



# ДЕВИ-МАХАТІМЪЯ

Сказание о величии Богини



санатана дхарма

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



## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	3
Глава первая. Убиение Мадху и Кайтабхи.....	34
Глава вторая. Разгром воинства асуры Махиши.....	40
Глава третья. Убиение асуры Махиши.....	44
Глава четвертая. Молитвы Шакры и других богов.....	47
Глава пятая. Беседа вестника с Богиней.....	51
Глава шестая. Убиение Дхумралочаны.....	57
Глава седьмая. Убиение Чанды и Мунды.....	59
Глава восьмая. Убиение Рактабиджи.....	61
Глава девятая. Убиение Нишумбхи.....	66
Глава десятая. Убиение Шумбхи.....	69
Глава одиннадцатая. Восхваление Нараяни.....	71
Глава двенадцатая. Восхваление плодов почитания Богини.....	75
Глава тринадцатая. Преподнесение даров Суратхе и вайшье.....	78
Комментарий.....	80
Список сокращений.....	160
Литература.....	161
Об авторе перевода.....	169



## ПРЕДИСЛОВИЕ

**Общие сведения о ДМ.** Деви-махатмья (в дальнейшем – ДМ) является текстом, первым по авторитетности у шактистов и, как отмечал еще Вильсон, находится в ряду самых популярных произведений на санскрите [Coburn 1988: 59; Erndl 1993: 23]. Это, без сомнения, самое раннее произведение, в котором представлена концепция образа Богини как верховного божества («Богини с заглавной буквы»). Об известности и распространенности памятника свидетельствует большое число списков и изданий, а также комментариев и переводов на разные индийские языки. До сих пор в Индии в святых местах, связанных с культом Богини, ДМ рецитируется каждый день. Поэтому П. В. Кане указывает, что ДМ в некотором роде воспринимается как ведийский гимн, будучи извлечен из контекста смрити (в котором она находится как фрагмент пураны) и функционируя как шрути в ритуальном контексте [Coburn 1988: 67; Erndl 1993: 23, 29].

Апте дает такие значения слова mAhAtmya: 1) magnanimity, noblemindedness, 2) majesty, dignity, exalted position, 3) the peculiar virtue of any divinity or sacred shrine; or a work giving an account of the merits of such divinities or shrines [Apte 1922: 438], это средний род от mahAtman, «великая душа». Соответственно devI-mAhAtmya это сложное слово типа tatpuruSha, которое на английский язык переводится как «magnanimity of the Goddess» или «glorification of the Goddess» [Rodrigues 2002: 312]. На русский язык devImAhAtmya оно может быть переведено как «Величание богини» (Сахаров) или «Сказание о величии Богини». Другие названия памятника – Чанди-махатмья, Чанди-патха, Дурга-сапташати или просто Сапташати («Семисотстишие», sapta – семь, shata – сто) (последнему названию обычно отдают предпочтение, когда текст фигурирует как независимый от МрП [Coburn 1991: 31]), хотя до нас дошли только рукописи, насчитывающие от 573 до 590 стихов [Мукундорам 1980: 227]. Так, например, в издании Харикришнашармы содержится 579 стихов. Существуют различные пути преодоления противоречия между заявленным числом стихов и их реальным количеством. Самым распространенным из них является нумеровать отдельные полустишия как целые стихи или считать фразы, обозначающие автора прямой речи, вроде R<sup>i</sup>Shir uvAcha («провидец сказал»), стихами [Coburn 1991: 31; Erndl 1993: 29].

В СшС, одном из наиболее известных комментариев к ДМ, приводятся цитаты из различных шактистских и тантрических сочинений, указывающие на её значимость:

«<...>сказано в Бхуванешвари-самхите: «Подобно тому, как Веда не имеет начала, такой же считается и Семисотстишие» [Saptashati-sarvasvam 2001: 6].

«В Меру-тантре [сказано]: «Всю сущность Семисотстишия я ведаю, меньше четверти её ведаёт Хари, половину ведаёт Праджапати, четвертую часть ведаёт Вьяса, десятиллионную часть – прочие люди» [Ibid.].



«В Рудра-ямале же [сказано]: «Есть сокровеннейшее Сказание о величии Богини, дающее все сиддхи, святое, вместе с составляющими ее изречениями, смыслами и падами содержащая семьсот [стихов], являющаяся высшей обителью величия Чит-Шакти <...>» [Ibid.].

«В Дамара-тантре сказано: «Как среди жертвоприношений – ашвамедха, как Хари среди богов, также среди всех гимнов Гимн из семисот стихов. Нет ничего выше этого Гимна, дарующего наслаждение и освобождение, святого, лучшего из того, что очищает» [Ibid.: 6 - 7].

**ДМ как часть МрП.** ДМ является частью одной из известных пуран – МрП, составляя с 78 по 90 ее главы. В ДМ Маркандея излагает повествование мудреца Медхаса о деяниях Богини и, таким образом, ДМ имеет явно шактистскую окраску. Остальная же часть пураны отражает состояние индуистской религии до ее разделения на вишнуизм, шиваизм и др. [Сахаров 1990: 25]. Поэтому исследователи считают ДМ несомненной вставкой, которая сама по себе является законченной поэмой и отличается от всего обрамляющего текста по стилю и мировоззренческой направленности [Там же: 26].

Хотя ДМ включена в состав МрП, её нельзя рассматривать как типичный пуранический текст. В отличие от большинства пуранических текстов, ДМ обладает высокой степенью текстовой целостности: дополнительных стихов и разночтений, что столь характерны для пуран, здесь намного меньше. ДМ также ведет вполне независимую жизнь вне рамок МрП. В то время как до нас дошло только несколько десятков рукописей этой пураны целиком, количество рукописей ДМ как самостоятельного текста фактически не поддается исчислению. Наконец, заметим, что на пуранические тексты было составлено очень мало комментариев. Исключениями являются БхП, ВшП, ЛП, «Кашикханда» (фрагмент СП) и, собственно, ДМ, «обросшая», как минимум, 67 комментариями. Как отмечает Т.Б. Кобурн, только один из числа остальных пуранических текстов приблизился по количеству комментариев к ДМ, и это сказание о Кришне в десятой книге БхП. Другими словами, если пураны обнаруживают тенденцию к «текучести» текста, то ДМ – к устойчивости. Таким образом, ДМ ближе к «писанию» в протестантском понимании, чем вообще пураны, потому что она компактна и может быть «канонизирована» [Coburn 1991: 8-9].

С остальным текстом МрП ДМ связана тем, что входит в цепь мифов о происхождении Ману – правителей манвантар – и отвечает на вопрос о происхождении будущего, восьмого из них – Ману Саварни, которым в следующем воплощении станет царь Суратха (в настоящее время, по индуистскому летоисчислению, мы живем в седьмую манвантару – эру Ману Вайвасвата) [Сахаров 1990: 31].

**Вопрос об авторстве.** Принадлежала ли ДМ перу одного автора или она являлась плодом коллективного творчества, остается невыясненным. Во всяком случае, отсутствуют весомые аргументы против того, что автором был единственный человек, но нет при этом никакой возможности узнать, кем он был, к какой секте и касте принадлежал [Coburn 1988: 44 – 45].



**Место и время создания.** По мнению Ф. И. Парджитера, поскольку Богиня в тексте ДМ преимущественно ассоциируется с Шивой, а сама МрП была создана в западной части Индии, то место происхождения ДМ следует искать среди великих святилищ Шивы на западе. Переводчик приводит список этих святилищ: Омкар в Мандхате, Махакала в Уджджайни, Трьямбака в Насаке и др. Из числа этих святых мест сам Парджитер наиболее вероятным местом составления поэмы считал Мандхату, где Шива и его супруга почитались в наиболее грозных формах и где были распространены шиваитские демоноборческие предания (о Трипуре, Махише, отсюда названия городов Тевар и Махешар) [The Markandeya-purānam 2015: VIII – X], в то время как Рену и остальные указывают на район несколько севернее. Доказательством служит то, что ранние изображения Махисасурамardini происходят из Раджастхана, оттуда же и статуэтки Кришны-Гопала [Coburn 1988: 241]. Как утверждает Кобурн, у нас нет особых оснований оспаривать вывод Парджитера, но метод, который он использует, можно поставить под сомнение. Он полагается целиком на шиваитские ассоциации образа Богини, в особенности, на совместное поклонение Шиве и ее супруге в локализации места происхождения текста, но в ДМ Богиня имеет также ассоциации с Вишну и Кришной, а связь ее с Шивой не является доминирующей [Ibid.: 17].

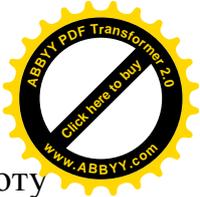


**Древнейший сохранившийся манускрипт ДМ. Непал или Бихар, X в.**

Что касается хронологических рамок памятника, то, как полагает Ф. И. Парджитер, ДМ сложилась уже в VI - VII в. н. э., а свой окончательный вид приобрела в IX в. н.э. [The Markandeya-purānam 2015: XV]. Самая ее древняя сохранившаяся рукопись датируется 998 г. [Мукундорам 1980: 227]. Существует множество версий текста, но по замечанию Т. Б. Кобурна, различия между этими версиями невелики [Coburn 1991: 30].

**Язык и стиль ДМ.** Несмотря на всю драматичность повествования и теологическое значение, художественные достоинства ДМ, как признает Т.Б. Кобурн, нельзя назвать выдающимися. Хотя некоторые стихи гимнов кажутся сложными и элегантными, размером большей части текста является шлока, что является обыкновением для эпических и пуранических произведений. В итоге стиль ДМ прост, а западному читателю он даже может показаться утомительным [Coburn 1991: 30-31].

Текст ДМ изобилует повторяющимися фразами, которые ученые называют «формульными конструкциями» или «формулами». Т.Б.Кобурн отмечает для себя следующие две вещи. Во-первых, эта повторяемость является



неотъемлемой частью текста и, следовательно, как и литературную простоту повествования, ее не следует скрывать при переводе. Во-вторых, признавая, что фрагмент текста носит черты, роднящие его с устной поэзией, нам следует еще оставить открытым вопрос, являлась ли «первоначально» ДМ устным или письменным произведением. Существует некоторое сомнение в том, приложимы ли западные теории устной поэзии к индийскому материалу без серьезной ревизии, и пураны, возможно, сами представляют переходный этап от ранних представлений об устной природе словесности до появления «культы книги», который впоследствии сосуществует (скорее, чем заменяет) с этими представлениями при акценте на устный характер передачи текстов [Ibid.: 31].

**Переводы и изучение ДМ.** Впервые перевод поэмы на английский язык увидел свет в Калькутте в 1823 г. За ним последовало посвященное ДМ исследование на французском языке, вышедшее в 1824 г., перевод на латинский в 1831 г., на греческий в 1853 г. и второй перевод на английский в 1885 г. [Coburn 1988: 52]. В 1904 г. увидел свет перевод на английский Ф. И. Парджитера (в составе перевода МрП) [The Markandeya-puranam 2015: 359 - 407], а в 1991 г. – перевод Т. Б. Кобурна [Coburn 1991: 29 - 86]. Также выходили многочисленные переводы, выполненные представителями индуистских духовных кругов, например, В. С. Агравалы [Agrawala 1963], Свами Джагадишварананды [Devi Mahatmyam 1969], Свами Шивананды [Sivananda 1994], Свами Сарасвати Сатьянанды [Satyananda 1995], Девадатты Кали (обратившегося в индуизм американца Дэвида Нельсона) [In Praise of the Goddess 2003: 39 - 181].

Исследованием этого памятника занимались В. Ч. Бин, Т. Б. Кобурн, Д. Кинсли, Ч. Макензи Браун, Ф. И. Паджитер, Дж. Тивари и К. Эрндл.

Первым из известных индологов, переведшим ДМ на английский язык, был Ф. И. Парджитер. Его перевод носит буквалистский характер и во всем следует оригиналу [The Markandeya-puranam 2015: III]. В своих исследованиях Парджитер указывает на то, что ДМ является поздней интерполяцией и представляет собой законченную поэму. По его мнению, тема произведения и наделенный кровожадными чертами образ Богини свидетельствуют о позднем происхождении ДМ. Как полагает исследователь, текст отличается противоречивым характером: если, с одной стороны, некоторые из содержащихся в нем гимнов наполнены глубоким религиозным чувством, то, с другой, описания батальных сцен грубы и отталкивающи [Ibid.: V].

Затем, следует отметить фундаментальный труд Т. Б. Кобурна «Devi Mahatmya. The crystallization of the Goddess Tradition» [Coburn 1988]. Кобурн видит целью своего исследования ответ на два вопроса: во-первых, как ДМ «осовременила» санскритскую традицию, во-вторых, как она узаконила поклонение Богине в рамках традиции индуизма [Ibid.: 303].

При ответе на оба этих вопроса, замечает исследователь, следует учитывать различие между двумя составляющими индуистской религиозности – арийским (ведийским) и неарийским, которые имеют совершенно разные источники [Ibid.: 5], подробнее об этом см. статью «Генезис и эволюция шактизма» [Девибхагавата-пурана 2006: 448 – 479]. И западные, и индийские



ученые единодушны в том, что культ Богини имеет неарийское и неведийское происхождение [Сахаров 1991: 34]. Его возникновение связано с генезисом всей индийской цивилизации. По замечанию Т.Б. Кобурна, стало нечто вроде общего места говорить о западной цивилизации как о ребенке от брака между Афинами и Иерусалимом. Хотя это едва ли точная формулировка, тем не менее она указывает на два потока, составивших основу того, что обычно именуют «Западом». С одной стороны, это античное наследие Греции и Рима, с другой, семитское наследие иудаизма и раннего христианства. Примерно такую же картину можно нарисовать и в отношении индийской цивилизации, являющейся плодом слияния культур индоевропейцев или арийцев, вторгшихся в Индию во второй половине II тыс. до н.э., и доарийских обитателей Индийского субконтинента [Coburn 1991: 13]. По мере развертывания процесса культурного синтеза этих двух элементов данный культ (который можно назвать протошактистским) начинает «ведиизироваться», «арииизироваться» и «санскритизироваться», и именно появление ДМ стало ключевым, очень значимым пунктом в этом процессе. Впервые на санскрите появляется крупный текст, в котором мы видим утверждение значимости образа Богини, характеристику ее природы, прославление ее деяний и краткое описание методов поклонения ей. Попутно образу Богини придаются черты многих ведийских персонажей [Coburn 1988: 8; Erndl 1993: 22].

Кобурн, стремясь достигнуть цели своего исследования, подвергает анализу текст ДМ в оригинальном санскритском контексте. Для этого он устанавливает связи, которые существуют между поэмой и более ранними по времени создания памятниками на санскрите [Coburn 1988: 8].

Неясность с датировкой, являющаяся общеизвестной проблемой для традиционной индийской литературы, часто не дает возможность установить, предшествует тот или иной памятник ДМ по времени создания или же он появился позднее. Тем не менее наши знания позволяют разделить имеющиеся в распоряжении источники на три группы: 1. безусловно предшествующие, это ведийская литература и сутры; 2. безусловно последующая, это ДБхП и БВП; 3. источники, приблизительно совпадающие с ДМ по времени создания, к их числу принадлежат «Чандишатака» Баны и «Кумарасамбхава» Калидасы [Ibid.].

В своем труде Кобурн не касается ни несанскритских источников вообще, ни источников на санскрите, последующих по времени ДМ. Он ограничивается анализом санскритских текстов, имеющих более раннее, чем ДМ, происхождение, и оказавших влияние на представления о Богине, изложенные в поэме.

Первая часть исследования Кобурна посвящена эпитетам и описательным прилагательным, используемым для характеристики Богини и её проявлений. При этом учитывается то, что важность того или иного эпитета напрямую связана с частотой его употребления, и отдельные статьи, посвященные этим эпитетам, располагаются по мере убывания числа употребления. Указываются места употребления слов, их роль и контекст употребления, прослеживается история в более ранних санскритских текстах. Это показывает, как



употребление «старой» санскритской лексики позволяет охарактеризовать «новый» для санскритской традиции образ Богини [Ibid.: 79].

Вторая часть исследования Кобурна представляет собой следующий, более высокий уровень: это анализ мифов ДМ и их история в предшествующих литературных памятниках. Предметом же третьей части являются гимны, содержащиеся в махатмье.

В другой своей работе, «Encountering the Goddess: A translation of the Devi-Mahatmya and Study of Its Interpretation» [Coburn 1991] Т. Б. Кобурн рассматривает исторические условия, в которых появился памятник, и публикует собственный перевод ДМ, используя, по его собственному утверждению, язык и терминологию, соответствующую времени её составления. Затем он обращается к наследию ДМ, касаясь вспомогательных текстов, именуемых ангами (a~Nga, «член»), и комментариев, при этом уделяя особое внимание двум комментариям, составленным в XVIII в. Наконец, объектом исследования становится место ДМ в духовной жизни современных индуистов [Ibid.: 10]. Т.Б. Кобурн указывает на необходимость того, чтобы изучать ДМ так, как она функционирует в рамках породившей её традиции. Он обращает внимание на то, что если на Западе со времен Ренессанса и Реформации царил культ письменного текста (Библия, классические произведения Древней Греции и Древнего Рима), то в Индии само занятие письмом считалось таким же оскверняющим занятием, как поедание мяса или соприкосновение с мертвым телом, приводя соответствующую цитату из Айтарея-араньяки (5.5.3) [Ibid.: 3-5].

ДМ касался и Бхаттачарья в свое фундаментальном труде «History of the Shakta Religion» [Bhattacharyya 1996]. Согласно его мнению, Деви в махатмье выступает прежде всего как воинственная богиня, которая не только дарует победу своим почитателям на поле брани, но и сама непосредственно участвует в войне, чтобы спасти мир всякий раз, когда он подвергается нападению демонических сил [Ibid.: 100].

Из всех главных свершений Деви рассказ о ее битве с Махишасурой, отмечает Бхаттачарья, стал наиболее популярным, что подтверждается археологическими находками. Миф об убиении Махиши является прекрасной иллюстрацией к шактистскому представлению о Богине как о воплощении всепроникающей силы [Ibid.: 101].

Д. Кинсли, автор книг «Hindu Goddesses» [Kinsley 1987] и «The Sword and the Flute. Kali and Krishna» [Kinsley 2000], пишет, что ДМ это, вероятно, самый ранний пример складывающейся в индуизме концепции единого женского начала [Kinsley 1987: 132]. Правда, замечает он, по мнению некоторых исследователей, представление о сущностном единстве всех богинь существовало в индуизме начиная с ведийского периода, но серьезных подтверждений этого нет [Ibid.: 238]. Кроме того, он отмечает, что в ДМ впервые на сцене «официально» появляется богиня Кали [Kinsley 2000: 92].

Согласно В. Ч. Бину, в ДМ Богиня обретает новый статус, что обозначает новую важную веху в истории шактизма, отныне Богиня это божество, обладающее огромной и сбивающей с толку мощью. Однако она не возносится



все же еще на недостижимую высоту над мужскими божествами, так как оказывается «совершенной формой энергий бесчисленных богов» [Beane 2001: 124]. В другом мечте Бин называет подход к пониманию природы Богини *multiumism*'ом, при этом подходе она одновременно и причина мироздания, и антропоморфический фокус этих энергий [Ibid.: 4].

К. Эрндл, обращаясь к ДМ в книге «The Hindu Goddesses of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol» [Erndle 1993], особое внимание уделяет динамике текста: от космогонии до деятельности по охранению миропорядка [Ibid.: 22 - 30].

Конечно, активно занимаются изучением ДМ индийские ученые. В качестве примера можно привести вышедший в 1963 г. перевод ДМ под заглавием «The Glorification of the Great Goddess», выполненный выдающимся индийским ученым Васудевой С. Агравалой [Agrawala 1963]. Взгляд Агравалы на ДМ связан с его представлениями о месте пуран в духовной жизни Индии. По его мнению, пураны являются следствием развития истины Вед, которая представляет собой не «систему диалектической философии, а дисциплину метафизики», при этом «символы являются языком метафизики, как слова – философии» [Coburn 1991: 157]. Поэтому Агравала стремится прежде всего разъяснить значение текста и не интересуется его использованием в ритуале. Он часто обращается к историческому контексту, в котором появилась ДМ, но большее внимание уделяет раскрытию её символизма. По мнению Т. Б. Кобурна, существенный недостаток этого перевода ДМ на английский язык заключается в том, что переводчик переносит на текст интерпретационную схему, которая является явно более поздней, чем ДМ, опираясь на комментарии к этому тексту, и не сумел приблизиться к её историческому пониманию. Как замечает Кобурн, следует проводить различие между тем, какой смысл вкладывался в текст во время его составления, и его восприятием позднейшими комментаторами и переводчиками [Ibid.: 9].

Отечественные индологи уделили ДМ значительно меньше внимания. На тексте махатмы основывался М.И. Тубянский в своей статье «К истолкованию мифа о Mahisamardani» [Тубянский 1927]. Затем, Т. К. Посова рассмотрела основные черты мифологической системы ДМ в своей небольшой статье «Мифология «Девы-махатмы»» [Посова 1985]. В этой статье исследовательница пришла к выводу, что, в отличие от РВ, в ДМ на первый план выдвигается метод деификации неприродных явлений и явно прослеживается тенденция к монотеизму, соседствующая с противоположной тенденцией к политеизму [Там же: 143 – 144].

Формирование мифов поэмы исследовал П.Д. Сахаров в своей монографии «Мифологическое повествование в санскритских пуранах» [Сахаров 1990]. Основной тезис, выдвигаемый им, заключается в том, что концепция образа и деяний Девы носит синкретический характер и сложилась эта концепция из представлений об отдельных богинях, бытовавших в разных частях Индийского субконтинента [Сахаров 1990: 52].

**Структура и содержание ДМ.** Теперь перейдем непосредственно к анализу содержания текста памятника. Структура поэмы такова:



I. Вступление. Царь Суратха и вайшья Самадхи, потерявшие свое положение, приходят в ашрам мудреца Медхасы, который и рассказывает им о подвигах Богини.

II. Основное содержание (повествование Медхасы).

1. Победа Богини над асурами Мадху и Кайтабхой.

2. Победа Богини над асуром Махишей.

3. Победа Богини над асурами Шумбхой и Нишумбха и их соратниками.

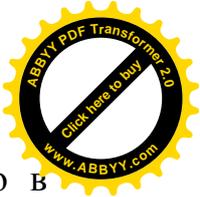
III. Завершение. Находясь под впечатлением рассказа Медхаса, царь и вайшья совершают поклонение Богине и ее милостью обретают желаемое. Царь Суратха впоследствии рождается восьмым Ману.

Говоря о мифологическом содержании в целом, необходимо отметить, что оно в сокращенном варианте излагает материал ДБхП, прежде всего, пятой книги этого монументального произведения (подробнее об этой пуране см. статью «Мировоззрение Девибхагавата-пураны» [Девибхагавата-пурана 2006: 430 - 448]. Происхождение многих персонажей и мотивы их деяний становятся понятными лишь при сопоставлении с соответствующими местами в ДБхП [Посова 1985: 135]. Как пишет Диана Эк, «the high theology of Shakti is founded in the fifth or sixth century in the Devi Mahatmya and reaches full form in the extensive Devi Bhagavata Purana nearly a thousand years later» [Eck 2012: 265].

Структура основной части ДМ строится по принципу перспективного развертывания сходных сюжетных элементов. Первый миф (победа над Мадху и Кайтабхой) совсем краток, второй – о победе над Махишей – занимает больше места, наконец, третий миф – победа над Шумбхой и Нишумбхой – самый пространственный. Заметим также, что первые два мифа ДМ одноэтапны, а третий – многоэтапный. В нем последнему и наиболее ожесточенному поединку Богини с Шумбхой предшествует серия битв с его полководцами (Чанда и Мунда, Дхумралочана, Рактабиджа) и братом Нишумбхой. Подобное мы находим и в вишнуйских пуранах и ХВ, в разделах, посвященных жизнеописанию Кришны, где его главному подвигу – низложению и убиению злого царя Кансы – предшествует ряд побед над посылаемыми этим царем для уничтожения Кришны и его брата Баларамы асурами, а сама борьба с Кансой также проходит в несколько этапов [Сахаров 1990: 91]. Кроме того, К. Эрндл, как уже было сказано, указывает на динамику текста: от космогонии первой части ДМ идет к описанию деятельности Богини по сохранению порядка в сотворенной вселенной во второй части, а третья часть, действие в которой разворачивается в Гималаях, на границе между царством людей и царством богов, еще ближе к земному плану [Erndl 1993: 25].

В соответствии с традиционными представлениями, ДМ состоит из трех разделов – чарит (charita, букв. «действие, приключение»), соответствующих изложению трех основных мифов.

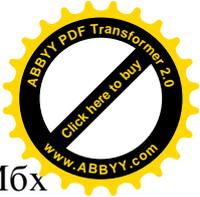
Первая чарита включает в себя первую главу, вторая – главы со второй по четвертую включительно и, наконец, в завершающую, третью чариту входят главы с пятой по тринадцатую. Первая чарита именуется пратхама (prathama, «начальная»), вторая – мадхьяма (madhyama, «средняя»),



третья – уттама (uttama, «заключительная») [Krishnananda]. Считается, что в первой чарите Богиня выступает как в своем проявлении Махакали, во второй – как Махалакшми, а в третьей – Махасарасвати. Махакали символизирует крия-шакти, Махалакшми – иччха-шакти, а Махасарасвати – джнана-шакти (эти трое являются тремя основными проявлениями единой высшей Шакти). Соответственно первые три дня самого главного шактистского праздника Наваратри посвящены Махакали, вторые три дня – Махалакшми, а третьи – Махасарасвати [Erndl 1993: 30].

Помимо мифологического содержания, ДМ включает в себя и ритуальный элемент (гимны Богине) [Посова 1985: 134]. Эти гимны хоть и занимают меньше места, чем повествовательные эпизоды, однако, по мнению Кобурна, обладают даже большей ценностью и образующих религиозную суть текста [Coburn 1991: 72; Coburn 2002: 82]. Всего ДМ включает четыре гимна: 1. Брахма-стути (brahma-stuti, «гимн Брахмы»), известная также как тантрическая Ратри-сукта, находящаяся в первой чарите (1.72 – 87). Брахма воспеваёт Йогическую дрёму (yoganidrA), прося её покинуть Вишну, так чтобы он смог умертвить Мадху и Кайтабху. Гимн носит космогонический характер, в нём Богине приписываются три функции богов тримурти – творение, поддержание и разрушение; 2. Шакради-стути (shakrAdi-stuti, «гимн Шакры и других [богов]»), в конце второй чариты (4.1 – 27). После того как Богиня лишила жизни Махишу и его соратников, боги во главе с Индрой (Шакрой) восхваляют её; 3. Апараджита-стути (aparajitA-stuti, «гимн Непобедимой»), или тантрическая Деви-сукта (5.8 – 82), содержится в начале третьей чариты. Когда низвергнутые асурами боги вспоминают обещание Богини помогать им, они отправляются в Гималаи и возносят ей гимн; 4. Нараяни-стути (nArAyaNi-stuti, «гимн Нараяни») (11.1 – 35). В завершение третьей чариты, после того как Богиня уничтожила Шумбху и Нишумбху, боги воспевают её.

В науке идут дискуссии относительно среды и процесса формирования мифов, составляющих ДМ. Заметим, что каждый из мифов встречается в той или иной своей версии и в более ранней литературе, но ни один из них не использовался прежде для прославления Богини в такой степени и не связывался с другим из этих трёх [Coburn 1991: 22]. Можно предположить, что двое из трёх основных мифов поэмы сложились в шиваитской среде: миф о победе над Махишей и миф о победе над Шумбхой и Нишумбхой. Богиня здесь именуется супругой Шивы и также часто называется именем «Гаури» (4.11, 41), а это эпитет, относящийся, как правило, к Парвати. Текст мифа о войне против Махиши, перечисляя энергии, из соединения которых появилась на свет Богиня, ставит энергию Шивы на первое место и он же ей первым вручает дар. Вообще из трёх сказаний о подвигах Богини, содержащихся в ДМ, именно миф о её борьбе с Махишей имеет важнейшее значение для оформления её образа, ибо её эпитет mahiShAsuramardinI («губительница асура Махиши»), вместе с соответствующими изображениями, как уже отмечалось выше, получили широчайшее распространение в позднейшей индуистской традиции [Игнатъев 2009; Bhattacharyya 1996: 101, 105; Coburn 1988: 221 – 222].



Первоначальная версия этого мифа содержится в Араньякапарве Мбх (III.221) [Махабхарата 1987: 457-460], и в ней победа над Махишей приписывается Сканде. Сканда является сыном Агни и Свахи. Позднее Брахма сообщает Сканде, что его подлинными родителями были Шива и Парвати, воплотившиеся (samAvishya) в Агни и Сваху. Таким образом сказание об убиении Скандой Махиши помещается в контекст шиваитской мифологии [Coburn 1988: 222-223].

Рамаяна не содержит никакой информации о Махише, хотя она упоминает демона Дундубхи, который принимает облик буйвола (mAhiSaM rUram) (IV.11.25). В тексте ХВ также нет каких-либо упоминаний о Махише [Coburn 1988: 226]. Из ранних пуран только в МтП фигурирует персонаж с таким именем. В ней упомянуто предсказание Брахмы, что Махиша падет от руки женщины (152.17-24), но само исполнение этого пророчества не описывается [Ibid.: 227].

Если же мы обратимся к иконографии, то самые ранние изображения Махишасурамardini датируются поздним кушанским либо ранним гуптским временем. Одним из самых известных из их числа является терракотовое изображение Махишасурамardini, найденное в Нагаре (Раджастхан) и датированное I в. до н.э. – I в. н.э. [Ibid.: 227 - 228]. Известны также шесть статуэток кушанской эпохи, но здесь, в отличие от нагарской находки, отсутствует изображение льва [Ibid.: 228].

Отметим еще, что в версии мифа о Махише, который содержится в ДМ, наличествует важный мотив рождения Богини из слияния сияний или энергий (tejas) различных богов, отсутствующий в версии эпоса. Этот мотив тождественен описанию образа царя в «Законах Ману» (МнДхШ), где сказано, что царь создан из частиц различных божеств и поэтому сам равен божествам (VII.3-8, 10-11) [Законы Ману 1969: 127-128; Coburn 1988: 229-230].

Исследуя генезис третьего мифа – мифа о Шумбхе и Нишумбхе, следует иметь в виду возможный переход палатальной шипящей sh в заднеязычную глухую k, и соответственно мы имеем имена Кумбха и Никумбха [Coburn 1988: 231].

В Мбх Кумбха и Никумбха появляются в следующих эпизодах: 1). они вместе с Вирочаной являются сыновьями Прахлады (I.5.20); 2). Никумбха является сыном Дану (I.59.26); 3). Никумбха рождается на земле как царь Девадхипа (I.61.27); 4). Никумбха – потомок Хираньякашипу и отец Сунды и Упасунды (I.201.1-4). В Рамаяне содержится больше сведений о двух демонах, носящих имена Кумбха и Никумбха: они сыновья Кумбхакарны и советники и полководцы Раваны (VI.8.19; VI.75.46-47) [Ibid.: 231].

Теперь немного об истории имен других асуров из третьей части ДМ.

Дхумралочана, «дымчатоокий», не появляется в эпосе, хотя демон с похожим именем, Дхумракша встречается в Рамаяне (VII.5. 39) и Мбх (III.270.5-14). Рактабиджа вообще впервые встречается в самой ДМ, а Чанда и Мунда фигурируют как демоны в ХВ [Ibid.: 232].

А сейчас возвратимся к именам главных асуров третьей части. Если мы будем рассматривать их без учета данных фонетических изменений, то есть



просто как Шумбху и Нишумбху, то ситуация совершенно иная. Мбх не знает этих имен вообще, а в Рамаяне Шумбха и Нишумбха встречается лишь в списке злодеев, умерщвленных Вишну (VII.6.35) [Ibid.: 232].

После этого Шумбха и Нишумбха фигурируют еще в трех источниках:

1) в ХВ Вишну, восхваляя богиню Нидру, говорит, что она умертвит данавов Шумбху и Нишумбху вместе с их соратниками (47, 49) [Coburn 1988: 232-233];

2) в ВшП Вишну заявляет, что Шумбху и Нишумбху с их сторонниками убьет богиня Йоганидра (V.1.81);

3) в пьесе Бхасы «Балачарита» [Ibid.: 234 - 235]. Вот почему Кобурн связывает возникновение мифа о Шумбхе и Нишумбхе с вишнуйско-кришнаитской мифологией. По его мнению, этот миф возник в среде неарийских народов Северной Индии, среди которых был распространен культ Великой Богини и одновременно сказания о героических подвигах Кришны Гопалы. Конечно, позднее эти предания о Кришне получили теологическую и литературную переработку, как в Северной, так в Южной Индии, и таким же образом ассоциация Богини с Шумбхой и Нишумбхой нашла свой путь из фольклорной традиции в санскритскую литературу и получила свое отражение в новой форме в таких текстах, как ДМ [Coburn 1988: 241; Coburn 1991: 24].

П. Д. Сахаров придерживается другой точки зрения. Он отмечает, что в мифе о войне с Шумбхой и Нишумбхой тоже немало ассоциаций Богини с Шивой, здесь она носит имя Шивадути («та, у которой Шива – посланник») и отождествляется с Парвати, предающейся подвижничеству в Гималаях. Богиня, как известно, делает это, чтобы выйти замуж за Шиву. Следовательно, миф о Шумбхе и Нишумбхе возник в шиваитской среде [Сахаров 1990: 55].

Совсем в другой среде возник миф о победе над Мадху и Кайтабхой. Ко времени создания ДМ этот миф прочно ассоциировался с фигурой Вишну, отсюда эпитет этого бога Мадхусудана (madhusUdana, букв. «губитель Мадху»), часто встречающийся в Мбх. Во всех случаях, когда речь заходит о победителе двух асуров-братьев, Мбх (III.194.8-30), Рамаяна и ХВ неизменно, без каких-либо вариаций, указывают на Вишну [Махабхарата 1987: 405-406; Coburn 1988: 212].

Самая распространенная интерпретация этого мифа указывает на его космогонический характер: происходит переход от дезинтегрированного состояния космоса к его упорядоченной манифестации [Ibid.: 215]. Асуры как бы становятся «сырым материалом» для акта творения мироздания, из их жира (medas) создается Земля (получающая наименование medinI) [Ibid.: 217].

Вторая тема, присущая различным вариациям мифа о Мадху и Кайтабхе – это деятельность Вишну в качестве спасителя. В версии «Нараянии» (Мбх XII.335), например, преступление асуров заключается в том, что они похитили у Брахмы Веды. Вишну выступает здесь как спаситель Вед [Ibid.: 219].

Третья и последняя тема, присущая всем версиям данного мифа, появившимся до ДМ – это тема обмана, иллюзии. В ХВ сами Мадху и Кайтабха



заявляют, что они вводят в заблуждение мир. И во всех вариациях Вишну при помощи хитрости одолевает их [Ibid.: 219 - 220].

В ДМ мы наблюдаем эволюцию мифа о Мадху и Кайтабхе. Если в предыдущих версиях центральную роль играет Вишну, то в версии ДМ сама его способность действовать зависит от Богини как Йоганидры. Космогонический же характер этого мифа придает фигуре Богини космический, даже онтологический масштаб. При этом между асурами и Богиней возникает подспудная связь: асуры выступают в качестве «строительного материала» для создания вселенной, т.е. в качестве Пракрити, а Богиня сама именуется Пракрити (1.78), а также mahAsurī, «великой демоницей» (1.77). И здесь же Богиня выступает как Махамаяя («великая иллюзия»), она вводит в заблуждение двух асуров, которые полагают, что могут перехитрить бога (1.73) [Ibid.: 221].

П.Д. Сахаров высказывает предположение, что миф о Мадху и Кайтабхе сложился в среде какой-то особой секты шактистов-вишнуитов. Еще он обращает внимание на то, что в конце ДМ, когда Богиня дает различные обещания, она говорит о своем предстоящем рождении из чрева Яшоды. Соответствующая ситуация более подробно описана в ХВ (II. 2 – 4). Видимо и здесь не обошлось без влияния вишнуизма. И весь памятник, по мнению П.Д. Сахарова, претерпел окончательное оформление именно среди шактистов-вишнуитов, хотя серьезной аргументации он не приводит [Сахаров 1990: 55].

Как замечает П. Д. Тивари, хотя вишнуитский элемент и присутствует в некоторых шактистских мифах, связь Богини с Шивой видится намного более тесной. Основные имена Богини – Амбика, Ума, Парвати – известны именно как имена супруги Шивы. И пример ДМ, по его мнению, в этом плане очень показателен. Хотя здесь и упоминается в начале такое проявление Богини, как Йоганидра, подчинившая себе Вишну, в целом в тексте Богиня выступает ни как Лакшми, Вайшнави или Нараяни, а как Амбика, Гаури и Чандика. Лакшми, Вайшнави и Нараяни же упоминаются как частичные проявления Великой Богини [Tiwari 1985: 68].

Изучая происхождение мифов ДМ, полезно будет обратиться к ВмП. Есть точка зрения, что мифы, содержащиеся в этой пуране, предшествуют по времени создания аналогичным мифам ДМ [Coburn 1988: 242].

Миф о Мадху и Кайтабхе в версии ВмП в сюжетном плане в целом соответствует аналогичному мифу из Мбх, хотя и пересказывается в сокращении [Ibid.: 242]. Что же касается мифа о Махише, то ВмП занимает среднюю позицию между приписыванием победы над этим асуром Сканде в эпосе и более поздней традицией, отдающей предпочтение Деви [Ibid.: 249]. В мифе о Шумбхе и Нишумбхе обоих демонов убивает проявление Богини Катьяяни-Каушики-Виндхьявасини таким же образом, каким Богиня делает это в ДМ [Ibid.: 245].

Сравнивая в целом ВмП с ДМ, можно сделать следующие выводы.

Образ Богини носит в ВмП менее синкретический характер, чем в ДМ. Можно сказать, что она здесь богиня – с маленькой буквы. Так, вайшнавское

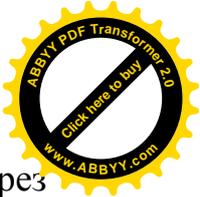


предание о Мадху и Кайтабхе в ВмП не включено в мифологию Деви. И даже когда она умерщвляет Махишу, нет ни слова об ее постоянной деятельности в мире в качестве спасительницы и защитницы. В конце сказания о Махише в ВмП Богиня обратно растворяется в телах мужских божеств (21.52), в то время как в ДМ она, продолжая оставаться единым целым существом, просто исчезает (4.39). Кроме того, богиня ВмП отождествляется прежде всего с Умой-Парвати. В ДМ же роль Парвати гораздо менее значительна, а Ума не упоминается вовсе [Ibid.: 247].

**Мировоззрение ДМ.** В поэме доминирует мифологическое повествование, и мы не найдем здесь глубокой метафизики, подобной метафизике адвайта-веданты. В центре мировоззрения ДМ находится и главным действующим лицом поэмы выступает, конечно, Богиня (devI), являющаяся в разных обликах и под разными именами, как об этом говорилось выше. В своем изначальном облике Богиня выступает как идеальная красавица, самое прекрасное и удивительное существо. Она наделяется атрибутами – оружием (2.19 – 27) и украшениями (2.22 – 30), которые обладают важным символическим значением, ибо показывают ее связи как с богами традиционного индуистского пантеона, так и божествами автохтонных культов [Посова 1985: 136]. Как уже отмечалось выше, Бхаттачарья считает, что в ДМ Деви преимущественно рассматривается как Богиня-воительница, в то время как М. Кумар замечает, что в ее совершенной природе она описывается как самое благостное существо, хотя во многих эпизодах доминируют ее ярость и необузданность – качества, присущие богине-воительнице [Bhattacharyya 1996: 100; Coburn 1988: 56]. Родригес полагает, что самая ее известная черта это обладание безграничной способностью зачаровывать, сбивать с толку [Rodrigues 2002: 312].

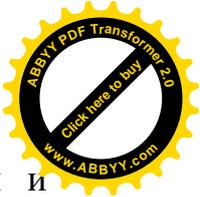
Богиня именуется вечной (1.64), высшей матерью богов (1.74), почитаемой богами и великими мудрецами (4.3), находящейся выше всех богов (4.7) и заключающей в себе их мощь (4.3). Она – грозная и в то же время очаровательная в высшей степени (1.80 – 81), верховная владычица, находящаяся превыше всего высокого и низкого, не пятнающаяся грехами, высшая изначальная Пракрити, не подверженная изменениям (1.78; 4.7).

По отношению к миру Богиня выступает как сила, создающая, поддерживающая и разрушающая мироздание (1. 71, 75 – 76; 1.83; 11.11; 12.36; 13.3). В традиционном индуизме эти функции распределяются между Брахмой (творение), Вишну (поддержание) и Шивой (разрушение). Она пронизывает все и наполняет космос своей мощью (1.64; 4.3). Мир возник из ее частицы (4.7) и она является семенем вселенной (11.5). Богиня приводит в движение гуны (1.78; 11.11) (здесь прослеживается влияние санкхьи). Она одновременно и та сила, которая управляет всей жизнью сансары, побуждая живые существа находиться в ней, окутывая их умы иллюзией призрачного мира вещей и явлений (mahAmAya, «великая иллюзия; 1.53 – 55; 11.5; 11.22; 12.37; 13.5; также «причина уз круговерти перерождений»; 1.58), и та, которая помогает встать на духовный путь и дарует освобождение (mahAvidya, «великое знание»; 1.56-57; 4.9; 11. 7-8;



13.5). При этом Деви также именуется даже ладьей, переправляющей через океан мирского бытия (4.11). В одном месте говорится, что все женщины (11.6), а в другом и все существа (9.5 – 8) являются проявлениями Богини. Этот тезис является ключевым в мирозерцании её почитателей. Кроме того, сказано, что она управляет органами чувств и элементами во всех существах (5.77), пребывает в сердце каждого существа (11.8) и является энергией (шакти) всякой вещи (1.82). Богиня воплощается и принимает различные облики, чтобы поддержать миропорядок (1.65-66; 11, 30; 11. 41-50). В этом ДМ явно наследует традиции БГ, где Кришна излагает учение об аватарах (4.6-8). Д. Кинсли доказывал, что образ Богини в ДМ не следует понимать просто как женскую форму мужских божеств. Тем не менее нельзя не отметить взаимодействие представлений о Богине и о Вишну-Кришне как о божественных хранителях. Известно, что в поздней теологии Вишну придаются черты царя. А описываемое в МнДхШ (7.3-5) происхождение царя из частиц различных божеств не может не напомнить миф о явлении Богини из слияния энергий мужских божеств, излагаемый в ДМ, о чём уже упоминалось выше. Также сходство между царем и Богиней не ограничивается способом их «появления на свет», но дополняется их общей способностью принимать разнообразные формы и общими качествами доблести и неодолимости (7.10-11). В некоторых рукописях шестой книги Мбх (Бхишмапарва) в самом конце 22-й главы (23-я является первой главой БГ) содержится гимн, который Арджуна возносит богине Дурге перед самым началом сражения (Дурга-стотра) [Бхагавадгита 1994: 278 - 281]. Арджуна, как известно, обычно изображается другом и почитателем Вишну-Кришны, которого в данном случае заменяет Дурга. Таким образом, представление божестве как о периодически воплощающемся спасителе мира стало связываться как с образом Кришны, так и образом Богини. То, что это является более чем простым структурным сходством, указывает родство, которое редакторы Мбх явно чувствовали между этим ранним гимном Дурге и посланием БГ, а на то, что это родство не простая случайность, указывает факт, что фактически все прочие ранние гимны Богини, включенные в состав Мбх и ХВ, содержат тот же самый акцент на деятельность Богини как спасительницы мира. Эта же самая черта присуща Богине на протяжении всей ДМ, и на нее делается ударение в двенадцатой главе после перечисления будущих воплощений Богини, напоминающих воплощения Кришны. Заметим, что в IX в. число стихов БГ составляет 700. Этот факт вместе с приведенными выше соображениями заставляет предположить, что именно 700 стихов БГ послужили образцом для позднейшего представления о ДМ как содержащей «семьсот [стихов, посвященных] Дурге», т.е. Дурга-сапташати [Coburn 1991: 25-27; Erndl 1993: 29].

При этом как и во многих других пуранических текстах, в ДМ нет точных указаний, как одни божественные манифестации соотносятся с другими, поскольку ДМ пронизана духом бхакти, и ее задача – восхвалять, а не анализировать. Таинственность и многообразие проявлений Богини не вызывали смущения у автора (авторов) текста [Coburn 2002: 79 – 80].

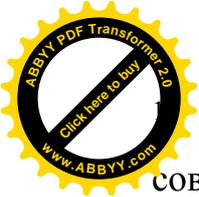


Главными грозными ипостасями Девы, самыми кровожадными и свирепыми, помогающими истреблять асуров, в мифе о Шумбхе и Нишумбхе выступают Кали (Калика или Чамунда), вышедшая из лба Богини (7.6), и Шивадутти (Чандика), называемая шакти самой Богини (8.23), что отлично от представлений более поздних тантрических и шактистских текстов, согласно которым шакти всегда является женской ипостасью мужского божества [Coburn 2002: 79; Erndl 1993: 28]. К второстепенным же проявлениям относятся Матери – отряд воительниц, являющихся персонифицированными энергиями (шакти) различных богов (8. 12 – 21). Облик и атрибуты каждой Матери тождественны облику и атрибутам соответствующего бога. У всех Матерей в ДМ однотипная функция – быть соратницами Богини в борьбе с демоническими силами. Среди этой группы выделяется Вайшнави, имя которой, единственной из всех, упоминается в одном ряду с такими эпитетами Девы, как наивысшая майя и семя вселенной. Как указывает Т. К. Посова, прообразами шакти могли являться отдельные женские божества доарийских культов аборигенов Индии [Посова 1985: 136]. Индийский ученый М. К. Дхаваликар возводит происхождение группы Матерей ко временам Индской цивилизации и высказывает гипотезу, что первоначально эта группа олицетворяла реки Индии, упоминающиеся в РВ. Но Т. К. Посова считает, что эти персонажи РВ и пуранические Матери – это генетически разнородные явления [Посова 1985: 137]. Ближайшим соратником Богини в битвах с асурами является и ее вахана (ездовое животное) – лев, которого ей дарит Химаван (2.29). В свиту ее входят также шакалы, пожирающие плоть убитых врагов (8.27).

По сравнению с Богиней и ее свитой прочим божествам в ДМ остается довольствоваться второстепенными и третьестепенными ролями. Т. К. Посова делит их на две группы: 1). боги, наиболее тесно связанные с Девой и имеющие соответствующих богинь-шакти: Вишну, Шива, Брахма, Сканды, Индра, 2). остальные боги (хранители мира, божества различных стихий) и существа полубожественной природы: Агни, Кубера, Сома, Вайю, Варуна, Яма, Вишвакарман, Кала, гандхарвы, апсары, якши и наги [Посова 1985: 135, 140 - 143].

Из ДМ следует, что по отношению к людям Богиня играет амбивалентную роль, выступая и как милостливое, и как грозное божество. Она избавляет от страданий (4.10; 4.17; 9.31; 11.3; 11.12), дарует процветание, наслаждения и рай (11.37; 12.37; 13.5), дарует успех тем, к кому милостлива (4.15; 4.37; 11.12), но будучи разгневанной, лишает благ (11.29), очищает от грехов (11.34), приносит счастье и несчастье (12.40). Богиня уничтожает демонические существа (4.14; 4.32; 11.27 – 28; 11.41 – 55), но милосердна даже по отношению к врагам (4. 21). Одна из ее основных функций в поэме – это преподнесение даров (4. 32; 5.6; 11.37; 13.14 – 28). По мнению Т. К. Посовой, во всем этом еще раз проявляется синкретический характер образа Богини [Там же: 140].

В ДМ мы находим сведения о способах почитания Богини. Упоминается о совершении жертвоприношений животных (12.10, 20),



совершении пуджи (12.10-11, 20-21), хоме (12.10; 12.21) и великом осеннем празднике (Наваратри) в честь Богини (12.10; 12.12). В конце ДМ царь и вайшья делают изображение (mUrti) Богини из глины и почитают его подношением цветов, приборов для курения, светильников, пищи (то есть совершают индуистскую пуджу), совершением аскезы и чтением Деви-сукты (13.9-11). В другом месте говорится также об аргхье, приношениях благовоний, кормлении жрецов и окроплении водой как составных элементах почитания Богини (12.20-21). Культ её отправлялся в посвященных ей святилищах (12.9).

Важной составляющей отправления культа Богини объявляется рецитация самой ДМ. Подробно перечисляются блага, которые обретаются благодаря ее рецитации. Слушание и чтение поэмы ограждает от несчастий (12.13; 12.17), дарует потомство, здоровье и богатство (12.13; 12.22), освобождает от страха (12.14; 12.25), нейтрализует неблагоприятное влияние планет и дурные сны (12.17), спасает детей от злых духов (12.18), восстанавливает отношения между поссорившимися друзьями (12.22), помогает в затруднительных, опасных для жизни ситуациях (12.24-30).

В конце своего исследования Кобурн делает следующие выводы относительно мировоззрения ДМ.

1. Высший уровень бытия предстает в тексте памятника как сущность женского пола, как Богиня.

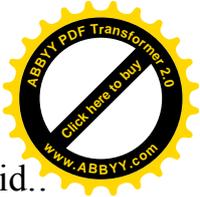
2. Эта сущность представляется трансцендентальной. Трансцендентальным статусом, который традиционно приписывается Вишну, в мифе о Мадху и Кайтабхе в ДМ равным образом наделяется Богиня.

3. Высшая сущность – Богиня – понимается как внутренний, сокрытый феномен. Отсюда к ней прилагаются имена «Сваха» и «Свадха».

4. Высшее существо в тоже время является имманентным, оно является одновременно материальным миром и действует в материальном мире. На первую роль указывает имя Богини prakR^iti. Но при этом текст ДМ не делает акцента на вопросах спекулятивной метафизики и больше внимания уделяет освещению деятельности Богини в мире в роли великой защитницы [Coburn 1988: 304]. Более того, структура текста служит развертыванию имманентности Богини: движение идет от компактного, сжатого утверждения трансцендентального статуса Богини в мифе о Мадху и Кайтабхе через более неторопливое изложение ее явления и первоначальной деятельности в мифе о Махеше к подробному описанию ее воплощений и деяний в мифе о Шумбхе и Нишумбхе [Ibid.: 305].

5. Три характерные черты образа Богини, упоминаемые выше – трансцендентальность, сокрытость, имманентность – могут быть одновременно приписываемы ей как высшей сущности благодаря тому, что Богиня является шакти (вселенской энергией), ибо форм шакти много, но сама шакти всего лишь одна [Ibid.: 305].

6. В высшей сущности, согласно ДМ, заключена целая серия парадоксов. Богиня одновременно и Махамая («великая иллюзия») и Махавидья («великое



знание»), она милосердная мать и в то же время грозная воительница [Ibid.: 305].

7. Образ Богини ДМ связан с ведийской фигурой Агни целой серией мотивов, а также с эпической фигурой Сканды. Отсюда ее имена – такие как Сваха, Кали и, в особенности, Дурга [Ibid.: 306].

8. В процессе теологической интеграции образов многих богинь в единый образ Великой Богини текст ДМ также интегрировал мифы, происходящие из различных источников. Первый из них имеет вайшнавское происхождение, второй связан с фигурой Сканды, третий, согласно Кобурну, берет свое начало от племен Северной Индии, среди которых бытовали сказания о подвигах Кришны [Ibid.: 306]. Напомним, что П. Д. Сахаров придерживается относительно происхождения мифа о Шумбхе и Нишумбхе другого мнения, полагая, что он возник в шиваитской среде [Сахаров 1990: 55].

**Приложения к ДМ, или анги.** Будучи самостоятельным текстом, ДМ «обросла» со временем многочисленными приложениями, или «членами» (ангами). Согласно Т. Б. Кобурну, имеющиеся в нашем распоряжении источники дают возможность предположить, что эти приложения к тексту появляются с XIV в. Анги главным образом связаны с использованием текста в ритуальной практике или предназначены для рецитации вслух в присутствии изображений божеств [Coburn 1991: 100 – 101]. Некоторые анги предшествуют тексту ДМ, а некоторые следуют за ним. К предшествующим ангам относятся следующие тексты.

**Дурга-сапташлоки**, также известная как **Амба-стути**. Вначале Шива спрашивает о средстве достигнуть того, что он желает, и Богиня в ответ возвещает соответствующую садхану в семи стихах, отсюда и название.

**Девы-кавача**. Состоит из 51 шлоки, защищает все члены тела адепта во всех местах и от всех опасностей [Coburn 1991: 175 - 179].

**Аргала-стотра**. В ней риши Маркандея рассказывает своим ученикам о величии Богини. Текст насчитывает 23 шлок [Coburn 1991: 180 - 181].

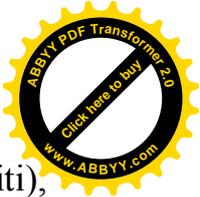
**Ведийская Ратри-сукта**. Гимн из десятой мандалы РВ, единственный гимн, посвященный в РВ богине Ночи, сестре Ушас. Здесь прославляется светлая, усыпанная звездами ночь, потому что арии боялись темной, беззвездной ночи [Ригведа 1999: 284; Coburn 1991: 183 - 184].

**Тантрическая Ратри-сукта**. Это гимн Брахма-стути из первой чариты ДМ (1.72 – 87).

Одна из двух Ратри-сукт выбирается в зависимости от характера обряда, ведийский ли он или тантрический. Также одним из текстов, рецитируемых в некоторых традициях, является **Девы-атхарва-ширша-Упанишад**.

К приложениям, которые следуют за основным текстом, относятся такие тексты.

**Прадханика-рахасья**. Текст носит космогонический характер, в нем речь идет о мула-Пракроти, которая является причиной творения, и о начале процесса творения. Махалакшми порождает Махакали и Махасарасвати, а затем они порождают мужские и женские божества, которые творят мир [Coburn 1991: 185 - 187].



**Вайкритика-рахасья.** Мула-Пракрити обращается в творение (vikR<sup>^</sup>iti), описываются иконографические образы трех манифестаций (Махакали, Махалакшми, Махасарасвати), их деятельность и методы поклонения им [Ibid.: 187 - 191].

**Мурти-рахасья.** В тексте рассказывается об земных воплощениях Богини [Ibid.: 191 - 193].

Вместе три рахасьи составляют девяносто три стиха. Рахасьи стали считаться столь органичным дополнением к ДМ, что один из комментаторов утверждал, что реальной причиной, по которой Рама умертвил Равану, явилось то, что демон рецитировал ДМ без рахасья [Coburn 2002: 82]. Изложение в них помещено в те же уста, что и в махатмье. В рахасьях присутствует то, что называют «самым ранним систематическим изложением шактистской философии», при чем эта философия выражена языком мифологии. Высшее божество это Махалакшми, которая порождает две другие формы – Махакали и Махасарасвати. Махалакшми наделена тремя гунами, и одновременно в ней преобладает гуна раджас. В Махакали и Махасарасвати преобладают гуны тамас и саттва соответственно. Эти три трансцендентальные формы «переходят» в три имманентные: четырехрукая Махакали становится десятирукой, четырехрукая Махалакшми – восемнадцатирукой, и четырехрукая Махасарасвати – восьмирукой. Эти три имманентные формы считаются главенствующими в каждой из трех чарит ДМ [Ibid.: 80 - 82], о чем было сказано выше.

**Ведийская Деви-сукта.** Гимн из десятой мандалы РВ, в котором богиня Вач, персонификация священной речи, прославляет себя. Содержание его таково: богиня приписывает себе космогонические функции, она несет богов, т. е. служит им опорой, обитает на небе и на земле, ее лоно в водах, она распространяется по всем мирам, будучи единой. Вач наделяет богатством, силой и мудростью тех, кого любит, тех же, кто ненавидит брахманов, поражает стрелой из лука Рудры. Богиня вызывает словесные состязания и увлекает всех за собой. Надо отметить, что Деви-сукта отличается крайней формальной изощренностью [Мифы народов мира, т. 1, 1991: 219; Ригведа 1999: 282, 523].

**Тантрическая Деви-сукта.** Это другое название Апараджита-стути ДМ (5.8 – 82).

Выбор между Деви-суктами обуславливается ведийским или тантрическим характером обряда.

В завершение рецитации ДМ читается молитва, содержащая обращенную к божеству просьбу простить нечаянно нанесенные оскорбления, вытекающие из ошибок в ходе совершения ритуала.

**Комментарии на ДМ.** Т.Б. Кобурн в своей работе «Encountering the Goddess: A translation of the Devi-Mahatmya and Study of Its Interpretation» обращает внимание на то, что понятие «комментария» на первый взгляд кажется весьма простым, но на деле оно весьма разнится в культурах народов мира. Даже иудейский Талмуд и протестантская «The Interpreter's Bible» весьма непохожи друг на друга как по содержанию, так и по форме и намерениям авторов. Если же мы включим в наше поле сравнений китайские комментарии



на классические конфуцианские тексты или мусульманские комментарии на Коран, то станет ясно, какой многообразный феномен скрывается за понятием «комментарий» [Coburn 1991: 120].

В индуистской традиции комментарий занимает особое место. Комментарии писались на разные тексты и для обозначения «комментария» использовались многочисленные термины: kaumudī, chandrikā, Tikā, darpaNa, dīpaka, dīpanī, nibandha, nirUpaNa, nirNaya, parIkShaNa, prakAsha, prakAshikā, pradīpa, bhAshya, vivaraNa, vR<sup>^</sup>itti, vyAkhyā. Возможно, эти термины свидетельствуют о различиях, которые сегодня трудно определить. Составлению комментариев способствовало внимание индийцев к вопросам языкознания, в отношении же сутр дополнительным фактором выступал присущий им крайне сжатый характер изложения материала. От каждого авторитетного учителя веданты ожидалось, что он составит комментарии на т.н. «тройную основу» (prasthAna-traya), куда входили БГ, Упанишады и Брахма-сутры. Однако, по замечанию того же Кобурна, в связи с комментариями возникает немало вопросов, на которых нет ответов. Например, почему на РВ до появления в XIV в. труда Саяны не составлялось систематических комментариев. Или почему такое внимание комментаторов привлекала именно десятая книга БхП, при том, что остальные пураны, также связанные с движением бхакти, ими игнорировались, а ДМ, также пуранический текст, но при этом далекий от пафоса бхакти, пользовалась популярностью? Как уже указывалось выше, было написано по меньшей мере 67 комментариев на ДМ. Корпус комментариев на ДМ, помимо уже выше упоминавшегося СшС, включает «Шантханави» Шантану, «Пушпанджали», «Рамашрами» Рамашармачарьи, «Нагеша» Нагоджи Бхатты, «Дхамсоддхари» Кашинатха Шастри, «Гуптавати» Бхаскарарай, «Дургапрадипа» Нилакантхи и другие тексты [Durga Saptasati 2012; Saptashati-sarvasvam 2001: 8]. Как замечает Кобурн, главной заботой авторов комментариев на ДМ было не истолкование содержания текста, а разделение его таким образом, чтобы достичь требуемых 700 стихов для рецитации, и именно точная рецитация, а не постижение и понимание смысла интересовали прежде всего представителей индуистской традиции [Coburn 1991: 3-5]. Сам Кобурн в своей работе «Encountering the Goddess: A translation of the Devi-Mahatmya and Study of Its Interpretation» выбирает для анализа два комментария: «Гуптавати» Бхаскарарай и «Нагеша» Нагоджи Бхатты.

Известно, что оба комментатора были современниками. Хотя даты их жизни точно неизвестны, можно сказать, что Бхаскарарая жил между последней четвертью XVII в. и второй половиной XVIII в., в то время как жизненный путь Нагоджи Бхатты ограничен примерно 1688-1755 гг. Бхаскарарая, возможно, был несколько младше, так как по крайней мере в двух случаях он цитирует работы Нагоджи Бхатты, включая его комментарий на Дурга-сапташати. Так как нам известно, что комментарий Бхаскарарай на ДМ был закончен в Чидамбараме к концу его жизни, вероятно, в 1741 г., а комментарий Нагоджи Бхатты был составлен несколько ранее [Ibid.: 122].



Бхаскараю считали самым авторитетным среди учителей школы шривидья (об этой школе: [Brooks 1990: 47 - 71]). Он родился в деревне Тхануджа в Махараштре и происходил из семьи брахмана из готры Вишвамитры; по примеру своего отца получил образование в Варанаси. Посвященный в шривидью Шивадаттой Шуклой в Сурате, Бхаскараю путешествовал по всему субконтиненту, проповедовал, участвовал в диспутах, строил храмы. Кроме «Гуптавати», ему приписывается авторство сорок двух текстов, хотя до нас дошло только восемнадцать [Coburn 1991: 123].

Как замечает Т.Б. Кобурн, «Гуптавати» может удивить человека с западными, особенно с протестантскими, представлениями о комментарии. Тот, кто ожидает, что каждому стиху будет посвящена отдельная заметка, неизбежно будет разочарован, так как из 579 стихов, содержащихся в издании Харикришнашармы, Бхаскараю предлагает комментарий только на 234, или около 40% от всего текста. Кроме того, некоторые из его комментариев оказываются чрезвычайно краткими, иногда просто толкованием слова, указанием на окончание главы и т.д. Наибольшее количество прокомментированных стихов содержат главы 5, 4, 12, 11 и 1, то есть там, где есть гимны Богине, а также глава, где Богиня дает наставления касательно рецитации ДМ. Всего комментарий насчитывает 400 строк. По утверждению Т.Б. Кобурна, эта краткость связана с тем, что данный комментарий вызвала к жизни практика устного общения учителя и ученика (guru-shiShya): письменное слово оказывается не более чем отправной точкой для беседы, и без беседы эти слова мертвы [Ibid.: 132].

Из приблизительно 400 строк комментария около 250 посвящены вопросу, как следует нумеровать и разделять стихи, так чтобы получилось требуемые «700 [стихов в честь] Дурги». Более того, они не понимаются здесь как просто «стихи», тот есть пуранические шлоки из 32 слогов, обладающие главным образом повествовательной функцией. Скорее это мантры, звуковые проявления самой Богини. Таким образом, текст ДМ интересует Бхаскараю не как педантичного редактора, а как теолога и специалиста по ритуалу [Coburn 1991: 132-133; Erndl 1993: 23].

Касаясь имени «Чанди», Бхаскараю утверждает, что «Божество по имени Чанди является высочайшим Брахманом». Таким образом, он сразу же заявляет, что Богиня ДМ представляет собой ту же самую недвойственную высшую реальность. Бхаскараю развивает свою мысль, указывая на значение слова chaNDI как «грозная, страшная или страстная», и замечает, как такой язык конвенционально используется, чтобы говорить о том, что ошеломляет, как, например, о немилосердно палящем летнем Солнце. Затем он говорит, что гнев, вызывающий страх, может быть полезным, и цитирует отрывки из классических текстов: 1) Рамаяну (I.1.4), где Вальмики спрашивает: «Кого, когда он алчет битвы, даже боги страшатся?» [Рамаяна 2006: 7]; 2). гимн «Шатарудрия» из ЯВ (IV.5.1): «Поклонение твоему гневу, о Рудра...»; 3). ТайУ, (II.8.1), где о Брахмане сказано: «Из страха перед ним дует ветер, Из страха – восходит Солнце, из страха перед ним бегут огонь, Индра и смерть – пятая» [Упанишады 2000: 540-541].

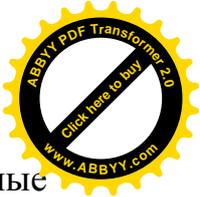


Бхаскарарая замечает, что среди многих мантр, используемых в поклонении Брахману в образе Шакти, обладающей атрибутами, две являются основными: наварна-мантра и Сапташати, которая здесь понимается как составляющая одну очень длинную мантру. Затем следует длинное объяснение наварна-мантры и её связи с Сапташати. Далее текст принимает чрезвычайно «технический» характер, что не может не напомнить «мистическую лингвистику» иудейской каббалы [Coburn 1991: 136].

Как известно, наварна-мантра состоит из следующих слогов: aim hrIM klIM chAmuNDa ya i vichche. Подобно многим тантрическим мантрам, она не «означает» ничего в конвенциональном семантическом смысле, а поэтому требует символической интерпретации. Бхаскарарая, основываясь на Деви-атхарва-ширша-Упанишаде, Дамара- и прочих тантрах, отождествляет первые три слога – aim hrIM, klIM – с тремя определениями Брахмана – бытие (sat), сознание (chit), блаженство (Ananda) – и с тремя частичными (vyaShTi) формами Богини – Махалакшми, Махасарасвати и Махакали. Два последних слога – vichche – отождествляются с полной (samaShTi) формой Богини. Что же касается четырех оставшихся слогов, образуемых именем «Чамунда» в дательном падеже, то комментатор замечает, что этимология этого имени дается в Сапташати (7.23-25), и утверждает, что точно также, как это имя объединяет два демона, Чанду и Мунду, так и сама Чамунда объединяет два вида знания, знание мира и знание Брахмана. Как середина мантры, она связывает частичные (vyaShTi) и полную (samaShTi) формы Богини. Бхаскарарая предлагает этимологическую связь имени Чамунда через слово Adana («пища») с содержащимся в Упанишадах понятием обо всем как о составляющем пищу Брахмана (БрУ I.2.5), но он также замечает, что местные языки могут давать ключ к пониманию этого имени. В конце концов, комментатор предлагает такую «неэзотерическую» версию этой мантры: «Поклонение Кали, Лакшми, Сарасвати, поклонение Чандике: разрубая узел неведения, что связывает мое сердце, освободи меня!» [Ibid.: 136-137].

Бхаскарарая показывает, каким образом ДМ связана с наварна-мантрой. Он сопоставляет утверждение Прадханика-рахасьи, что «Махалакшми является первой среди всех» с фактом, что слог aiM, обозначающий Махалакшми, стоит первым в наварна-мантре, что также указывает на главенствующее положение этой богини. Затем, основываясь на мистическом учении о звуке, он показывает, что первый стих поэмы является экзотерической версией той же самой мантры: должным образом поняты, ДМ и наварна-мантра учат одному и тому же. Это подтверждается другими цитатами из текста поэмы, с акцентированием внимания на места, где находит свое отображение связь Богини с тремя главными мужскими божествами или её природу как вселенского звука [Ibid.: 137].

Бхаскарарая именует ДМ «мантрой, чьей формой является множество стихов (shlokaS), состоящее из трех эпизодов (charitAN)». Отмечая, что некоторые из историй, содержащихся в этих эпизодах, имеются также в ВмП, ДБхП, Лакшми- и прочих тантрах, он утверждает, что повествование МрП является наилучшим, потому что, во-первых, оно связано с достижением



целей жизни человека (puruShArthAs), а во-вторых, содержит основные правила собственной рецитации в двенадцатой главе, а в-третьих, по общему мнению. Он замечает, что заглавие Сапташати (saptashatl), «семь сотен», вызывает смущение, так как известно, что текст насчитывает чуть менее 600 стихов. Комментатор рассматривает несколько интересных способов объяснить это заглавие. Например, если допустить отсутствие различий между палатальным сибилантом sh и зубным сибилантом s, в этом случае Сапташати становится Саптасати (saptasatl), что значит «семь праведных женщин». Это может быть понято как ссылка на семь форм, упоминаемых в Прадханика-рахасье: не проявленная samaShTi-форма Махалакшми, три не проявленные yuashTi-формы, Махакали, Махалакшми, Махасарасвати, и трое женщин, которые они порождают: Сарасвати, Лакшми и Гаури. Иначе, семь могут быть формами Богини, встречающимися в одиннадцатой главе: Нандаджа, Рактаданги, Шатакши, Шакамбхари, Дурга, Бхима и Бхрамари [Ibid.: 139]. Кроме того, Бхаскара-рая рассматривает аспекты ритуальной рецитации ДМ. Он ссылается на килаку, где речь идет о рецитации ДМ на восьмой и четырнадцатый день темной половины, а кроме того, излагает два других метода, призванные сделать рецитацию ДМ полностью эффективной: первый из них состоит в том, чтобы рецитировать главы в особом порядке – 13, 1, 12, 2, 11, 3, 10, 4, 9, 5, 8, 6 и 7 дважды, другой в том, чтобы рецитировать сначала среднюю чариту, затем первую, и, наконец, третью. Главы следует читать, не делая перерывов, в противном случае надо начинать сначала. Не следует читать про себя, а произносить слова громко вслух. При рецитации книгу следует поместить на подставку, а не держать в руках. Каждой части ДМ соответствует свой провидец, стихотворный размер, божество и т.д., и каждая из частей ведет к одной из трех целей человеческой жизни: Закону (dharma), Пользе (artha) и Любви (kama). В завершение Бхаскара-рая сообщает о благоприятном времени для рецитации, видах подношений (bali), которые должны ее сопровождать, и о региональных различиях в практике рецитации [Ibid.: 141].

В своих комментариях Бхаскара-рая и Нагоджи Бхатта ссылаются на одни и те же тексты. Прежде всего, оба считают само собой разумеющимся, что рахасьи необходимы для понимания ДМ, и рахасий они цитируют чаще всего. Следующим по популярности источником цитирования является ЛТ, текст X в., представляющий эклектическое смешение представлений, бытовавших в среде панчаратринов и тантриков. Остальные тексты цитируются изредка, к их числу принадлежат ХВ, ВмП, ВрП, ШП и ДБхП. Опираясь на общую базу источников, оба комментатора, однако, по-разному используют этот материал для толкования поэмы.

Бхаскара-рая и Нагоджи Бхатту различают, прежде всего, представления о происхождении множества из единого. Бхаскара-рая излагает свои взгляды на этот вопрос в комментариях на стихи 1.68-69 и 10.3. Последний стих представляет драматический момент, когда Богиня перед решающим боем с Шумбхой вбирает в себя множество женских божеств. Бхаскара-рая даёт простое объяснение: он цитирует знаменитое высказывание из ЧхУ (VI.2.1): «Вначале, дорогой, [все] это было Сущим, одним, без второго». То, что мы



имеем в этом месте поэмы, это просто возвращение в состояние изначального единства. С точки зрения Бхаскарарай, этот процесс зеркально обратен тому, как разнообразие форм явилось в самом начале текста, когда в ответ на мольбы Брахмы темная (tAmasI) богиня покидает тело Вишну и предстает перед ним (1.68-69). Хотя ей присущи три качества (guNAH), Богиня в первой чарите приобретает форму, в которой преобладает тамас, из-за природы убийства демонов, связанного с устранением иллюзии, при котором главенствует Махакали. Во второй чарите ДМ убийство демонов носит другой характер и связано с бесстрастным преодолением грубой силы, и стало быть, Богиня имеет в данном случае форму Махалакшми, с преобладанием раджаса. Наконец, в третьей чарите Богиня в своей роли царицы, очаровывающей своей красотой, выступает как Махасарасвати, имеющая саттвичную природу. Другими словами, Богиня всегда принимает форму, соответствующую ситуации. Бхаскарарая понимает, что за этими тремя vyuShTi-формами скрывается samaShTi-форма Чанди, «четвертая» (turIyA), которая есть высший Брахман. Но по определению эта форма не участвует в повествовании. Явные ссылки в тексте на неё редки, однако, поскольку все существа происходят от нее, любое действие, совершаемое другими, по сути своей является её действием, и таким образом, она есть всё [Ibid.: 141-142].

С точки зрения Бхаскарарай, «Чандика» это четвертое определение, но как реальность она не отлична (abhinnA) от трех остальных. Не имеющая формы (nirAkArA), незримая (alakShyA), без особых качеств, но все же характеризующаяся тремя гунами (nirgUNA...triguNA), она наполняет три свои воплощения (avatArAH). По признанию комментатора, может возникнуть путаница, так как обозначение «Махалакшми» используется двояко: как имя Чандики, высочайшего Брахмана, и как имя одной из её отдельных (vyuShTi) форм, но это не должно вводить в заблуждение. Как Махалакшми в форме vyuShTi она еще сохраняет главенство над двумя остальными проявлениями, так как сказано, что она обладает всеми тремя гунами, в то время как Махакали и Махасарасвати присущи только отдельные гуны, тамас и саттва соответственно. Конечно, легко установить соответствие между четырьмя формами Богини и четырьмя гимнами Сапташати. А использование Бхаскарараей слова turIyA для обозначения Чандики как «четвертой» тотчас же вызывает ассоциацию с использованием Гаудападой этого слова для характеристики высшего Брахмана в его знаменитом комментарии (kArIkA) на МанУ [Ibid.: 143].

У Нагоджи Бхатты нет сравнительно четкого выражения идей адвайта-веданты, однако он дает множество ключей, предлагающих такое прочтение. Например, там, где Бхаскарарая уравнивает поглощение Богиней форм с недуральностью Брахмана, Нагоджи Бхатта утверждает, что Амбика затем стоит совершенно одна «из-за отсутствия различий внутри мула-шакти» (10.4). В другом месте он называет её мула-Пракрити (4.6). Подобным образом, в форме неведения она выступает причиной сансары, а в форме знания (vidyA) она кладет ей конец. Майя сама понимается как неведение (avidyA) (11.4). Грозную сторону Богини столь значимой делает и то, что ее нельзя превзойти



(atirikta) ничем другим, кроме как знанием Брахмана. Технические термины, которые Нагоджи Бхатта использует здесь – особенно mUla-prakR^iti («изначальная природа») могут по-разному интерпретироваться, но упоминание «преодоления» является специфической чертой адвайта-веданты. То есть с принятием дуалистической эпистемологии это описание Богини приложимо только к низшей сфере конвенционального знания (vyAvahArika), но не к царству высшей истины (pAramArthika). Первое преодолевается последним. А значит, чтобы не сказали о Богине, это относится к представлениям о Брахмане-с-качествами (saguNa) или Ишваре, а не к трансцендентальному Брахману-без-качеств (nirguNa) [Ibid.: 144].

Другие комментарии Нагоджи Бхатты следуют этому образцу. Там, где Бхаскарарая оставляет без внимания содержащееся в тексте утверждение, что Богиня «рождена во многих образах», Нагоджи Бхатта чувствует необходимость сказать, что у Богини нет «основного» рождения, а любой разговор об ее конвенциональных рождениях имеет второстепенное значение. Там, где Бхаскарарая утверждает, что на непроявленную (avyAkR^itA) Богиню, которая есть Пракрити, не действуют влияние «имени и формы», исходящее из нее (4.6), Нагоджи Бхатта предлагает типично ведантистское толкование: высший недвойственный Атман или Брахман воспринимается как Пракрити из-за наложения (adhyAsa) на него различий, особенно различий отдельных «Я». Так как в этом контексте фактически все, что может быть сказано о высшем Брахмане, это то, что он «сознание-бытие-блаженство», любое действие, приписываемое ему, следует воспринимать в метафорическом смысле. Таким образом, Нагоджи Бхатта нередко использует частицу iva («как если бы»), истолковывая деяния Богини, чтобы сохранить трансцендентальный характер ниргуна-Брахмана. Чтобы не подразумевало дуальность, например, действие, это может быть приложимо к Брахману в относительном смысле, и только к Брахману, воспринимаемому с ограниченной перспективы (1.49; 1.53; 1.67; 5.37). Крайний случай подобной герменевтики обнаруживается в 8.57, где удар дубины противника, как сказано, «не причинил Богине даже малейшей боли». По этой же причине Нагоджи Бхатта стремится «отсоединить» гнев, подразумеваемый именем Чанди/Чандика, от истинной природы высшей реальности (2.17; 3.33; 4.13). Это, конечно, резко контрастирует со смелым отождествлением Чанди с высшим Брахманом, отражая лежащее в основе противоречие между взглядами веданты и тантры на чувства и чувственную образность [Ibid.: 144 - 145].

И для Бхаскарарай, и для Нагоджи Бхатты ДМ свидетельствует о божественной реальности, чья изначальная форма лежит за пределами самого текста. Для Бхаскарарай эта реальность предстает в образе недвойственного Брахмана, иначе известного как Махалакшми, «четвертая». Эта реальность онтологически связана с миром и с текстом Сапташати в процессе трансформации (pariNAma), который описывается в Прадханика- и Вайкритика-рахасьях. Подобным образом, для Нагоджи Бхатты эта реальность также является недвойственным Брахманом, определяемый им как «четвертый» на основе ведантистского истолкования слога оМ. Но для Нагоджи Бхатты эта



недвойственная реальность в действительности не развертывается в мироздании и не проявляется в тексте, хотя она создает видимость этого. В эпистемологической перспективе знаток Брахмана движется от высшего постижения Брахмана как *nirguNa* до конвенционального постижения его как *saguNa*. Если Бхаскарарая определяет Брахман как Махалакшми, то Нагоджи Бхатта отвергает это, ибо Брахман превосходит любое определение [Ibid.: 145].

Хотя шривидья и ДМ обе представляют шактизм, в первой Богиня почитается как благая Шри, в то время как во второй является в образе грозной Чандики. Как это может быть? И почему не являвшийся шактом Нагоджи Бхатта взялся за составление комментария на этот текст? [Ibid.: 146].

По мнению Т.Б. Кобурна, ответ на эти вопросы является двойным.

Во-первых, следует признать, что уже в XVIII в. ДМ была хорошо известным и очень популярным тестом. Бхаскарарая сообщает, что много других комментариев на ДМ уже существовало в его время, о чем свидетельствует и большое количество сохранившихся рукописей. Первоначально ДМ и стилистически, и по содержанию принадлежала к пураническому жанру. Однако со временем слова ДМ, как и многие другие слова в Индии, обрели силу, превосходящую их семантический смысл. Они стали функционировать как мантры, использовавшиеся для различных целей, и обрели самостоятельную жизнь вне пуранического контекста [Ibid.: 146].

Во-вторых, по замечанию Д. Брукса, для адептов шривидьи характерна широта интересов, и они могут выполнять даже с виду противоречащие друг другу практики. Более того, ныне в среде приверженцев шривидьи ДМ помещается в рамки традиции почитания благой Богини, и факт, что этот текст фокусируется на грозном (*ghora*) аспекте, используется как пример «целостности» природы Богини и взаимодополняемости её аспектов [Ibid.: 147].

Особое место среди комментариев на ДМ занимает СшС. Обладая по-настоящему энциклопедическим характером, этот весьма объемный труд подытоживает комментаторскую традицию в отношении поэмы и до сих пор пользуется огромной популярностью (в 1937 - 2011 гг. вышло семь изданий!). Автор СшС – Сараю Прасад Шарма Двиведи (1835/1836 - 1906), брахман из готры Кашьяпы, родом из деревни Санаха, расположенной на южном берегу реки Гхагхра (в древности она носила название Сараю), являющейся одним из крупных притоков Ганги. Эта река известна тем, что на ее берегах стоит Айодхья (Аудх), где, согласно преданию, правил легендарный Рама. В 1853/54 г., после того как умер его отец, Сараю Прасад Шарма отправился в паломничество на запад, где посетил город Пешавар (Вишвавара), а затем обосновался в городе Кангада возле питхи Джаландхара, где принял посвящение у Шримада Дургананды и, находясь рядом с ним на протяжении шести лет, практиковал аскезу. Затем с позволения своего наставника вернулся в родные края и поселился в деревне Тхареру, где в 1862/63 г. у него родился сын. Однако впоследствии Сараю Прасад Шарма снова отправился в странствия и обосновался в области города Лакхнау (Лакшмана). На него



обратил внимание раджа Бабу Шригуманасимхадева, позволив ему некоторое время жить при его дворце и даже одарил землей. В дальнейшем будущий автор СшС не раз менял место жительства, оставаясь в области Лакхнау. Здесь же, в 1875 г., Сараю Прасад Шарма написал на основе дхармашастр сочинение Садачара-пракаша (sadAchAra-prakAsha, букв. «разъяснение добродетельного поведения»). Затем, в 1875 г., он переселился в Джайпур, где обрел покровителя в лице раджи Рамасимхадевы. В столице гордых раджпутов уроженец родины Рамы и написал два своих самых знаменитых текста: Агамарахасья (Agama-rahasya, букв. «тайна агам», сочинение посвящено мантрашастре или науке мантр) и СшС (последний текст закончил в 1892 г.) [Saptashati-sarvasvam 2001: I - VI]. Для комментирования Сараю Прасад Шарма использовал бенгальскую версию текста (gauDa-pATha), но при этом указываются различия с деканской (dAkShiNAtya-pATha) [Ibid.: IX]. Там же он познакомился с раджей Дарбханги Шрилакшмишварасинхой, который пригласил его к себе. Устроив своего сына Дурга Прасада Шарму в качестве преподавателя в царскую школу в Джайпуре, Сараю Прасад Шарма в 1893 г. отправился в Дарбхангу, где провел два года, успев за это время написать сочинение «Садхака-сарвасвам». Затем он, испросив разрешения у раджи Дарбханги, вернулся на родину и поселился к западу от современной Айодхьи. Значимым делом последних лет его жизни была организация строительства храма Шивы из камней, привезенных из питхи Матери мира в горах Виндхья. В этом храме были установлены мурти Парвати и Парамешвары. Скончался он в 1906 г.

Сараю Прасад Шарма был высокообразованным и эрудированным с традиционной точки зрения человеком, о чем свидетельствуют написанные им тексты, в том числе и СшС. Он много заимствует у предшествующих комментаторов, в особенности у автора ЧД и Шантану, но это вовсе не значит, что его труд лишен оригинальности. Особенность комментаторского стиля Сараю Прасад Шармы заключается в том, что он любит приводить объемные цитаты, что и делает его комментарий на ДМ самым пространственным из всех существующих.

СшС состоит из трех частей. Первая часть начинается с предисловия, в котором рассматриваются общие вопросы. Сказано, что, поскольку Брахман и Майя одно, то мантры оМ, мантра Брахмана и hR^iM, биджа-мантра Майи, также тождественны [Ibid.: 3 - 4]. Подобно тому, как дерево с его стволом, ветвями, плодами и цветами произрастает из семени, из биджа-мантры («мантры-семени») hR^iM, главенствующим божеством которой является Бхуванешвари, происходят Махакали, Махалакшми и Махасарасвати. Главными из мантр этих богинь являются наварна-мантра и Сапташати (в подобном сопоставлении явно проявляется влияние Бхаскараи) [Ibid.: 5]. Затем приводятся цитаты из различных текстов о значении ДМ [Ibid.: 6 - 7] (см. выше в Предисловии). Вслед за другими комментаторами Сараю Прасад Шарма склонен объяснять второе название ДМ saptashatI как saptasatI, причем он дает два варианта. Согласно первому варианту, каждой из трех чарит приписывается по семь «добродетельных женщин» (satI), причем в случае



первой и второй чарит их перечень выглядит совершенно искусственным (упоминаются имена Лалиты, Арундхати и др., вообще не фигурирующие в тексте ДМ), а в отношении третьей чариты указывается на семь Матерей. Согласно второму варианту, повторяющему Бхаскараю, семь sati это Нанда, Шатакши, Шакамбхари, Бхима, Рактадантика, Дурга и Бхрамари [Ibid.: 7].

Далее рассматривается вопрос, какие тексты должны предварять, сопровождать и завершать рецитацию (pATha) ДМ. Сараю Прасад Шарма указывает, что тантры не дают единого порядка и что надо следовать тому порядку, который принят в данной местности. Затем он приводит примеры из конкретных текстов. Например, согласно ЧС, следует читать сначала аргалу, килаку и кавачу, затем собственно Сапташати, а после три рахасьи. При этом рецитация анг и Сапташати должна быть «сшита» (saMputita) чтением наварнамантры [Ibid.: 7 - 8]. Как и Бхаскарая, автор СшС описывает ритуальное использование текста ДМ для снятия проклятий [Ibid.: 9 - 10]. Затем, следуя тому же Бхаскарае, излагает предписания рецитации текста, ссылаясь на ВрП и ЧС. Утверждается, что при рецитации книга должна лежать на подставке, а тот, кто держит при чтении книгу в руке, получает лишь половину плода. Не следует читать слишком быстро, про себя или, наоборот, чересчур громко, дрожа головой или не понимая смысла прочитанного. Также не следует читать написанное самим собой или написанное не брахманом. Пока не закончена глава, надо читать без перерыва, если же чтение было прервано, то надо начинать все сначала [Ibid.: 10]. Затем перечисляются традиционные категории для трех чарит (провидец, метр, главенствующее божество и т. д.) [Ibid.: 11]. После этого излагаются предписания почитания трех богинь, управляющих этими тремя чаритами: Махакали, Махалакшми и Махасарасвати, описывается их иконографический облик и поклонение им с использованием янтры [Ibid.: 12 - 13]. В этом Сараю Прасад Шарма также повторяет Бхаскараю. Заканчивается предисловие указанием на значение анг. Приводится цитата из Катьяни-тантры: «Как воплощенный без членов тела (a~nga-hIno) ни к какому делу не способен, так и гимн Семисотстишие без анг». И здесь также встречается утверждение, что Равана был убит Рамой из-за того, что читал ДМ без анг [Ibid.: 13]. Далее первая часть содержит комментарий на кавачу, аргалу, килаку и Ратри-сукту.

Вторая часть представляет собой комментарий собственно на текст ДМ. В основном она посвящена грамматике (vyAkaraNa); нередко встречаются примеры ложной этимологии, например, имя богини Шри объясняется тем, что к ней за защитой обращаются все люди, а Махамая трактуется как «мая Вишну» (поскольку «а» во втором слоге обозначает Вишну). Кроме того, разъясняются и некоторые темные места в повествовании. Часты ссылки на такие тексты, как РВ, Мбх, ХВ, ВдхП, ВмП, ВшП, ВрП, БхП, КП, ДП, ШП, а также Рамаяну, МмТ, РЯ и Йога-сутры. Наиболее объемные цитаты во второй части своего труда Сараю Прасад Шарма приводит из КП (иногда несколько страниц), показывая параллели в версиях мифов, содержащихся в обоих текстах, а вот ДБхП полностью игнорирует. В этом отличие СшС от



комментариев Нагоджи Бхатты и Бхаскарарай, которые, напротив, ссылаются на ДБхП, но не на КП.

Третья часть СшС содержит комментарии на Деви-сукту, Прадханика-рахасью, Вайкритика-рахасью и Мурти-рахасью, а также тексты, посвященные ритуалу, в том числе извлечения из ВрП и РЯ.

Интересно, но среди современных индуистов присутствует точка зрения, отвергающая все комментарии на ДМ. Так, Т.Б. Кобурн рассказывает о современном почитателе Богини, использующем ДМ в своей ритуальной практике, которого он называет С.Р. Банерджи. По профессии Банерджи школьный учитель, переехавший из Бенгалии в Бихар со своей семьей в поисках работы, но по своим культурным привычкам оставшийся бенгальцем. Он считает рецитацию ДМ важной частью культа всех богинь, особое значение придавая ей во время Наваратри. Однако Банерджи рассматривает ДМ главным образом не как артефакт для использования в ритуале, а как текст, который должен быть понят. При этом он отвергает все комментарии, составленные на махатмью, считая их влияние вредным, поскольку они являются крипто-адвайтистскими, подчиняющими Мать Брахману и делающими акцент на знании в ущерб преданности. Комментаторы умоляют образ Матери, сводя её просто к сознанию (chit) и звуку (shabda). Кроме того, для него неприемлем тантрический подход к ДМ, из-за приписываемой тантрикам распушенности. Все, что содержит в себе примесь эротизма, является следствием заблуждения и потенциально опасно. Это показывает и сама ДМ, ибо асуров, желавших любви с Богиней, ждала гибель. Поэтому, по утверждению Банерджи, шактистская бхакти отличается от вишнуитской отсутствием в ней такой ступени, как mAdhurya (эротическая любовь). Бхакти почитателей Богини в наибольшей степени отвечает vAtsalya (любовь между родителями и детьми) [Coburn 1991: 167]. Основной задачей рецитации ДМ является пробудить и развить чувство преданности в сердце слушателя. При этом чистая преданность связана не со стремлением к достижению личных целей, но предназначена только для радости (prIti) Матери. Цель бхакти нечто выше, чем пять известных видов освобождения (mokSha), это то, что может быть описано фразой «пребывание у ног Матери» [Ibid.: 168-169].

**Символизм ДМ.** Широкое распространение получила традиция символического истолкования ДМ, и поэма обросла бесчисленными толкованиями в поисках скрытого смысла. Особый интерес представляет понимание ДМ в тантре. Свами Шивананда пишет о ДМ: «Это – один из самых известных в Индии религиозных текстов. Он почитается наравне с Гитой. Там в аллегорической форме показано, что главными препятствиями на пути к спасению являются наши собственные желания, гнев, жадность и невежество, и что милостью Божественной Матери мы можем преодолеть их, если будем искренне поклоняться Ей» [Шивананда 1999: 64]. Аналогично Шри Свами Кришнананда утверждает, что в ДМ описывается «движение человеческой души к ее предназначению» [Krishnananda]. В соответствии с тантрическими воззрениями, каждый персонаж ДМ олицетворяет дисгармоничное (асуры) и гармоничное (боги) функционирование таттв и их сочетаний в макро- и



микрокосме, а также правильное или неправильное применение тантро-йогиических практик.

Первая чарита ДМ, включающая первую главу поэмы и повествующая об убиении Мадху и Кайтабхи, соотносится с ментальным планом. Поэтому Мадху и Кайтабха, олицетворяющие ложь и коварство, являются демоническими силами ментального плана. В ритуале панчамакара тантристов левой руки (vAmAcAra) они символизируются соответственно вином (madya) и мясом (mAMsa). Убивающее их проявление Богини – Махакали-Махамаяя обозначает нисходящий поток вселенской Махакундалини, пронзающий соответственно сахасрару, аджню и вишуддха-чакру, т.е. разрубающий узел себялюбия и ложного самоосознавания. Это есть проникновение Шакти в виджнянамайя- и маномаяя-кошу. Вторая чарита ДМ повествует о войне с асурой Махишей. Это нисхождение Шакти (в проявлении Махалакшми, олицетворении Йогамайи, мистической силы всех богов) на план тонких энергий. Теперь Махакундалини проникает в пранамайя-кошу и, пронзая Вишну-грантхи, очищает анахата-чакру. Махиша и связанные с ним асуры означают неправильное совершение пранаямы. В ритуале панчамакара Махиша символически представлен рыбой (matsya), поскольку это живущее в воде существо напоминает о таттве воды, которая ассоциируется в йоге с праной и праномаяя-кошей. Третий и последний раздел ДМ рассказывает об убиении Шумбхи и Нишумбхи и их соратников. Все они являются асурами проявленного, материального плана, а на уровне микрокосма – грубые чувства, привязывающие к телу и ко всему материальному. Здесь Богиня в проявлении Махасарасвати нисходит на план проявления, входит в аннамайя-кошу и как Махакундалини пронзает Брахма-грантхи, тем самым очищая сферу грубых таттв. В ритуале панчамакара Шумбха и Нишумбха представлены зерном (mUdra) и соитием (maithuna). Подобно тому, как Шива имеет пять ликов (Садйоджата, Вамадева, Агхора, Татпуруша, Ишана) и обладает пятью видами сил, так и демоническое начало (омраченное состояние сознания) ограниченной дживы пятилико. Пять главных асуров в ДМ символизируют эти лики асурической силы, а они в свою очередь символически представлены пятью таттвами (mAMsa, matsya, madya, mUdra, maithuna) панчамакары. В ортодоксальном индуизме они считаются «нечистыми», «опорами греха», «средоточием пороков». Поэтому ритуальное их принятие символизирует «поглощение» их Богиней и таким образом «обезвреживание» [Каула 2004: 32 -33].

**ДМ в современной Индии.** «Сказание о величии Богини» до сих пор играет важнейшую роль в эзотерических и экзотерических практиках по всему Индийскому субконтиненту [Erndl 1993: 23]. Популярности ДМ благоприятствует то, что она давно уже доступна многим индийцам на их родном языке. На местные языки Индии ДМ начинает переводиться начиная по крайней мере с XV в. Известны её переводы на хинди, бенгали, гуджарати, телугу, малаялам, пенджаби и ассамский языки [Coburn 1988: 66; Coburn 1991: 149, 221]. Кроме того, появляются её переработанные версии, среди них



«Чанди ди Вар», сочиненная десятым гуру сикхов Гуру Гобиндом Сингхом (1666-1708), в аллегорической форме изложившим в ней события индийской истории. В современном Пенджабе, заметим, рецитация ДМ практикуется не только индуистами, но сикхами и мусульманами [Coburn 1991: 149-150].

В ведийские времена, как замечает Ч. Макензи Браун, акцент делался на звучании (shabda) слов, а не на их значении (artha). Но в пуранах пониманию значения слов уделяется все большее внимание, «традиция shabda» подчиняется «традиции artha», и две традиции сосуществуют, может быть, целую тысячу лет. Поэтому и в отношении ДМ мы наблюдаем двойной подход: с одной стороны, делается ударение на форме слов, с целью высвободить их энергию посредством рецитации, а с другой, интересуются значением слов, которое выражается различным образом [Ibid.: 151].

В наше время рецитация ДМ может носить как домашний характер, когда верующие либо самостоятельно рецитируют текст махатмьи или нанимают для этой цели профессиональных сказителей (pAThaka, vAchaka), так и проводится публично во время праздника Наваратри (все девять дней этого праздника или какой-либо один день в течение этого времени). Также махатмья может рецитироваться в любое другое время, в особенности для выполнения обета. Существуют специальные издания текста, содержащие указания по правильной рецитации [Coburn 1991: 159 – 165; Erndl 1993: 29].

Порядок чтения ДМ по дням празднования главного шактистского праздника Наваратри таков: глава 1 – 1-й день; глава 2 - 4 – 2-й день; глава 5,6 – 3-й день; глава 7 – 4-й день; глава 8 – 5-й день; глава 9,10 – 6-й день; глава 11 – 7-й день; глава 12 – 8-й день; глава 13 – 9-й день.

Существует также практика постоянного рецитирования ДМ семидневными циклами: глава 1 – 1-й день, главы 2 - 3 – 2-й день, глава 4 – 3-й день, главы 5 - 8 – 4-й день, главы 9 - 10 – 5-й день, глава 11 – 6-й день, главы 12 - 13 – 7-й день [In Praise of the Goddess 2003: 33]. Кроме того, практикуется также отдельная рецитация Шри-Дургасапташлоки-стотры (shrI-durgAsaptashloki-stotra), куда входят семь избранных стихов ДМ, обладающих, как полагают, особым значением: 1.55; 4.17; 11.10, 12, 24, 29 и 39 [Ibid.].

В отношении рецитации ДМ открыто широкое поле для нюансов. Американская исследовательница Синтия А. Хьюмс, проинтервьюировавшая 125 сказителей из штатов Уттар Прадеш, Западная Бенгалия, Мадхья Прадеш, Раджастхан, и Бихар, выделила по крайней мере 43 таксономически различных типа рецитации ДМ. Некоторые из этих различий связаны с тем, каким образом рецитируются стихи, особенно в отношении с saMpuTa («сшиванием») стихов ДМ вокруг специфической мантры для достижения какой-либо цели. Другие касаются представлений, которые сказитель имеет о ДМ как о мантре, тантре, махатмье или пуране. Хьюмс также сообщает об особых случаях, когда рецитация производится без анг, например, когда текст рецитируется в храме или с «преступными» намерениями (с целью нанести кому-либо вред). Еще исследовательница обращает внимание на инновации в рецитации ДМ, связанные с применением технологических средств (аудиозапись, радио, телевидение). Такое исследование ясно показывает, что недостаточно просто



противопоставлять рецитацию и понимание текста, так как первое принимает много форм [Coburn 1991: 152].

Другая исследовательница, К. Эрндл, описывает двух женщин, живущих в Чандигархе, одну молодую и незамужнюю (22 года), вторую пожилую и замужнюю (59 лет), которые, будучи одержимы (possessed) богиней Сантоши Ма, регулярно практикуют рецитацию ДМ. Первая из них занимается этим несколько часов каждый день, вторая проводит ее дважды в день [Erndle 1993: 147 - 151]. Кроме того, она сообщает, что в местах паломничества и на рынках городов и деревень северо-западной Индии активно распространяются популярные брошюры, посвященные демоноборческим подвигам Богини [Ibid.: 138].

Как указывает Т.Б. Кобурн, понимание текста не обязательно означает интеллектуальное постижение его содержания. Но и не было бы точным сказать, что собственно рецитация обладает приоритетом над интеллектуальным постижением и истолкованием значения слов. На деле текст получает толкование, но совершенно иного рода: оно происходит посредством праздничных обрядов, а не слов наставления или проповеди, и здесь имеется в виду прежде всего связь между ДМ и великим праздником Наваратри [Coburn 1991: 153].

Настоящий перевод ДМ осуществлен с оригинала: Jagadisvarananda, Swami. Devi Mahatmyam (Glory to the Divine Mother): Seven-Hundred Mantras on Sri Durga. Mylapore, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1969 (повторяет калькуттское издание).

Деление текста на главы и стихи произведено согласно подлиннику. Перевод снабжен развернутым комментарием. Кроме того, при чтении данного перевода ДМ рекомендуется использовать словари, содержащиеся в издании «Мир Девихагавата-пураны» [Мир 2011] [URL]: <http://www.mahadevi.ru/lexicon.pdf> (дата обращения: 10.07.15).

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

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

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



## ДЕВИ-МАХАТМЬЯ

### Глава первая УБИЕНИЕ МАДХУ И КАЙТАБХИ

Маркандея<sup>1</sup> сказал: (1)

Саварни, сын Сурьи, зовется восьмым Ману<sup>2</sup>.

Услышь же от меня о его рождении подробный сказ (2)

И о том, как милостью Махамайи<sup>3</sup> владыкой манвантары

Стал Саварни, великий участью<sup>4</sup> сын<sup>5</sup> Солнца. (3)

Некогда, в [манв]антару Сварочиши<sup>6</sup>, рожденный в роду Чайтра<sup>7</sup>

Жил царь всей земли<sup>8</sup> по имени Суратха<sup>9</sup>. (4)

В то время как он защищал своих подданных должным образом, как собственных сыновей<sup>10</sup>,

Цари, губители кола<sup>11</sup>, стали с ним враждовать. (5)

У [Суратхи], обладателя могучего оружия, произошла битва с ними,

И он в том сражении губителями кола, пусть и малочисленными, был побежден. (6)

Тогда [Суратха], вернувшись в свой город, стал править лишь собственной страной<sup>12</sup>.

Но и там на него, великого участью, напали те сильные неприятели. (7)

Могущественные, дурные и злонамеренные придворные<sup>13</sup> его, [ставшего] слабым,

Лишили казны и войска прямо в его городе. (8)

Тогда под предлогом охоты потерявший власть царь

В одиночку, сев на коня, бежал в глухой лес. (9)

Там он увидел обитель<sup>14</sup> лучшего из дваждырожденных<sup>15</sup> Медхаса<sup>16</sup>,

По которому мирно бродили хищные звери<sup>17</sup>, населяемый учениками мудреца<sup>18</sup>. (10)

Удостоившись радушного приема со стороны мудреца, [Суратха] пробыл там некоторое время,

Гуляя повсюду по обители лучшего среди муни. (11)

С умом, захваченным чувством собственности<sup>19</sup>, он думал: (12)

«Град, что в былые времена хранили мои предки, мной покинут был,

Стерегут ли его мои слуги или нет в соответствии с законом, (13)

Я не знаю. Мой главный слон-герой, всегда находящийся в состоянии муста<sup>20</sup>,

Попав во власть моих недругов, какое обращение получит? (14)

Те, кто постоянно следовал за мной, [получая от меня] постоянно благосклонность, богатство и пропитание,

Несомненно, угодничают перед другими владыками земли. (15)

Ими, привыкшими к тратам на несправедные цели, всегда расточительными,

Будет опустошена [моя] казна, с великим трудом собранная [мною]». (16)

Царь непрерывно размышлял об этом и о прочих вещах.

[Однажды] там поблизости от обители брахмана он встретил одинокого вайшью (17)



И спросил его: «Кто ты и по какой причине пришел сюда?  
Отчего ты выглядишь расстроенным и печали полным?» (18)  
Услышав слова того царя, исполненные дружеского участия,  
Вайшья, поклонившись, отвечал ему. (19)

Вайшья сказал: (20)  
Я вайшья по имени Самадхи<sup>21</sup>, происходящий из богатой семьи.  
Неправедные жены и сыновья изгнали меня, жадные до моего имущества. (21)  
Без моих богатств, жен и сыновей, те богатства отобравших,  
Я пришел в лес в горе, будучи отвергнут близкими родичами. (22)  
Находясь здесь, я не ведаю о судьбе моих сыновей,  
Жен и родичей, благополучны ли они или нет, (23)  
Процветание или нищета в их доме сейчас, (24)  
И какой стезе – дурной или добродетельной – следуют сыновья мои. (25)

Царь сказал: (26)  
Корыстолюбивые жены и сыновья тебя оставили без средств, (27)  
Так почему же в сердце ты еще привязан к ним? (28)

Вайшья сказал: (29)  
Как ты сказал, то же самое подумалось и мне,  
Но что делать мне? Ведь не может зачерстветь моя душа<sup>22</sup>. (30)  
К тем, которые, оставив любовь к отцу и верность господину и родичам  
своим,  
Изгнали меня, алчные, к тем сохраняется привязанность в моем сердце. (31)  
Это я не могу понять, даже обладая знанием, о многомудрый,  
Что душа моя наполнена любовью к родичам, даже чуждым добродетели.  
(32)  
Из-за них я тяжело вздыхаю, и печаль меня не покидает, (33)  
Что делать мне, ведь сердце мое не черствеет по отношению к ним, любви  
лишенным. (34)

Маркандея сказал: (35)  
Затем они вместе подошли к мудрецу, о брахман, (36)  
Вайшья по имени Самадхи и лучший из царей. (37)  
Воздав ему должным образом подобающий почет,  
Вайшья и царь сели и вступили в беседу. (38)

Царь сказал: (39)  
О Благословенный, тебя я желаю спросить об одной [вещи, будь же добр]  
ответить мне. (40)  
Мое сердце охвачено горем вне всякой власти ума. (41)  
Почему я, потеряв царство, все равно считаю своими даже все его части<sup>23</sup>,  
Хоть и знанием владею, но как будто бы невежда, как это [может быть], о  
лучший из мудрецов? (42)



И у него, униженного и изгнанного сыновьями, женами и слугами,  
Брошенного своими родичами, также сохраняется к ним благоволение. (43)

Так оба мы, и он, и я, палимы безмерным горем,  
И наши сердца влечёт привязанность к предмету, даже чьи недостатки  
очевидны<sup>24</sup>. (44)

Так по какой [причине] это случилось, о великий участью, что заблуждение  
охватывает даже знающих,  
[Нас], меня и его, слепых в различении? (45)

Провидец сказал: (46)

Знание бывает у каждого существа в восприятии предметов,  
И предметы постигаются, о великий участью, различными путями<sup>25</sup>. (47)

Одни существа слепы днем, другие слепы ночью,  
Третьи одинаково видят хорошо как днем, так и ночью<sup>26</sup>. (48)

Правда, что люди обладают знанием, однако не только они,  
Ибо домашний скот, птицы и дикие звери также знанием наделены<sup>27</sup>. (49)

Знание, что есть у диких животных и птиц, также и людям присуще,  
И то, чем люди обладают, тем и они владеют, те и другие друг другу равны<sup>28</sup>.  
(50)

Смотри же! Птицы, хотя и обладают знанием, в клювы своих птенцов  
Опускают зерна, хотя и сами терзаемые голодом, вследствие заблуждения. (51)

Люди же, о тигр среди людей<sup>29</sup>, стремятся [иметь] сыновей<sup>30</sup>  
Надеясь, что те им [в старости] помогут, разве ты этого не видишь? (52)

Именно так они и падают в водоворот себялюбия, в яму заблуждения<sup>31</sup>  
Силою Махамайи, поддерживающей существование круговерти  
перерождений<sup>32</sup>. (53)

Не должно дивиться этому. Это Махамайя является Йогической дрёмой<sup>33</sup>  
повелителя мира

Хари, и ей ввергается вселенная в заблужденье. (54)

Та Благословенная Богиня, умами даже знающих  
Силой овладев, обрекает их на помраченье, будучи Махамайей<sup>34</sup>. (55)

Она творит весь этот мир, полный движущего и неподвижного,  
И она, будучи благосклонной, преподносит людям дары, [способствующие  
достижению] ими освобождения<sup>35</sup>, (56)

Она – высшее, вечное знание, становящееся причиной освобождения, (57)

И она же причина уз круговерти перерождений<sup>36</sup>, Владычица всех владык<sup>37</sup>.  
(58)

Царь сказал: (59)

О Благословенный, кто та богиня, которую ты Махамайей  
Именуешь, как она была рождена, и каковы ее деяния, о дваждырожденный?  
(60)

Какова ее мощь и какова природа той богини и ее происхождение? (61)

Обо всем этом я желаю услышать [от тебя], о лучший из знатоков Вед. (62)



Провидец сказал: (63)

Она – вечная, мир это ее проявление<sup>38</sup>, ею все это пронизано, (64)

Тем не менее она воплощается в различных обликах, слушай же об этом от меня. (65)

Когда она воплощается ради успеха деяний богов<sup>39</sup>,

Говорят, что она рождается в мире, хотя и [является] непреходящей. (66)

Когда мир по окончании кальпы растворился в водах Изначального океана, Могущественный и Благословенный Вишну погрузился в Йогическую дрёму, распростершись на Шеше [как на ложе]<sup>40</sup>, (67)

Тогда двое грозных асур<sup>41</sup>, известных как Мадху и Кайтабха<sup>42</sup>,

Появившиеся на свет из ушной серы Вишну, вознамерились умертвить Брахму. (68)

Прародитель Брахма, пребывающий на лотосе, [растущем] из пула Вишну, Увидев тех асур и спящего Джанардану, (69)

Стал возносить хвалу Йогической дрёме, поселившейся в очах Хари, Ради его пробуждения, сосредоточив мысли. (70)

Владычицу всего, создательницу мира, производящую его поддержание и разрушение,

Благословенную, [являющуюся в виде] сна Вишну, Господь великолепия [восхвалял]. (71)

Брахма сказал: (72)

Ты, Сваха, ты Свадха<sup>43</sup>, ты возглас Вашат<sup>44</sup> и ты имеющая своей природой ударение<sup>45</sup>,

Ты нектар<sup>46</sup>, [ты] непреходящая, вечная, [ты] пребываешь в тройственной матре как её сущность<sup>47</sup>. (73)

[Ты] Половина-матры<sup>48</sup>, устойчивая, вечная, которую нельзя отчетливо произнести,

Ты это она<sup>49</sup>, Савитри<sup>50</sup>, ты, о Богиня, высшая Матерь. (74)

Тобой поддерживается все это, тобой творится мир,

Тобой он оберегается, о Богиня, и ты поглощаешь его в конце [времен] всегда<sup>51</sup>. (75)

Во время развертывания [вселенной] ты – творение, когда его следует оберегать, ты постоянство,

А когда настает его конец, ты предстаешь в образе разрушения, о наполняющая собою мир<sup>52</sup>. (76)

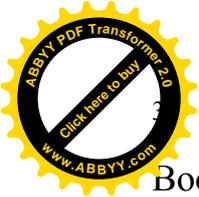
Великое Знание<sup>53</sup>, Великая Майя<sup>54</sup>, Великая Мудрость<sup>55</sup>, Великая Память<sup>56</sup>, Великое Заблуждение<sup>57</sup>, Великая Богиня<sup>58</sup> и Великая Асури<sup>59</sup> [одновременно], (77)

Ты изначальная вещественная основа всего<sup>60</sup>, приводящая в действие три гуны<sup>61</sup>,

[Ты] ночь смерти<sup>62</sup>, великая ночь<sup>63</sup> и ночь заблуждения ужасная<sup>64</sup>. (78)

Ты процветание<sup>65</sup>, ты владычица<sup>66</sup>, ты скромность и разум, наделенный знанием,

Стыд, преуспеяние, а также удовлетворенность, мир и терпение<sup>67</sup>. (79)



Вооруженная мечом, трезубцем, палицей и диском,  
Держащая раковину, вооруженная луком, стрелами, пращей и булавой<sup>68</sup>, [ты]  
грозная, (80)

[И в то же время] нежная, более нежная, чем все хрупкие вещи<sup>69</sup>, и чрезвычайно прекрасная.

Ты, Верховная Владычица, превыше всего высокого и низкого<sup>70</sup>. (81)

Где бы [не была бы] какая-либо вещь, сущая или не-сущая<sup>71</sup>, о Душа вселенной,

Ты являешься ее шакти<sup>72</sup>, как [еще] мне восхвалить тебя? (82)

Тобою даже тот, кто творит, поддерживает и поглощает мир,  
Ввергнут во власть дрёмы, кто же в силах здесь воспеть тебя? (83)

Вишну, я и Ишана телесный образ

По воле твоей приняли<sup>73</sup>, так кто же тебе способен вознести хвалу? (84)

Превозносимая таким образом, ты, о Богиня, своей завораживающей чудесной силой

Сбей с толку тех трудноодолимых асур Мадху и Кайтабху (85)

И пробуди поспешно господина мира Ачьюту! (86)

Приведи его в чувство, дабы лишил жизни он двух великих асур. (87)

Провидец сказал: (88)

Такими словами восхваляемая там Творцом, темная<sup>74</sup> Богиня  
Ради пробуждения Вишну и убиения им Мадху и Кайтабхи, (89)

Из его очей, носа, рук, сердца и груди изойдя,

Явилась очам Брахмы, чье рождение покрыто тайной. (90)

Покинутый ею, встал господин мира Джанардана

Со змея [Шеши, служившего ему] ложем в Изначальном океане, и увидел тех  
(91)

[Асур] Мадху и Кайтабху, душой порочных, исполненных чрезмерной доблести и силы,

С очами, красными от гнева, намеревающихся пожрать Брахму. (92)

Встав, затем с ними бился Благословенный Хари

Могучий в рукопашную пять тысяч лет<sup>75</sup>. (93)

Они оба, опьяненные исполинской силой и зачарованные Махамайей, (94)

Предложили Кешаве: «Проси дар у нас!» (95)

Шри-Бхагаван сказал:

Ежели вы довольны мной, то оба должны быть умерщвлены мною сейчас, (97)

К чему же другой дар, этот я избираю! (98)

Провидец сказал: (99)

Тогда, [думая]: «Мы обмануты», и видя, что весь мир пребывает в жидком состоянии,

[Они] молвили лотосоокому Бхагавану: (100)

«Лиши же нас жизни на том месте, которое водами не покрыто». (101)



Провидец сказал: (102)

«Да будет так», – изрек Бхагаван, носящий раковину, диск и палицу,  
И, поместив их на своем сидалище, обоих обезглавил<sup>76</sup>. (103)

Так она сама явилась, восхваляемая Брахмой.

О величии этой Богини снова слушай, [о нем еще] я поведаю тебе. (104)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, в Деви-махатмье заканчивается первая глава,  
называющаяся «Убиение Мадху и Кайтабхи».*



## Глава вторая РАЗГРОМ ВОИНСТВА АСУРЫ МАХИШИ

Провидец сказал: (1)

Некогда произошла битва между богами и асурами, длившаяся целых сто лет<sup>77</sup>.  
[В ней] предводителем асур был Махиша, а богов – Пурандара<sup>78</sup>. (2)

В этой битве могучими асурами было разгромлено воинство богов, и, одолев всех

Небожителей, асура Махиша стал Индрой<sup>79</sup>. (3)

Тогда побежденные боги, поставив впереди Рожденного-из-лотоса, Прародителя,

Отправились туда, где [находились] Владыка и Имеющий-знаком-Гаруду<sup>80</sup>. (4)

Тридцать<sup>81</sup> подробно рассказали им обоим, как всё произошло,

О поражении богов и деяниях асуры Махиши: (5)

«Сурьи, Индры, Агни, Анилы, Инду, Ямы и Варуны

И других [богов] он сам стал исполнять обязанности. (6)

Изгнанные с неба злобным Махишей, сонмы небожителей

По земле блуждают, подобно смертным. (7)

Это вам поведено все о деяниях супротивника богов.

Мы нашли убежище у вас<sup>82</sup>, подумайте же о том, как умертвить его». (8)

Услышав такие речи богов, разгневаны были

Мадхусудана и Шамбху, и [черты] лица их исказились. (9)

Тогда от лика Держателя диска, полного негодования, изошло

Великое сияние<sup>83</sup>, и от [лиц] Брахмы и Шанкары также. (10)

Из тел Шакры и других богов равным образом

Изошли великие сияния, и эти сияния соединились в одно<sup>84</sup>. (11)



**Явление Богини из сияний богов**

Это совокупное сияние, подобное сверкающей горе,

Озаряющее ярким светом пространство между небом и землей, узрели боги.

(12)

То несравненное сияние, произошедшее из тел всех богов,



Сосредоточившись в одном месте и наполняя светом троёмирье<sup>85</sup>, в женщину обратилось. (13)

То, что было сиянием, произошедшим от Шамбху, стало ее лицом, [Сияние же, произошедшее от Ямы] – волосами, от Вишну – руками, (14)

От Сомы – двумя грудями, от Индры – талией,

От Варуны – голеньями и бедрами, от Земли – ягодицами. (15)

Из сияния Брахмы [возникли] ее стопы, а из сияния бога Солнца – пальцы ног,

Из [сияния] васу – пальцы рук, а Куберы – нос. (16)

От сияния Праджапати возникли ее зубы,

А от сияния Паваки три ее ока<sup>86</sup>, (17)

Брови – от утренних и вечерних сумерек, а сияние Анилы [стало] парой ушей.

А также сияния других богов составили [тело] Благой<sup>87</sup>. (18)

Тогда ее, рожденную из сияний всех богов, узрев,

Бессмертные, мучимые Махишей, возликовали. (19)

Произведя трезубец из [своего] трезубца<sup>88</sup>, его [этой женщине] даровал Владетель Пинаки,

И также произведя диск из своего диска, его преподнес в дар Кришна. (20)

Раковину подарил ей Варуна, копье – Хуташана,

Марута – лук и два колчана, полных стрел. (21)

Индра, повелитель бессмертных, произведя ваджру из [своей] ваджры,

Даровал ей, Тысячеокый, а также колокольчик от слона Айраваты. (22)

Яма подарил жезл, [возникший] из своего жезла смерти, Владыка вод – петлю,

А Владыка созданий, Брахма – четки и сосуд с водой<sup>89</sup>. (23)

Бог Солнца [вложил] свои лучи во все поры ее кожи,

А Кала пожаловал ей меч и блестящий щит. (24)

Молочный океан<sup>90</sup> [преподнес ей] сверкающее ожерелье, пару неизнашивающихся одеяний<sup>91</sup>,

Небесный драгоценный камень для украшения темени, две серьги и браслеты, (25)

Блестящее [украшение] в виде полумесяца, браслеты для всех рук,

Сверкающие ножные браслеты и непревзойденное ожерелье, (26)

А также украшенные драгоценными камнями кольца для всех пальцев рук.

Вишвакарман даровал ей блестящий топор, (27)

Оружие различных видов и неуязвимый панцирь.

Гирлянды из неувядающих лотосов [для украшения] головы и груди (28)

Подарил ей Океан, а также прекраснейший из лотосов,

А Химаван ездовое животное – льва<sup>92</sup> и различные драгоценные камни. (29)

Владыка богатств преподнес [ей] сосуд для питья, наполненный вином<sup>93</sup>.

Шеша, повелитель всех змеев, украшенное огромными жемчужинами (30)

Змеиное ожерелье принес ей в качестве дара, тот, который поддерживает эту землю.

И также после того как другие боги [преподнесением] украшений и оружия (31)



Ее почтили, Богиня стала издавать громкий крик вместе с раскатистым смехом  
вновь и вновь,

И небеса были наполнены этим устрашающим криком, (32)

Неизмеримым, оглушающим, отдававшимся гулким эхом.

Им были потрясены все миры, океаны взволновались, (33)

Задрожала земля и зашатались горы.

«Победа!» – воскликнули радостно боги ей, восседающей на льве. (34)

Восхваляли ее мудрецы, совершая из преданности поклоны.

Увидев, что все три мира взволнованы, недруги богов, (35)

Снарядивши войска, поднялись с вздетым оружием.

«О, что это?» – воскликнул в ярости асура Махиша (36)

И отправился в направлении того звука в сопровождении всех асур.

И тогда он узрел Богиню, наполняющую своим сиянием три мира, (37)

Стопами заставляющую кланяться землю, диадемой скребущую небеса,

Вызвавшую переполох в подземном мире<sup>94</sup> звоном тетивы лука, (38)

Стоящую, заполнив пространство вокруг себя тысячью рук.

Тогда началась битва у той Богини с недругами богов, (39)

И пространство меж небом и землею было озарено выпущенным в изобилии  
оружием разнообразных видов,

Предводитель воинства асуры Махиши, великий асура Чикшура<sup>95</sup>, (40)

Сражался, и Чамара<sup>96</sup> плечом к плечу с другими недругами [богов], обладая  
войском, состоящим из четырех частей<sup>97</sup>.

С шестьюдесятью тысячами колесниц великий асура по имени Удагра<sup>98</sup> (41)

Дрался в битве, [и также] с десятью миллионами [колесниц] Махахану<sup>99</sup>,

И великий асура Асиломан<sup>100</sup> с пятьюдесятью миллионами, (42)

И с шестьюдесятью миллионами [колесниц] Башкала<sup>101</sup> участвовал в бою.

Со многими тысячами слонов и коней Париварита<sup>102</sup>, (43)

Окруженный десятью миллионами колесниц, бился в том сражении.

И [асура] по имени Бидала<sup>103</sup> вместе с пятьюдесятью миллионами колесниц  
(44)

Принимал участие в побоище там в окружении колесниц.

И также десятки тысяч других великих асур, окруженные колесницами,  
слонами и конями, (45)

Сражались в битве там с Богиней.

Мириадами колесниц, слонов (46)

И коней сопровождаем был в той битве асура Махиша.

Дротиками, палицами, железными булавами, (47)

Мечами, топорами и пиками бились [асуры] в битве с Богиней.

Некоторые метали в нее копья, а другие [бросали] арканы. (48)

Иные подступили, чтобы сразить Богиню ударами мечей,

Но та богиня Чандика<sup>104</sup> все виды их оружия (49)

Словно играючи<sup>105</sup> разносила на куски дождем собственного.

С невозмутимым лицом Богиня, восхваляемая богами и мудрецами, (50)

Выпускала в тела асур свое оружие, Владычица<sup>106</sup>.



И разъяренный лев с поднятой гривой, [служащий] ездовым животным Богини,  
(51)  
Рыскал среди воинств асур, как огонь в лесах.  
Вздохи, которые испустила сражающаяся в битве Амбика<sup>107</sup>, (52)  
Тотчас же становились отрядами [воинов], сотнями и тысячами.  
Они сражались топорами, дротиками, копьями и пиками, (53)  
Губя множество асур, поддерживаемые мощью Богини<sup>108</sup>.  
Одни [воины Богини] били в барабаны, другие дули в раковины, (54)  
Третьи били в мриданги на том великом празднике – битве<sup>109</sup>.  
Тогда Богиня трезубцем, палицей и потоками копий, (55)  
Мечом и прочим [оружием] стала умерщвлять сотни великих асур,  
Валить наземь других, которые были очарованы звучанием ее колокольчика,  
(56)  
И тащить по земле третьих, поймав их арканом.  
Некоторые были рассечены надвое разящими ударами ее меча, (57)  
Другие, сраженные ударом ее палицы, возлежали на земле,  
Третьи истекали кровью, убитые ее железной булавой, (58)  
Четвертые падали на землю, пораженные ударом копья в грудь,  
Пятые, целиком утыканные множеством стрел на поле битвы, (59)  
Похожие на дикобразов, расставались с жизнью<sup>110</sup>, враги Тридесяти [богов].  
У одних были отрублены руки, у других сломаны шеи, (60)  
У третьих слетели головы, четвертые были перерублены пополам  
И пятые великие асуры падали на землю, лишившись ног. (61)  
Некоторые, однорукие, одноглазые, одноногие, были рассечены надвое  
Богиней,  
А некоторые, павшие обезглавленными, снова поднимались. (62)  
Обезглавленные трупы<sup>111</sup> [продолжали] сражаться с Богиней, имея при себе  
превосходное оружие,  
А другие трупы великих асур танцевали в битве в такт музыки турий (63)  
С отрубленными головами, с мечами, копьями и дротиками в руках,  
А иные великие асуры кричали Богине: «Стой, стой!» (64)  
Из-за опрокинутых колесниц, [тел павших] слонов, лошадей и асур земля  
Стала непроходимой в том месте, где происходило великое побоище. (65)  
Полноводные реки крови слонов, асур и коней  
Текли там среди асурических полчищ. (66)  
В миг то огромное воинство асур привела к гибели Амбика  
Подобно тому, как огонь сжигает огромную кучу травы и дров. (67)  
Лев [Богини] со взлохмаченной гривой, издавая громкий рев,  
Казалось, вырывал жизненное дыхание из тел недругов богов. (68)  
[Такая] битва случилась меж отрядами [воинов] Богини и асурами,  
Что боги восхвалили их, пролив цветочные дожди с небес<sup>112</sup>. (69)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, в Деви-махатмье заканчивается вторая глава,  
называющаяся «Разгром воинства асуры Махиши».*



## Глава третья УБИЕНИЕ АСУРЫ МАХИШИ

Провидец сказал: (1)

Великий асура, полководец [войска Махиши] Чикшура,  
Видя, что его воинство разгромлено, в ярости ринулся к Амбике, чтобы  
сразиться с ней. (2)

Тот асура осыпал Богиню дождем стрел в битве

Подобно тому, как облако проливает дождь на вершину горы Меру. (3)

Но Богиня словно играючи рассеяла эти потоки стрел

И убила коней и возничего [Чикшуры] своими стрелами. (4)

Она тотчас же сломала его лук, снесла высоко вознесенное знамя

И поразила стрелами члены тела [Чикшуры], чей лук был сломан. (5)

После того как его лук был приведен в негодность, колесница разбита,  
возничий и кони лишены жизни,

Асура бросился на Богиню с щитом и мечом в руках. (6)

Ударив льва по голове своим острым мечом,

Он с огромной силой нанес удар по левой руке Богини. (7)

После того как его меч коснулся руки Богини, он разлетелся на куски, о сын  
царя,

И тогда [Чикшура] с глазами, красными от гнева, схватил копье. (8)

Великий асура метнул в Бхадракали<sup>113</sup> то [копье],

Сияющее блеском, подобно солнечному диску, [ниспавшему] с небес. (9)

Увидев приближающееся к ней копье, Богиня метнула в ответ свой трезубец,

И копье великого асуры вместе с ним самим разлетелось на сто частей. (10)

После того как могучий полководец Махиши был убит,

Чамара, враг Тридесяти, взойдя на слона, приблизился [к Богине]. (11)

Он метнул в Богиню копье, но Амбика тотчас же

Возгласом сломала и повалила копье на землю, и оно утратило свой блеск. (12)

Увидев, что копье сломано и упало на землю, преисполнился неистовства

Чамара и швырнул [новое] копье, но [Амбика] разбила его своими стрелами.  
(13)

Тогда лев, прыгнув и усевшись на выпуклость на голове слона,

Вступил в рукопашную схватку с тем врагом Тридесяти. (14)

Сражаясь, оба они упали на землю со спины слона

И, разъяренные, наносили друг другу мощные удары. (15)

Тогда лев стремительно подпрыгнул в небеса и, приземлившись,

Ударом лапы снес Чамаре голову. (16)

Удагра был убит в битве Богиней камнями, деревьями и прочим,

А Карала<sup>114</sup> был повергнут [на землю ударами] зубов, кулаков и ладоней. (17)

Разгневанная, Богиня ударами палицы обратила Уддхату<sup>115</sup> в пыль,

Сразила Башкалу дротиком и сокрушила стрелами Тамру<sup>116</sup> и Андхаку<sup>117</sup>. (18)

Уграсью<sup>118</sup>, Угравирью<sup>119</sup> и Махахану

Трехокая<sup>120</sup> Высшая Владычица умертвила трезубцем. (19)

Своим мечом Бидале она отделила голову от туловища,



А Дурдхару<sup>121</sup> и Дурмуку<sup>122</sup> отправила стрелами в обитель Ямы<sup>123</sup>. (20)

Так, после того, как его войско было разгромлено, асура Махиша

В образе буйвола<sup>124</sup> стал наводить ужас на полки [воинов Богини]. (21)

Одних он толкал своей мордой, других бил копытами,

Третьих хлестал хвостом, а четвертых бодал рогами. (22)

Одних он валил на землю, стремительно двигаясь и мыча,

А других – своим тяжелым дыханием. (23)

Сокрушив войско праматхов, тот асура поспешил,

Чтобы лишить жизни льва Великой Богини, и это привело Амбика в ярость.

(24)

В гневе он, могучий, топтал поверхность земли копытами,

Рогами подбрасывал вверх высокие горы и громко ревел. (25)

Не выдержав стремительности движения [Махиши], земля раскололась,

А разбрызгиваемые его хвостом [воды] океана затопили все кругом. (26)

Задеваемые его рогами, облака распались на части,

А от урагана, [вызванного] его дыханием, горы сотнями рушились с небес на землю. (27)

Так, увидев, что великий асура, распухший от ярости, приближается к ней,

Чандика исполнилась неистовства, чтобы умертвить его. (28)

Она, бросив аркан, захватила им великого асуру,

И тот, будучи пойманным арканом в великом сражении, оставил облик буйвола

(29)

И тотчас же обратился во льва, и пока Амбика

Отрубала голову ему [в львином обличье], он превратился в человека с мечом в руке. (30)

Немедля Богиня поразила стрелами этого человека

Вместе с мечом и щитом, и тогда он стал исполинским слоном. (31)

[Этот слон] потащил огромного льва [Богини] своим хоботом и заревел,

Но Богиня отсекла [его] хобот мечом. (32)

После этого великий асура снова принял образ буйвола

И поверг в дрожь три мира вместе с движущимся и неподвижным. (33)

Тогда Мать мира Чандика, разгневанная, превосходный напиток

Пила<sup>125</sup> снова и снова и смеялась, и ее очи зарделись. (34)

Гордый и опьяненный силой и мощью, асура заревел

И рогами стал швырять в Чандику горы. (35)

Эти горы она обратила в пыль потоками стрел

И с лицом, зардевшимся от опьянения, молвила слова, полные негодования. (36)

Богиня сказала: (37)

Реви, реви ещё миг, о глупец, пока я потягиваю сладкое вино<sup>126</sup>,

А после того, как я убью тебя, на этом месте боги вскоре будут ликовать<sup>127</sup>. (38)

Провидец сказал: (30)

Молвив так, она подпрыгнула вверх и, вскочив на великого асуру,

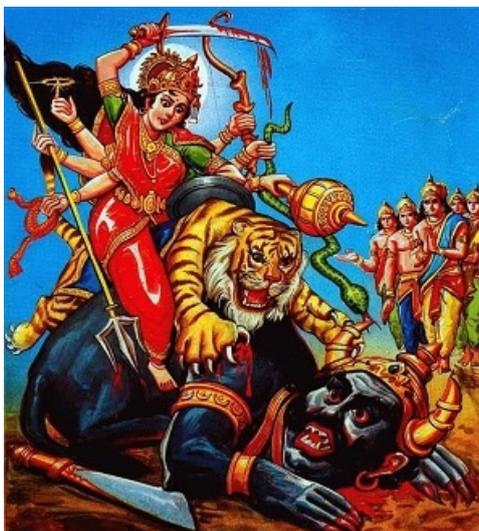
Наступила на него ногой и поразила его горло копьем. (40)

Затем великий асура, попираемый ее стопой, из собственных уст

Выполз наполовину, задавленный мощью Богини<sup>128</sup>. (41)

Выползя наполовину, тот великий асура продолжил сражаться,

И Великая Богиня умертвила его, огромным мечом снеся ему голову. (42)



**Дурга, умерщвляющая Махишу**

После этого, издав крик ужаса, войско дайтьев погибло,

А все сонмы богов преисполнились высочайшей радости. (43)

Боги<sup>129</sup> стали возносить хвалу Богине вместе с божественными великими провидцами<sup>130</sup>,

Запели вожди гандхарвов и пустились в пляс толпы апсар. (44)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, в Девы-махатмье, заканчивается третья глава, называющаяся «Убиение асуры Махиши».*



## Глава четвертая МОЛИТВЫ ШАКРЫ И ДРУГИХ БОГОВ

Провидец сказал: (1)

После того как чрезвычайно могучий и дерзкий [Махиша] и войско недругов богов были уничтожены Богиней, сонмы небожителей, предводительствуемые Шакрой,

Стали восхвалять ее речами<sup>131</sup>, склонивши шеи и плечи, понизивши голоса<sup>132</sup>, обладающие прекрасными телами, на которых от радости поднялись волосы<sup>133</sup>:

(2)

«Перед той Богиней, которая наполняет этот мир<sup>134</sup> своей мощью и тело которой заключает в себе мощь всех сонмов богов<sup>135</sup>,

Перед Амбикой<sup>136</sup>, достойной почитания всех богов и великих провидцев, мы с преданностью склоняемся, пусть преподнесет она нам блага! (3)

Пусть та, чье непревзойденное величие и силу Благословенный Ананта, Брахма и Хара не в силах описать,

Пусть та Чандика сосредоточит свой ум на защите всего мира и рассеивании страха перед злом. (4)

Та, которая сама есть Шри в жилищах праведников и Алакшми в [жилищах] грешников<sup>137</sup>, разум в сердцах ученых,

Вера чистых людей и стыд людей знатных, перед той мы склоняемся, охрани же вселенную, о Богиня! (5)

Как мы можем описать твою немислимую природу или несметную, чрезмерную мощь, губящую асур,

Или твои подвиги в битвах, совершенные среди богов, асур и прочих, о Богиня? (6)

[Ты] – причина всех миров, хотя и обладаешь ты тремя гунами, но неведомо, чтоб недостатки были тебе присущи, [ты] – непостижима даже для Хари, Хары и иных богов.

[Ты] являешься прибежищем всего, [весь] этот мир возник из частицы тебя<sup>138</sup>, а ты [сама] – не подверженная изменениям высшая изначальная Пракрити!<sup>139</sup> (7)

Сваха ты есть, благодаря произнесению которой все боги достигают удовлетворения на всех жертвоприношениях, о Богиня,

И как причина удовлетворения сонма предков ты зовешься людьми Свadhой<sup>140</sup>. (8)

Ты – причина освобождения, немислимые великие обеты, которым следуют преданные истине<sup>141</sup>, владеющие своими чувствами,

Стремящиеся к освобождению мудрецы, очистившиеся ото всех грехов, ты это благословенное высшее знание<sup>142</sup>, о Богиня! (9)

Имеющая звук своей природой<sup>143</sup>, ты вместилище наичистейших гимнов Ригведы, жертвенных изречений Яджурведы и напевов Самаведы, повторение которых благостно в сопровождении удгитхи<sup>144</sup>.

Ты есть благословенные три Веды, действующая причина существования всех миров<sup>145</sup> и высшая избавительница от страданий. (10)



Ты мудрость<sup>146</sup>, объемлющая суть всех шаштр, ты – Дурга<sup>147</sup>, чуждая привязанностей и [подобная] ладье, переправляющей через непреодолимый океан мирского бытия<sup>148</sup>.

Ты Шри, сделавшая своей единственной обителью грудь Врага Кайтабхи<sup>149</sup>, и ты есть Гаури, пребывающая вместе с Венчанным Луной<sup>150</sup>. (11)

Удивительно, что слегка улыбающееся, ясное, подобное диску полной Луны, прекрасное, как блеск самого лучшего золота<sup>151</sup>,

Твое лицо увидев, тем не менее асура Махиша в гневе сразу же нанес удар. (12)

Еще более удивительно, о Богиня, что, увидев твое сердитое лицо, пугающее нахмуренными бровями и подобное [по цвету] восходящей Луне,

С жизнью сразу же не расстался<sup>152</sup> Махиша, ведь кто может жить после лицемерия разгневанного Бога смерти? (13)

О Богиня, будь милостива, высочайшая, к миру. Будучи разгневанной, ты тотчас же обрекаешь на погибель [целые] роды [асур].

Это известно теперь после того, как было уничтожено великое войско асуры Махиши. (14)

Те [люди] наслаждаются почестями в [своих] странах, тем [принадлежат] богатство и слава, [тех] Праведность, Польза, Любовь и Освобождение не гибнут<sup>153</sup>,

Те счастливы и обладают преданными сыновьями, слугами и женами, которым ты, милостивая, всегда даруешь успех. (15)

Добродетельный человек, о Богиня, каждый день усердно творит праведные деяния

И достигает рая<sup>154</sup> благодаря твоей милостью, так разве не ты подательница награды в трех мирах, о Деви? (16)

О Дурга<sup>155</sup>, когда о тебе вспомнят, ты избавляешь от страха всякое существо, а вспоминаемая людьми, находящимися в добром здравии, ты делаешь ум еще более благостным,

О избавительница от нищеты, горя и боязни, какая же другая [богиня], окромя тебя, всегда мягкосердечна, чтоб помогать всем [существам]?<sup>156</sup> (17)

Благодаря истреблению этих [асур] мир обретает счастье, так пусть же они, творившие [достаточно] грехов, чтоб долго оставаться в преисподней<sup>157</sup>,

Взойдут на небеса, встретив в битве смерть<sup>158</sup> – с такой мыслью, ты, о Богиня, неотвратимо умерщвляешь супостатов. (18)

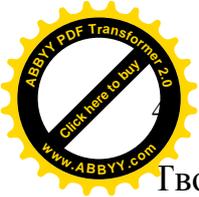
Отчего ты, лишь завидев их, тотчас не обращаешь всех асур в пепел<sup>159</sup>, но метаешь оружие во врагов?

«Пусть даже ненавистники, очищенные смертью от моего оружия, достигнут миров [небесных]<sup>160</sup>», – таково твоё чрезвычайно милостивое намерение по отношению даже к ним<sup>161</sup>. (19)

Хотя от ужасных вспышек блеска [твоего] меча и сияния наконечника копья очи асур

Не ослепли, пока они взирали на твое лицо, подобное доле лучезарной Луны<sup>162</sup>, это [тем не менее случилось]<sup>163</sup>. (20)

Твоя добродетель, о Богиня, обуздывает поведение злодеев; с немислимой природой твоей другим не сравняться.



Твоя доблесть уничтожает тех, кто отнял власть у богов, и даже супротивников ты достаиваешь сострадания. (21)

С чем можно мощь твою сравнить? И где [отыскать еще одну такую] красоту, чрезвычайно пленительную и вызывающую трепет у врагов?

Сострадание в сердце и стойкость в битве явлены тобой<sup>164</sup>, о Богиня, о подательница даров даже в трех мирах. (22)

Благодаря истреблению недругов это троемирье<sup>165</sup> целиком спасено тобой.

Даже сразив их на головном участке битвы<sup>166</sup>,

Ты отправила их на небеса<sup>167</sup>, [тем самым] рассеяв наш страх перед безумными ненавистниками богов, поклонение тебе! (23)

Копьем защити нас, о Богиня, и охрани мечом, о Амбика,

И звоном колокольчика обереги нас, и звуком тетивы своего лука. (24)

На востоке обезопась нас, на западе, о Чандика, на юге

Потрясанием копья своего, и также на севере, о Владычица! (25)

Те благие воплощения, которые странствуют в трех мирах,

И те твои воплощения, которые чрезвычайно ужасны, пусть они защитят нас, а также землю<sup>168</sup>. (26)

Мечом, копьем, палицей и другими [видами] оружия, о Амбика,

До которых дотронется длань твоя, нежная, как стебелек – ими нас оберегай со всех сторон! (27)

Провидец сказал: (28)

Создательница мира, таким образом восхваляемая богами и почитаемая ими предложением небесных цветов, выросших в [саду] Нандана,

А еще благовоний и мазей, (29)

С преданностью окуриваемая небесными благовониями Тридесатью,

Молвила с лицом, осиянном милостью, всем богам, склонившимся [перед ней]. (30)

Богиня сказала: (31)

Пусть будет избран вами желанный [дар] от нас, о Тридесать,

И я преподнесу [вам] его с радостью, [так как меня] этими гимнами хорошо [вы] почитали. (32)

Боги сказали: (33)

Все было совершено тобою, и ничего не остается, [что должно быть сделано],

С тех пор как был умерщвлен наш неприятель асура Махиша. (34)

И если тобой должен быть предоставлен нам дар, о Великая Владычица,

То пусть всякий раз как [мы] вспомним о тебе, да избавишь ты нас от несчастий величайших<sup>169</sup>. (35)

И если тебя, о обладающая безупречным ликом, будет восхвалять

[произнесением] этих гимнов смертный,

То, благосклонная к нам, подательница всего, да позаботишься о том, о

Амбика, дабы возросли



Его удача, количество жён и успех благодаря деньгам, процветанию и власти.  
(36 - 37)

Провидец сказал: (38)

Итак, умиловляемая богами ради блага мира и своего собственного [блага],  
«Да будет так», – молвила Бхадракали и исчезла<sup>170</sup>. (39)

Итак, рассказано, о царь, о том как прежде была рождена  
Богиня из тел богов, желая блага трем мирам. (40)

О том, как в другой раз из тела Гаури она появилась на свет

Для убиения злобных дайтев Шумбхи и Нишумбхи (41)

И для защиты миров, [будучи] благодетельницей богов,

О том слушай мой сказ, должным образом тебе его я возведу. (42)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, Деви-махатмье заканчивается четвертая глава,  
называемая «Молитвы Шакры и других [богов]».*



## Глава пятая БЕСЕДА ВЕСТНИКА С БОГИНЕЙ

Провидец сказал: (1)

Некогда у Супруга Шачи асуры Шумбха и Нишумбха,  
Кичащиеся своей силой, отняли [власть над] тремя мирами<sup>171</sup> и доли в  
жертвоприношении<sup>172</sup>. (2)

Они стали исполнять обязанности Сурьи, Инду,  
Куберы, Ямы и Варуны<sup>173</sup>, (3)

А также они присвоили власть Паваны и выполняли обязанности Вахни.

Так боги, лишившись своей власти, были побеждены и изгнаны [с небес]. (4)

Тогда Тридесять<sup>174</sup> [богов], потерявшие свои царства и изгнанные [с небес]

Великими асурами, вспомнили о той неодолимой Богине: (5)

Ею нам дар преподнесен: «Как только, попав в несчастье, [вы] вспомните обо  
мне,

Я тотчас же положу конец бедствиям величайшим<sup>175</sup>». (6)

Приняв такое решение, боги к владыке гор Химавану<sup>176</sup>

Отправились и там восхвалили ту Богиню, [которая есть] Вишнумаю<sup>177</sup>. (7)

Боги сказали: (8)

Поклонение Богине, Великой Богине, Благой всегда поклонение,

Поклонение Пракрити, Бхадре, [перед Ней] мы склоняемся, полные вниманья!

(9)

Грозной – поклонение! Вечной Гаури, создательнице – поклонение,  
поклонение!

Лунному свету, В-образе-Луны-предстоящей, блаженной – всегда  
поклонение! (10)

Перед Благой мы склоняемся, ей, Процветанию, Успеху – поклонение,  
поклонение!

Найррити<sup>178</sup>, Удаче<sup>179</sup> царей, Шарвани<sup>180</sup> – поклонение, поклонение! (11)

Дурге, недостижимому другому берегу<sup>181</sup>, сути, свершительнице всех [деяний],

Славе, [цвет чьего тела] черный и серый<sup>182</sup> – всегда поклонение! (12)

Перед несравненно нежной и чрезвычайно грозной [одновременно] мы  
склоняемся, ей – поклонение, поклонение!

Поклонение зиждительнице мира, Богине, [которая есть] деяние – поклонение,  
поклонение! (13)

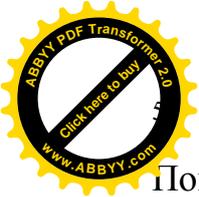
Той Богине, которая во всех существах известна как Вишнумаю,

Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (14-  
16)

Той Богине, которая во всех существах определяется как сознание,

Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (17 -  
19)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как разум,



Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (20 - 22)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как сон,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (23 - 25)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как голод,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (26 - 28)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как тень,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (29 - 31)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как сила,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (32 - 34)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как жажда,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (35 - 37)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как терпение,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (38 - 40)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как рождение,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (41 - 43)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как стыд,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (44 - 46)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как спокойствие,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (47 - 49)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как вера,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (50 - 52)

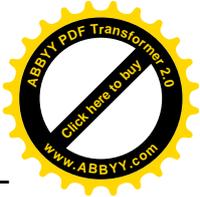
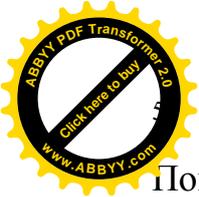
Той Богине, которая во всех существах пребывает как красота,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (53 - 55)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как счастье,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (56 - 58)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как деятельность,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (59 - 61)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как память,  
Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (62 - 64)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как сострадание,



Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (65 - 67)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как удовлетворенность, Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (68 - 70)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как мать, Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (71 - 73)

Той Богине, которая во всех существах пребывает как заблуждение, Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (74 - 76)

Той, которая управляет органами чувств и сутями Во всех существах<sup>183</sup> всегда, той вездесущей Богине поклонение, поклонение! (77)

Той, которая, в образе сознания этот мир целиком пронизав, пребывает<sup>184</sup>, Поклонение ей, поклонение ей, поклонение ей, поклонение, поклонение! (78- 80)

Восхваляемая прежде богами<sup>185</sup>, желающими [обрести] убежище, а также почитаемая Индрой богов<sup>186</sup> каждый день,

Пусть она, Владычица, источник [всего] прекрасного, дарует нам великолепные блага и избавит от несчастий. (81)

Нынче мы, угнетаемые высокомерными дайтьями, той Владычице поклоняемся,

Как только мы вспомним о ней, склонивши в преданности тела, она в тот же миг все беды устраняет. (82)

Провидец сказал: (83)

Так, когда боги были заняты восхвалением её и прочим, Парвати<sup>187</sup> туда Явилась, чтобы совершить омовение в водах Джакхнави<sup>188</sup>, о сын царя. (84)

Она, прекраснобровая, спросила богов: «А кто это здесь восхваляется вами?»

И Благая, выйдя из ее телесной оболочки, дала ответ<sup>189</sup>: (85)

«Этот гимн посвящен мне собравшимися [здесь] богами, Изгнанными дайтьей Шумбхой и побежденными Нишумбхой». (86)

Так как Амбика изошла из телесной оболочки Парвати,

Как Каушики прославляется она во всех мирах<sup>190</sup>. (87)

После того как она изошла, Парвати стала черной

И поселилась в Гималаях, будучи известной как Калика<sup>191</sup>. (88)

Затем Амбику, принявшую высший очаровательный облик,

Увидели слуги Шумбхи и Нишумбхи Чанда и Мунда<sup>192</sup>. (89)

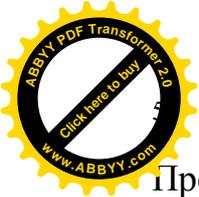
И оба они сообщили Шумбхе: «Некая прекрасная

Женщина, о великий царь, пребывает [там], заставляя блистать Гималаи. (90)

Еще никто и никогда не видел подобной превосходной красоты,

Узнай, кто эта богиня, и возьми ее себе, о владыка асур! (91)

Женщина-сокровище с чрезвычайно прелестными членами, освещающая стороны света [исходящим от нее] сиянием,



Пребывает [в Гималаях], и тебе, о владыка среди дайтев, надо взглянуть на неё! (92)

Все драгоценные камни, жемчуга, слоны, кони и прочее, о господин,  
Какие ни есть в трех мирах, в твоей обители сияют. (93)

Айравату, сокровище среди слонов, [ты] забрал у Пурандары,  
А также дерево Париджата и коня Уччаихшраваса. (94)

Чудесная небесная колесница<sup>193</sup>, запряженная гусьями, стоит на твоём дворе.  
Она, подобная сокровищу, была привезена сюда от Творца. (95)

[Здесь также] сокровище Великий лотос<sup>194</sup>, принесенное от Владыки богатств,  
А Океан преподнес [тебе] в качестве дара гирлянду Кинджалкини<sup>195</sup> из  
неувядающих лотосов. (96)

Позолоченный зонт, принадлежавший ранее Варуне, находится теперь в твоих  
чертогах,

И лучшая из колесниц, которой раньше владел Праджапати. (97)

О повелитель, тобой было унесено копье Смерти по названию Несущее  
погибель<sup>196</sup>,

А петля Царя вод принадлежит твоему брату. (98)

Нишумбхе принадлежат также все виды сокровищ, произошедших из океана,  
А тебе Вахни даровал две одежды, им же самим очищенные. (99)

Таким образом, о Индра среди дайтев, все сокровища захвачены тобой,  
Эта красавица – жемчужина среди женщин, отчего ты не берешь её?» (100)

Провидец сказал: (101)

Услышав эти слова Чанды и Мунды, Шумбха тогда

Отправил великого асуру Сугриву посланцем к Богине: (102)

«По повелению моему ступай и такие молви речи,

Чтобы пришла она на радостях [ко мне] – так да будет сделано тобой немедленно».

(103)

Тогда [Сугрива] отправился туда, где в живописной горной местности  
пребывала

Та Богиня, и молвил ей ласковым голосом медовые речи. (104)

Посланник сказал: (105)

О Богиня, повелитель дайтев Шумбха [является] высшим властителем  
троемирья,

А я его вестник, посланный им, явился в присутствие твоё. (106)

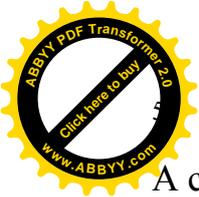
Выслушай же то, что изрек тот, чьи повеления никогда не нарушаются среди  
богов,

Всех недругов дайтев одолевший: (107)

«Мне подвластны три мира целиком, и боги исполняют мою волю,

И я вкушаю все доли в жертвоприношении, принадлежащие каждому [из  
богов]<sup>197</sup>. (108)

В трех мирах все лучшие драгоценности принадлежат мне, без исключения,  
Так, сокровище среди слонов, ездовое животное Индры богов, был [мною]  
уведён. (109)



А сокровище среди коней, родившегося при пахтании океана<sup>198</sup> Уччаихшраваса,  
Боги [сами] с поклонами мне предложили. (110)

И другие чудесные вещи, которые [были] у богов, гандхарвов и змеев,  
Теперь мои, о чаровница. (111)

Ты – жемчужина среди женщин, о Богиня, так мы считаем,  
А поэтому приходи к нам, ведь мы наслаждающиеся сокровищами. (112)

Меня или моего могучего младшего брата Нишумбху  
Избери, о обладающая подвижным взором, ведь ты настоящая драгоценность.  
(113)

Высочайшей, несравненной власти достигнешь ты благодаря супружеству со  
мною.

Об этом поразмысли<sup>199</sup> и становись моей женой!» (114)

Провидец сказал: (115)

После этих его слов, к ней обращенных, молвила певуче в ответ Богиня с  
безмятежной улыбкой в душе<sup>200</sup>,

Благая Дурга Бхагавати, которая поддерживает этот мир. (116)

Богиня сказала: (117)

Правду ты изрёк, нет лжи в твоих речах,

Шумбха властвует над тремя мирами, равно как и Нишумбха. (118)

Но как я могу нарушить своё слово?

Слушайте же об обете, по глупости прежде данном мною. (119)

Кто победит меня в битве, кто сокрушит мою гордыню,

Кто [окажется] равным мне по силе противником в мире, тот и станет моим  
супругом<sup>201</sup>. (120)

Пусть приходит сюда Шумбха, или великий асура Нишумбха

И, меня одолев, пусть тотчас же берёт мою руку, к чему ж промедленье? (121)

Посланник сказал: (122)

Надменна ты, о Богиня, но не говори же так передо мною.

Разве какой-либо человек в трех мирах способен противостоять Шумбхе с  
Нишумбхой? (123)

Все боги в битве даже с другими, [более слабыми] дайтьями,

Не могут совладать, а что же ты, о Богиня, женщина, в одиночку [способна  
будешь сделать]? (124)

Индра и другие небожители не устояли в сражении

С Шумбхой и другими [дайтьями], так как же ты, женщина, сойдешься с ними  
лицом к лицу? (125)

Так ступай же ты, как я сказал, к Шумбхе и Нишумбхе,

Пусть не будет так, чтобы пошла к ним, достоинство утратив, когда за волосы  
тебя потащат. (126)

Богиня сказала: (127)

Да, это так. Силен Шумбха, да и Нишумбха обладает огромной мощью,



Что же делать мне? Дала я клятву прежде не подумав. (128)

Ступай же и все, что было сказано мной, в точности

Передай Индре среди асур, и пусть он должным образом поступит. (129)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, в Деви-махатмье заканчивается пятая глава,  
называющаяся «Беседа вестника с Богиней».*



## Глава шестая УБИЕНИЕ ДХУМРАЛОЧАНЫ

Провидец сказал: (1)

Услышав такие слова Богини, посланник, охваченный негодованьем,  
Отправился к царю дайтьев и все ему сообщил подробно. (2)

Выслушав слова вестника, царь асур тогда

В гневе повелел предводителю дайтьев Дхумралочане<sup>202</sup>: (3)

«О Дхумралочана, поскорее же, сопровождаемый войском,

Приведи силой эту негодную женщину, свалив её и за волосы таща. (4)

А если кто другой поднимется, чтоб защитить её,

Да будет он убит, будь ли то он из числа богов, якшей или гандхарвов!<sup>203</sup>» (5)

Провидец сказал: (6)

Получив [от царя дайтьев] приказ, дайтья Дхумралочана

Второпях выступил вместе с шестьюдесятью тысячами асур. (7)

Увидев Богиню, восседающую на заснеженной горе,

Он громко крикнул: «Ступай же в присутствии Шумбхи и Нишумбхи! (8)

А если ты не пойдешь сейчас по доброй воле к господину моему,

То силой я отведу тебя, свалив и за волосы таща». (9)

Богиня сказала: (10)

Ты послан владыкой дайтьев, могуч и сопровождаем войском,

И [если ты хочешь] меня увести силой, то что же мне поделывать? (11)

Провидец сказал: (12)

После этих слов [Богини], к нему обращённых, асура Дхумралочана  
подступил к ней,

Но Амбика обратила его в пепел произнесеньем хум<sup>204</sup>. (13)

Затем она на разгневанное великое воинство асур

Обрушила дождь острых стрел, копий и топоров<sup>205</sup>. (14)

После этого потрясая гривой и в ярости издавая ужасный рёв,

Лев, [являющийся] ездовым животным Богини, набросился на войско асур. (15)

Одних дайтьев он убивал ударом передней лапы, других загрызал,

Из третьих, великих асур, он выбивал дух, топча их задними лапами. (16)

У одних лев вырывал когтями внутренности,

А у других ударом лапы отделял головы [от туловищ]. (17)

Он отрывал головы и руки у одних

И пил кровь других, потрясая гривой. (18)

В мгновение то войско целиком было уничтожено

Разъяренным львом, великим духом, который [служит] Богине ездовым  
животным. (19)

Услышав о том, что асура Дхумралочана был убит Богиней,

А воинство целиком погублено ее львом, (20)

Разгневался повелитель дайтьев Шумбха. С дрожащей нижней губой<sup>206</sup>



Повелел он великим асурам Чанде и Мунде: (21)

«О Чанда, о Мунда! Сопровождаемые великими силами,

Ступайте же и приведите ее немедля, (22)

Волоча за волосы или же связав, или, если будет сомнение [в успехе] битвы,

Всем имеющимся оружием пусть асуры поразят ее. (23)

И после того как та негодная будет сражена и [её] лев умерщвлен,

Тотчас же возвращайтесь, связав и забрав Амбику с собой». (24)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, в Деви-махатмье заканчивается шестая глава,  
называемая «Убиение Дхумралочаны».*



## Глава седьмая УБИЕНИЕ ЧАНДЫ И МУНДЫ

Провидец сказал: (1)

Тогда, получив приказ, дайтьи, возглавляемые Чандой и Мундой,  
С воздетым оружием, выступили [в поход] с войском, состоящим из четырех частей<sup>207</sup>. (2)

И они увидели Богиню, слегка улыбающуюся, восседающую  
На спине льва, на огромной золотой вершине Индры среди гор. (3)

Завидев ее, одни предприняли попытку ее схватить,  
А другие подступили, натянувши луки и с мечами в руках. (4)

Амбика в гневе громко закричала на своих врагов,  
И от гнева ее лицо стало черным, как смоль<sup>208</sup>. (5)

Из изогнутых бровей на её челе  
Вышла Кали<sup>209</sup> с разинутой пастью, с мечом и петлёй в руках<sup>210</sup>, (6)

Носящая удивительный посох с черепом на конце<sup>211</sup>, украшенная гирляндой из  
человеческих голов<sup>212</sup>,

Облаченная в шкуру тигра<sup>213</sup>, внушающая ужас из-за своей истощенной  
плоти<sup>214</sup>, (7)

С огромной пастью, пугающая высунутым языком<sup>215</sup>,  
С красными, глубоко впавшими очами, наполняющая стороны света своими  
воплями. (8)

Стремительно она обрушилась на великих асур, разя их,  
И стала пожирать войско недругов богов. (9)



**Богиня Кали**



Схватив одной-единственной рукой слонов, она бросала их в свою пасть  
Вместе с воинами, сидящими на них и бегущими за ними следом, вместе с  
погонщиками и колокольчиками<sup>216</sup>. (10)  
Всадников с конями и колесницы вместе с возничими швырнув в рот,  
Она страшным образом перемалывала их зубами. (11)  
Одного она хватала за волосы, а другого за горло,  
На третьего наступала ногой, а четвертого придавливала туловищем. (12)  
Метаемое асурами оружие разных видов  
Она ловила ртом и с яростью перемалывала зубами. (13)  
То войско могучих и порочных по природе асур  
Она уничтожила, сожрав одних и перебив других. (14)  
Одни были сражены ее мечом, другие избиты посохом с черепом на конце,  
А третьи асуры нашли смерть от её острых зубов<sup>217</sup>. (15)  
Увидев, что все войско асур погибло за мгновенье,  
Чанда подступил к обличью чрезвычайно ужасной Кали. (16)  
Пугающим дождем стрел ту грозную ликом [богиню], чей взор порождал  
страх, великий асура  
Покрыл, а Мунда забрасывал ее тысячами дисков. (17)  
Те многочисленные диски, исчезающие у нее во рту,  
Были подобны множеству солнечных дисков, пропадающих за тучей. (18)  
И тогда захохотала страшным хохотом, во гневе издающая ужасные вопли  
Кали, чьи пугающие клыки сияли из разинутой пасти. (19)  
Воссев на огромного льва, Богиня обрушилась на Чанду  
И, схватив его за волосы, отрубила мечом голову. (20)  
Увидев, что Чанда пал, к ней поспешил Мунда,  
И она его также повалила на землю, в ярости сраженного мечом. (21)  
Тогда остатки разгромленного войска [асур], видя, что Чанда пал,  
А равно и могучий Мунда, разбежались на все четыре стороны<sup>218</sup>, охваченные  
страхом. (22)  
Взяв головы Чанды и Мунды, Кали  
Подошла к Чандике и обратилась к ней, громко и грозно хохоча: (23)  
«Мною принесены в жертву великие жертвенные животные Чанда и Мунда  
На жертвоприношении битвы<sup>219</sup>, Шумбху же и Нишумбху ты убьешь сама».  
(24)

Провидец сказал: (25)

Увидев принесенные головы великих асур Чанды и Мунды,  
Благая Чандика молвила Кали ласковые речи: (26)  
«Так как ты пришла, взяв [головы] Чанды и Мунды,  
Ты, о богиня, будешь прославлена в мире [как] Чамунда<sup>220</sup>». (27)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, Девы-махатмье заканчивается седьмая глава,  
называющаяся «Убиение Чанды и Мунды».*



## Глава восьмая УБИЕНИЕ РАКТАБИДЖИ

Провидец сказал: (1)

После того как был убит дайтья Чанда, и Мунда пал [мертвым],

И несметные полчища были разбиты, повелитель асур, (2)

Доблестный Шумбха, чей ум был обуян гневом,

Повелел провести сбор всех войск дайтьев: (3)

«Пусть со всеми своими силами восемьдесят шесть дайтьев Удаюдха<sup>221</sup>,

И восемьдесят четыре Камбу<sup>222</sup>, своими силами сопровождаемые, выступят в поход. (4)

Пусть пятьдесят семейств асур Котивирья<sup>223</sup>

И сто [семейств] Дхаумра<sup>224</sup> выступят по моему приказу. (5)

Пусть асуры Калаки<sup>225</sup>, Даухриды<sup>226</sup>, Маурьи<sup>227</sup> и Калакейи<sup>228</sup>,

Готовые к битве, отправляются в путь по моему повелению тотчас же». (6)

Издав такой приказ, повелитель асур Шумбха, чья власть была ужасна,

Выступил в поход, окруженный многими тысячами огромных полчищ. (7)

Завидев приближение того грозного войска, Чандика

Наполнила звоном тетивы [своего лука] пространство между небом и землей.

(8)

Тогда лев издал очень громкий рев, о царь,

А Амбика добавила к его рёву звон своего колокольчика. (9)

Звуки, издаваемые тетивой лука, львом и колокольчиком,

Кали, широко разинув пасть, заглушала своими ужасающими воплями,

наполняя ими стороны света. (10)

Услышав тот шум, яростное войско дайтьев с четырех сторон,

Окружило Богиню, льва и Кали. (11)

В это время, о царь, ради гибели недругов богов

И процветания львов среди бессмертных<sup>229</sup>, наделенные великой доблестью и силой, (12)

Из тел Брахмы, Иши, Гухи, Вишну и Индры изойдя,

Их шакти в облике этих [богов] пришли к Чандике [на подмогу]. (13)

Какой облик имел бог, какие украшения и ездовое животное,

В том [облике] его шакти, чтобы биться с асурами, прибыла. (14)

На небесной колеснице, запряженной гусьями<sup>230</sup>, с четками и сосудом с водой [в руках]

Подоспела шакти Брахмы, именуемая Брахмани<sup>231</sup>. (15)

Махешвари<sup>232</sup> верхом на быке, держащая превосходный трезубец<sup>233</sup>,

Носящая браслеты из огромных змей<sup>234</sup>, явилась, венчанная полумесяцем<sup>235</sup>.

(16)



**Матерь Махешвари**

Шакти Каумари<sup>236</sup> верхом на лучшем из павлинов<sup>237</sup>  
Прибыла туда, дабы сражаться с дайтьями, Амбика в облике Гухи. (17)  
А также шакти Вайшнави, восседающая на Гаруде,  
С раковиной, диском, палицей, роговым луком и мечом в руках<sup>238</sup> прилетела.  
(18)  
Приняв непревзойденный облик жертвенного вепря, шакти Хари  
Тоже прибыла туда в облике Варахи<sup>239</sup>. (19)  
Нарасимхи<sup>240</sup>, имея тот же облик, что и Нарасимха,  
Наведалась туда, сбивая созвездия потрясанием гривы. (20)  
С ваджрой в руке Аиндри<sup>241</sup>, восседающая на царе слонов<sup>242</sup>,  
Явилась, тысячеокая, [имеющая] такую же [внешность], что и Шакра<sup>243</sup>. (21)  
Тогда Ишана, сопровождаемый теми шакти богов,  
Молвил Чандике: «Да будут поскорее убиты асуры мне на радость!» (22)  
После этого из тела Богини изошла внушающая страх,  
Свирепая шакти Чандика, воющая подобно сотне шакалов<sup>244</sup>. (23)  
Она, непобедимая, молвила Ишане, со спутанными косицами пепельного  
цвета<sup>245</sup>:  
«Отправляйся посланником, о Благословенный, в распоряжение Шумбхи и  
Нишумбхи. (24)  
Передай обоим высокомерным данавам, Шумбхе и Нишумбхе,  
И всем данавам, которые собрались там на битву: (25)  
«Пусть Индра вернет себе власть над тремя мирами, и боги пусть [вновь]  
наслаждаются жертвенными подношениями.  
Вы же возвращайтесь в подземный мир, если хотите жить. (26)



Но если, опьяненные силой, вы желаете битвы,  
То приходите, и мои шакалы насытятся вашей плотью!» (27)  
Так как Богиня отправила в качестве вестника самого Шиву,  
Она стала известной в этом мире [под именем] Шивадути<sup>246</sup>. (28)  
Услышав слова Богини, пересказанные Шивой, великие асуры  
Исполнились злобы и отправились туда, где находилась Катьяяни<sup>247</sup>. (29)  
В самом начале [битвы] дождями из стрел, дротиков и копий  
Осыпали Богиню полные ярости недруги бессмертных. (30)  
Она же выпущенные стрелы, дротики, копья и топоры  
Рассекала на части огромными стрелами из своего лука. (31)  
Тогда на пути [Шумбхи] стала Кали,  
Пронзающая врагов копьём и поражающая ударами посоха с черепом на конце.  
(32)  
Обрызгиванием водой из камандалу лишала силы и доблести  
Врагов Брахмани, где бы она ни находилась. (33)  
Махешвари трезубцем и Вайшнави<sup>248</sup> диском  
Дайтьев поражали, а разгневанная Каумари – копьём. (34)  
Сражаемые ударами перуна Айндри дайтьи и данавы  
Сотнями падали на землю, обильно истекая кровью. (35)  
Варахи валила их наземь, нанося удары [асурам] рылом,  
Терзая их грудь клыками и поражая диском. (36)  
Одних терзая когтями, а других великих асур пожирая,  
Нарасимхи рыскала по полю брани, наполняя ревом стороны света. (37)



**Битва Матерей с асурами**

Асуры, испуганные ужасающим раскатистым хохотом Шивадути,  
Падали на землю, и тогда она их, упавших, пожирала. (38)  
Сонм разгневанных Матерей<sup>249</sup>, истреблявших великих асур  
Различными способами, завидев, воины недругов богов обратились в бегство.  
(39)  
Увидев, что дайтьи, преследуемые сонмом Матерей, отступают,  
Разъяренный великий асура Рактабиджа<sup>250</sup> выступил вперед, чтобы сразиться [с  
Матерями]. (40)  
Всякий раз, когда капля крови падала наземь из его тела,  
Тогда с земли поднимался асура, ему подобный<sup>251</sup>. (41)  
Великий асура палицей сражался с шакти Индры,



И Айндри нанесла удар Рактабидже своей ваджрой. (42)

Он, пораженный молнией, тотчас же обильно истёк кровью<sup>252</sup>,  
И тогда [из капель этой крови] восстали воины, подобные ему обликом и  
равные по силе. (43)

Сколь много капель крови пролилось [на землю] из его тела,  
Столь много мужей родилось, наделенных его доблестью, силою и мощью. (44)

И те мужи, появившиеся на свет из крови на том месте,  
Бились ещё более жестоко с Матерями, метая в них грозное оружие. (45)

И снова, когда ударом ваджры была его голова разбита,  
Заструилась кровь, и из нее родились тысячи мужей. (46)

Вайшнави в бою поразила его диском,  
И палицей нанесла удар Айндри тому повелителю асур. (47)

Мир стал наполнен тысячами великих асур, подобными ему,  
Появившимися на свет из крови, пролившейся, когда его поразили диск  
Вайшнави. (48)

Копьем нанесла удар Каумари, Варахи – мечом,  
А Махешвари трезубцем тому великому асуре Рактабидже. (49)

В ответ великий асура, дайтья Рактабиджа, охваченный гневом,  
Поразил палицей по отдельности каждую из Матерей. (50)

Из его многочисленных ран, нанесенных дротиком, копьем и прочим  
[оружием],

Изошло много крови, из которой родились сотни асур. (51)

Теми асурами, появившимися на свет из крови асуры [Рактабиджи], весь мир  
целиком

Стал заполнен, и боги оказались в великом страхе. (52)

Заметив, что они пали духом, Чандика тотчас же рассмеялась

И молвила Кали: «О Чамунда, раскрой пасть пошире!» (53)

И капли крови, появляющиеся из ран, наносимых моим оружием, а равно и  
великих асур,

[Рождающихся] из них, поглощай своей пастью немедленно! (54)

Рыскай по полю брани, пожирая в битве рожденных из [этих капель] великих  
асур.

Таким образом, тот дайтья, лишившийся крови, придет к гибели. (55)

Свирепые, они будут пожираться тобой, а новые рождаться не будут».

Приказав так ей, Богиня тогда поразила его копьем. (56)

Ртом Кали выпила кровь Рактабиджи,

Но он своим копьем по Чандике нанёс удар. (57)

Удар палицей не причинил ей ни малейшей боли,

В то время как из его тела изошло много крови, (58)

И всю ее во всех направлениях поглотила ртом Чамунда.

Попавших в её пасть великих асур, которые появились на свет из крови  
[Рактабиджи], (59)

Пожрала Чамунда и выпила его кровь. (60)

Богиня копьем, ваджрой, стрелами, мечами и дротиками

Сразила Рактабиджу, чья кровь была выпита Чамундой. (61)



И великий асура Рактабиджа рухнул на землю,  
Пораженный множеством оружия и потерявший всю кровь, о государь. (62)  
После этого Тридесять охватило несравненное ликование, о государь,  
А сонм Матерей, порожденный ими, пустился в пляс, пьяный от крови. (63)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, в Деви-махатмье, заканчивается восьмая глава,  
называющаяся «Убиение Рактабиджи».*



## Глава девятая УБИЕНИЕ НИШУМБХИ

Царь сказал: (1)

Удивительно то, что было рассказано тобою мне, о Благословенный,  
О величии подвига Богини, заключавшегося в убиении Рактабиджи. (2)  
И я желаю услышать далее, что свершили Шумбха и разгневанный Нишумбха,  
После того как Рактабиджа был умерщвлён. (3)

Провидец сказал: (4)

Шумбха и Нишумбха пришли в бесподобную ярость,  
После того как Рактабиджа был сражен и другие [асуры] убиты на поле брани.  
(5)

Видя, что огромное войско разгромлено, обуянный гневом  
Выступил вперед Нишумбха с главными силами асур<sup>253</sup>. (6)

Впереди его, сзади и по бокам великие асуры  
Подступали, кусающие губы, злобные, намеревающиеся лишить жизни  
Богиню. (7)

Также приближался великодоблестный Шумбха в окружении своих полчищ,  
В ярости, чтобы Чандику умертвить, перед этим сразившись с Матерями. (8)

Затем случился чудовищный бой у Шумбхи и Нишумбхи с Богиней,  
Которые, подобно тучам, обрушили на нее ужаснейший ливень стрел. (9)

Чандика своими стрелами рассекала стрелы, выпущенные ими,  
И поражала члены тела обоих повелителей асур<sup>254</sup> потоками оружия. (10)

Нишумбха, взяв острый меч и сверкающий щит,  
Нанес удар в голову превосходного льва, [служившего] ездовым животным  
Богини. (11)

После этого Богиня стрелой с наконечником в форме подковы<sup>255</sup> огромный  
меч

Нишумбхи тотчас же разнесла и щит, на котором было изображено восемь  
лун<sup>256</sup>. (12)

После того, как щит и меч были сломаны, тот асура метнул в нее дротик,  
Но и дротик этот, приближающийся к ней, рассекла она надвое своим диском.  
(13)

Охваченный гневом, данава Нишумбха схватился за копьё,  
Но Богиня разнесла его на куски ударом своего кулака. (14)

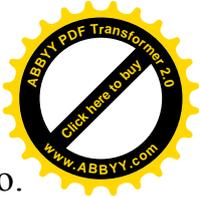
Потрясая палицей, он бросил ее в Чандику,  
Богиня же ударом трезубца обратила ее в пепел. (15)

Затем, обрушившись на быка среди дайтьев<sup>257</sup>, подступившему [к ней] с  
топором в руке,

Богиня уложила его на землю потоками стрел. (16)

После того, как [его] брат Нишумбха, грозный своей мощью, рухнул на землю,  
Разъяренный [Шумбха] ринулся вперед, чтобы лишить жизни Амбику. (17)

Стоя на колеснице и держа превосходное оружие



В восьми длинных, несравненных руках, он явился, заполняя собою всё небо.  
(18)

Завидев, что он приближается, Богиня затрубила в раковину<sup>258</sup>  
И заставила тетиву своего лука издавать звук, невыносимый [для слуха]. (19)

Она наполнила стороны света звоном своего колокольчика,  
Лишившим мужества все полчища дайтьев. (20)  
Затем лев громкими рыками, из-за которых у слонов прекратилась течка<sup>259</sup>,  
Наполнил небеса, землю и десять сторон света<sup>260</sup>. (21)

После этого Кали, вознесясь в небо, [опустилась на землю] и ударила ее  
руками,

И этим звуком были все прежние заглушены. (22)  
Шивадутти громко и страшно рассмеялась,  
Эти звуки напугали асур, а Шумбха в неистовство впал. (23)

И когда Амбика молвила: «Стой, стой, о глупец!»  
Тогда возгласили боги, пребывающие в небесах: «Победа!» (24)

Пущенное Шумбхой копьё, при приближении внушающее ужас своим  
блеском,  
Подобное пожару, было отброшено прочь огромною головней<sup>261</sup> [Богини]. (25)

Крик Шумбхи, подобный реву льва, наполнил пространство между тремя  
мирами,  
Но ужасный звук бури, [устроенный] Богиней, заглушил его, о владыка земли.  
(26)

Богиня рассекала стрелы, пущенные Шумбхой, а Шумбха разбивал стрелы,  
пущенные ею,  
Сотнями и тысячами своих грозных стрел. (27)

Затем разгневанная Чандика поразила его копьём,  
И он, сраженный, рухнул на землю, лишившись чувств. (28)

Потом Нишумбха пришел в себя и, схватив лук,  
Осыпал стрелами Богиню, Кали и льва. (29)

После этого, выставив десять тысяч рук, повелитель потомков Дану,  
Сын Дити<sup>262</sup> покрыл Чандику множеством дисков. (30)  
Тогда Благословенная Дурга, разрушительница трудностей и страданий,  
пришла в негодование

И разбила на части его диски и стрелы своими стрелами. (31)

Нишумбха, быстро схватив палицу, обрушился на Чандику,  
Дабы убить ее, окруженный войском дайтьев. (32)

Когда он приближался, Чандика второпях разрубила его палицу  
Острым мечом, и он ухватился за копьё. (33)

Когда Нишумбха, преследователь бессмертных, с копьем в руке, [вновь] стал  
приближаться,

Чандика поразила его своим проворно брошенным копьём прямо в сердце.  
(34)

Из его сердца, пронзенного копьём, изошел другой<sup>263</sup>,  
Могучий и доблестный муж, восклицая: «Остановись!» (35)

Тому, изошедшему, Богиня, звонко смеясь,

Мечом снесла голову, и он рухнул на землю. (36)



Дурга

Затем лев стал пожирать асур, чьи горла были пронзены его ужасными  
клыками,

А Кали и Шивадути поглощали плоть остальных. (37)

Одни великие асуры погибли, пронзенные копьем Каумари,

А другие обращены в бегство, [будучи обрызганными] водой, очищенной  
мантрой Брахмани<sup>264</sup>. (38)

Третьи пали, пронзенные трезубцем Махешвари,

А четвертые были стерты в пыль на земле ударами рыла Варахи. (39)

Пятые данавы были разрублены на части диском Вайшнави,

А шестые погибли [от ударов] ваджры, пущенной рукой<sup>265</sup> Айндри. (40)

Одни асуры погибли, другие бежали прочь от великой битвы,

А иные были проглочены Кали, Шивадути и царем зверей<sup>266</sup>. (41)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, в Девы-махатмье заканчивается девятая глава,  
называющаяся «Убиение Нишумбхи».*



## Глава десятая УБИЕНИЕ ШУМБХИ

Провидец сказал: (1)

Видя, что его брат Нишумбха, дорогой ему, как собственная жизнь, убит,  
А войско разгромлено, разъяренный Шумбха молвил [следующие] слова: (2)  
«О Дурга, испорченная гордыней по поводу [собственной] силы, не являй же  
[здесь] своего высокомерья,  
Сражаешься ты, о надменная, полагаясь на силу других!» (3)

Богиня сказала: (4)

Я лишь одна в этом мире, и разве есть еще кто-нибудь, кроме меня?  
Видь же, о злобный, входящие в меня мои проявленья<sup>267</sup>! (5).  
Тогда все богини во главе с Брахмани  
Вошли в тело той Богини<sup>268</sup>, и Амбика осталась одна. (6)

Богиня сказала: (7)

Те многочисленные образы, которые я являла благодаря своей чудесной силе<sup>269</sup>,  
Ныне поглощены мной, и вот стою я одна. Будь же стоек в битве! (8)

Провидец сказал: (9)

Тогда завязался суровый бой между Богиней и Шумбхой  
На глазах у всех богов и асур<sup>270</sup>. (10)  
Потоками стрел, острым неметальным и грозным метальным оружием  
Велось сражение между ними, приводящее в великий ужас все существа. (11)  
Сотни видов божественного метательного оружия, которое использовала  
Амбика,  
Индра дайтев сокрушал при помощи противоположного оружия. (12)  
Божественное оружие, выпущенное им, Верховная Владычица  
Сбивала играючи произнесением грозного слога хум<sup>271</sup> и других [мантр]. (13)  
Затем асура осыпал Богиню сотнями стрел,  
Она же, разгневанная этим, сломала ему лук своими стрелами. (14)  
После того как его лук был сломан, Индра среди дайтев схватился за копье,  
Но Богиня рассекла его диском, когда оно находилось еще в его руке. (15)  
Потом, взяв сверкающий меч, на котором было изображено сто лун<sup>272</sup>,  
Повелитель дайтев обрушился на Богиню. (16)  
Когда он приближался, Чандика разнесла ему меч  
Своими острыми стрелами, выпущенными из лука, а также щит, блистающий  
[подобно] солнечным лучам. (17)  
Имея лошадей убитыми, а лук сломанным, оставшись без возничего, дайтея  
Схватил грозную палицу, намереваясь убить ею Амбику. (18)  
Ему, приближающемуся, она рассекла [на части] палицу острыми стрелами,  
Тем не менее он, вздымая кулак, стремительно набросился на нее. (19)  
Бык среди дайтев нанес удар кулаком прямо в сердце



Богини, она же ударила его в грудь ладонью. (20)

Сраженный ее ударом, пал на землю

Царь дайтьев, но тотчас же снова на ноги поднялся. (21)

Схватив Богиню и подпрыгнув, он вознесся высоко в небо,

И там Чандика без всякой опоры боролась с ним. (22)

В небесах дайтья и Чандика бились друг с другом,

И это зрелище, невиданное ранее, вызывало удивление у сиддхов и у мудрецов. (23)

Затем, сражаясь долгое время, Амбика подняла его,

Закружила и швырнула наземь. (24)

Он, сброшенный на землю, поднялся тотчас же, кулак вздымая,

Набросился, душою порочный, желая её умертвить. (25)

Приближающегося повелителя всех дайтьев Богиня

Повалила на землю, пронзив грудь копьём. (26)

Сраженный наконечником копья Богини, он рухнул, дух испутивши<sup>273</sup>, на землю,

Сотрясая всю твердь земную вместе с горами, морями и островами. (27)

После того, как тот нечестивец был лишен жизни,

Весь мир наполнился покоем и в обычное состояние пришёл, и прояснились небеса<sup>274</sup>. (28)

Утихомирились пылающие облака, несущие знаменья, что прежде вместе собрались.

И реки текли строго по своему руслу после того, как он был низвергнут<sup>275</sup>. (29)

После того, как он был убит, сердца множества богов

Преисполнились радости, а гандхарвы сладостно запели. (30)

Другие [небожители] заиграли на своих инструментах, и пустились в пляс сонмы апсар,

Задули благие ветра и засияло солнце. (31)

Спокойно пылали огни<sup>276</sup>,

И замерли звуки, произведенные сторонами света. (32)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, в Деви-махатмье заканчивается десятая глава, называемая «Убиение Шумбхи».*



## Глава одиннадцатая ВОСХВАЛЕНИЕ НАРАЯНИ<sup>277</sup>

Провидец сказал: (1)

После того, как Индра среди великих асур<sup>278</sup> был убит Богиней, Индра и прочие боги, ведомые Агни, её,

Катьяяни, стали восхвалять, желанного достигнув, освещая [светом], исходящим от сияющих лиц-лотосов, стороны света<sup>279</sup>: (2)

«О Богиня! О устранительница несчастий тех, кто тебе предался, будь милостива, будь милостива, о Матьерь всего мира,

Будь милостива, о Повелительница вселенной, береги вселенную, ты, о Богиня, Владычица движущегося и неподвижного. (3)

О, ты являешься единственной опорой мира, ибо пребываешь в образе земли, А тобой, пребывающей в образе воды, наполнена вся вселенная, о владеющая несокрушимой мощью! (4)

Ты – Вайшнави-шакти<sup>280</sup>, исполненная беспредельной силы, семя вселенной<sup>281</sup>, ты – высочайшая Майя,

Тобой, о Богиня, ввергается в заблуждение весь мир, и ты же, благосклонная, причина освобождения на земле. (5)

Все науки твои частичные проявления, о Богиня, и все женщины в мирах<sup>282</sup>,

Тобой одной, о Матьерь<sup>283</sup>, наполнен этот мир, так какое же восхваление [подобаает] тебе, ты – выше восхвалений, и ты – высшее возглашение! (6)

Когда Ты, о Богиня, ставшая всем, подательница наслаждения и освобождения<sup>284</sup>, восхваляешься,

То какие превосходные слова годятся, чтобы воспеть Тебя? (7)

Ты пребываешь в сердце каждого существа в образе разума,

Дарующая рай и освобождение, о Богиня Нараяни<sup>285</sup>, да будет поклонение тебе! (8)

О творящая перемены<sup>286</sup> в образе [отрезков времени] кала и каштха<sup>287</sup>,

Обладающая способностью погубить вселенную, о Нараяни, да будет поклонение тебе! (9)

О ошастливленная всяким благом<sup>288</sup>, о Благая<sup>289</sup>, о исполняющая любое намерение<sup>290</sup>,

О дарующая прибежище<sup>291</sup> трехокая<sup>292</sup> Гаури<sup>293</sup>, Нараяни, да будет поклонение тебе! (10)

О ставшая силой, [производящей] творение, поддержание и разрушение<sup>294</sup>, о вечная,

О источник гун, сотканная из гун, о Нараяни, да будет поклонение тебе! (11)

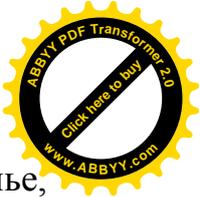
О дарующая защиту нашедшему [у тебя] убежище, убогому, страждущему,

О уносящая горести всех, о Богиня Нараяни, да будет поклонение тебе! (12)

О стоящая на небесной колеснице, запряженной гусьями<sup>295</sup>, в облике Брахмани, Окропляющая водой, смешанной с [травой] куша<sup>296</sup>, о Богиня Нараяни, да будет поклонение тебе! (13)

О носящая трезубец, Луну и змей, разъезжающая на исполинском быке,

Принявшая облик Махешвари<sup>297</sup>, о Нараяни, да будет поклонение тебе! (14)



О сопровождаемая павлином и петухом, носящая великанское копые,  
безгрешная,

В облике Каумари пребывающая<sup>298</sup>, о Нараяни, поклонение тебе! (15)

Держащая великолепное оружие – раковину, диск, палицу и роговой лук –

Будь милостива, о Нараяни, в облике Вайшнави<sup>299</sup>, да будет поклонение тебе!  
(16)

О взявшая огромный грозный диск, о поднявшая землю на своих клыках

В облике Вепря<sup>300</sup>, о Благая, о Нараяни, да будет поклонение тебе! (17)

О та, что в ужасающем образе Человекольва вознамерилась датьев  
истреблять,

И оберегать троемирье<sup>301</sup>, о Нараяни, да будет поклонение тебе! (18)

О венчанная диадемой, обладающая громадной ваджрой, сверкающая  
тысячью очей<sup>302</sup>,

Забравшая жизнь Индры Айндри<sup>303</sup>, о Нараяни, да будет поклонение тебе!  
(19)

О разбившая несметные полчища датьев в своем облике Шивадутти,

Принявшая свирепое обличье, издававшая громкие крики, о Нараяни, да будет  
поклонение тебе! (20)

О пугающая пастью с выступающими клыками<sup>304</sup>, украшенная ожерельем из  
голов<sup>305</sup>,

О Чамунда, губительница Мунды, о Нараяни, да будет поклонение тебе! (21)

О Лакшми, стыд, Великое Знание<sup>306</sup>, вера, пропитание, Свадха<sup>307</sup>, о ты,  
неизменная,

Великая ночь<sup>308</sup> и Великая Майя<sup>309</sup>, о Нараяни, да будет поклонение тебе! (22)

О ум, о Сарасвати, о наилучшая, процветание, Бабхрави<sup>310</sup>, темная<sup>311</sup>,

О [само]обузданная, будь же милостива, о Владычица, о Нараяни, да будет  
поклонение тебе! (23)

О Владычица всего, имеющая облик вселенной, всеми силами владеющая.

Огради же нас от страхов, о Деви, о богиня Дурга, да будет поклонение тебе!  
(24)

Это твое лицо милое, украшенное тремя очами,

Пусть защитит нас от всех бхутов, о Катьяяни, да будет поклонение тебе! (25)

Пугающий языками пламени, внушающий ужас, несущий смерть асурам без  
остатка,

Пусть трезубец спасёт нас от беды, о Бхадракали, поклонение да будет тебе!  
(26)

Пусть твой колокольчик, который своим звоном наполняет мир

И разрушает доблесть асур, пусть обережет нас от грехов, как [мать] защищает  
своих детей. (27)

Пусть твой меч, обрызганный мозгом, кровью и жиром асур, блистающий  
солнечными лучами,

Будет ради нашего блага, о Чандика, перед тобой мы склоняемся. (28)

Будучи довольной, ты исцеляешь от всех недугов, а будучи разгневанной, ты  
отнимаешь предметы желаний,



Людям, нашедшим у тебя прибежище, [какое-либо] бедствие не грозит, и они сами становятся прибежищем [для других]. (29)

Это истребление великих асур, ненавидящих дхарму, которое ты свершила ныне, о Богиня,

Явив свой собственный образ во множестве ипостасей<sup>312</sup>, о Амбика, то какая другая [богиня] способна совершить? (30)

Кто, как не ты, [прославлен] в науках<sup>313</sup>, в шастрах<sup>314</sup>, [являющихся] светильниками различения<sup>315</sup>, и речениях<sup>316</sup>? Кто иной, кроме тебя,

В бездне самости, в великой непроглядной тьме побуждает так сильно вселенную блуждать<sup>317</sup>. (31)

Там, где ракшасы, где змеи, обладающие смертельным ядом, где враги и шайки разбойников<sup>318</sup>,

Где [бушуют] лесные пожары, а также посредине океана, там ты пребываешь и оберегаешь мир. (32)

Владычица вселенной, ты защищаешь все, о Душа вселенной, ты поддерживаешь все,

Достойная почитания властителями мира<sup>319</sup>, и те, кто склоняются перед тобой в почтении, становятся прибежищем для всех [существ]. (33)

О Богиня, будь милостлива и навсегда огради нас от страха перед врагами, как ты сделала это только что, асур перебив.

Приведи к упокоению грехи всех существ и великие бедствия, вырастающие из созревания зловещих знамений<sup>320</sup>. (34)

Будь милосердна к склонившимся [перед тобой], о Богиня, о уносящая прочь страдания всех [существ],

О достойная поклонения обитателей трех миров, будь подательницей даров существам!<sup>321</sup>» (35)

Богиня сказала: (36)

Я [в самом деле] подательница даров, о боги! И дар, какой вы желаете, Вы изберите, и я преподнесу его на благо миров. (37)

Боги сказали: (38)

Утихомирь все невзгоды в троём мире, о Владычица вселенной!  
И таким же образом наших недругов истребление сверши! (39)

Богиня сказала: (40)

Когда наступит двадцать восьмая юга [манв]антары Вайвасвата, Родятся двое других великих асур, [также зовущихся] Шумбха и Нишумбха. (41)

Появившаяся на свет из утробы Яшоды в доме пастуха Нанды И обитающая на горах Виндхья, затем я уничтожу их<sup>322</sup>. (42)

А затем снова в своем чрезвычайно грозном проявлении на поверхность земли Снизойдя, я истреблю данавов, порожденных Випрачитти<sup>323</sup>. (43)

Зубы, [которыми я] буду пожирать [плоть] тех ужасных великих асур, порожденных Випрачитти,



Станут красными [от крови], подобно цветкам гранатового дерева. (44)

Поэтому боги на небесах и люди в мире смертных,  
Вознося мне хвалу, будут постоянно Рактадантикой звать меня<sup>324</sup>. (45)

И снова, когда в течение ста лет не будут идти дожди, и землю засуха охватит,  
Появлюсь на свет я, восхваляемая мудрецами, но не из лона. (46)

Тогда сотней очей я стану взирать на тех мудрецов,  
И люди станут прославлять меня как Шатакши. (47)

После этого я весь мир порожденными из моего собственного тела  
Питательными овощами стану поддерживать, пока, о боги, [снова не пойдут]  
дожди. (48)

Тогда я приобрету на земле славу как Шакамбхари,  
И там же я умертвлю великого асуру по имени Дургама. (49)

[Из-за этого] у меня появится прославленное имя «богиня Дурга»<sup>325</sup>.

И снова, приняв устрашающий облик в Гималаях, (50)

Я буду истреблять ракшасов, спасая [от них] мудрецов.

Тогда все мудрецы будут склонившись восхвалять меня. (51)

Так у меня появится прославленное имя «Грозной богини»<sup>326</sup>.

Когда [асура] по имени Аруна учинит великую смуту в трех мирах, (52)

Тогда я, приняв облик роя из бесчисленного количества пчел,

Ради блага трех миров погублю [того] великого асуру. (53)

«Бхрамари», – [под таким именем] меня будут восхвалять все люди<sup>327</sup>.

Всякий раз, как будут случаться бедствия, вызванные данавами,

Я, снизойдя [на землю], буду производить истребление [ваших] недругов<sup>328</sup>.  
(55)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, в Деви-махатмье заканчивается одиннадцатая глава, называемая «Восхваление Нараяни».*



## Глава двенадцатая ВОСХВАЛЕНИЕ ПЛОДОВ ПОЧИТАНИЯ БОГИНИ

Богиня сказала: (1)

Того, кто сосредоточившись будет постоянно восхвалять меня этими гимнами<sup>329</sup>,

Избавлю я от всех горестей, без сомнения. (2)

[И также] тех, которые будут громко возвещать<sup>330</sup> [сказания]

Об убиении Мадху и Кайтабхи, асуры Махиши, а также Шумбхи и Нишумбхи.

(3)

На восьмой, девятый и четырнадцатый день [светлой половины месяца] внимательно

И с преданностью кто будет возвещать превосходное сказание о моем величии<sup>331</sup>, (4)

Того не коснется ничто дурное: ни несчастья, являющиеся следствиями [совершенных] грехов,

Ни нищета, ни разлука с любимыми. (5)

Тому никогда не грозит опасность ни от врага, ни от грабителя,

Ни от царя, ни от оружия, ни от пожара или наводнения. (6)

Вот почему это сказание о моем величии следует читать сосредоточенно

И слушать всегда с преданностью<sup>332</sup>, ибо это ведёт к высочайшему процветанию. (7)

Все несчастья, вызванные великим мором<sup>333</sup>,

А также страдания трех видов<sup>334</sup> пусть утихомирят сказание о моем величии.

(8)

Где в моем святилище<sup>335</sup> должным образом постоянно читается оно,

[То место] я никогда не покину, там незыблемо присутствие мое. (9)

На жертвоприношении<sup>336</sup>, пудже<sup>337</sup>, возлиянии в огонь<sup>338</sup> и великих праздниках<sup>339</sup>

[Это сказание] обо всех моих деяниях пусть будут возвещать и слушать. (10)

Подношение или пуджу, совершаемые, все равно, знающим иль невеждой,

Я приму с радостью, как и совершаемое возлияние на огонь. (11)

Осенью каждого года совершается мне великое поклонение<sup>340</sup>,

И во время его сказание о моем величии услышав, будучи преисполненным преданности, (12)

Освобождается ото всех несчастий и достигает богатств, зерна и сыновей

Человек моей милостью, без сомнения. (13)

Услышав сказание о моем величии, а также о явлениях благих

И о доблести в битвах, становится бесстрашным он. (14)

Недоброжелатели идут к гибели, благополучие обретается,

И радуется семья тех, кто слушает сказание о моем величии. (15)

На обряде умиротворения<sup>341</sup> или после того как увидел дурной сон<sup>342</sup>,

Или при зловещих предзнаменованиях светил<sup>343</sup> пусть человек слушает сказание о моем величии. (16)



[Благодаря этому] бедствия прекращаются и зловещие предзнаменования светил,

И дурной сон, виденный человеком, обращается в хороший. (17)

[Слушание этого сказания] умиротворяет детей, одержимых балаграхами<sup>344</sup>,

А в случае ссоры между людьми восстанавливает дружбу самым лучшим образом. (18)

Оно сводит на нет могучую силу всех злодеев,

И благодаря чтению [этого сказания наступает] гибель ракшасов, бхутов и пищачей. (19)

[Чтение и слушание] сказания о моем величии приближает ко мне.

При слушании [этого сказания о моих деяниях] всего один раз мне доставляется такая радость,

Как благодаря [принесению в жертву] скота<sup>345</sup>, [поднесению] цветов, аргхьи, приборов для курения, благовоний и великолепных светильников<sup>346</sup>,

Угощению жрецов, возлияниям на огонь и окроплению, [проводимых] день и ночь

В течение года, а также благодаря другим дарам и пожертвованиям. (20 - 21)

Слушание [его] уносит грехи и наделяет добрым здравием. (22)

Прославление рождений моих защищает от бхутов,

А благодаря слушанию о моих подвигах в битвах, заключающихся в уничтожении злых дайтьев, (23)

У людей не появляется страха перед недругами.

Гимны, которые были сочинены вами и брахманами-провидцами<sup>347</sup> (24)

И Брахмой [самим], создают благодное состояние мысли<sup>348</sup>.

[Находясь] в лесу, на заброшенной дороге, или окруженный лесным пожаром, (25)

Попавшийся разбойникам в уединенном месте, или схваченный врагами,

Преследуемый львами или тиграми в лесу или дикими слонами, (26)

По приказу разгневанного царя осужденный на смерть или заключение,

Или [находящийся] в суденышке, швыряемом бурей в бескрайнем океане, (27)

[Подвергающийся] в жесточайшем бою ударам оружия

Или одолеваемый всеми видами бедствий, терзаемый болью, (28)

Вспомнив о моих деяниях, человек избавляется от опасности.

Благодаря моему могуществу львы и другие [хищные звери], разбойники и ненавистники (29)

Бегут подальше от того, кто вспоминает мои деянья. (30)

Провидец сказал: (31)

Молвив так, Благословенная Чандика, обладающая грозной мощью,

На глазах у богов исчезла<sup>349</sup> с того места. (32)

И боги, освободившись от боязни благодаря тому, что их недруги были умерщвлены,

Вкушающие [свои] доли в жертвоприношениях<sup>350</sup>, стали исполнять свои обязанности<sup>351</sup>, как прежде. (33)



Оставшиеся [в живых] дайти после того, как Богиней были сражены в битве  
супротивник богов Шумбха

Самый свирепый и непревзойденно дерзкий губитель мира, (34)

А также могучий Нишумбха, вернулись в подземный мир<sup>352</sup>. (35)

Таким образом Благословенная Богиня, хоть и вечная, снова и снова

Воплощаясь, о царь, оберегает мирозданье. (36)

Ею эта вселенная ввергается в заблуждение, ею же порожденная.

Упрашиваемая, она дарует знание, а довольная – процветание. (37)

Вся эта вселенная, возникшая из яйца Брахмы<sup>353</sup>, целиком, о владыка людей,

В конце времен бывает наполнена Махакали в образе Махамари<sup>354</sup>. (38)

Так в одно время она – Махамари, и она же, нерожденная, в другое становится  
творением

И в иное время, вечная, поддерживает существа. (39)

Во времена благоденствия она – Лакшми, приносящая счастье в дома людей,

А во времена несчастий она же становится Алакшми на погибель [людям]<sup>355</sup>.

(40)

Восхваляемая и почитаемая [поднесением] цветов, приборов для курения,  
благовоний и прочего<sup>356</sup>,

Она дарует богатство, сыновей, настрой на [следование] дхарме и [направляет]  
на благой путь. (41)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, в Деви-махатмье заканчивается двенадцатая  
глава, называемая «Восхваление плодов [почитания Богини]».*



## Глава тринадцатая ПРЕПОДНЕСЕНИЕ ДАРОВ СУРАТХЕ И ВАЙШЬЕ

Провидец сказал: (1)

[Я] поведал тебе, о царь, превосходное сказание о величии Богини. (2)

Такова мощь этой Богини, которой поддерживается этот мир,  
И знание также создается [ею], Благословенной Вишнумайей. (3)

Ей ты, этот вайшья и другие лишены распознавания люди  
Ввергаются в заблуждение. Другие равным образом были Ею ослеплены в  
прошлом, а иных это ожидает в грядущие времена. (4)

У неё, о великий царь, у Высочайшей Владычицы, прибежище найди,  
Будучи почитаемой, она жалует людям наслаждения, рай и освобождение<sup>357</sup>.  
(5)

Маркандея сказал: (6)

Выслушав его слова, царь Суратха

Склонился перед тем мудрецом, великим участием, строго соблюдающим обеты.  
(7)

Измученный чрезмерной самостью и страдающий из-за утраты царства,  
Он тотчас же предался подвижничеству вместе с вайшьей, о великий мудрец.  
(8)

Ради лицезрения Матери пребывая на песчаном берегу реки<sup>358</sup>,  
Он и вайшья предавались подвижничеству, читая высший Гимн Богине<sup>359</sup>. (9)

На том песчаном берегу, сделав изображение Богини из земли<sup>360</sup>,  
Они поклонялись ему [подношением] цветов, приборов для курения, огня<sup>361</sup> и  
возлияний воды. (10)

То совсем без пищи, то умеренные в еде, размышляющие о [Богине],  
[Царь и вайшья] совершали подношения, окропленные кровью из собственных  
тел. (11)

И после того как они, обуздавшие себя, три года поклонялись ей,  
Явилась воочию и молвила Чандика, создательница мира, [будучи] довольной.  
(12)

Богиня сказала: (13)

Чего не попросишь ты, о царь, и ты, о радость [собственного] рода, (14)

Все да получите вы от меня, довольная, я дарую это. (15)

Маркандея сказал: (16)

Тогда царь избрал для следующего рождения несокрушимое царство,  
А затем [для этой жизни] – собственное царство, силой очищенное от врагов.  
(17)

А мудрый вайшья, отрешенный сердцем,  
Избрал знание, избавляющее от привязанности к представлениям «я» и  
«мое»<sup>362</sup>. (18)



Богиня сказала: (19)

О царь, уничтожив своих недругов за малое время, (20)

Ты [снова] обретешь свое царство, и оно будет твоим. (21)

И когда ты умрешь, то достигнешь другого рождения, (22)

Как сын бога Вивасвана, и ты станешь Ману на земле, носящим имя Саварни.  
(23)

[А что до тебя], о лучший из вайшьев, то тот дар, который ты желаешь от нас,  
(24)

Тот преподнесу я, и знание, [ведущее] к совершенству, будет твоим. (25)

Маркандея сказал: (26)

Так, преподнеся им обоим дары, которые они хотели, Богиня

Исчезла тотчас же<sup>363</sup>, восхваляемая ими с преданностью. (27)

Таким образом, удостоившись дара, Суратха, бык среди кшатриев<sup>364</sup>,

Достиг [следующего] рождения от Сурьи и стал Ману Саварни. (28)

Стал Ману Саварни<sup>365</sup>. *кЛИМ*<sup>366</sup> оМ (29)

*Так в Шри-Маркандея-пуране, в Деви-махатмье заканчивается тринадцатая глава, называемая «Преподнесение даров Суратхе и вайшье».*

***Так заканчивается Деви-махатмья, состоящая из семисот [стихов].  
оМ тат сат оМ<sup>367</sup>***

---



## КОММЕНТАРИЙ

<sup>1</sup>1.1. *Маркандея (mArkaNDeya)* – мудрец из рода Бхригу, выступающий основным рассказчиком в МрП, как в главах, предшествующих ДМ и следующих за ней, так и в самой ДМ, давая наставления своему ученику Крауштуки. Рассказчиком ДМ начиная с 1.46 является мудрец Медхас, но Маркандея снова оказывается в этой роли в заключительной главе, а также вокатив (форма звательного падежа) в 1.36 («о брахман») напоминает нам, что Крауштуки остается предполагаемым слушателем этой речи [Coburn 1991: 205].

<sup>2</sup>1.2(1). *Саварни, сын Сурьи, зовется восьмым Ману (sAvarNiH sUrya-tanayo yo manuH kathyate 'ShTamaH)* – согласно преданию, всего имеется четырнадцать Ману, властителей огромных промежутков времени, именуемых манвантарами (каждый из которых длится 306720 тысяч лет), на которые делится кальпа, или день Брахмы (4320 млн. земных лет, столько же длится и ночь) [Индуизм 1996: 261]. Имена всех четырнадцать Ману: Сваямбхува, Сварочиша, Уттама, Тамаса, Вайрата, Чакшуша, Вайвасвата (в его эпоху мы и живем), Саварни, Дакшасаварни, Брахмасаварни, Дхармасаварни, Рудрасаварни, Девасаварни и Индрасаварни (список в различных текстах может варьироваться) [Devi Mahatmyam 1969: 3]. Бхаскарарая в «Гуптавати» перечисляет имена семи Ману, предшествующих Саварни [Durga Saptasati 2012: 100]. Что касается происхождения будущего восьмого Ману, то, согласно преданию, когда Санджня, супруга бога Солнца Сурьи и мать седьмого Ману – Вайвасваты – покинула своего мужа, не в силах вынести жар его лучей, она оставила вместо себя своего двойника – Чхаю (ChAyA, букв. «тень»). У Чхай и родился Саварни [Шудхирчондро: 265].

Согласно ЧД и Сараю Прасаду Шарме, так как Чхая была подобна (savarNA) Санджне, ее сына и прозвали Саварни (sAvarNi). По другому варианту, Саварни был равен по варне своему старшему брату по отцу Вайвасвате Ману (этот вариант приводит и Шантану). ЧД и СШС ссылаются на ВШП: «Второго сына Чхая-Санджни зовут Ману, старшему брату по варне равен он, и поэтому его имя – Саварни» [Durga Saptasati 2012: 100; Saptashati-sarvasvam 2001: 63].

<sup>3</sup>1.3(1). *Махамайя (mahAmAyA)* – это имя высшей формы Богини встречается в тексте ДМ восемь раз (помимо данного места, 1. 34, 53, 54, 55, 60, 77, 95) и переводится как «та, которая обладает великим обманом» или «великая иллюзия». Как мы видим, его использование ограничено лишь первой частью ДМ [Coburn 1988: 123].

Само сложное слово mahAmAyA не встречается прежде ни в ведийской, ни в эпической литературе. Однако его второй элемент, mAyA, имеет очень древнюю историю. Слово mAyA столь же старо, как и РВ, и означало оно первоначально «магическую силу», приписываемую преимущественно Варуне. Позднее это слово приобрело философское значение «мировой иллюзии». В ДМ же, как полагает Кобурн, оно больше используется именно в



мифологическом, а не в философском контексте [Индийская философия 2009: 496 – 497; Coburn 1988: 126].

В шактизме Махамая – одна из двух, наряду с Махавидьей, форм Великой Богини, сила вуалирования, сокрытия, она приводит к инволюции души из более тонких во все более грубые планы бытия, опутывает душу узами и являет собой весь проявленный мир сансары [Тантрический путь 1996: 38, 126].

Шантану и Сараю Прасад Шарма так интерпретируют слово mahAmAyA: «в которой покоится вселенная, та – майя чудесная», и далее: mA это Лакшми, а ayah – Вишну (vidhi), а затем «aH – Вишну, этого Вишну майя – amAyA, велика (mahatI) та майя, отсюда Махамая». ЧД и Нагоджи Бхатта именуют Махамаяю мощью (shakti) Ишвары [Durga Saptasati 2012: 102 - 103; Saptashati-sarvasvam 2001: 64].

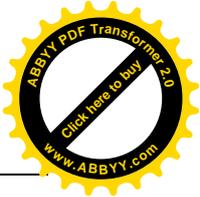
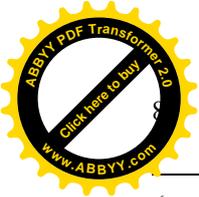
<sup>4</sup>1.3(2). *великий участью (mahAbhAgaH)* – в подлиннике mahA-bhAga, сложное слово типа bahuvrhi, может быть также переведено как «обладатель великой доли». В текстах на санскрите эпитеты, используемые для характеристики героев, нередко представляют собой сложное слово, первая часть которого прилагательное mahat (mahA-) – «большой», «великий». Кроме mahAtman, к этому ряду относятся mahAmati – «многомудрый», mahAyashas – «многославный», mahAtejas – «великоблестательный», mahAbAhu – «мощнодланый» [Рамаяна 2006: 735].

ЧД, Нагоджи Бхатта и Сараю Прасад Шарма, интерпретируя слово mahAbhAga, связывают его с обладанием шестью качествами: могущество (aishvarya), праведность (dharma), слава (yashas), процветание (shrI), знание (j~nAna) и отрешение (vairAgya) (что тождественно качествам bhagavant'a), ссылаясь при этом на ВшП (IV.4.5) [Durga Saptasati 2012: 102 – 104; Saptashati-sarvasvam 2001: 65].

<sup>5</sup>1.3(2). *сын (tanayo)* – Сараю Прасад Шарма так интерпретирует слово tanaya: «[кто] продолжает род (tanoti kulam), тот [зывается] сыном» [Saptashati-sarvasvam 2001: 65].

<sup>6</sup>1.4(1). *в [манв]антаре Сварочиши (svArochiShe 'ntare)* – ЧД, Шантану, Нагоджи Бхатта и Кашинатха Шастри указывают, что Сварочиша был владыкой второй манвантары [Durga Saptasati 2012: 104 - 105]. Кроме того, Сараю Прасад Шарма, ссылаясь на БхП (VIII.1.19), поясняет, что Сварочиша (svArochiSha) это патронимическое имя второго Ману (собственное его имя – Дьютамана), бывшего сыном бога огня Агни (svarochi) [Шримад-Бхагаватам 2004: 39 – 40; Saptashati-sarvasvam 2001: 65].

<sup>7</sup>1.4(1). *рожденный в роду Чайтра (chaitra-vaMsha-samudbhavaH)* – согласно Сараю Прасад Шарме, это род сына Сварочиши Ману (см. примеч. 2) [Saptashati-sarvasvam 2001: 65]. Все комментаторы указывают, что Чайтра был сыном Сварочиши Ману. Сараю Прасад Шарма интерпретирует имя «Чайтра» как «вместилище удивительного» (chitrasya adbhutasya Ashrayo vA caitraH) [Devi Mahatmyam 1969: 4; Durga Saptasati 2012: 104 - 105; Saptashati-sarvasvam 2001: 65]. Кроме того, заметим, что слово chaitra используется в санскрите для обозначения лунного месяца, в котором Луна находится в созвездии Читра



(соответствует марта – апрелю) [Apte 1922: 211]. Именно в этот месяц отмечается весенний Наваратри, см. примеч. 340.

<sup>8</sup>1.4(2). *всей земли* – в подлиннике kShiti-maNDale, что Сараю Прасада Шарма интерпретирует как akhila-bhU-valaye, «на всем земном круге» [Saptashatisarvasvam 2001: 66].

<sup>9</sup>1.4(2). *Суратха (suratho)* – согласно интерпретации Сараю Прасада Шармы, «у кого красивая (suShThu) колесница (ratha), того зовут Суратха» [Saptashatisarvasvam 2001: 66].

<sup>10</sup>1.5(1). *сыновей* – в подлиннике putrAn. Сараю Прасад Шарма интерпретирует слово putra как «тот, кто спасает отца от ада» [Saptashatisarvasvam 2001: 66]. Данная этимология этого слова часто встречается в санскритских текстах и связана с тем, что каждый индуист мужского пола обязан ежедневными возлияниями и особыми поминальными приношениями поддерживать в загробном существовании по меньшей мере три поколения усопших предков. Человек, который умер, не оставив наследника мужского пола, обречен на ад. Концепция предков находится в противоречии с концепцией кармы и перерождения, которая, как считается, имеет более позднее происхождение [Индийская философия 2009: 712 - 715; Махабхарата 1984: 177; Махабхарата 1987: 657]. Ср. ГП II.3.10; ДБхП I.4.15; VII.9.52.

<sup>11</sup>1.5(2). *губители кола (kolAvidhvaMsinas)* – комментаторы выдвигают множество версий толкования слов kola и kolAvidhvaMsinas: 1) kola это свинья, а значит, «губители кола» это яваны (yavanAs), этим словом первоначально обозначали греков, а затем стали называть всех иностранцев, включая мусульман и европейцев [Apte 1922: 455]. В данном случае – мусульмане, не употребляющие свинину в пищу (ЧД, Шантану, Кашинатха Шастри). Этого же мнения придерживается Ч. Макензи Браун [Brown 1990: 279], однако, заметим, что мусульмане появились в Индии уже после составления ДМ; 2) kola это род кшатриев, а «губителями кола» опять-таки выступают яваны (Бхаскарарая, Шантану, Кашинатха Шастри). Согласно ХВ, это одна из ветвей выродившихся потомков кшатриев, разбитых Парашурамой [Мукундорам 1980: 259 – 260]; 3) kola это брахманы и прочие почитатели индуистских богов (ko – Брахма, aH – Вишну, u – Шива), а kolAvidhvaMsinas – «рожденные из лон ракшасов» (Шантану и Кашинатха Шастри); 4) kola это подданные Суратхи (Бхаскарарая, Кашинатха Шастри); 5) kolAvidhvaMsinas следует понимать как kolAnivAsinas, а стало быть, речь идет о царях, находящихся в союзе с кола. Этого мнения придерживался Парджитер, который считал, что kola это некие аборигенные племена, а kolAvidhvaMsinas это «враги, находящиеся в союзе с кола», и дал такой перевод: «hostile kings, who did not destroy the Kolas») [The Markandeya-purānam 2015: 360]. В данном случае следует вспомнить следующие значения этого слова. Согласно БвП, это представители одной из низших смешанных каст, ведущей свое происхождение от касты рыбаков. Кола также являлось наименованием горных и лесных племен, живших на территории Бенгалии еще до прихода туда ариев, примерно в последние века I тыс. до н. э. [Мукундорам 1980: 259 – 260]; 6) kola это разновидность оружия,



а значит, kolAvidhvaMsinas это «убивающие [оружием] кола» (дается ссылка на АК) (ЧД, Кашинатха Шастри) [Durga Saptasati 2012: 105 - 106]. Особняком стоит мнение Сараю Прасада Шармы, согласно которому речь идет о городе Колапуре, где почитается Махалакшми (kolApure mahAlakShmIr) [Saptashati-sarvasvam 2001: 66], этот город находится на юго-западе Махараштры и ныне является центром одноименного округа (Моньер-Вильямс также упоминает в качестве одного из значений слова kola «варварское племя, населявшее холмы центральной Индии»). Здесь расположен храм богини Махалакшми (Амба баи, Каравиравадини, Махисамардини), построенный еще в VII в. Изображение богини в храме высечено из черного камня высотой в три фута. Считается, что Вишну и Махалакшми остаются здесь даже во время махапалаи [Древо индуизма 1999: 307] (см. [URL]: [http://en.wikipedia.org/wiki/Mahalakshmi\\_Temple,\\_Kolhapur](http://en.wikipedia.org/wiki/Mahalakshmi_Temple,_Kolhapur) (дата обращения: 15.10.14)). В СП, ДжТ и БНТ упоминается питха Махалакшми, возможно, это и есть Колапур, но ДжТ проводит различие между Колапуром и Махалакшми [Sircar 1998: 90]. «Губителями кола» же, согласно автору СшС, являются цари Митхилы [Saptashati-sarvasvam 2001: 66].

<sup>12</sup>1.7(1). Тогда [Суратха], вернувшись в свой город, стал править лишь собственной страной (*tataH svapuram AyAto nija-deshAdhipo 'bhavat*) – как пишет А. Бэшем, «в период после падения династии Маурьев типичное крупное царство состояло из центрального ядра непосредственно управляемых территорий, которое было окружено вассальными областями, находившимися в различной степени зависимости от центральной власти» [Бэшем 1977: 102]. Из этого следует, что после поражения от «губителей кола» Суратха сохранил лишь контроль за этим центральным ядром, которое в тексте ДМ именуется *nija-desha*, букв. «собственная страна», что Сараю Прасад Шарма трактует как *mUla-rAShTra*, букв. «корневое государство» [Saptashati-sarvasvam 2001: 67].

<sup>13</sup>1.8(1). придворные – в подлиннике *amAtyair*. У Парджитера, Свами Джагадишваранды и Кобурна это слово переведено как «ministers» [Coburn 1922: 32; Devi Mahatmyam 1969: 5; The Markandeya-puranam 2015: 360].

<sup>14</sup>1.10(1). обитель (*Ashramam*) – в русском языке укоренилась также и форма «ашрам» без перевода, убежище для тех, кто стремится к духовному самосовершенствованию [Индийская философия 2009: 131].

<sup>15</sup>1.10(1). лучшего из дваждырожденных (*dvija-varyasya*) – термин «дваждырожденные» теоретически обозначал членов трех высших варн, «вторым рождением» которых считался обряд посвящения (*upanayana*), однако в эпосе и пуранах в большинстве случаев под «дваждырожденными» понимаются только брахманы [Махабхарата 1987: 604].

<sup>16</sup>1.10(1). Медхаса (*medhasaH*) – имя мудреца на санскрите означает «разумный». Сараю Прасад Шарма связывает это имя с корнем *medh* (*meth*) «встречать» и толкует его: «в котором все соединяется, тот Медхас» [Saptashati-sarvasvam 2001: 69].

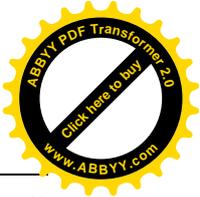


<sup>17</sup>1.10(2). *По которому мирно бродили хищные звери (shvApadAkIrNam)* – считается, что возле йога, управляющего своими чувствами, даже у хищных зверей временно снижается агрессивность. В «Йога-сутрах» Патанджали говорится: «<...> при утверждении (йогина) в ненасилии в его присутствии исчезает враждебность» (2.35). Возможен также несколько иной перевод этой сутры: «(Когда йогин) реализовал принцип ненасилия, в его (присутствии) все отказываются от враждебности». Вачаспати Митра поясняет: «Это происходит со всеми живыми существами. Даже те из них, взаимная вражда которых постоянна: конь и буйвол, мышь и кот, змея и мангуста – в присутствии досточтимого (йогина), реализовавшего принцип ненасилия, оставляют свою вражду, испытывая воздействие его сознания» [Классическая йога 1992: 141, 229]. Кротость хищников возле ашрама, выступающая следствием влияния, оказанного на них подвижниками, является стабильным компонентом описания ашрама в санскритской литературе: «Где даже коварные звери спокойно паслись вместе с оленями, словно научившись кротости у дарующих защиту подвижников» (Ашвагхоша. Песнь о прекрасном Нанде. 1. 13). Ср. об ашраме Вальмики в поэме «Род Рагху» Калидасы: «В этом лесу подвижничества, где от общения с подвижниками стали кроткими звери» (14.75). В Мбх Душьянта, вступив в ашрам Канвы, радуется при виде миролюбиво ведущих себя хищных зверей (1. 64. 18) [Алиханова 2002: 90, 103 – 104].

<sup>18</sup>1.10. Сараю Прасад Шарма в комментарии на этот стих приводит цитату из ЛТ, согласно которой в манвантаре Сварочиши Васиштха рассказывал о рождениях и деяниях Махалакшми Суратхе и вайшье Самадхи, а также ссылается на некую другую тантру, в которой Шива дает наставления относительно собственной майи Суратхе и Самадхи [Saptashati-sarvasvam 2001: 70].

<sup>19</sup>1.12(2). *С умом, захваченным чувством собственности* – в подлиннике *mamatvAkR^iShTa-mAnasaH*. Перевод Парджитера: «his mind being distraught by selfishness», перевод Свами Джагадишварананды: «overcome with attachment», перевод Кобурна: «his mind afflicted with egoism» [Coburn 1992: 32; Devi Mahatmyam 1969: 5; The Markandeya-puranam 2015: 360]. Согласно словарю Апте, *mamatva* это «regarding as «mine» or one's own, sense of ownership» [Apte 1922: 426].

<sup>20</sup>1.14(1). *всегда находящийся в состоянии муста* – в подлиннике *sadAmadaH*. Парджитер переводит: «always ardent», Свами Джагадишваранда: «always elated», Кобурн переводит: «always in rut» [Coburn 1992: 32; Devi Mahatmyam 1969: 6; The Markandeya-puranam 2015: 360]. Эпос и пураны часто используют образ «взбешенного» (*matta*), то есть находящегося в периоде муста слона. Муст это временное функциональное расстройство у слонов, во время которого поведение животного характеризуется повышенной раздражительностью и агрессивностью. Явление это пока недостаточно изучено; не ясно, например, как оно связано с изменениями, происходящими в организме животного в период спаривания. Кроме того, слово *matta* может иметь значение «опьяненный», то есть подпоенный для резвости вином. Возможно, именно



санскритское *matta* стоит в конечном счете за эпитетом, которым Афанасий Никитин определяет слона, ведомого при торжественном выезде мусульманского правителя Бидара: «благой слон» (на русский язык это обычно переводят как «злой» или «выученный», тогда как следует предпочесть, очевидно, значение «безумный», «одурманенный» или «буйный» [Махабхарата 1987: 611; Махабхарата 1998: 204; Махабхарата 2005: 182; Махабхарата 2009: 352].

<sup>21</sup>1.21(1). *Самадхи (samAdhir)* – имя вайшьи оказывается тождественно одному из важнейших терминов йоги, означающему психическое сосредоточение [Индуизм 1996: 387].

<sup>22</sup>1.30(2). *не может зачерстветь моя душа* – в оригинале *na badhnAti mama niShThuratAM manaH*. У Парджитера: «My mind does not entertain implacability», у Кобурна: «My mind is not inclined toward hardness» [Coburn 1992: 33; The Markandeya-puranam 2015: 361].

<sup>23</sup>1.42(1). *потеряв царство, все равно считаю своими даже все его части (matatvaM gata-rAjuasya rAjuA~NgeShvakhileShvapi)* – согласно АШ (VI.96.1), частями или элементами (a~Nga) государства являются: государь, министр, сельская местность, укрепленные города, казна, войско и союзники [Артхашастра 1993: 284]. Согласно другим источникам, части царства составляют дхарма (закон), правосудие, сборщики налогов, писцы, астрологи, золото, огонь и вода [Махабхарата 2005: 172 - 173].

<sup>24</sup>1.44(2). *И наши сердца влечет привязанность к предмету, даже чьи недостатки очевидны (dR^iShTa-doShe 'pi viShaye matatvAkR^iShTa-mAnasau)* – у Парджитера: «our minds are drawn by selfish thoughts to this matter, even though we perceive the faults in it», у Свами Джагадишварананды: «drawn by attachment towards objects whose defects we do know», у Кобурна: «The mind is drawn by egoism toward an object, even though its faults are seen» [Coburn 1992: 34; Devi Mahatmyam 1969: 10; The Markandeya-puranam 2015: 361].

<sup>25</sup>1.47(2). *предметы постигаются <...> различными путями (viShayAsh cha <...> yAnti chaivaM pR^ithak pR^ithak)* – у Парджитера: «an object of sense reaches it thus in divers ways», у Свами Джагадишварананды: «an object of sense reaches it in various ways», у Кобурна: «sense-objects proceed in various ways» [Coburn 1992: 35; Devi Mahatmyam 1969: 11; The Markandeya-puranam 2015: 362].

Согласно Бхаскарарае, ЧД, Шантану, Кашинатхе Шастри и Сараю Прасадду Шарме, это означает, что объекты чувств воспринимаются через образ (*rUpa*), звук (*shabda*), запах (*gandha*), вкус (*rasa*) и осязание (*sparsha*). Кроме того, ЧД указывает, что *yAti* может читаться как *jAti* «род, вид», что указывает на разнообразие объектов: «корова, брахман и т. д.», и при этом приводит цитату из Иша-упанишады (7): «какое ослепление, какая печаль могут быть у зрящего единство?» [Durga Saptasati 2012: 132 – 133; Saptashati-sarvasvam 2001: 84].

<sup>26</sup>1.48. *Одни существа слепы днем, другие слепы ночью, / Третьи одинаково видят хорошо как днем, так и ночью (divAndhAN prANinaH kechid rAtrau prANinas tulya-dR^iShTayaH)* – в качестве примеров комментаторы называют



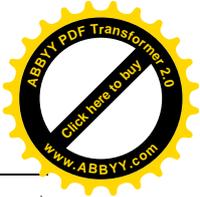
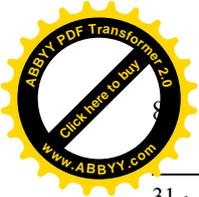
примерно одни и те же виды живых существ. Например, как поясняет Сараю Прасад Шарма, к первой категории относятся совы, ко второй – дневные птицы, к третьей – ракшасы, кошки и лошади. Есть еще и четвертая категория – «слепые и днем, и ночью» – к ней принадлежат, например, земляные черви и водяные животные. Поэтому совы, как сказано в СшС, не могут быть подвержены заблуждению днем, дневные птицы – ночью, земляные черви и водяные животные – ни в какое время, а ракшасы, кошки и лошади могут быть подвержены заблуждению в любое время. Бхаскарарая в своей комментарии на этот стих приводит цитату из БГ (2.23): «Когда ночь для существ наступает, тогда бодрствует зрящий муни» (пер. В. С. Семенцова) [Durga Saptasati 2012: 134 – 135; Saptashati-sarvasvam 2001: 85].

<sup>27</sup>1.49. *Правда, что люди обладают знанием, однако не только они, / Ибо домашний скот, птицы и дикие звери также знанием наделены (j~nAnino manujaH satyaM kiMtu te nahi kevalam / yato hi j~nAninaH sarve pashu-pakShimR^igAdayaH)* – согласно Бхаскарарае, ЧД, Нагоджи Бхатте, Кашинатхе Шастри и Сараю Прасаду Шарме, смысл такой, что к знанию всех существ, и людей, и животных, примешано незнание. ЧД указывает и еще на один вариант интерпретации: «не только люди не обладают знанием, но разве знают другие [существа]?» [Durga Saptasati 2012: 36].

<sup>28</sup>1.50. *Знание, что есть у диких животных и птиц, также и людям присуще, / И то, чем люди обладают, тем и они владеют, те и другие друг другу равны (j~nAnaM cha tan-manuShyANAM yat teShAM mR^iga-pakShiNAm / manuShyANAM cha yat teShAM tulyam anyat tathobhayoH)* – все комментаторы указывают, что речь идет о знании, относящемся к низшему чувственному уровню (vaiShayika-j~nAna) и физиологическим потребностям: еде, сну, безопасности и соитию (AhAra-nidrAbhaya-maithuna) [Durga Saptasati 2012: 137 - 138]. Сараю Прасад Шарма в комментарии на эту шлоку приводит цитату из Айтарея-араньяки (2.3.2.5): «В отношении тех животных голод и жажда являются только видом понимания. Но они не говорят, что они знали, и не видят, что они знали. Они не знают, что случится завтра, ни небеса, ни ад», а затем еще цитату из «Хитопадешы» (эту же цитату приводит и ЧД): «Питание, сон и соитие являются общими для животных и людей. Знание же является отличительным признаком людей, и люди, лишенные знания, подобны животным» [Saptashati-sarvasvam 2001: 86 - 87].

<sup>29</sup>1.52(1). *тигр среди людей (manuShya-vyAghra)* – прозвище, часто даваемое различным героям эпоса и пуран, отличавшихся особой доблестью и силой. Подобное сравнение является обычным приемом в традиционной индуистской литературе, как и сравнение со львом, быком и слоном [Махабхарата 1987: 604]. Согласно Сараю Прасаду Шарме, «тигр среди людей это лучший среди людей» [Saptashati-sarvasvam 2001: 87].

<sup>30</sup>1.52(1). *стремятся [иметь] сыновей (sAbhilAShAH sutAn prati)* – хотя suta на санскрите означает «сын», Парджитер предпочитает переводить в более общей форме: «are full longings towards their children», вслед за ним и Кобурн: «have a craving for offspring» [Coburn 1992: 35; The Markandeya-puranam 2015: 362].



<sup>31</sup>1.53(1). *в водоворот себялюбия, в яму заблуждения (mamAtAvarte moha-garte)* – сравнение мирского существования с ямой (или водоворотом) не является чем-то новым в мировой литературе. Оно встречается уже в Мбх (XI.5 - 7), затем мы находим его в корпусе канонических текстов махаяны, в христианском «Житии Варлаама и Иосафа», у Дж. Руми, в поэзии В. А. Жуковского и «Исповеди» Л. Н. Толстого [Махабхарата 1998: 147 – 148].

<sup>32</sup>1.53(2). *Силою Махамайи, поддерживающей существование круговерти перерождений (mahAmAyA-prabhAveNa saMsAra-sthiti-kArINa)* – последнее сложное слово в соответствии с бомбейским изданием, в калькуттском издании иначе: «saMsAra-sthiti-kArINaH». Парджитер и Кобурн следуют калькуттскому изданию, у первого: «through the power of the Great Illusion they make worldly existence permanent», у второго: «Giving (apparent) solidity to life in this world through the power of Mahamaya», хотя Парджитер приводит и вариант бомбейского: «through the power of the Great Illusion which makes worldly existence permanent» [Coburn 1992: 35; The Markandeya-puranam 2015: 362]. Свами Джагадишваранда же следует бомбейскому: «through the power of Mahamaya (the Great Illusion) who makes the existence of the world possible» [Devi Mahatmyam 1969: 12]. Круговерть перерождений (сансара, saMsAra) одно из центральных понятий индуистского мировоззрения, связанное с представлениями о реинкарнации. С сансарой ассоциируется весь тот негативный опыт, который человек переживает в этом мире: рождение, болезни, страдания, старость и смерть [Индийская философия 2009: 712 - 715]. ЧД и Сараю Прасад Шарма указывают, что эта Махамая принадлежит Вишну, а понятие saMsAra толкует как apUrva-dehendriya-viShaya-vAsanA-saMbandhaH, т.е. «соединение нового тела, индрий, объектов чувств и васан». Кашинатха Шастри указывает, что Майя принадлежит Ишваре [Durga Saptasati 2012: 140 – 141; Saptashati-sarvasvam 2001: 88].

<sup>33</sup>1.54(1). *Йогическая дрёма (yoganidrA)* – этот эпитет Богини в ДМ встречается всего в трех случаях (помимо данного места, еще 1.67, 70), но обладает огромной важностью.

Ведам слово nidrA незнакомо вообще, впервые оно встречается в брахманах со значением «сон, сонливость». В Вишну-дхармасутре nidrA отождествляется с богиней Шри (99.4) [Coburn 1988: 192].

Сложное же слово yoga-nidrA впервые появляется в Мбх, но там оно не связано с какой-либо персонификацией, имея значение «космического сна» Вишну (I.19.13). В ДМ образ Йоганидры служит для того, чтобы показать превосходство женского начала над Вишну: лишь по милости Богини, выступающей под именем Йоганидра, бог может выполнить свою привычную роль защитника миропорядка [Ibid.: 195].

Нагоджи Бхатта указывает на тамасический характер Йогической дрёмы, а Кашинатха Шастри – на то, что она является шакти высочайшего блаженства. Сараю Прасад Шарма объясняет происхождение этого имени так: «Та, которая, используя средство связать (yogaM) спящего Вишну, явилась в образе сна известная миру, та именуется Йогической дрёмой». Йога определяется здесь



как средство удержания ума от предметов чувств, имеющее признаком созерцание. Также вслде за Шантану указывается, что Йогическая дрёма это не настоящий сон, потому что боги не подвержены сну [Durga Saptasati 2012: 142; Saptashati-sarvasvam 2001: 89].

<sup>34</sup>1.55. *Та Благословенная Богиня, умами даже знающих / Силой овладев, обрекает их на помрачение, будучи Махамайей (j~NAninAm api chetAMsi devI bhagavatI hi sA / balAd AkR^iShya mohAya mahAmAya prayachChati) –* ЧД поясняет, что Махамайя увлекает умы не только привязанных к мирской жизни, но и знающих людей, и также что под умами следует понимать т. н. внутренний орган или антахкарану (chetAmsi antaHkaraNAni). На это же указывает и Кашинатха Шастри [Durga Saptasati 2012: 142]. Сараю Прасад Шарма в качестве иллюстрации на этот стих приводит две истории. Первая – это содержащаяся в ВшП и БхП (V.7-8) история царя Бхараты из Лунной династии, который, будучи очень мудрым, оставил царство и поселился в лесной обители мудреца Пулахи, однако привязался к олененку и в следующей жизни родился оленем. Вторая – это история из Мбх (I.166-167), в которой ракшас по воле мудреца Вишвамитры вселился в тело царя Калмашапады и пожирал сто сыновей соперника Вишвамитры Васиштхи, из-за чего последний пытался совершить самоубийство, сначала бросившись с вершины горы Меру, а затем утопившись, но каждый раз его попытки заканчивались неудачно [Махабхарата 1992: 450-453; Шримад-Бхагаватам 1998: 247-298; Saptashati-sarvasvam 2001: 89-90].

Что касается присутствующего в этом стихе эпитета Богини Благословенная (bhagavatI), то он, встречаясь в тексте ДМ девять раз (помимо данного места, 1.71; 4.9,10,34; 5.117; 9.31; 12.32,36), всегда прилагается к высшей форме Богини в гимнах ДМ. Данное слово имеет значение «благословенная, почтенная, удачливая, изобильная благом» [Coburn 1988: 114].

В РВ это слово встречается в шести случаях. Так, например, оно прилагается к корове (I.164.40). В Катхака-грихьясутре (24.19) и Манава-грихьясутре (2.14.30) bhagavatI служит эпитетом Адити [Coburn 1988: 115].

Сараю Прасад Шарма, толкуя слово bhagavatI (ж.р. от bhagavant), ссылается на ВшП, где перечисляются шесть качеств bhagavant'a [Saptashati-sarvasvam 2001: 89], которые ранее сам комментатор перечисляет в своем комментарии на стих 1.3(2), см. примеч. 4.

<sup>35</sup>1.56. *Она творит весь этот мир, полный движущего и неподвижного, / И она, будучи благосклонной, преподносит людям дары, [способствующие достижению] ими освобождения (tayA visR^ijyate vishvaM jagad etach charAcharaM / saiShA prasanna vara-da nR^iNAM bhavati muktaye) –* как замечает П. Д. Сахаров, в данном эпизоде ярко проявляется амбивалентность образа Богини, которая, с одной стороны, выступает как мистический сон и, подчинив себе Вишну, обуславливает его бездействие, а с другой стороны, освободив Вишну из-под своей власти, она ослепляет асур, которые, в итоге, предлагают богу дар, испрашивая тем самым свою погибель [Сахаров 1990: 48]. О двусмысленности образа Богини см. также примеч. 59. Комментируя первую



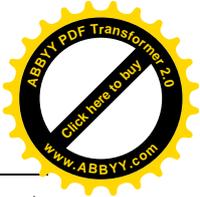
полушлоку, Сараю Прасад Шарма добавляет, что Богиня делает это в образе мула-Пракрити (mUla-prakR^iti-rUpayA) [Saptashati-sarvasvam 2001: 90]. В данной шлоке встречается устойчивое выражение «полный движущего и неподвижного» (charAcharam). Парджитер переводит: «both moveable and inmoveable», Свами Джагадишваранда переводит: «both moving and unmoving», Кобурн переводит: «that which both does and does not move» [Coburn 1992: 35; Devi Mahatmyam 1969: 12; The Markandeya-puranam 2015: 362]. А. Авалон полагает, что под «движущимся и неподвижным» подразумеваются органический и неорганический миры [Маханирвана 2003: 160; Рамаяна 2006: 736]. По другой трактовке, это животные (включая людей) и растения [Махабхарата 2009: 345]. Согласно Сараю Прасад Шарме, движущееся это преходящее, а неподвижное – это вечное (charam anityaM acharaM nityam). Также добавляется, что ведантисты на основании того, что вселенная сотворена, делают вывод, что она невечна, приверженцы Джаймини же, напротив, полагают, что она вечна [Saptashati-sarvasvam 2001: 90].

<sup>36</sup>1.57(2) -58(1). Она – высшее, вечное знание, становящееся причиной освобождения, // И она же причина уз круговерти перерождений (sA vidyA paramA mukter hetu-bhUtA sanAtanI // samsara-bandha-hetush cha saiva) – об амбивалентности образа Богини см. примеч. 59. Сараю Прасад Шарма указывает, что Богиня во втором своём аспекте связана с достижением трех целей жизни – Закона, Пользы и Любви (см. примеч. 153), характеризующихся качеством роста и преходящим характером [Saptashati-sarvasvam 2001: 92].

<sup>37</sup>1.58(2). Владычица всех владык (sarveshvareshvarI) – Сараю Прасад Шарма поясняет: «Брахмы и прочих владычица» [Saptashati-sarvasvam 2001: 92].

<sup>38</sup>1.64(2). мир это её проявление (jagan-murtis) – у Парджитера: «embodied as the world», у Свами Джагадишваранды: «embodied as the universe», у Кобурна: «having as her form the world» [Coburn 1992: 36; Devi Mahatmyam 1969: 14; The Markandeya-puranam 2015: 363].

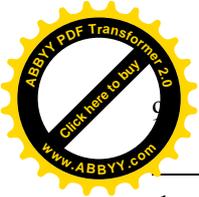
<sup>39</sup>1.66(1). Когда она воплощается ради успеха деяний богов (devAnAm kArya-siddhyartham Avirbhavati sA yadA) – ср. БГ 4.7 - 8. Для индуистского мировоззрения как мировоззрения манифестационистского характера концепция аватар – воплощений богов. Манифестационистский характер индуизма проявляется в том, что каждый предмет мыслится не сам по себе, а как проекция предмета более высокого онтологического уровня. А тот, в свою очередь, также может являться проекцией. Источником же всего выступает безличное духовное начало, именующееся Брахман, Парабрахман и др. И «имеющий множество проявлений» служит определением высших богов индуизма, отражая как всеохватность присутствия, так и аватарный аспект их мифологии (ср. Мбх X.7.3) [Махабхарата 1998: 21, 167]. В шактизме все женщины и вообще все существа женского пола считаются проявлениями Великой Богини, Шакти, которая ассоциируется с Брахманом. Согласно ДБхП и другим шактистским текстам, в ходе космического проявления изначальная Шакти распространяет себя во множестве форм, классификация которых дается в девятой книге ДБхП. Вверху находятся пять высших форм: «пять



богинь знания в их полном проявлении» (paripUrNatamAN pa~nCha vidyA devyAN) (IX.1.59), к которым относятся богини Дурга (IX.1.14 - 21), Радха (IX.1.44 - 57), Лакшми (IX.1.22 - 28), Сарасвати (IX.1.29 - 37) и Савитри (IX.1.38 - 43). Ниже их находятся воплощения, делящиеся на три разряда: aMsha-rUpAN (частичные воплощения), kalA-rUpAN (более мелкие воплощения), kalAMsha-rUpAN (воплощения, являющиеся частями частей). К aMsha-rUpAN принадлежат богини Ганга (IX.1.60 - 64), Туласи (IX.1.65 - 70), Манаса (IX.1.71 - 77), Девасена (Шаштхи) (IX.1.78 - 82), Мангалачандика (IX.1.82 - 86), Кали (IX.1.87 - 92) и Васундхара (Земля) (IX.1.93 - 95). К kalA-rUpAN относятся младшие женские божества, выступающие олицетворением каких-либо качеств, состояний, элементов ритуала, явлений природы. Среди них Сваха (олицетворение ритуального возгласа), Дакшина (олицетворение одного из священных огней), Дикша (посвящение), Свадха (ритуальный возглас), Ратри (ночь), Мритью (смерть) и многие другие (IX.1.97 - 136). Третий и последний разряд, kalAMsha-rUpAN, включает все обычные, «небожественные» существа женского пола (IX.1.137). Как пишет М. Элиаде, «<...> можно обнаружить в этом почитании Великой Богини еще и религиозное переоткрытие тайны женщины <...>» [Элиаде 1999: 257]. Абстрактные понятия (мудрость, речь, память и др.) тоже выступают как проявления Богини. На этот счет Ален де Бенуа ссылается на пример греческой философии, который показывает, что может существовать недуалистический монотеизм, отождествляющий абсолютное бытие и мир, что не противоречит многобожию, ибо отдельные боги могут в нем соответствовать различным формам, в которых являет себя божество [Бенуа 2004: 39].

<sup>40</sup>1.67. *Когда мир по окончании кальпы растворился в водах Изначального океана, / Могущественный и Благословенный Вишну погрузился в Йогическую дрёму, распростершись на Шеше [как на ложе] (yoga-nidrAM yadA viShNur jagaty ekArNavI-kR^ite / astIrya sheSham abhajat kalpAnte bhagavAn prabhuH) – согласно пояснению Бхаскарараи, Шантану, Сараю Прасада Шармы и других комментаторов, это происходило по окончании дня Брахмы (кальпы), когда все существа погибли (см. примеч. 2) [Saptashati-sarvasvam 2001: 94], при этом слово abhajat, которое мною переведено как «погрузился», комментатор толкует как a~NgIchakAra «усвоил, принял», а встречающееся в этой же шлоке слово prabhu он интерпретирует как «тот, чьи желания беспрепятственно исполняются» (apratihatechChaH) [Ibid.: 94]. Согласно представлениям индуистов, в конце каждой кальпы, или «дня Брахмы», происходит большое растворение (pralaya, или kalpAnta, «конец кальпы»). При этом все миры вплоть до Махарлоки затопляют воды космического океана. Это состояние растворения, или «ночь Брахмы», длится столько же, сколько и кальпа, и в это же время Вишну спит в океане на гигантском тысячеголовом змее Шеше. Когда он пробуждается, вновь происходит творение [Мифы 1992: 642; Субрамуниясвами 1997: 680].*

Кроме того, Сараю Прасад Шарма поясняет, что эта Йогическая дрёма (yoganidrA) была создана Вишну по собственной воле (svechCha-nirmitA) в



форме покрыва для своих глаз (svanetrAvaraNa-rUpA) и что о причине этого речь идет в ХВ [Saptashati-sarvasvam 2001: 94].

Поясняя содержащееся в данном шлоке слово Благословенный (bhagavAn), ЧД, Нагоджи Бхатта и Сараю Прасад Шарма приводят цитату из ВшП (VI.5.74): «Кто знает происхождение и растворение, появление и уход существ, кому знание и незнание ведомы, тот именуется Бхагаваном» [Durga Saptasati 2012: 150 – 151; Saptashati-sarvasvam 2001: 94].

Изначальный океан (ekArNava, букв. «единый океан») – великий океан, покрывающий весь мир в промежутках между циклами существования вселенной. Возникновение мира из первозданных вод, отождествляемых с хаосом, является практически универсальным мотивом, распространенным в мифологиях Двуречья, Египта, Греции, Японии, Океании, Африки и Америки [Мифы 1992: 8]. Так, в представлениях древних египтян изначальным космическим божеством является Нун, олицетворение первозданного водного хаоса. Подобные представления связаны с ежегодными разливами Нила, во время которых вся его долина была затоплена [Там же: 227]. Понятие ekArNava объясняют в своих комментариях Шантану и Кашинатха Шастри [Durga Saptasati 2012: 150 - 151].

<sup>41</sup>1.68(1). *двое грозных асур (dvAvasurau ghorau)* – Сараю Прасад Шарма интерпретирует слово asura как «вредящий жизни богов» [Saptashati-sarvasvam 2001: 95].

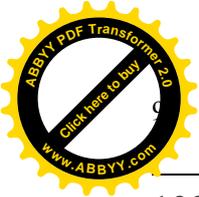
<sup>42</sup>1.68(1). *известных как Мадху и Кайтабха (vikhyAtau madhu-kaiTabhau)* – Сараю Прасад Шарма указывает, это этимология имен «Мадху» и «Кайтабха» содержится в КП и приводит большой отрывок из этой пураны (62.11 - 75) [Поклонение 2008: 92 - 97].

<sup>43</sup>1.73(1). *Сваха ... Свадха (svadhA svahA)* – эти два слова, служащих именами высшей формы Богини в ДМ, достаточно часто встречаются в более ранних источниках. В ДМ же они встречаются три раза (вместе, как в данном случае, еще в 4.7, и Сваха отдельно в 11.20) и подчеркивают связь Богини с ведийским жертвоприношением [Сахаров 1990: 47].

В ведийской литературе оба этих слова употребляются свыше пяти сотен раз [Coburn 1988: 166]. «Сваха» – это ритуальный возглас, произносимый во время жертвоприношений богам, а Свадха – это восклицание, произносимое во время подношения жертвенной еды усопшим предкам [In Praise of the Goddess 2003: 56]. Такое же пояснение дает и Сараю Прасад Шарма [Saptashati-sarvasvam 2001: 101]. В Мбх и Свадха, и Сваха обладают способностью отождествляться с различными божествами: Шри, Кришной, Сарасвати, но наибольшее значение имеет явление Свадхи в образе любовницы Агни [Coburn 1988: 165].

В то время как ДМ не акцентирует внимание на связи Агни и Свахи, эту связь едва ли можно поставить под сомнение, ибо отождествление Богини с Агни просматривается в некоторых других ракурсах (образы Кали, Дурги, семи Матерей) [Ibid.: 166].

<sup>44</sup>1.73(1). *возглас Вауат (vaShaTkAraH)* – возгласение, громко произносимое жрецом-хотаром, после чего адхварью совершает возлияние огню [Махабхарата



1987: 735], при этом имя божества употребляется в дательном падеже, например *indrAya vaShaT*. Как поясняет Сараю Прасад Шарма, это «отдельная мантра при возлиянии отдельному богу» [Saptashati-sarvasvam 2001: 101].

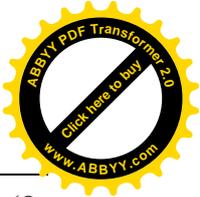
<sup>45</sup>1.73(1). *имеющая своей природой ударение* (*svarAtmikA*) – у Парджитера: «having speech as your very soul», у Кобурна: «you have sound for your soul» [Coburn 1992: 36; The Markandeya-puranam 2015: 363].

Комментаторы предлагают три варианта интерпретации: 1) речь идет о трех типах звукового тона: высокий тон («поднятый»), низкий тон («неподнятый») и восходяще-нисходящее движение тона («звучный») (ЧД, Кашинатха Шастри, Сараю Прасад Шарма); 2) *svarAtmikA* толкуется как *svargAtmikA* «имеющая своей природой небеса» (Бхаскарарая, Кашинатха Шастри); 3) имеющая природу шестнадцати гласных, начиная с «а» (Нагоджи Бхатта) [Кочергина 1996: 932 – 933; Durga Saptasati 2012: 155 – 158; Saptashati-sarvasvam 2001: 101].

<sup>46</sup>1.73(2). *нектар* (*sudhA*) – Бхаскарарая связывает нектар с освобождением как плодом знания. Нагоджи Бхатта определяет слово *sudhA* как «пищу богов», а Кашинатха Шастри как «амриту» [Durga Saptasati 2012: 58]. Как поясняет Сараю Прасад Шарма, «то, что хорошо питает тело, это нектар» и, ссылаясь на АК, дает синонимы этого слова: *amR^ita* и *pIyUSha* [Saptashati-sarvasvam 2001: 101].

<sup>47</sup>1.73(2). *непреходящая, вечная, [ты] пребываешь в тройственной матре как её сущность* (*akShare nitye tridhAmAtrAtmikA*) – обычная интерпретация этого места такова: *akShare nitye* это вокативы (то есть формы звательного падежа), а *tridhAmAtrAtmikA* это слово в номинативе (именительном падеже). Слово вечная (*nitye*) Сараю Прасад Шарма интерпретирует это слова как «не имеющая рождения и смерти» [Saptashati-sarvasvam 2001: 102]. Матра (*mAtra*) это термин, относящийся с традиционной индуистской фонетике (шикша), одно из его базовых понятий. Матра это метрическая единица (время, которое требуется для произнесения краткого гласного) [Кнауэр 2015: 342; In Praise of the Goddess 2003: 56].

Комментаторы предлагают два вариант толкования слова *tridhAmAtrAtmikA*: 1) это три типа гласных: краткие (*hrasva*), долгие (*dIrga*) и сверхдолгие (*pluta*) (ЧД, Нагоджи Бхатта, Кашинатха Шастри, Сараю Прасад Шарма); 2) это пранава *oM* (Бхаскарарая, ЧД, Нагоджи Бхатта, Кашинатха Шастри, Сараю Прасад Шарма) [Durga Saptasati 2012: 157; Saptashati-sarvasvam 2001: 102] или *auM*, которая состоит из трех кратких гласных: *a*, *u* и *M*, и это второе толкование гораздо более распространено. Пранава является биджа-мантрой («мантра-семя») Брахмана как полноты, целостности и всеединства, это важнейшая из всех мантр, также известная под именем тарака-мантры. Изначально в ведийском ритуале одно из главных возгласений. При громком и длительном произношении создает идеальные условия для созерцания. Символика пранавы многопланова. Эту мантру произносят в начале и в конце значимых дел, она стоит в заглавиях и в конце традиционных текстов. Стала предметом метафизических спекуляций уже в прозаических частях Вед,



особенно в Упанишадах. В ТаУ сказано: «оМ – это Брахман, оМ – это все» (8, 1). В МанУ толкуется как прошлое, настоящее и будущее, три состояния сознания – бодрствование, сон со сновидениями и сон без сновидений, соотв. «а» – «у» – «м». Текст ДМ, несомненно, следует знаменитому указанию МанУ на эту мантру [Coburn 1988: 129-130; In Praise of the Goddess 2003: 56].

Другое толкование всей полушлоки предлагает Шантану (его затем в сокращенном варианте повторяет Кашинатха Шастри): сначала он выделяет элемент tridhA: «о Богиня, ты три мира, три Веды, трех богов – Брахму, Вишну и Махешвару – устанавливаешь», а затем tridhAma: («кому принадлежат три обители, дома, мира, три тела, Брахма, [Вишну и Шива], три светоча, Луна, Солнце и огонь, три шакти, та tridhAma») и trAtmikA («имеющая природу Вишну», так как trA обозначает «защищать, хранить», а Вишну – «хранитель мира») [Durga Saptasati 2012: 157].

Третья вариация толкования (Бхаскарарая) следует общепринятому чтению, но трактует akShare nitye как локатив (слово в местном падеже) среднего рода, отражающий трехчастное существование Богини в непреходящем Брахмане. Бхаскарарая здесь цитирует БГ (8.3): «Брахман – высшее, то, что нетленно» (пер. В. С. Семенцова) [Durga Saptasati 2012: 156].

<sup>48</sup>1.74(1). *Половина-матры (ardhamAtrA, «половина буквы»)* – согласно ЧД, Кашинатхе Шастри и Сараю Прасаду Шарме, три матры пранавы (см. примеч. 47) соответствуют гунам саттва, раджас и тамас, а половина матры находится выше гун и постижима через йогу. Кроме того, три матры являются проявленными (vyakta), а половина матры это Читшакти (chichChakti, «сила сознания»). Далее, первая матра именуется краткой (hrasva), вторая долгой (dIrgha) и третья – сверхдолгой (pluta), половина же матры, как сказано, «непостижима» (na gocharA) [Durga Saptasati 2012: 159 - 161; Saptashati-sarvasvam 2001: 102]. Графически Половина-буквы представлена точкой (bindu, бинду) или анусварой, служащей для назализации предшествующей гласной. В философии тантризма бинду выступает концентрированной формой высшей энергии, в которой соединены в одно целое Шива и Шакти. Его можно представить в качестве стадии, предшествующей проявлению вселенной, а также ступени, на которой происходит ее поглощение. В бинду в непроявленном виде содержатся все знаки алфавита деванагари [Пахомов 2002: 39 – 40; In Praise of the Goddess 2003: 56].

<sup>49</sup>1.74(2). *Ты это она (sA tvaM)* – в бомбейском издании стоит sandhyA, «сумерки» [The Markandeya-puranam 2015: 363].

<sup>50</sup>1.74(2). *Савитри (sAvitrI)* – согласно пояснению Кашинатхи Шастри и Сараю Прасада Шармы, Савитри это мантра из РВ без вьяхрити (слов bhUr bhuvAN svaH), а с вьяхрити он именуется Гаятри [Durga Saptasati 2012: 160 - 161; Saptashati-sarvasvam 2001: 103].

<sup>51</sup>1.75. *Тобой поддерживается все это, тобой творится мир, / Тобой он оберегается, о Богиня, и ты поглощаешь его в конце [времен] всегда (tvayaitaddhAryate vishvaM tvayaitat sR^ijyate jagat / tvayaitat pAlyate devi tvam atsyante cha sarvada)* – согласно пояснению Шантану и Сараю Прасада Шармы,



функцию творения мира Богиня осуществляет в образе шакти Брахмы, поддержания – шакти Вишну, а разрушения – шакти Рудры [Durga Saptasati 2012: 161; Saptashati-sarvasvam 2001: 104]. Таким образом, функции, которые традиционно приписываются трем богам тримурти (Брахме, Вишну и Шиве), в ДМ выполняет одна Богиня [In Praise of the Goddess 2003: 57].

<sup>52</sup>1.76. *Во время развертывания [мироздания] ты – творение, когда его следует оберегать, ты – постоянство, / А когда настает его конец, ты предстаешь в образе разрушения, о наполняющая собою мир (visR^iShTau sR^iShTi-rUpA tvaM sthiti-rUpA cha pAlane / tathA saMhR^iti-rUpAnte jagato 'sya jaganmaye) – Парджитер переводит: «As its emanation you did take the form of creation, and in protecting it you have the form of permanence, and at the end of this world you will have the form of contraction, O you who contain the world», Свами Джагадишварананда переводит: «O you who are (always) of the form of the whole world, at the time of creation you are of the form of creative force, at the time of sustenance you are of the form of the protective power, and at the time of dissolution of the world, you are of the form of the destructive power», Кобурн переводит: «At (his) emanation, you have the form of creation; at (his) protection, (you have) the form of steadiness; Likewise at the end of this world, (you have) the form of destruction, O you who consist of the world!» [Coburn 1988: 290; Devi Mahatmyam 1969: 17; The Markandeya-puranam 2015: 364].*

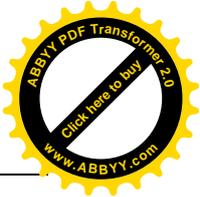
<sup>53</sup>1.77(1). *Великое Знание (mahAvidyA) – слово mahAvidyA встречается в ДМ два раза (здесь и в 11.22). Слово mahAvidyA не известно ни в ведийской, ни в эпической литературе. Второй же компонент этого сложного слова – vidyA, не встречаясь в РВ, попадает уже в ЯВ и АВ, обладая значением «знание, учение, наука» [Coburn 1988: 189]. В Мбх фигурируют две персонификации: во-первых, упомянута богиня Видья из свиты Парвати (III.221.20) [Махабхарата 1987: 457], во-вторых, говорится о видьях во множественном числе, которые посещают Брахму (II.11.15) [Ibid.: 189].*

В шактизме Махавидья – одна из двух, наряду с Махамайей, форм Богини-Матери, причинное, сущностное тело Богини, душа мира, неуничтожимая духовная форма, находящаяся в неразрывном единстве с Шивой [Тантрический путь 1996: 38].

Согласно Шантану, это mahAvidyA это знание Парабрахмана, а согласно пояснению Кашинатхи Шастри и Сараю Прасада Шармы, это великое знание, имеющее своим признаком tat tvam asi и другие великие изречения (см. примеч. 316), также упоминается, что в агамах перечислено десять богинь-Махавидий [Durga Saptasati 2012: 163 - 164; Saptashati-sarvasvam 2001: 105].

<sup>54</sup>1.77(1). *Великая Майя (mahAmAyA) – здесь это слово дано частично в переводе, см. также примеч. 3. То, что это слово стоит рядом со словом mahAvidyA, «великое знание», подчеркивает амбивалентность образа Богини, см. примеч. 59.*

Согласно пояснению Шантану и Сараю Прасада Шармы, mahAmAyA это забвение Атмана, имеющего признаками бытие-сознание-блаженство, и отождествление себя с телом и прочим, а согласно Кашинатхе Шастри, это



великая сила неведения, ослепляющая все существа, начиная с Брахмы [Durga Saptasati 2012: 164; Saptashati-sarvasvam 2001: 105].

<sup>55</sup>1.77(1). *Великая Мудрость* (mahAmedhA) – согласно пояснению Сараю Прасада Шармы, это способность все разграничить [Saptashati-sarvasvam 2001: 105].

<sup>56</sup>1.77(1). *Великая Память* (mahAsmR^tiH) – согласно пояснению Сараю Прасада Шармы, это знание, происходящее из самскар (отпечатков, оставленные в подсознательном уме опытом этого и предыдущих воплощений, окрашивающих всю жизнь человека, его склонности, состояние его психики и др.) [Saptashati-sarvasvam 2001: 105].

<sup>57</sup>1.77(2). *Великое Заблуждение* (mahAmohA) – ЧД указывает, что это сила круговерти перерождений, а согласно пояснению Сараю Прасада Шармы, это неведение, проявляющееся в стремлении к наслаждениям [Durga Saptasati 2012: 163; Saptashati-sarvasvam 2001: 105]. Оно имеет природу наслаждения, воплощающегося в страсти, являющейся основной причиной сансары. Заблуждение связано с отсутствием различения и влечет непостоянство внутреннего органа (antaHkaraNa) [Saptashati-sarvasvam 2001: 105].

<sup>58</sup>1.77(2). *Великая Богиня* (mahAdevI) – это имя-эпитет Богини появляется в ДМ два раза (помимо данного места, еще 5.9). Само оно впервые встречается в Мбх, где прилагается к супруге Шивы, бога, который также носит эпитет Великий Бог (Махадева, mahAdeva). Поэтому в отношении ДМ является удивительным, что имя-эпитет Махадеви в ее тексте фактически находится в мифологическом вакууме, ибо оно не дает никаких отсылок к Шиве [Coburn 1988: 197]. Возможно, автор (или авторы) обдуманно не дают никаких шиваитских ассоциаций эпитета Махадеви – по той же причине, по которой он никогда не называет ее Ума. Она – Великая Богиня сама по себе, а не благодаря ее связи с каким-либо божеством [Coburn 1988: 198].

Согласно пояснению Нагоджи Бхатты и Сараю Прасада Шармы, Великая Богиня имеет природу силы (shakti) всех богов. Согласно же Шантану и Кашинатхе Шастри, это супруга Махадевы (Шивы) [Durga Saptasati 2012: 163 - 164; Saptashati-sarvasvam 2001: 105].

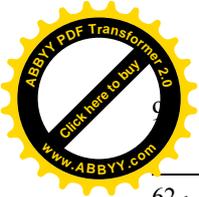
<sup>59</sup>1.77(2). *Великая Асури* (mahAsurI) – согласно пояснению ЧД, Нагоджи Бхатты и Сараю Прасада Шармы, Богиня имеет природу силы великих асуров, начиная с Хираньякши [Durga Saptasati 2012: 163 - 164; Saptashati-sarvasvam 2001: 105-106]. По мнению же П. Д. Сахарова, такое наименование Богини, стоящее рядом с эпитетом Великая Богиня (mahAdevI), является ярким примером амбивалентности ее образа. Интересно, замечает он, что этот эпитет сохранился далеко не во всех манускриптах. Так, переписчик бомбейского издания МрП уже, вероятно, не понимал этого парадокса и заменил столь страшное наименование на более обычное – maheshvarI (Великая Владычица), и именно его толкуют Шантану и Кашинатха Шастри [Сахаров 1990: 49 – 50; Durga Saptasati 2012: 163 - 164; In Praise of the Goddess 2003: 57; The Markandeya-puranam 2015: 364]. Дело в том, что индуизму чуждо четкое противопоставление добра и зла, бога и сатаны, характерное для христианства,



в нем один и тот же персонаж может иметь и божественные, и демонические качества. И Богиня может выступать то в образе прекрасной и милостивой Парвати, то в облике кровожадной и свирепой Кали. Ален де Бенуа замечает на этот счет: «Языческая мысль не пренебрегает никакими антиномиями: она преодолевает эти антиномии в своем «унитарном» представлении о мире и Божестве: рождение противоположностей в божественном единстве полагает конец дуализму. И в этом тоже язычество соответствует всеобщим законам жизни, потому что сочетание противоположностей является характеристикой, критерием жизни. <...> Великим современным «теоретиком» совпадения противоположностей является Николай Кузанский (1401 – 1464), который предвещает некоторые из работ Коперника и на которого опирается, в частности, Джордано Бруно. Он говорит, что совпадение противоположностей – это наименее несовершенное определение, которое можно дать Богу. Бог – это «не другой» (*de non aliud*). Он «выше любых противоположностей» и он соединяет их в себе. Он есть гармония, *chonchordata*. Для Скотта Эриугены Бог «включает в себя даже то, что, на наш взгляд, кажется ему противоположным, объединяет похожее и непохожее, будучи сам сходством несходного, несходством несходного, антагонизмом антагонистических элементов и борьбой противоположностей» [Бенуа 2004: 214 - 215].

<sup>60</sup>1.78(1). *Ты изначальная вещественная основа всего* (*prakR^itis tvaM cha sarvasya*) – у Парджитера: «the original source of the universe», у Свами Джагадишваранды: «the primordial cause of everything», у Кобурна: «And you are the primordial material of everything» [Coburn 1988: 290; Devi Mahatmyam 1969: 18; The Markandeya-puranam 2015: 360]. Само слово *prakR^iti* встречается в ДМ в трех случаях (помимо данного места, 4.7; 5.9), и им в восхвалениях обозначается высшая форма Богини. Пракрити здесь выступает как одно из имен Великой Богини, поскольку та отождествляется с ней. Как Пракрити Богиня ощутимо присутствует в физическом мире и сама является миром [Кинсли 2008: 171]. Согласно пояснению Сараю Прасада Шармы, *prakR^iti* есть корневая причина совокупности всех следствий начиная с махата, т.е. всех таттв (первичных принципов, элементов, состояний или категорий бытия, «кирпичей», из которых строится мироздание) [Saptashati-sarvasvam 2001: 106]. Как указывает Дж. Н. Тивари, философия шактизма является монистической, и она совмещает в себе концепцию Брахмана, взятую из Упанишад, и концепцию Пракрити, происходящую из санкхьи [Tiwari 1985: 68]. Ср. ДБхП I.5.48; IV.5.31; VI.5.23; VII.31.44 и др. В шактистской теологии Пракрити не является просто лишенной сознания материей, как в санкхье [Devi-gita 1998: 72]. Отождествление с Пракрити придает миру феноменов положительное значение, таким образом он оказывается не иллюзией, а воплощением самой Богини [Coburn 1988: 186; Kinsley 1987: 135 - 136].

<sup>61</sup>1.76 – 78(1). Ален де Бенуа цитирует эти шлоки в своем труде «Как можно быть язычником», в параграфе, где речь идет о признании в индоевропейском космогоническом мифе безграничных творческих возможностей божества и человека [Бенуа 2004: 75].



<sup>62</sup>1.78(2). *ночь смерти (kAlaratri)* – почти все комментаторы (Бхаскарарая, ЧД, Шантану, Кашинатха Шастри) указывают, что kAlaratri это пралая, или ночь, наступающая после окончания кальпы или дня Брахмы, и только Нагоджи Бхатта полагает, что это время, наступающее после гибели Брахмы (см. примеч. 2) [Durga Saptasati 2012: 164 - 165; In Praise of the Goddess 2003: 58]. Согласно пояснению Сараю Прасада Шармы, kAla это смерть, и определяемая этим словом ночь есть «ночь смерти» (kAlaratri) или же kAla это Великое Время (mahAkAla), то есть Шива, и его ночь это Шиваратри (shivaratri) [Saptashati-sarvasvam 2001: 106]. Апте переводит слово kAlaratri как «the night of destruction at the end of the world» [Apte 1922: 147], а В. И. Кальянов как «ночь во время гибели мира» [Махабхарата 1996: 271].

<sup>63</sup>1.78(2). *великая ночь (mahAratri)* – почти все комментаторы (Бхаскарарая, ЧД, Шантану и др.) указывают, что это время растворения вселенной, наступающее после гибели Брахмы. согласно пояснению ЧД и Сараю Прасада Шармы, это ночь Великого Владыки, этим словом обозначается время, наступающее после гибели Брахмы (см. примеч. 2) [Durga Saptasati 2012: 164 - 165; Saptashati-sarvasvam 2001: 106], на это указывает и Д. Нельсон [In Praise of the Goddess 2003: 58]. По Кашинатхе Шастри, это махапралая [Durga Saptasati 2012: 165]. Интересно отметить, что, согласно Саундарьялахари (56.53), махапралая происходит всякий раз, как Богиня закрывает глаза [Beane 2001: 155]. Согласно другой излагаемой в СшС версии, это отмечаемый в новолуние праздник Дивали, когда широко используют иллюминацию [Saptashati-sarvasvam 2001: 106], об этом празднике более подробно см.: Индуизм 1996: 177; Котин 2005: 58-63.

<sup>64</sup>1.78(2). *ночь заблуждения ужасная (moha-ratrish cha dAruNA)* – согласно пояснению Сараю Прасада Шармы, это ночь, вызывающая помрачение разума, или же это ночь Кришна-джанмаштами (на восьмой день темной половины месяца бхадрапада, соотв. августу-сентябрю), когда Дурга родилась в доме Нанды, чтобы сбить с толку Кансу (БхП Х.3.47; МБхП 50.104-113) [Махабхагавата-пурана 2013: 71-72; Шримад-Бхагаватам 2006: 257]. Другие версии: это махапралая (Бхаскарарая) или круговерть перерождений, именуемая Махамайей и ввергающая в океан самости (Шантану) [Durga Saptasati 2012: 165].

<sup>65</sup>1.79(1). *процветание (shrI)* – слово shrI три раза встречается в ДМ, из них один раз как имя нарицательное (в данном месте), служащее эпитетом Богини, и дважды как имя собственное (4.5, 11). Основное значение этого слова «процветание», «благосостояние», «изобилие», и с этим значением оно сотни раз употребляется в Ведах и брахманах [Coburn 1988: 167].

Шри была доарийской богиней плодородия. Ассоциация ее с Вишну появилась лишь в поздних слоях Мбх, а до этого Шри в основном ассоциировалась с Куберой как богом богатства и материального благополучия. Лишь позднее она стала отождествляться с супругой Вишну Лакшми. Шри была также тесно связана с Индрой. В ДМ происходит развитие образа Шри: на не только независима от богов, напротив, боги зависимы от нее [Ibid.: 169].



Сараю Прасад Шарма объясняет происхождение этого имени так: «кто зависит (shrayati) от Хари, та Шри. К кому все прибегают за помощью (shrlate), та Шри-Лакшми» [Saptashati-sarvasvam 2001: 107].

<sup>66</sup>1.79(1). *владычица (IshvarI)* – согласно интерпретации Сараю Прасада Шармы, Владычица это «обладающая могущественной силой, та, чьи желания беспрепятственно исполняются». Отождествляется с Кама-биджей [Saptashati-sarvasvam 2001: 107].

<sup>67</sup>1.79. *ты скромность и разум, наделенный знанием, / Стыд, питание, а также хвала, умиротворенность и терпение (tvaM hrIs tvaM buddhir bodha-lakShaNA / lajjA puShTis tathA tuShTis tvaM shAntiH kShAntir eva cha)* – использование существительных женского рода с абстрактным значением для обозначения божества не является какой-то неожиданно новой практикой в санскритских источниках. Его мы уже видим в БГ (10. 34), однако подобное отождествление выглядит более логичным и оправданным именно в ДМ, где само божество тоже женского пола [Coburn 1988: 202]. Ср. БГ 10.20 - 39; ДБхП I.5.54 - 55; III.6.8; V.19.3 - 4, 22.27; VI.5.49; X.11.14; МБхП 56.20.

Сараю Прасад Шарма толкует «мир» как имеющий признаком отвращение от объектов чувств, а «терпение» как способность переносить оскорбления [Saptashati-sarvasvam 2001: 107].

<sup>68</sup>1.80(2). *пращой и булавой (bhushuNDI-parigha)* – за основу был взят словарь Шудхирчондро Шоркара, согласно которому bhushuNDi это снаряд для метания ядер, изготовленный из кожаных ремней, а parigha это палица со стальным наконечником [Шудхирчондро 2013: 379, 381]. Сараю Прасад Шарма ссылается на «Панчататтва-пракашу», согласно которому bhushuNDI это loh-analikA [Saptashati-sarvasvam 2001: 108], это сложное слово Апте переводит как «железная стрела» [Apte 1922: 485]. Комментатор при определении данного слова ссылается и на другие источники. Так, согласно одному из них, bhushuNDI это «то, что с поднятыми в определенном порядке железными шипами», согласно другому, это шар или палка. Также указывается, что это слово происходит из языка гуджарати (gurjara-bhAShAyAM) [Saptashati-sarvasvam 2001: 108 - 109]. Что касается parigha, то Апте приводит такие значения данного слова: 1) a stick or club shuded or tipped with iron; 2) an iron club in general [Apte 1922: 319], а Сараю Прасад Шарма дает его этимологию: «кругом (paritas) убивает (hanyate), поэтому parigha» [Saptashati-sarvasvam 2001: 109].

<sup>69</sup>1.81(1). *все хрупкие вещи (AsheSha-saumyebhyas)* – у Парджитера: «those who are wholly gentle», у Свами Джагадишваранды: «all the pleasant things», у Кобурна: «other gentle ones» [Coburn 1992: 37; Devi Mahatmyam 1969: 19; The Markandeya-puranam 2015: 364].

<sup>70</sup>1.81(2). *превыше всего высокого и низкого (parAparaANAM paramA)* – согласно словарю Апте, одно из значений сложного слова parApara это «higher and lower, best and worst» [Apte 1922: 315]. Переводчики обычно выбирают это значение. У Парджитера: «you are beyond the highest and the lowest», у Кобурна:



«you are superior to the high and low» [Coburn 1992: 37; The Markandeya-puranam 2015: 364].

Комментаторы приводят несколько вариантов истолкования этого места. Согласно первому из них, речь идет о богах и, стало быть, Девы превыше богов. Бхаскарарая: рагАН это «Брахма и прочие [высшие боги]», а арагАН это «Шакра и прочие [боги второго порядка]». Сараю Прасад Шарма приводит цитату из гимна РВ Девы-сукта (X.125.1), упоминаемого в ДМ в 13.9(2): «Я несу обоих: Митру и Варуну, я – Индру и Агни, я – обоих Ашвинов» [Ригведа 1999: 282]. Согласно второму варианту (Сараю Прасад Шарма), рагАрага это сложное слово типа dualis, обозначающее все сущее, а значит, Богиня превыше всего. И наконец, это слово может обозначать три уровня речи (вайкхари, мадхьяма, пашьянти) (Нагоджи Бхатта и Сараю Прасад Шарма), следовательно, Девы представляет четвертый, высочайший уровень (пара), об этих уровнях речи см. примеч. 143 [Durga Saptasati 2012: 168 - 169; Saptashati-sarvasvam 2001: 110].

<sup>71</sup>1.82(1). *Где бы [не была бы] какая-либо вещь, сущая или не-сущая (yach cha ki~nchit kvachid vastu sad asad)* – у Парджитера переведено: «And whatever or wherever a thing is, whether good or bad», у Свами Джагадишварананды: «And whatever or wherever a thing exists, conscient (real) or non-conscient (unreal)», у Кобурна переведено: «Whatever and wherever anything exists, whether it be real or unreal» [Coburn 1988: 291; Devi Mahatmyam 1969: 19; The Markandeya-puranam 2015: 364]. Т. Б. Кобурн замечает, что являющийся здесь парадокс является прекрасным примером того, так ДМ отодвигает на задний план философские темы в интересах бхакти. Вместо того, чтобы разбираться в онтологическом статусе того, что реально и нереально (sad asad), текст утверждает, что и то, и другое существует, и что Богиня выступает в образе энергии и того, и другого. Если же мы начинаем исследовать статус того, что не существует, мы попадаем в западню, так как нахождение в оригинале вместе слов vastu sad asad намеренно носит парадоксальный характер [Coburn 1988: 148].

Сами понятия Сущего (sat) и Не-Сущего (asad) восходят к знаменитому космогоническому гимну РВ X.129 [Ригведа 1999: 286 - 287]. Первая строка этого гимна гласит: nAsad AsIn no sad AsIt tadanIM («Не было не-сущего, и не было сущего тогда»). Здесь мы наблюдаем звукопись, передающую равновесие бытия-небытия [Там же: 526]. В дальнейшем эти понятия стали занимать заметное место в онтологических спекуляциях индийских философов раннего периода, см., напр., знаменитое «Поучение Уддалаки» в ЧхУ VI.2 [Упанишады 2000: 340]. В БхГ эти понятия встречаются в 2.16; 9.19; 13.12 (с отрицательной частицей na), а их толкование дается в 17.23-28.

ЧД и Сараю Прасад Шарма дают такое толкование: «сущее это вечное, подобно акаше и прочему, не-сущее это не-вечное, подобно земле и прочему. Или же сущее это сознание, а не-сущее это лишённое сознания» [Saptashati-sarvasvam 2001: 111]. Согласно другой версии, представленной в ЧД, сущее это настоящее (vartamAna), а не-сущее это прошедшее (atIta). Нагоджи Бхатта:



«сущее это Брахман, а не-сущее это неодушевленная материя (jaDa) [Durga Saptasati 2012: 169 - 170].

<sup>72</sup>1.82(2). *шакти (shakti)* – один из важнейших терминов, используемых в ДМ. В данном месте у Парджитера: «the energy», а у Кобурна: «the power (sakti)» [Coburn 1992: 37; The Markandeya-puranam 2015: 364]. В махатмье этот термин употребляется в двух связанных между собою значениях: 1) высшая сила, наполняющая вселенную и тождественная самой Богине (помимо данного места, 5.23-34; 11.9, 11); 2) энергии или женские аспекты различных божеств, являющиеся оформленными проявлениями шакти в первом значении (8. 13, 14, 15, 17, 18, 19, 22). Сама Богиня также оказывается обладающей шакти (8.23), см. примеч. 244, 246.

В Ведах и брахманах слово *shakti* встречается в достаточно редких случаях и переводится как «способность, сила, умение». Качество, характеризующее данным словом, может принадлежать как богу, так и человеку [Coburn 1988: 148-149].

Философским значением это слово начинает наделяться в Упанишадах, примером является известный стих из ШВУ 1.3. В эпосе оно встречается также нечасто. В Мбх и Рамаяне фигурирует мудрец по имени Шакти, и богиня с таким именем является в повествовании о рождении Сканды [Ibid.: 150-151]. В индуистской философии выступает божественной силой или энергией, женским, активным началом мироздания, противопоставляемым пассивному мужскому; персонифицируется как в образе Великой Богини (в таком случае пишется с заглавной буквы), так и отдельных богинь более низкого уровня, являющихся супругами мужских божеств, например, шакти Вишну – Лакшми, или просто безличной энергии, в двух этих случаях слово «шакти» пишется со строчной буквы) [Индийская философия 2009: 856 – 857; Индуизм 1996: 454 - 455].

<sup>73</sup>1.84. *Вишну, я и Ишана телесный образ / По воле твоей приняли (viShNuH sharIra-grahaNam aham IshAna eva cha / kAritAs te)* – у Парджитера: «Visnu, I and Siva have been made by you to assume bodies», у Кобурна: «Visnu, Siva, and I have been made to assume bodily form by you» [Coburn 1992: 38; The Markandeya-puranam 2015: 364]. В шактистских текстах указывается, что трое великих богов, составляющих тримурти, всецело подчинены Богине, и если она покидает их, они становятся беспомощными и бессильными. Как пишет В. Ч. Бин, Брахма, Вишну и Шива оказываются только инструментами вечной игры (ША) Богини, которой эти боги также совершают поклонение [Beane 2001: 156] (напр., ДБхП III.5.28 - 37; V.33.60; VII.29; КП 60.64 - 66). В ДБхП традиционные небесные обитатели этих богов размещены намного ниже мира Богини, и свои обязанности они выполняют только в соответствии с его волей (III.5.4; VII.3.13; XII.8.77). Также в этой пуране содержатся утверждения, что существуют бесчисленные Брахмы, Вишну и Шивы, чьей задачей является управлять такими же бесчисленными вселенными (III.4.14 - 20, 36). В Нирванатантре сказано, что боги Брахма, Вишну и Шива возникают из богини Кали как пузыри воды из моря, бесконечно появляясь и исчезая и оставляя свой



источник неизменным. Сравнение этих богов с Кали, как утверждается в этом тексте, подобно сравнению лужицы воды, собравшейся в следе, оставленном коровой, с водами океана [Кинсли 2008: 102-103].

<sup>74</sup>1.89(1). *темная (tamasI) – как поясняет Сараю Прасад Шарма, исполненная тама-гуны (tamo-guNa-yutA) [Saptashati-sarvasvam 2001: 113].*

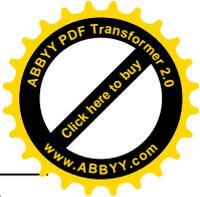
<sup>75</sup>1.93. *Встав, затем с ними бился Благословенный Хару / Могучий, в рукопашную пять тысяч лет (samutthAya tatas tAbhyAM yuyudhe bhagavAn hariH / pa~ncha-varSha-sahasrANi bAhu-praharaNo vibhuH) – в различных мифологиях водное чудище выступает партнером бога-творца в демиургическом поединке и одновременно материалом для построения мира (ср. Тиамат в шумеро-вавилонской мифологии) [Мифы 1991: 240].*

<sup>76</sup>1.103. *«Да будет так», – изрек Бхагаван, носящий раковину, диск и палицу, / И, поместив их на своем седалище, обоих обезглавил (tathetyuktvA bhagavata sha~Nkha-chakra-gadAbhR^ita / kR^itvA chakreNa vai Chinne jaghane shirasI tayuH) – раковина, диск и палица, как и неупомянутый здесь лотос, являются неотъемлемыми атрибутами Вишну [Мифы 1991: 239]. Комментируя эту шлоку, Сараю Прасад Шарма ссылается на КП (62.29 – 46) [Поклонение 2008: 94 - 95], а также на РЯ, где речь идет о явлении Амбики для убийства Мадху и Кайтабхи, и на ЛТ, где Богиня ослепляет демонов с целью их погубить в образе Йоганидры-Махакали [Saptashati-sarvasvam 2001: 118 - 119].*

<sup>77</sup>2.2(1). *Некогда произошла битва между богами и асурами, длившаяся целых сто лет (devAsuram abhUd yuddhaM pUrNam abda-shataM purA) – тема непрерывной борьбы между богами и асурами традиционна для эпоса и пуран, на что указывает и комментатор Шантану [Durga Saptasati 2012: 197 - 198]. В этой борьбе асуры могут добиться временного успеха и даже добыть власть над небесами, но все равно, в конце концов, боги побеждают их. В настоящее время большинство ученых полагают, что полной противоположности между этими двумя классами мифологических существ нет [Сахаров 1990: 35].*

<sup>78</sup>2.2(2). *[В ней] предводителем асур был Махиша, а богов – Пурандара (mahiShe 'surANAm adhipa devANAM cha purandara) – Бхаскарарая указывает, что подробный рассказ о происхождении Махиши содержится в ДБхП (V.2) [Деви-махатмья 2012: 11 - 14] и ВрП и приводит версию последней. Согласно ей, дочь дайтьи Випрачитти по имени Махисамати в обличье буйволицы хотела соблазнить провидца Синдхувипу, вершащего подвижничество. Тогда он своим проклятием обрек её на то, чтобы она всегда оставалась буйволицей, и та дочь дайтьи, выпив взором извергнутое семя провидца, забеременела и родила Махисасуру. ЧД поясняет, что Махиша был сыном асуры Рамбхи (что соответствует версии ДБхП), а Нагоджи Бхатта ссылается на версию рождения Махиши, содержащуюся в КП [Durga Saptasati 2012: 197 - 198]. Сараю Прасад Шарма приводит три достаточно объемные цитаты из КП (60.137 – 144; 85-100; 115-135), в которых рассказывается о рождении и убийстве Богиней асуры Махиши [Поклонение 2008: 78-79; 72-74; 75-78].*

<sup>79</sup>2.3(2). *асура Махиша стал Индрой (indro 'bhUn mahiShAsuraH) – согласно эпико-пураническим мифам, бог, асура или даже земной царь, захватывающий*



небесный престол, тем самым становится «Индрой». Власть «Индра» вообще представляется спорной: нынешнего Индру, Шакру, по истечении срока его правления неминуемо сменит другой (см. Мбх XII. 217. 54 - 59) [Махабхарата 1987: 609].

<sup>80</sup>2.4(2). *Владыка и Имеющий-знаком-Гаруду (Isha-garuDa-dhvajau)* – т.е. Шива и Вишну, чьим ваханой является птица Гаруда.

<sup>81</sup>2.5(1). *Тридесать (tridashAN)* – в индийской мифологии число богов круглым счетом составляет тридцать, хотя их насчитывается гораздо больше. В эту группу входят 12 адитьев, 8 васу и 10 рудр. Ср., напр., ДБхП V.5.36; 23.38; VI.3.8.

<sup>82</sup>2.8(2). *Мы нашли убежище у вас (sharaNaM vaH prapannAN)* – обращение богов за помощью к более могущественному божеству в затруднительной ситуации – обычный сюжетный ход в индуистской мифологии, причем такое обращение может носить «многоступенчатый» характер – вплоть до божества «высшей инстанции». Ср. ДБхП I.2.8; IV.18.2; V.5.14; VI.11.2; VII.31.14; X.4.1; Мбх I.58.25 – 51 [Махабхарата 1992: 172 - 174]; МБхП 36.15.

<sup>83</sup>2.10(2). *Великое сияние (mahat-tejo)* – в переводе Т.Б. Кобурна «a great fiery splendor» [Coburn 1992: 40].

<sup>84</sup>2.11. *Из тел Шакры и других богов равным образом / Изошли великие сияния, и эти сияния соединились в одно (anyeShAn chaiva devAnAM shakrAdInAM sharIrataH / nirgataM sumahattejas tach-chaikyam samagachChata)* – миф о рождении Богини из энергий различных богов имеет сходство с мифом о рождении Сканды, изложенном в Книге о Шалье Мбх (IX.44 - 46), подробнее см. [Сахаров 1990: 42 – 44]. Появление на свет обоих божеств асуроборцев так или иначе воспроизводит схемы ведийских жертвоприношений. В мифе о возникновении Богини «проигрывается» в обратном порядке ведийское космогоническое жертвоприношение Пуруши. В ведийском гимне различные части тела Пуруши становятся различными божествами, а также другими живыми существами и частями вселенной. В свою очередь, ДМ предлагает инверсию этой схемы: энергии различных божеств становятся частями Богини [Там же: 44]. Ср. этот миф ДМ с фрагментом гимна Дурге в Мбх, где жены Брахмы, Индры и Вишну рассматриваются как ипостаси Богини. Создание (либо призывание) богами в целях борьбы с асурами нового божества является одним из канонических клише асуроборческих мифов [Там же: 115].

<sup>85</sup>2.13(2). *троемирье (loka-trayam)* – в индуистской космографии под тремя мирами подразумеваются небо (svarga), земля (bhUmi) и подземный мир (pAtala), или же небеса, земля и пространство между ними [Индийская философия 2009: 794 – 795; Махабхарата 1996: 278; Рамаяна 2006: 733].

<sup>86</sup>2.17(2). *три ее ока (trayana-tritayam)* – то есть имеющая два обычных глаза и третий глаз – глаз мудрости посередине лба, ассоциируемый с чакрой аджня. Три глаза Богини символизирует ее способность видеть прошлое, настоящее и будущее, то есть ее всезнание [In Praise of the Goddess 2003: 72].

<sup>87</sup>2.18(2). *Благая (shivA)* – этот эпитет прилагается к высшей форме Богини пять раз (помимо данного места, 5.9, 116; 11.10, 17). Слово shivA также является



эвфемистическим названием шакала – животного, согласно индуистским повериям, предвещающего несчастье [Кочергина 1996: 646]. Одновременно оно указывает на связь Богини с Шивой (shiva) [Coburn 1988: 140].

В ведийской литературе в качестве обычного описательного прилагательного это слово встречается сотни раз. В эпосе мы находим несколько женщин, носящих имя shivA. Там же это слово встречается и в значении «шакал» [Coburn 1988: 142].

В шактистской мифологии шакал оказывается тесно связанным с Богиней. В тантрах содержится легенда о том, как Чанди (Дурга), приняв облик шакалицы, перенесла младенца Кришну через Ямуну. Та же легенда упомянута и в поэме «Чондимонгол». Во многих храмах Дурги на пьедестале Богини часто встречается изображение шакала, который многими индуистами почитается как священное животное [Мукундорам 1980: 82, 225]. В КП богиня Шивадуги описывается поставившей одну ногу на труп, а другую на шакала и окруженной тысячей шакалов (61.104 -108) [Поклонение 2008: 90 - 91].

Кобурн утверждает, что глубокая двусмысленность заключена в природе того, что именуется словом shivA – будь ли оно по-настоящему благим или кто-либо надеется сделать его благим, просто называя таковым [Coburn 1988: 143], см. также примеч. 246.

<sup>88</sup>2.20(1). *Произведя трезубец из [своего] трезубца (shulaM shulAd viniShkR^iShya)* – трезубец является одним из основных и важнейших атрибутов Шивы и символизирует три стадии миропроявления (создание, поддержание и разрушение), три времени (прошлое, настоящее и будущее), три гуны и т. д. [Шивананда 1999: 29; In Praise of the Goddess 2003: 137].

<sup>89</sup>2.23(2). *сосуд с водой* – в подлиннике kamaNDalu. Как толкует в другом месте Сараю Прасад Шарма, kamaNDalu это jala-pAtra [Saptashati-sarvasvam 2001: 299].

<sup>90</sup>2.25(1). *Молочный океан (kShirodash cha)* – один из семи разновещественных океанов, делящих землю (bhU-maNdala) на семь материков (dvIpAH) [Бэшем 1977: 514].

<sup>91</sup>2.25(1). *пару ... одежий (Ambare)* – эпические и пуранические персонажи обоих полов и всех социальных групп носят в качестве одежды два куска материи, обертываемых соответственно вокруг нижней и верхней половин тела. В период создания ДМ одежда претерпела значительные изменения, но памятник по традиции отражает более раннее состояние индийского костюма [Махабхарата 1987: 612].

<sup>92</sup>2.29(2). *ездовое животное – льва (vahanaM siMhaM)* – согласно Свами Шивананде, лев служит ездовым животным Богини и символизируя грубую жизненную силу, обозначает контроль Богини над этой силой [Шивананда 1999: 202]. Д. Нельсон указывает также на два другие варианта истолкования: лев означает либо ярость Богини, либо принцип дхармы (последнее – согласно Вайкритика-рахасье (30)) [In Praise of the Goddess 2003: 72]. Интересно отметить, что в аккадской мифологии лев служит символическим животным



богини Иштар, и один из наиболее распространенных эпитетов ее – «яростная львица» [Мифы 1991: 595].

<sup>93</sup>2.30(1). *сосуд для питья, наполненный вином (ashuNyam suraya pAna-pAtram)* – ЧД указывает, что под surA здесь следует понимать амриту, а Сараю Прасад Шарма толкует данное слово как kAdambarI [Durga Saptasati 2012: 218; Saptashati-sarvasvam 2001: 144]. Согласно Апте, kAdambarI это «spirituous liquor distilled from the flowers of the Kadamba tree; spirituous liquor or wine in general» [Apte 1922: 142]. Пьянство считается одним из великих грехов, однако Богиня в индуистских текстах часто изображалась пьющей на поле брани вино и кровь убитых асур [Мукундорам 1980: 252]. И в «Чондимонгол» Ганга упрекает Богиню в безнравственном поведении: «Женщина, а сражалась, демонов убивала, пила вино на поле брани» [Там же: 144]. Юлиус Эвола в книге «Метафизика пола» пишет о таком проявлении Великой Богини, как Варуни – божестве воды и опьяняющих напитков. Само слово vAruNI означает одновременно хмельной напиток и пьяную, обезумевшую женщину. В гимнах Шанкары Варуни выступает как богиня вина, она держит в руке кубок и сама пьяна. Этот архетип указывает на связь женского начала с опьянением [Эвола 1996: 207]. В описаниях различных форм Кали также упоминается, что она пьет вино или кровь, держа чаши из черепов, наполненные вином или кровью, или то, что она опьянена вином. Сиддхакали пьет кровь из черепа, который богиня держит в левой руке. Гухьякали и Ракшакали (которую иногда называют Махакали) потягивает вино. Шмашанакали носит череп, наполненный вином в правой руке и считается постоянно опьяненной. По мнению Д. Кинсли, опьянение Кали указывает на измененное состояние сознания, возможно, на нисхождение освобожденного сознания, в котором преодолены все ограничения [Кинсли 2008: 120]. В Раджастхане даже есть храм Кали, в котором приносят в дар спиртные напитки, и ими окропляется божество. Этот ритуал связан с плодородием [Горохов 1996: 581]. Ср. ДБхП I.12.39; V.9.19; X.12.22; КП 60.120.

<sup>94</sup>2.38(2). *в подземном мире (pAtAlAM)* – в данном случае подземный мир обозначается словом pAtAla, которое может также служить для обозначения одного из семи составляющих его уровней [Сутры 1987: 352].

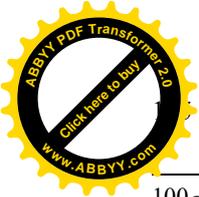
<sup>95</sup>2.40(2) *Чикишюра (chikShura)* – значение имени асуры не определено [In Praise of the Goddess 2003: 73].

<sup>96</sup>2.41(1). *Чамара (chAmarash)* – имя означает «опахало из хвоста яка» и символизирует животную природу [In Praise of the Goddess 2003: 73].

<sup>97</sup>2.41(1). *войском, состоящим из четырех частей (chatura~Nga-bala-anvita)* – в Древней Индии насчитывалось четыре рода войск: слоны, колесницы, конница и пехота [Бэшем 1977: 139].

<sup>98</sup>2.41(2). *Удагра (udagra)* – имя означает «высокий, возвышенный».

<sup>99</sup>2.42(1). *Махахану (mahAhanuH)* – имя означает «обладающий огромными челюстями» и символизирует грубость [In Praise of the Goddess 2003: 73; Saptashati-sarvasvam 2001: 152].



<sup>100</sup>2.42(2). *Асиломан (asilomA)* – имя означает «тот, чьи волосы-мечи» и, возможно, указывает на воинственность [In Praise of the Goddess 2003: 73]. Сараю Прасад Шарма отмечает, что в случае этого имени имеет место сравнение [Saptashati-sarvasvam 2001: 153].

<sup>101</sup>2.43(1). *Баикала (bAShkalo)* – значение имени не определено.

<sup>102</sup>2.43(2). *Париварита (parivAritaH)* – Сараю Прасад Шарма толкует это имя как «тот, кто повсюду отражает врагов» (parito vArayati shatrUn) [Saptashati-sarvasvam 2001: 153], а Д. Нельсон как «скрытый, покрытый», указывая, что этот асура символизирует подавленное состояние ума [In Praise of the Goddess 2003: 73].

<sup>103</sup>2.44(2). *Бидала (biDAla)* – это имя на санскрите означает «кот», на что указывает и Сараю Прасад Шарма [Saptashati-sarvasvam 2001: 154]. По предположению Нельсона, этот асура символизирует нечистоту [In Praise of the Goddess 2003: 73].

<sup>104</sup>2.49(1). *Чандика (chaNDika)* – это имя-эпитет Богини является самым распространенным в ДМ, оно встречается в тексте памятника двадцать девять раз (2.49; 3.28, 34, 35; 4.4, 25; 7.23,26; 8.8,13,22,53,57; 9.8, 10, 15, 28, 30, 32, 33; 10.17, 22, 23, 25; 11.28; 12.32; 13.12). Как мы видим, в первой части ДМ имя-эпитет chaNDika не встречается вообще, во второй встречается шесть раз, а в третьей – двадцать три раза. Само слово переводится как «грозная, свирепая». Следовательно, этот эпитет указывает на грозную сторону характера Богини [Coburn 1988: 95]. Обозначает он и высшую форму ее, и ее шакти – Шивадути (8.23).

Слово chaNDika фактически не имеет истории в санскрите. В ведийских текстах оно не встречается, в эпосе также [Ibid.: 95]. Однако есть примеры употребления его в современных ДМ произведениях. Так, живший в VII в. Бана является автором «Чандишатаки», в которой также рассказывается о битве Богини с буйволом Махишей. Чандика упоминается и в романе «Кадамбари», принадлежавшем перу того же Баны [Бана 1995: 97, 334 - 337; Coburn 1988: 96-98].

<sup>105</sup>2.50(1). *играючи (ShayA)* – деятельность божественных существ в индуистских текстах часто сравнивается с игрой. Имеется в виду, что она производится ими легко, по собственной воле, играючи. И даже все миропроявление мыслится как игра верховного божества. В Мбх «игра божества» фигурирует в основном в вишнуитских контекстах (III. 187, 59; XII. 339, 20) [Махабхарата 1987: 619], а в ДБхП – в шактистских, ср. ДБхП I.2.39 - 40; 7.28; III.3.54; IV.4.33; V.8.59, 22.32; VI.6.57; МБхП 49.2 и др. В адвайтаведанте Шанкары представление о «божественной игре» сближается с концепцией творческой силы Брахмана и манифестации «космической иллюзии». В учениях тантрического толка акцент ставится на состояние восторженного экстаза, сопровождающего такую игру [Индийская философия 2009: 480 – 481; Махабхарата 1984: 254 - 255].

<sup>106</sup>2.51(1). *Владычица (IshA, IshvarI)* – это слово в качестве самостоятельного эпитета встречается лишь в данном месте, а так в остальных случаях появляется



в тексте ДМ лишь в составе эпитетов – сложных слов: maheshvarI («Великая Владычица»), parameshvarI («Высшая Владычица»), vishveshvarI («Владычица вселенной»), sarveshvareshvarI (1.58, «Владычица всех владык»), akhileshvarI (11.39, «Повелительница вселенной») [Coburn 1988: 138].

В предшествующей литературе IshvarI встречается редко. Возможно, самые ранние его появления в Шри-сукте и ТайУ.

<sup>107</sup>2.52(2). Амбика (*ambika*) – имя-эпитет *ambika* встречается в ДМ всего двадцать пять раз (помимо этого места, 2.67; 3.2, 12, 24, 30; 4.3, 24, 27, 37; 5.87, 89; 6.13, 14, 24; 7.5; 8.9, 17; 9.17, 24; 10.6, 12, 18, 24; 11.10) и указывает на материнскую сторону ее природы, ибо само это слово переводится как «матушка», «мать».

Слово *ambika* встречается уже в ведийской литературе. Амбика именуется сестрой Рудры в Ваджасанейи-самхите (Ш.57), а в ТайУ Амбика выступает супругой Рудры (Х.18.1). Мбх содержит повествование о трех сестрах: Амбе, Амбике и Амбалике, похищенных Бхишмой для Вичитравирьи. В ХВ Амбика отождествляется с Умой, супругой Шивы [Бана 1995: 97; Coburn 1988: 105-106].

<sup>108</sup>2.54(1). *поддерживаемые мощью Богини* – в подлиннике *devI-shaktyupabR^iMhitAN*. Парджитер переводит: «being invigorated by the goddess' energy», Свами Джагадишваранда: «energized by the power of the Devi», Кобурн переводит: «sustained by the power of the Goddess» [Coburn 1992: 43; Devi Mahatmyam 1969: 36; The Markandeya-puranam 2015: 369].

<sup>109</sup>2.55(1). *на том великом празднике-битве (tasmin yuDha-mahotsave)* – в текстах классической санскритской литературы битва может сравниваться как с праздником, так и с жертвоприношением, см. примеч. 219.

<sup>110</sup>2.60(1). *расставались с жизнью (prANAn mumuchus)* – букв. «выпустили (исторгли) жизненные дыхания», это одна из многочисленных в эпосе и пуранах метафор смерти [Махабхарата 1998: 175; Махабхарата 2005: 172]. Прана это жизненное дыхание, основа жизнедеятельности, во мн. ч. – пять видов воздушных потоков в организме человека, выполняющих разные функции. Собственно прана (*prANa*) осуществляет вдох и выдох, апана (*apAna*) обеспечивает работу выделительной системы, самана (*samAna*) – пищеварительной, удана (*udAna*) отвечает за глотание, а также отделение тонкого тела от плотного в момент смерти, и наконец, самана (*samAna*) управляет сокращением мышц и суставами [Пахомов 2002: 112].

<sup>111</sup>2.63(1). *Обезглавленные трупы (kabandha)* – согласно словарю Апте, *kabandha* это «a headless trunk (especially when it retains life)» [Apte 1922: 133]. Словом *kabandha* также обозначался демон, персонифицирующий тучи, застилающие Солнце при восходе и при закате [Махабхарата 1987: 684]. Ср. с использованием этого слова для обозначения обезглавленного тела Вишну в ДБхП I.5.32.

<sup>112</sup>2.69(1). *цветочные дожди с небес (puShpa-vR^iShTi-mucho divi)* – цветочный дождь, как и гром литавр, освежающий ливень, прохладный ветер, относится к традиционным формам положительной реакции богов на



происходящее на земле. В сам ход событий боги, однако, не вмешиваются [Махабхарата 1987: 686].

<sup>113</sup>3.9. *Бхадракали (bhadrakAlI)* – это слово, используемое здесь в качестве имени высшей формы Богини, встречается всего два раза в ДМ (помимо данного места, еще 4.39).

Впервые Бхадракали является в грихьясутрах. Она упомянута вместе со Шри в Шанкхаяна-грихьясутре (II.15.14). В Мбх (IX.45.11) о ней говорится как об одной из сотен Матерей, составляющих свиту Сканды [Coburn 1988: 191].

<sup>114</sup>3.17(2). *Карала (karAlash)* – имя означает «с открытой пастью» [In Praise of the Goddess 2003: 79].

<sup>115</sup>3.18(1). *Уддхату (uddhatam)* – имя означает «надменный» [In Praise of the Goddess 2003: 79].

<sup>116</sup>3.18(2). *Тамру (tAmraM)* – имя означает «медь» или «цвета меди». Сараю Прасад Шарма указывает, что история о происхождении меди из тела асуры Тамры содержится в ВрП [Saptashati-sarvasvam 2001: 178].

<sup>117</sup>3.18(2). *Андхаку (andhakam)* – имя означает «слепец». Сараю Прасад Шарма толкует это имя: «[тот, кто] насылает слепоту» [Saptashati-sarvasvam 2001: 178].

<sup>118</sup>3.19(1). *Уграсью (ugrAsyam)* – Сараю Прасад Шарма объясняет значение этого имени: как «тот, у кого свирепое лицо» [Saptashati-sarvasvam 2001: 179].

<sup>119</sup>3.19(1). *Угравирью (ugravIryaM)* – Сараю Прасад Шарма объясняет значение этого имени: «тот, кто обладает грозной мощью» [Saptashati-sarvasvam 2001: 179].

<sup>120</sup>3.19(1). *Трехокая (trinetrA)* – см. примеч. 86.

<sup>121</sup>3.20(2). *Дурдхару (durdharaM)* – Сараю Прасад Шарма объясняет значение этого имени: «несущий зло» [Saptashati-sarvasvam 2001: 179].

<sup>122</sup>3.20(2). *Дурмуху (durmukhaM)* – Сараю Прасад Шарма объясняет значение этого имени: «тот, у кого безобразное лицо» [Saptashati-sarvasvam 2001: 179].

<sup>123</sup>3.20(2). *отправила <...> в обитель Ямы (ninye yama-kShayam)* – «отойти» или «отослать» в обитель Ямы – это одна из многочисленных в эпосе и пуранах «метафор смерти», связанная с перемещением (ср. «отправиться на небеса»), в которой Яма предстает в своей древней ипостаси – царя небес, «гостить» к которому отправляется земные цари и герои (ср. «отправится гостями к Индре» – метафора на тему архаического обмена – потлача) [Махабхарата 1998: 171].

<sup>124</sup>3.21(2). *В образе буйвола (mAhiShena sva-rUpeNa)* – сюжет о победе Богини над Махишей, асуром в обличье буйвола, возник как вторичное осмысление индуизмом доарийского, дравидийского культа. Жителями древних Хараппы и Мохенджо-Даро почиталась не только Богиня, но и божество-буйвол. Согласно реконструкции А. Хильтебейтеля, взаимоотношения Богини с царем-буйволом носили характер священного брака. В финале брачной церемонии буйвол приносился в жертву Богине, что нашло отражение в периодически повторяющемся ритуале буйволиного жертвоприношения. Вероятно, что именно образ подобных жертвоприношений лег в основу индуистского мифа о



борьбе Богини с асуром, принявшим облик буйвола. Этот же миф приводится в МтП (260) и АП (51 – 52) [Игнатъев 2009; Сахаров 1990: 34, 53].

<sup>125</sup>3.34. *превосходный напиток / Пула (pAnam uttamam / parau)* – см. примеч. 93.

<sup>126</sup>3.38(1). *сладкое вино* – в подлиннике madhu. Согласно словарю Апте, одно из значений слова madhu это «a sweet intoxicating drink, wine, spirituous liquor» [Apte 1922: 420]. Парджитер переводит это слово как «mead», Свами Джагадишварананда – «wine», Кобурн – «nectar». Бхаскарарая указывает, что питье божественного вина означает, что Богиня пребывает в проявлении Махалакшми (на его комментарий ссылается и Свами Джагадишварананда) [Coburn 1922: 47; Devi Mahatmyam 1969: 50; Durga Saptasati 2012: 277; The Markandeya-puranam 2015: 373]. См. примеч. 93; 125.

<sup>127</sup>3.38(2). *будут ликовать* – в подлиннике garjishyanti, букв. «будут реветь», от корня garj «реветь». Парджитер, Свами Джагадишварананда и Кобурн так и переводят: «shall soon roar», «will soon roar» и «will roar!» [Coburn 1992: 47; The Markandeya-puranam 2015: 373].

<sup>128</sup>3.41. *великий асура, попираемый ее стопой, из собственных уст / Выполз наполовину, задавленный мощью Богини* – в подлиннике so 'pi padAkrAntas tayA nija-makhAt tataH / ardhaniShkrAnta evAsId devyA vIryeNa saMvR^itaH. Эту последнюю метаморфозу Махиши, возможно, трудно себе представить. Она заключается в попытке превратиться из буйвола в человека, который появляется из пасти буйвола. Однако до его полного появления Богиня, поставив ногу на горло буйвола, обезглавливает человека [Coburn 1992: 206]. Тема убийства Богиней Махиши стала весьма популярной в индуистской иконографии [Индуизм 1996: 272 - 273].

<sup>129</sup>3.44(1). *Боги (surA)* – Сараю Прасад Шарма, объясняя в комментарии происхождение слова surAH, указывает на Рамаяну (I.45.36 - 38), где сказано, что боги зовутся так, потому что они приняли под свое покровительство Варуни или Суру, вышедшую из вод во время пахтания океана, в отличие от асуров, отказавшихся это сделать [Рамаяна 2006: 151; Saptashati-sarvasvam 2001: 191].

<sup>130</sup>3.44(1). *с божественными великими провидцами (divyair mahaR^iShibhiH)* – для традиционных воззрений характерна симметричность конструкций человеческого, небесного и демонического миров, благодаря чему каждый мир имеет свою категорию провидцев (риши, R^iShi) [Махабхарата 1987: 676]. В индийской мифологии различаются небесные риши, живущие вместе с богами, и земные риши – мудрецы и подвижники. Первые традиционно и именовались «божественными риши», к ним, в частности, принадлежит Нарада, на что указывает в своем комментарии Сараю Прасад Шарма. Эти риши являются создателями ведийских гимнов и прародителями существ на земле (praJApatI, «владыки созданий»). В БхП (III.12.21 – 23) упоминаются десять божественных риши. Имеются еще два разряда риши: брахманы-риши, стоящие во главе брахманских кланов, и царственные риши (rAja-R^iShi) – праведные и



мудрые цари [Рамаяна 2006: 733; Мукундорам 1980: 209; Saptashati-sarvasvam 2001: 191].

<sup>131</sup>4.2(2). *речами (vAgbhiH)* – Шантану и Сараю Прасад Шарма в своих комментариях на этот стих упоминают четыре уровня речи: вайкхари, мадхьяма, пашьянти и пара [Durga Saptasati 2012: 289; Saptashati-sarvasvam 2001: 193], см. примеч. 143.

<sup>132</sup>4.2(2). *склонивши шеи и плечи, понизивши голоса (praNati-namra-shirodharAMsA-vAgbhiH)* – у Парджитера переведено: «praises to her with their voices, reverently bending down their necks and shoulders», у Кобурна: «with their voices, their necks and shoulders bowed» [Coburn 1992: 48; The Markandeya-puranam 2015: 373].

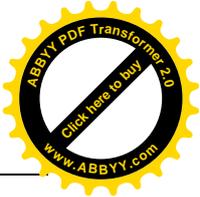
<sup>133</sup>4.2(2). *обладающие прекрасными телами, на которых от радости поднялись волоски (praharSha-pulaka-udgama-chAru-dehAH)* – обычное в санскритских текстах выражение удивления и восторга. Ср. БГ 11.14; ДБхП VII.37.20; МБхП 36.47.

<sup>134</sup>4.3(1). *которая наполняет этот мир (yayA tatam idaM jagad)* – согласно пояснению Сараю Прасада Шармы, Богиня выступает материальной причиной (samavAyī-kArāNatayA) мира, точно также как нити являются материальной причиной куска ткани [Saptashati-sarvasvam 2001: 191]. Материальная причина (samavAyī-kArāNa) одна из трех видов причин, признаваемых в философии вайшешики [Apte 1922: 586].

<sup>135</sup>4.3(1). *тело которой заключает в себе мощь всех сонмов богов (niHsheShadeva-gaNa-shakti-samUha-mUrtyA)* – Сараю Прасад Шарма приводит здесь в качестве примера две мифологические истории. Первая о том, как Богиня, оставив тело Сати и сбив этим с толку Шиву, в другое время родилась как Мать мира Гаури, исполняя желание богов, чтобы снова очаровать Хару (Шиву). Другая же повествует о том, что вследствие проклятия Дурвасаса богиня Индира (Лакшми) исчезла, и тогда боги, начиная с Индры, утратили свое величие, а мир погрузился в нищету. Однако по прошествии времени она снова явилась во время пахтания океана [Saptashati-sarvasvam 2001: 194-195].

<sup>136</sup>4.3(2). *перед Амбикой (ambikAm)* – согласно пояснению Сараю Прасада Шармы, перед «хранительницей и Матерью мира» [Saptashati-sarvasvam 2001: 191].

<sup>137</sup>4.5(1). *Та, которая сама есть Шри в жилищах праведников и Алакшми в [жилищах] грешников (yA shrIH svayaM sukR^itinAM bhavaneShvalakShmIH rArAtmanAM)* – Т.Б. Кобурн также оставляет имена богинь без перевода: «she is Sri herself in the abodes of those who do good, Alaksmi (in the abodes) of those whose soul is wicked», зато Парджитер и Свами Джагадишварананда дают их в переводе: «Her, who is Good-Fortune herself in the dwellings of men of good deeds, Ill-Fortune in those of men of sinful souls» и «you are yourself good fortune in the dwellings of the virtuous, and ill-fortune in those of the vicious» [Coburn 1992: 48; Devi Mahatmyam 1969: 53; The Markandeya-puranam 2015: 374]. В контексте представлений о добре и зле в индуистской мифологии определенное значение имеет парное противопоставление Лакшми (другое имя – Шри) и Алакшми, где



Лакшми символизирует счастье, удачу, счастливую долю, процветание и богатство, а Алакшми – несчастье, неудачу, бедность и злой рок [Индийская мифология 2009: 360; Индуизм 1996: 253].

Сараю Прасад Шарма в своем комментарии на этот стих так объясняет происхождение имени «Шри»: «К которой все прибегают за защитой, та Шри, Удача». Также он ссылается на словарь АК, согласно которому синонимами слова shrI являются saMpatI и lakShmI [Saptashati-sarvasvam 2001: 196]. Аналогичное объяснение, содержащееся в СшС, см. примеч. 65.

<sup>138</sup>4.7(2). *этот мир возник из частицы тебя (idaM jagad aMsha-bhUtam)* – согласно разъяснению Сараю Прасада Шармы, вся эта вселенная, возникшая из яйца Брахмы (brahmANDa), произошла из части Пракрити и занимает ограниченное место по причине бесчисленного множества таких вселенных [Saptashati-sarvasvam 2001: 199]. См. примеч. 353.

<sup>139</sup>4.7(2). *а ты [сама] – не подверженная изменениям высшая изначальная Пракрити (avyAkR^itA hi paramA prakR^itis tvam AduA)* – то есть, согласно Сараю Прасаду Шарме, не затрагиваемая шестью видами изменений: рождением, существованием, трансформацией, ростом, упадком и гибелью [Saptashati-sarvasvam 2001: 199]. Те же шесть изменений называет и Свами Джагадишварананда: «birth, existence, growth, change, decay and destruction» [Devi Mahatmyam 1969: 55].

<sup>140</sup>4.8. *Сваха ты есть, благодаря произнесению которой все боги достигают удовлетворения на всех жертвоприношениях, о Богиня, /*

*И как причина удовлетворения сонма предков ты зовешься людьми Свадхой (yasyAH samastasurata samidIraNena tR^iptiM prayAti sakaleShu makheShu devi / svAhAsi vai pitR^i-gaNasya cha tR^ipti-hetur uchchAryase tvam ata eva janaiH svadhA cha)* – см. примеч. 43. Сараю Прасад Шарма указывает, что к упоминаемым в этом стихе жертвоприношениям относятся агништома (пятидневное жертвоприношение сомы, совершаемое весной), ашвамедха (жертвоприношение коня) и другие [Saptashati-sarvasvam 2001: 199].

<sup>141</sup>4.9(1). *немыслимые великие обеты, которым следуют преданные истине (avichintya-mahA-vrata tvam abhyasyase <...> tattva-sAraiH)* – согласно пояснению Сараю Прасада Шармы, великие обеты составляют относящиеся ко всем людям, независимо от их происхождения, места и времени, запреты, изложенные в «Йога-сутрах» (2.30) Патанджали: ненасилие (ahiMsA), правдивость (asatya), честность (asteya), целомудрие (brahmacharya) и неприятие даров (aparigraha). Эти запреты являются первой ступенью восьмиступенчатой йоги [Классическая йога 1992: 137; Saptashati-sarvasvam 2001: 201]. Согласно словарю Апте, abhyAsa это «repeated practice or exercise, continued practice or use» [Apte 1922: 44]. Парджитер отмечает, что abhyasyase это редкая форма [Devi Mahatmyam 1969: 374].

<sup>142</sup>4.9(2). *ты – благословенное высшее знание (vidyAsi sA bhagavatI paramA)* – Сараю Прасад Шарма приводит в комментарии афоризмы: «то знание, что [ведет] к освобождению» (sA vidyA yA muktaYe), «лишь благодаря знанию



[происходит] освобождение» (j~nAnAd eva tu kaivalyam) [Saptashati-sarvasvam 2001: 200].

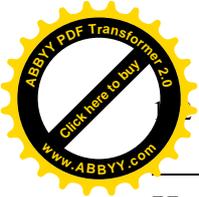
<sup>143</sup>4.10(1). *Имеющая звук своей природой (shabda-Atmika) – звук, как и все прочее, есть одно из проявлений Богини. В школе индийской грамматики व्याкарана (прежде всего, у Бхартрихари), а также в различных школах индуистского тантризма (например, в кашмирском шиваизме) получила развитие идея о тесной связи сознания и речи. Отсюда взяло свое начало теория четырехуровневой речи, представляющая собой модель развертывания принципа сознания от состояния единства и недифференцированности к состоянию множественности мыслеформ и предметов. Отсюда выделяется четыре уровня речи: 1). вайкхари (vaikharI) – обычная человеческая речь разделенная на словообразующие звуки, и вообще все звуки; 2). мадхьяма (madhyamA, «средняя») – внутренняя речь, последовательность в которой находится в свернутом состоянии, функционирует в уме-буддхи; 3). пашьянти (pashyantI, «зрящая») – лишена последовательности форм и представляет собой чистое и единое осознание, не опосредованное словесными конструкциями; 4). пара (parA, «высшая») – высший аспект речи, неограниченность сознания как вселенского принципа, представляет собой самодостаточность и самосознание основы Вселенной, абсолютное «Я» Шивы [Индийская философия 2009: 244 - 245].*

<sup>144</sup>4.10(1). *ты вместилище наичистейших гимнов Ригведы, жертвенных изречений Яджурведы и напевов Самаведы, повторение которых благостно в сопровождении удгитхи (suvimalarg-yaJuShAM nidhAnam udgItha-ratna-pada-rAThavatAM cha sAmnAm) – согласно трактовке Д. Нельсона, эти три Веды являются соответственно формами Махакали, Махалакшми и Махасарасвати [In Praise of the Goddess 2003: 93]. Удгитха (udgItha) в данном случае название мантры oM [Apte 1922: 105; In Praise of the Goddess 2003: 93], см. примеч. 47. Как указывает Сараю Прасад Шарма, «удгитха это пранава» [Saptashati-sarvasvam 2001: 201].*

<sup>145</sup>4.10(2). *действующая причина существования всех миров (bhava-bhAvanAya <...> sarva-jagatAM) – согласно словарю Апте, bhava-bhAvana это «efficient cause, а creator» [Apte 1922: 404]. Приверженцы санкхьи выделяли два типа причин: 1) действующая, или инструментальная (nimitta) и 2) материальная (upAdAna). Например, если мы возьмем глиняный горшок, палка горшечника будет инструментальной причиной, а глина – материальной [Индийская философия 2009: 437-438; Лунный свет 1995: 268; Радхакришнан 1993, т. 2: 226; Apte 1922: 155, 289]. Ср. ДБхП V.19.30; 31.7.*

<sup>146</sup>4.11(1). *мудрость (medhA) – у Парджитера: «Mental Vigour», у Свами Джагадишварананды: «the Intellect», у Кобурна: «insight» [Coburn 1991: 49; Devi Mahatmyam 1969: 57; The Markandeya-puranam 2015: 375].*

<sup>147</sup>4.11(1). *Дурга (durgA) – это прославленное имя Богини используется в тексте ДМ семь раз (помимо данного места, 4.17; 5.12,117; 9.31; 10.3; 11.24) и служит всегда для обозначения ее высшей формы.*



Имя *durgA* не встречается в РВ, в ней мы можем найти лишь слово *durga*, служащее как существительным, так и прилагательным мужского и среднего рода [Coburn 1988: 116]. Но богиня Дурга упоминается уже в Тайттирия-араньяке. В этом тексте к Дурге взывают как к «имеющей цвет огня, которая блистает мощью подвижничества и которой поклоняются ради плодов деяний» (X.1. 7). Мбх содержит два гимна Дурге, которые являются интерполяциями, хотя и не очень поздними.

Литературные источники, современные ДМ, не используют это имя Богини, но другие источники свидетельствуют о процветании культа Дурги в это время. Бхаттачарья, например, указывает на существование храма Дурги в Айхоле начиная с середины VII в. Но даже еще раньше, на гуптских печатях мы встречаем изображение богини, восседающей на льве, которую Банерджи идентифицирует с Дургой [Coburn 1988: 120].

Хотя и принято считать, что имя *durgA* означает «неодолимая» или «труднодоступная» (именно так происхождение этого имени объясняет Сараю Прасад Шарма [Saptashati-sarvasvam 2001: 204]), Пейн полагает, что это слово может быть аборигенного происхождения, то есть вышеуказанная этимология является искусственной [Rodrigues 2002: 17].

<sup>148</sup>4.11(1). *[подобная] ладье, переправляющей через непреодолимый океан мирского бытия (durga-bhava-sAgara-naur)* – мирское бытие в индуистских текстах часто сравнивается с океаном, а метафорой освобождения служит переправа через него [Махабхарата 1987: 620]. Подобная метафора встречается уже в РВ (X.63.10), где Адити именуется «божественной ладьей с прекрасными веслами» [Ригведа 1999: 194]. Сараю Прасад Шарма указывает, что Дурга выступает в образе знания, позволяющего достичь Брахман [Saptashati-sarvasvam 2001: 204]. Ср. ДБхП I.3.39; III.1.49-50; IV.15.16; V.20.4; VI. 5.47; X. 13.125; XII.14.30; БхГ 4. 36; КП 5.31.

<sup>149</sup>4.11(2). *Ты Шри, сделавшая своей единственной обителью грудь Врага Кайтабхи (shrIN kaytabhAri-hR^idaika-kR^ita-adhivAsA)* – И Парджитер, и Кобурн переводят: «in the heart of Kaitabha's foe» [Coburn 1992: 49; The Markandeya-purānam 2015: 375]. Однако Сараю Прасад Шарма указывает, что под сердцем подразумевается грудь (*hR^idaye vakShasi*) [Saptashati-sarvasvam 2001: 204]. В иконографической традиции богиня Шри (Лакшми) представляется как спутница своего супруга Вишну (одним из подвигов которого является убиение асуры Кайтабхи и его брата Мадху), см. ДМ (I.93-103)), возлежащего на змее Шеше или летящего на Гаруде [Индуизм 1996: 253]. Об имени «Шри» см. примеч. 65; 137.

<sup>150</sup>4.11(2). *ты есть Гаури, пребывающая вместе с Венчанным Луной* – слово *gauṛī* встречается в ДМ четыре раза (помимо данного места, 4.41; 5.10; 11.10) и служит одним из имен высшей формы Богини. Понятно, что в тексте ДМ это слово используется как синоним для другого имени супруги Шивы – Парвати. Кобурн ошибочно утверждает, что в тексте ДМ ничего не говорится о связи Гаури-Парвати с Шивой [Coburn 1988: 154], а здесь Гаури выступает как раз как «пребывающая вместе с Венчанным Луной» (т. е. с Шивой).



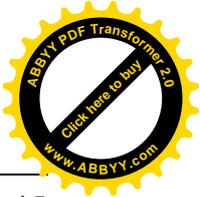
Слово *gaurī* встречается уже в РВ, буквальное его значение – «буйволица» (I.164.41-42). Нирукта дает следующее толкование: «Гаури происходит от (глагола) *guch* со значением «сиять» (цит. по Coburn 1988: 155)]. В Шанкхаликхита-дхармасутре Гаури становится парой Варуны (116.22) [Ibid.: 156].

В Мбх имя *gaurī* не имеет четкой привязки, служа для обозначения различных существ женского пола, в том числе и супруги Шивы (III.88.131). В более поздних по времени создания частях эпоса Шива зовется «супругом Гаури» и «милым сердцу Гаури» (*gaurīsha* и *gaurī-hR^idaya-vallabha*, XIV.8.28 и X.7.8) [Coburn 1988: 156].

<sup>151</sup>4.12(1). *прекрасное, как блеск самого лучшего золота (kanakottama-kAnti-kAntam)* – Сараю Прасад Шарма указывает, что в данном случае имеет место сравнение (*uramAna*) [Saptashati-sarvasvam 2001: 205].

<sup>152</sup>4.13(2). *С жизнью сразу же не расстался* – в подлиннике на *sadyaH prANAn mutocha*, см. примеч. 110.

<sup>153</sup>4.15(1). *Праведность, Польза, Любовь и Освобождение не гибнут* – в подлиннике на *cha sIdati dharmavargaH* (в бомбейском издании – *bandhuvargaH*, что Парджитер переводит как «whole body of kinsfolk») (это вариант комментирует Шантану). У Парджитера: «their sum of righteousness perishes not», у Свами Джагадишварананды: «their acts of righteousness perish not», у Кобурна: «their portion of dharma does not fail» [Coburn 1992: 49; Devi Mahatmyam 1969: 59; Durga Saptasati 2012: 308; The Markandeya-puranam 2015: 375]. Однако, согласно ЧД, Нагоджи Бхатте, Кашинатхе Шастри и Сараю Прасад Шарме, речь идет не только о дхарме, но и о всех четырех целях человеческой жизни (*puruShArtha-varga*) [Durga Saptasati 2012: 307 - 308; Saptashati-sarvasvam 2001: 209], к которым должен стремиться каждый индуист. Они включают в себя: 1). Праведность (*dharmā*, закон) – исполнение семейных обязанностей, религиозных обрядов и др.; 2). Польза (*artha*) – полезная деятельность, обеспечивающая материальное благополучие; 3). Любовь (*kāma*) – чувственная любовь как источник наслаждения и воспроизведения жизни. Исполнение этих первых трех позволяет перейти к четвертой – Освобождению (*moksha*), под которым подразумевается освобождение от уз бытия, выход за пределы сансары (к первым трем целям *moksha* добавилась, возможно, лишь к сер. I тыс. н. э.). Первые три ценности (*trivarga*) должны находиться в постоянном равновесии. Однако велись споры о том, какой из них все же следует отдавать приоритет. Так, согласно положениям ортодоксального индуизма, в частности Мбх, ведущей целью является *dharmā*, согласно предписаниям АШ – *artha*, а согласно «Камасутре» или, например, «Дашакумарачарите» Дандина – *kāma*. Также предпринимались попытки соотнесения трех целей со стадиями жизни (*AshramAN*). Например, согласно Камасутре, в детстве надо отдавать предпочтение *artha*, в молодости – *kāma*, а в старости – *dharmā* [Индийская философия 2009: 669 – 671; Индуизм 1996: 451; Махабхарата 1987: 263]. Ср.



ДБхП I.1.17; III.24.27; V.15.15, 35.52; VI.7.9-10; XI.1.19; X.11.16; МБхП 43.45 и др.

<sup>154</sup>4.16(2). *достигает рая (svargaM prayAti)* – согласно Сараю Прасаду Шарме, под «раем» подразумевается мир Индры [Saptashati-sarvasvam 2001: 209].

<sup>155</sup>4.17(1). *О Дурга (durge)* – одни комментаторы (ЧД, Нагоджи Бхатта) в данном случае понимают *durge* как локатив (форма местного падежа) от *durga* «затруднение, опасность», другие (Шантану, Сараю Прасад Шарма) как вокатив (форму звательного падежа). Кашинатха Шастри указывает на возможность двух вариантов [Durga Saptasati 2012: 310; Saptashati-sarvasvam 2001: 210]. Парджитер и Кобурн для своих переводов выбирают второй вариант [Coburn 1992: 50; The Markandeya-puranam 2015: 376].

Сараю Прасада Шарма указывает, что смысл имени «Дурга» разъясняется в МмТ и в РЯ. Согласно МмТ, слово *durga* (м.р.) обозначает опасность, заключенную в дайтъях, в великих препятствиях, в недобрых делах, в страданиях, в аду, в наказаниях Ямы, в болезнях и т.д., а также означает убийцу. Богиня же, которая избавляет от них, известна как Дурга (*durga*, ж.р.). Другое толкование имени содержится в РЯ. Согласно этому тексту, «д» символизирует истребление дайтьев, «у» – избавление от великих препятствий, «р» – исцеление от болезней, «г» – очищение от грехов» и «а» – уничтожение врагов и рассеивание страхов [Durga Saptasati 2012: 310; Saptashati-sarvasvam 2001: 210]. Еще одно истолкование имени «Дурга» в СшС см. в примеч. 148.

<sup>156</sup>4.17(2). *какая же другая [богиня], кроме тебя, всегда мягкосердечна, чтоб помогать всем [существам] (kA tvad-anyA sarvopakAra-karaNAya sadArdrachittA)* – Сараю Прасад Шарма добавляет, что Богиня может помогать и врагу, и другу, и существу, занимающему нейтральную позицию. Пример помощи врагу: в КП (60.103 - 117) асура Махиша просит Богиню преподнести ему дар, чтобы он всегда находился у её стоп, и Богиня обещает Махише, что после того как будет сражен ею в её проявлении Дурги (а до этого она умерщвляла его в своих проявлениях Уграчанды и Бхадракали), он никогда не покинет ее стоп и таким образом вместе с ней будет почитаться во время пуджи [Поклонение 2008: 74-75, Saptashati-sarvasvam 2001: 211]. Пример помощи другу: в ВшП Уша, дочь асуры Баны, правителя Шонитапура и внука Прахлады, бывшая подругой Парвати, однажды подглядела любовную игру Шивы и Парвати и возмечтала о плотских утехах. Парвати пообещала, что мужем Уши станет тот, кто овладеет ею во сне. Вскоре Уша увидела во сне прекрасного юношу и влюбилась в него. Подруга Уши по имени Читралекха («художница») нарисовала множество портретов мужчин, и среди них Уша узнала своего любимого, им оказался внук Кришны по имени Анируддха. При помощи все той же Читралекхи Уша похитила спящего Анируддху из Двараки и доставила в Шонитапур, где они вступили в брачный союз по обычаю гандхарвов [Шудхирчондро 2013: 317; Saptashati-sarvasvam 2001: 211]. Пример помощи нейтральному существу: спор коршуна и шакала из-за умершего ребенка в Шантипарве Мбх (XII.153). Согласно преданию, излагаемому Бхишмой, однажды умер долгожданный ребенок одного брахмана, и родители



отнесли его мертвое тело на место кремации и не хотели уходить. Тогда прилетевший коршун стал убеждать их поскорее покинуть это место, под предлогом, что бессмысленно оплакивать умершего – смерти подвержены все существа, а на самом деле желая поскорее пожрать тело. Но тут же явился шакал, который, понимая, что если люди уйдут, тело ребенка достанется коршуну, стал, напротив, призывать их остаться, так как мальчик, по его словам, может воскреснуть (ибо с наступлением темноты коршун вынужден был улететь). Они, оба сильно мучимые голодом, долго спорили, пока не явился бог Шива, побуждаемый своей супругой Умой. Он вернул к жизни ребенка и в то же время преподнес дар каршуну и шакалу, благодаря чему они избавились от чувства голода ([URL]: <http://www.sacred-texts.com/hin/m12/m12a152.htm> (дата обращения: 10.06.15)) [Saptashati-sarvasvam 2001: 211].

<sup>157</sup>4.18(1). *пусть же они, творившие [достаточно] грехов, чтоб долго оставаться в преисподней (tathaite kurvantu nAma parakAya chirAya pAram) – преисподнюю или ад (paraka) пуранической космографии следует отличать от нижнего или подземного мира (pAtala), см. примеч. 94. В семичастном нижнем мире живут в роскоши и наслаждениях асуры и наги – божественные змеи, а в преисподней, находящейся, согласно БхП (V.26.5) на юге, между подземным миром и океаном Гарбходака, грешники претерпевают мучения после смерти [Шримад-Бхагаватам 1999: 424]. Таким образом, идея сансары (см. примеч. 31 сочетается с древними представлениями о посмертном существовании души в раю или аду. Перед тем как получить новое тело, душа в зависимости от своей кармы попадает либо на небеса, либо в ад и лишь оттуда возвращается на землю [Индийская философия 2009: 714]. Таким образом, пребывание ни в раю, ни в аду не является вечным.*

<sup>158</sup>4.18(2). *Взойдут на небеса, встретив в битве смерть (samgAra-mR^ityum adhigamya divam prayAntu) – доблестный воин, павший в сражении, достигает рая. Ср. БГ 2.37.*

<sup>159</sup>4.19(1). *обращаешь <...> в пепел (prakaroti bhasma) – Сараю Прасад Шарма сравнивает это с тем, как сыновья Сагары, сожженные гневным взором Капилы, попали в ад [Шудхирчондро 2013: 164, Saptashati-sarvasvam 2001: 213].*

<sup>160</sup>4.19(2). *миров [небесных] (lokAn) – как указывает Сараю Прасад Шарма, «желанных миров начиная со сварги» [Saptashati-sarvasvam 2001: 213].*

<sup>161</sup>4.19(2). *таково твое милостивое намерение по отношению даже к ним (itthan matir bhavati teShv api te 'tisAdhvI) – в БхП содержится такое парадоксальное учение, как «йога ненависти» (dveSha-yoga), согласно которому человек, который ненавидит божество всеми фибрами своей души, способен благодаря этой ненависти постичь божество также, как и самый преданный его почитатель. Такое происходит в соответствии с тем принципом, что мы становимся тем, о чем мы размышляем. Поэтому демоны, убитые Богиней, как и в кришнаитских мифах демоны, сраженные Кришной (Канса, Шишупала и прочие), даже несмотря на свою греховную природу, благодаря*



соприкосновению с божественной сущностью, достигают небес [Источник 1990: 55; Ферштайн 2002: 494 – 495].

<sup>162</sup> 4.20(2). *подобное доле лучезарной Луны (aMshumad-indu-khaNDa-yogya...)* – по пураническим представлениям Луна состоит из шестнадцати частей (в МНТ приводятся названия этих частей (6.33)). Эти доли наполнены амритой, и убывание месяца по этим долям связано и с представлением о том, что боги выпивают амриту [Мукундорам 1980: 217; Упанишады 2000: 174].

<sup>163</sup> 4.20(2). *это [тем не менее случилось] (tad etat)* – т.е. асуры погибли.

<sup>164</sup> 4.22(2). *явлены тобой* – в подлиннике dR<sup>i</sup>ShTA tvayy eva, букв. «зримы в тебе». Свами Джагадишварананда переводит: «are seen», примерно также и Кобурн: «are seen in you» [Devi Mahatmyam 1969: 60; Coburn 1991: 50].

<sup>165</sup> 4.23(1). *троемирье (trailokyam)* – согласно пояснению Сараю Прасада Шармы, под «тремя мирами» здесь подразумеваются земля, небо и воздушное пространство между ними (bhur-bhuvaH-svArUpaM) [Saptashati-sarvasvam 2001: 216], см. также примеч. 85.

<sup>166</sup> 4.23(1). *на головном участке битвы (samara-mUrdhani)* – выражение, часто встречающееся и в Мбх (напр., VII.155. 20).

<sup>167</sup> 4.23(2). *отправила их на небеса (nItA divaM)* – см. примеч. 160.

<sup>168</sup> 4.26. *Те благие воплощения, которые странствуют в трех мирах, / И те твои воплощения, которые чрезвычайно ужасны, пусть они защитят нас, а также землю (saumyaAni yaAni rUpANi trai-lokye vicharanti te / yaAni cha atyantaghorANi tai rakShAsmAMs tathA bhuvam)* – одним из распространенных способов систематизации различных форм Великой Богини (mahAdevI) в теологии шактизма является представление о том, что она проявляется в благостных (saumya) и грозных (raudra) формах. Из числа Махавидий, например, к первой группе причисляют Шодаши (Трипурасундари), Бхуванешвари, Камалу, Матанги и Бхайрави, а к второй – Кали, Тару, Багалу, Чхиннамасту и Дхумавати [Кинсли 2008: 62-63; Субрамуниясвами 1997: 752]. Согласно комментарию Сараю Прасада Шармы, к благим воплощениям относятся Гаури, Лакшми и Сарасвати, а к грозным – Кали, Тара, Чхиннамаста и Чамунда, и отличает их друг от друга то, что первые заняты творением, а вторые – разрушением [Saptashati-sarvasvam 2001: 218]. Также и по мнению ЧД и Кашинатхи Шастри, благие воплощения заняты творением и поддержанием, и грозные – разрушением [Durga Saptasati 2012: 318 - 319].

<sup>169</sup> 4.35. *И если тобой должен быть предоставлен нам дар <...> То пусть всякий раз как [мы] вспомним о тебе, да избавишь ты нас от несчастий величайших (yadi chApi varo deyas tvayA 'smAkaM <...> saMsmR<sup>i</sup>tA tvaM no hiMsethAN paramApadaH)* – ср. роль памятования о Вишну-Кришне как о спасителе в вишнуйской мифологии, например, в БхП Вишну спасает вожака слонов, чью ногу схватил крокодил, когда тот вожак воззвал к нему с мольбой (VIII. 2-4) [Шримад-Бхагаватам 2004: 49 - 140].

<sup>170</sup> 4.39(2). *«Да будет так», – молвила Бхадракали и исчезла (tathetyuktvA bhadrakAlI babhUvAntarhitA)* – С. Л. Невелева замечает, что в эпосе и пуранах исключительно богам свойственен такой способ выхода из контакта, как «тут



же исчезнуть», внезапность исчезновения подчеркивается наречием «вдруг», «в тот же миг», «прямо на глазах». Боги после этого отправляются в свои небесные обители [Этикет 1999: 172 – 173].

<sup>171</sup>5.2. *Некогда у Супруга Шачи асуры Шумбха и Нишумбха, / Кичающиеся своей силой, отняли [власть над] тремя мирами (purA shumbha-nishumbhAbhyAm asurAbhyAM shachi-pateH / trailokyAM <...> hR^itA mada-balAshrayAt)* – в своем комментарии на эту шлоку Сараю Прасада Шарма приводит цитату из ЛТ, согласно которой Богиня в манвантаре Тамасы (это четвертый Ману, см. примеч. 2) являлась как Каушики, изошедшая из тела Гаури, для убийства дайтев Шумбхи и Нишумбхи. Супруг Шачи – это Индра [Saptashati-sarvasvam 2001: 227].

<sup>172</sup>5.2(1). *доли в жертвоприношении (yajna-bhAgAsh cha)* – в ведийском жертвоприношении каждому богу отводится своя доля. Считалось, что люди «кормят» этими долями богов, чтобы боги были милостивы к ним. Жертвоприношение богам, как указывает Т. Я. Елизаренкова, было основной формой социальной жизни ведийских ариев [Ригведа 1989: 456 – 457]. Ср. ДМ 5.2; ДБхП I.5.23; V.3.7; V.21.47; VI.2.19; X. 4.10; МБхП 36.11.

<sup>173</sup>5.3. *Они стали исполнять обязанности Сурьи, Инду, / Куберы, Ямы и Варуны (tAveva sUryatAM tadvad adhikAraM tathaindavam / kauberam atha yAMyaM cha chakrAte varuNasya cha)* – Сараю Прасад Шарма поясняет, что Шумбха и Нишумбха обрели облик соответствующих богов благодаря способности менять облик по желанию (kAmarUpatvAt) [Saptashati-sarvasvam 2001: 228]. Согласно словарю Апте, слово adhikAra означает: «1. superintendence, watching over, 2. duty, charge; power, post of authority; authority» [Apte 1922: 14]. Таким образом, каждый бог имеет свою «сферу ответственности», которые присваивают Шумбха и Нишумбха.

<sup>174</sup>5.5(1). *Тридесать (tridashAs)* – Сараю Прасад Шарма интерпретирует слово tridAshAH как «отмеченные тремя периодами жизни» (рождением, юностью и смертью), от tri «три», dashA «период жизни» [Saptashati-sarvasvam 2001: 228], см. также примеч. 81.

<sup>175</sup>5.6. *Ею нам дар преподнесен: «Как только, попав в несчастье, [вы] вспомните обо мне, / Я тотчас же положу конец бедствиям величайшим» (tayAsmAkaM varo datto yathApatsu smR^itAkhilAH / bhavatAM nAshayiShuAmi tat-kShANAt paramApadaH)* – см. примеч. 169.

<sup>176</sup>5.7(1). *к владыке гор Химавану (himavantaM nageshvaram)* – Гималайский хребет в эпосе и пуранах представляется как единая многоглавая гора [Махабхарата 2003: 217].

<sup>177</sup>5.7(2). *Вишнумаия (viShNumAyA)* – это имя, встречающееся в тексте три раза (помимо данного места, 5.14-16; 13.3), принадлежит в ДМ высшей форме Богини. Переводится оно как «магическая сила Вишну», «маия Вишну», что указывает на связь Богини с этим богом. Это слово не известно ни ведийской литературе, ни эпосу [Coburn 1988: 196].

Сараю Прасад Шарма указывает, что этот гимн Шакра возносит Лакшми в ЛТ [Saptashati-sarvasvam 2001: 229].



<sup>178</sup>5.11(2). *Найррити (naiR<sup>^</sup>ityai)* – согласно пояснению Шантану, Кашинатхи Шастри и Сараю Прасада Шармы, Найррити это Алакшми (см. примеч. 137). Кашинатха Шастри определяет Алакшми как «силу асуров» [Durga Saptasati 2012: 352; Saptashati-sarvasvam 2001: 231-232].

<sup>179</sup>5.11(2). *Удаче (lakShmI)* – в ДМ слово lakShmI встречается четыре раза (помимо данного случая, еще 5.56-59; 11.23; 12.40. В первых трех случаях оно является в большей степени именем нарицательным со значением «счастье, успех, процветание», а в последнем, четвертом случае – именем собственным и оставляется без перевода.

<sup>180</sup>5.11(2). *Шарвани (sharvANyui)* – согласно Сараю Прасаду Шарме, «супруга Шарвы (т.е. Шивы) это Шарвани». Такое же пояснение дают Шантану и Кашинатха Шастри [Durga Saptasati 2012: 352; Saptashati-sarvasvam 2001: 232].

<sup>181</sup>5.12(1). *Дурге, недостижимому другому берегу* – в подлиннике имя durgAyai и определение durga-pArAyai связаны звукописью, что было характерно уже для эпической поэтики [Махабхарата 2003: 262]. 5.12(1). В комментарии на этот стих Сараю Прасад Шарма так интерпретирует имя «Дурга»: «[Которая] с трудом достигается – это Дурга (duHkhena gamyate iti durgA)». Что до durgapArA, то Сараю Прасад Шарма толкует это сложное слово как «та, которая спасает в опасности» (durge saMkaTe pArayati pAlayatIti durgapArA). Все выражение ЧД поясняет так: «той, которая переправляет через океан круговерти перерождений» (durgAt saMsArAt pArayati pArAm karotIti vA tasyai). Сходную интерпретацию дают Нагоджи Бхатта и Кашинатха Шастри. По мнению ЧД, Кашинатхи Шастри и Сараю Прасада Шармы, это также указывает на то, что Богиня не связана местом и временем (desha-kAlanavachChinnA) [Durga Saptasati 2012: 352 – 353; Saptashati-sarvasvam 2001: 232]. О других версиях интерпретации имени «Дурга» в СшС см. примеч. 148, 155.

<sup>182</sup>5.12(2). *[цвет чьего тела] черный и серый (kR<sup>^</sup>iShNayai dhUmrAyai)* – таков облик Кали, согласно традиционной иконографии. Парджитер переводит: «to her who is blue-black, to her who is smoke-dark», также и Свами Джагадишварананда: «who is blue-black as also smoke-like in complexion», чуть иначе Кобурн: «the black one, the smoky one» [Coburn 1988: 296; Devi Mahatmyam 1969: 70; The Markandeya-puranam 2015: 379]. Цвет тела Богини имеет важное символическое значение. В пуранах он варьируется в зависимости от ее функций. Убивая недругов, Богиня имеет черный цвет, выступая в роли спасительницы – белый, являясь как повелительница людей – красный, а как владычица всего богатства – шафрановый. Разжигая ненависть, она становится рыжевато-коричневой, а в эротическом неистовстве – розовой [Посова 1985: 136].

<sup>183</sup>5.77. *которая управляет органами чувств и сутями / Во всех существах (indriyANAm adhiShThAtrI bhUtAnAn cha akhileShu yA bhUteShu)* – согласно мнению всех комментаторов, под сутями подразумеваются так называемые чистые, или несмешанные «великие элементы» (mahAbhUtAni), возникающие в последовательности: эфирное пространство (AkAsha), воздух (vAyu), огонь (agni), вода (jala), земля (pR<sup>^</sup>ithivI), с 32 по 36 таттву в шиваитско-шактистской



системе миропроявления (эфир, воздух, огонь, вода, земля). К органам относятся пять органов чувств (j~nAnedriyAni) и пять органов действия (karmendriyAni). Пять органов чувств составляют: shrotra – слух (уши), tvach – осязание (кожа), cakShus – зрение (глаза), rasanA (язык) – вкус, ghrANa – обоняние (нос), в шиваитско-шактистской системе миропроявления – таттвы с 32 по 36, а в классической санкхье – с 6 по 10. Пять органов действия: vak – речь, pANi – руки, pAda – ноги, pAyu – анус, upastha – гениталии, в шиваитско-шактистской системе миропроявления – таттвы с 22 по 26, а в классической санкхье – с 11 по 15 [Субрамуниясвами 1997: 769; Durga Saptasati 2012: 366; Saptashati-sarvasvam 2001: 241 - 242]. Ср. ДБхП III.6.76. Слово indriya обычно переводится как «орган», хотя, по замечанию С. Л. Невелевой и Я. В. Василькова, это скорее «способности» [Махабхарата 2003: 231].

<sup>184</sup>5.78 - 80(1). *которая, в образе сознания этот мир целиком пронизав, пребывает (chiti-rUpeNa yA kR^itsnaM etad vyApya sthitA jagat)* – ср. БГ 8.22; 9.4. В шактистской философии первым проявлением отношения в чистом абсолюте является вимарша, которая дает начало миру различий. Вимарша, или шакти, является силой, скрытой в абсолюте или чистом сознании. Она выступает как абсолют, который воплотился, сознание, которое стало субъектом. В то время как Шива – это чит (сознание), то Шакти – это чит-рупини (сила сознания) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 663].

<sup>185</sup>5.81(1). *Восхваляемая прежде богами (stutA suraiH pUrvam)* – согласно пояснению Сараю Прасада Шармы, во время убийства Махиши [Saptashati-sarvasvam 2001: 242].

<sup>186</sup>5.81(1). *Индрой богов (surendreNa)* – «Индра» в пуранах и Мбх не столько личное имя, сколько титул, обозначение статуса: «царь, вождь». Индра, правящий богами в текущем мировом периоде, имеет свои личные имена и специфические для него имена-эпитеты: Шакра, Магхаван, Тысячеокий и др. Выражение «Индра среди царей» равносильно выражению «царь царей», «первый среди царей», «Индра богов» – то же самое, что и «царь богов», «Индра слонов» – «царь слонов» или «вожак стада слонов» и т. д. [Махабхарата 1987: 609].

<sup>187</sup>5.84(1). *Парвати (pArvatI)* – это имя встречается в ДМ всего три раза (помимо данного места, еще 5.87, 88). Зная о значении и распространенности этого имени в текстах классического индуизма, можно сказать, что это очень и очень мало, что, по мнению Кобурна, еще раз указывает на то, что шиваитские мотивы в ДМ представлены слабо [Coburn 1988: 177].

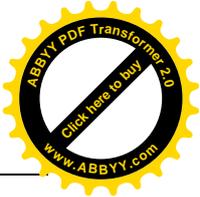
Слово pArvatI в ведийской литературе встречается всего один раз [Ibid.: 178]. В Мбх это слово в качестве одного из имен супруги Шивы используется лишь изредка (напр., III.221.1; VII.57.36; VII.172.64 и др.), в Рамаяне оно упомянуто всего один раз (VII.4.27), а ХВ незнакомо вовсе. Однако в более поздних источниках – в «Кумарасамбхаве» Калидасы и «Чандишатаке» Бану – Парвати это наиболее часто употребляемое имя Богини [Классическая поэзия 1977: 25-54; Coburn 1988: 179-180].



<sup>188</sup>5.84(2). *Явилась, чтобы совершить омовение в водах Джанхави (snAtum abhuAyaau toyē jahnavuA)* – Сараю Прасад Шарма в соответствии с версией КП (61.56) добавляет, что это произошло в обители Матанги [Saptashati-sarvasvam 2001: 244]. Воды реки Ганги (Джанхави) считаются индуистами очищающими от грехов и исцеляющими от болезней, поэтому миллионы паломников до сих пор совершают в них ритуальное омовение, и наиболее знаменитые места таких омовений – тиртхи – находятся в Варанаси, Хардваре и Аллахабаде (Праяге) [Индуизм 1996: 139]. Подробнее об очистительной роли воды в индуистской мифологии см. примеч. 188.

<sup>189</sup>5.85. *Она, прекраснбровая, спросила богов: «А кто это здесь восхваляется вами?» / И Благая, выйдя из её телесной оболочки, дала ответ (sAbravIt tAn surAn subhrUr bhavadbhiH stUyate 'tra kA / sharIra-koshatashchAsyAH samudbhUtAbravIchChivA)* – Сараю Прасад Шарма поясняет, что это произошло подобно тому, как меч извлекают из деревянных или кожаных ножен [Saptashati-sarvasvam 2001: 244]. Также он приводит соответствующее место из КП (61.54-56) [Поклонение 2008: 85-86; Saptashati-sarvasvam 2001: 244-245]. А Бхаскарарая в своем комментарии на эту шлоку приводит две цитаты – из ВмП и ШП. В ВмП Шива называет Парвати Кали («черная») из-за смуглого цвета ее кожи. Парвати обижается и обращается к подвижничеству, чтобы избавиться от этого цвета. После того как это ей успешно удается, она становится Гаури (gaurI, «золотистая»). Но ее прежняя темная оболочка обращается в свирепую воительницу Каушики. В ШП же рассказывается о том, как Шумбха и Нишумбха в качестве награды за подвижничество просили у Брахмы дар, что убить их может лишь дева, рожденная не из лона, но из телесной оболочки другой женщины [Durga Saptasati 2012: 370].

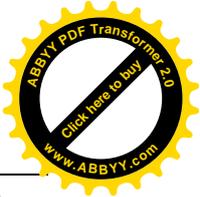
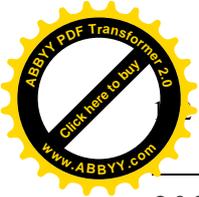
<sup>190</sup>5.87. *Так как Амбика изошла из телесной оболочки Парвати, / Как Каушики прославляется она во всех мирах (sharIra-koshAd yat tasyAH pArvatyA niNsR^itAmbika / kaushikIti gIyate)* – наличие у Богини множества имен и ипостасей связано с тем, что ее культ носит синкретический характер, он включил в себя множество культов местных богинь [Tiwari 1985: 69]. О месте происхождения этих имен и ипостасей можно высказывать множество предположений. Так, причиной наличия у Богини таких имен, как Каушики и Катьяяни, могло быть то, что брахманский род катьяянов, восходящий к легендарному роду каушиков, был тесно связан с культом Богини. Н. Н. Бхаттачарья высказывает предположение, что богиня Каушики первоначально почиталась племенами кушика, а Катьяяни – племенем катья [Bhattacharyya 1999: 121 - 122]. Другое распространенное толкование имени Каушики – это то, что она вышла из телесной оболочки (sharIra-koshAt) Парвати, слово kaushikI здесь искусственно выводится из слова kosha (Шантану) [Сахаров 1990: 114; Durga Saptasati 2012: 372]. Персонаж, который здесь именуется Амбикой и Каушики, остается главным действующим лицом в оставшейся части ДМ среди прочих божественных проявлений, участвующих в битве. Амбика/Каушики понимается как тождественная Богине «с заглавной буквы», когда лишает жизни Махишу [Coburn 2002: 79].



В своем комментарии на этот стих Сараю Прасад Шарма, проводя параллели с версиями этого мифа, содержащихся в других текстах, приводит весьма длинные цитаты из КП (61.57-116) [Поклонение 2008: 86-91; Saptashati-sarvasvam 2001: 245-248] и ВмП [Saptashati-sarvasvam 2001: 250-252] и указывает на разницу между версиями, напр., в ДМ (МрП) убийство Шумбхи и Нишумбхи происходит в Гималаях, а в ВмП – в горах Виндхья [Там же: 252].

<sup>191</sup>5.88. *После того как она изошла, Парвати стала черной / И нашла прибежище в Гималаях, будучи известной как Калика* (*tasyAM vinirgatyAM tu kR^iShNAbhut sApi pArvatI kAliketi samAkhyAtA himAchala-kR^itAshraya*) – Калика (Кали) является грозной ипостасью Богини. Здесь говорится о том, что Богиня как бы разделяет себя на две части: основную (Амбика/Девы/Каушики) и «вспомогательную» (Кали или Калика). *tasyAM vinirgatyAM* – в данном случае очевидно, что перед нами оборот *Lochativus Absolutivus* и что местоимение *tasyAM* относится к Амбике/Каушики, которая только что изошла из оболочки Парвати. Бхаскарарая, однако, предпочитает видоизмененное прочтение: *tasyAvinirgatA yA tu*, что он превратно истолковывает как *tasyA vinirgatA yA tu*, и делает соответствующий перевод: «Та, которая изошла из нее...». Таким образом, слово *tasyA(H)* это местоимение единственного числа третьего лица женского рода в аблятиве (отложительном падеже), присоединенное через ложное сандхи к *vinirgatA* и обозначающее неназванный источник, из которого изошла Парвати. Для Бхаскарарай под этим местоимением скрывается непроявленная (*avyAkR^itA*) форма Махалакшми, которая служит источником манифестации женских божеств, сущностно тождественных друг другу. Далее комментатор дает длинное объяснение того, что может и не может обозначать глагол *vinirgam* «исходить». Данный глагол, по его мнению, может использоваться либо в мирском значении, как «выходить совершать омовение», либо в метафизическом, чтобы описать отношения между непроявленной (*avyAkR^itA*) формой Махалакшми и ее несколькими другими проявленными (*vikR^iti*) формами. Но он не может использоваться в отношении высочайшей формы – Махалакшми, потому что неуместно приписывать деяние абсолюта, точно также как неуместно приписывать ему цвет. Свои утверждения Бхаскарарая обосновывает ссылками на ШП и КП [Durga Saptasati 2012: 373].

Согласно Нагоджи Бхатте, черный цвет тела Сарасвати обусловлен преобладанием тамаса. Комментатор ссылается на Вайкритика-рахасью (14 - 16): «Та, которая была рождена из тела Гаури и которая исполнена единственно саттва-гуны, именуется Сарасвати, асуры Шумбхи губительницей. В своих восьми руках она держит стрелу, палицу, копьё, диск, равовину, колокольчик, плуг и лук, о царь. С преданностью почитаемая, она дарует всезнание». Также Нагоджи Бхатта приводит цитаты из ШП и ВмП, которые Бхаскарарая помещает в свой комментарий на шлоку 5.86 [Durga Saptasati 2012: 373 - 374]. Что касается Сараю Прасада Шармы, то в своем комментарии на этот стих он приводит цитаты из КП (61.57-61) [Поклонение 2008: 86; Saptashati-sarvasvam



2001: 252] и ШП, в последней речь идет о даре Брахме Шумбхе и Нишумбхе, см. примеч. к 5.85 [Saptashati-sarvasvam 2001: 253].

<sup>192</sup>5.89(2). *Чанда и Мунда (chaNDa muNDash cha)* – первое имя означает на санскрите «свирепый», второе – «череп». Сараю Прасад Шарма объясняет значение первого имени: «тот, кто гневается», второго: «тот, кто кромсает (уничтожает) (muNDati khaNDayatIti muNDaH) [Saptashati-sarvasvam 2001: 253].

<sup>193</sup>5.95(1). *небесная колесница (vimAnaM)* – слово vimAna, переведенное как «небесная колесница», обозначает средство передвижения небожителей [Махабхарата 1987: 678]. В отличие от обычных в сказках разных народов ковров-самолетов, летающих коней и верблюдов, в индуистских сказаниях – итихасах и пуранах – подробно рассказывается о воздушных кораблях, движущихся с помощью механических двигателей или с помощью силы мысли и покрывающих огромные расстояния с громадной скоростью. Они имеют круглую форму, подобны цветку лотоса и используются для разнообразных целей богами и людьми [Сомадева 1998: 518]. На основании этих сведений некоторые исследователи – и не только индийские – пытались доказать, что в древней Индии были известны летательные аппараты [Бэшем 1977: 142]. Ср. ДБхП I.20.22; III. 2.37; IV.9.25.

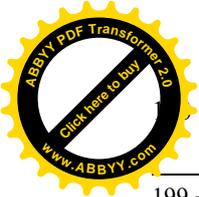
<sup>194</sup>5.96(1). *Великий лотос (mahApadmaH)* – одно из восьми сокровищ, упоминаемых в МрП (65.4 – 16) [The Markandeya-puranam 2015: 317 - 318]. Сараю Прасад Шарма связывает слово padma с lakShmI [Saptashati-sarvasvam 2001: 256 - 257]. Согласно Свами Джагадишваранде, это одно из девяти сокровищ, принадлежащих Кубере [Devi Mahatmyam 1969: 80].

<sup>195</sup>5.96(2). *Кинджалкини* – в оригинале ki~NjalkinIM, букв. «сделанное из волокон» [Devi Mahatmyam 1969: 80].

<sup>196</sup>5.98(1). *Несущее погибель* – в подлиннике utkrAnti-dA. Это копье, при помощи которого Яма извлекает жизненное дыхание у существ во время их смерти [Devi Mahatmyam 1969: 80].

<sup>197</sup>5.108(2). *по частям вкушаю все доли в жертвоприношении, принадлежащие каждому [из богов] (yaj~na-bhAgAn ... sarvan upAshnAmi pR^ithak pR^ithak)* – см. примеч. 172.

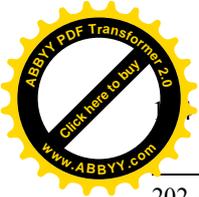
<sup>198</sup>5.110(1). *родившегося при пахтании океана (kShiroda-manthana-udbhUtam)* – миф о пахтании океана излагается в связи с борьбой богов и асур. Боги и асуры совместно пахтают океан, чтобы добыть из него амриту, напиток бессмертия. Они используют гору Мандару как мутовку, установив ее на спине гигантской черепахи, опустившейся на дно океана, и обмотав, как веревкой, змеем Шешей (Васуки). В результате из океана кроме амриты появляются различные сокровища [Мифы 1991: 536]. В источниках мы не находим единого перечня добытых из океана сокровищ, и они расходятся в определении числа и последовательности их появления. В Мбх названо 9 сокровищ, в ВшП – 8, в Рамаяне и ПП – по 9, в ВюП – 12, в МтП – 13. Они включают в себя богиню счастья и красоты Лакшми, апсару Рамбху, коня Уччаихшраваса, слона Айравату, дерево Париджата и др. [Темкин 1982: 248].



<sup>199</sup>5.114(2). *Об этом здраво поразмысли* – в подлиннике etad-buddhya samAlochya. У Парджитера: «understand and consider this», у Кобурна: «Having reflected on this with your keen intellect» [Coburn 1992: 57; The Markandeya-puranam 2015: 384].

<sup>200</sup>5.116(1). *с безмятежной улыбкой в душе* – в подлиннике gambhIrAntaHsmitA. Парджитер переводит: «smiling deeply within herself», Кобурн переводит: «with a deep inner smile», и совсем иначе Свами Джагадишварананда: «became serene» [Coburn 1992: 57; Devi Mahatmyam 1969: 84; The Markandeya-puranam 2015: 384].

<sup>201</sup> 5.120. *Кто победит меня в битве, кто сокрушит мою гордыню, / Кто [окажется] равным мне по силе противником в мире, тот и станет моим супругом* (yo tAM jayati saMgrAme yo me darpaM vyarohati / yo me pratibalo loka sa me bharta bhaviShyati) – условие, выдвигаемое Богиней для принятия брачного предложения, возможно, берет свое начало из версии ВмП, хотя эта пурана называет условие, что Деви должна быть побеждена в бою, брачным выкупом (shulka), а не обещанием или клятвой (pratij~nA) [Brown 1990: 263]. Подобный обычай брачного поединка был распространен среди народов Средней Азии, например, среди саков. Древнегреческий автор Эман (II – III вв.) писал: «Кто из саков хочет жениться на девушке, должен вступить с ней в борьбу. Если верх в борьбе остается за девушкой, то побежденный борец становится ее пленником и поступает в ее полное распоряжение; только поборов девушку, может юноша взять ее в свою власть» (цит. по [Мандзяк 2008: 317]). Этот обычай существовал и в дальнейшем, например, у огузов в IX – XIII вв. Если победу одерживала невеста, то это считалось позором для жениха. Однажды невеста-княжна подножкой свалила своего жениха Масуда, бывшего султаном Газни в 1030 – 1041 гг. Тюркский автор Махмуд ибн Хасан ибн Мухаммед аль-Кашгари утверждал, что именно тогда появилась поговорка: «Не борись с девицами, не состязайся в беге с молодыми кобылицами» [Там же: 317]. Подобная же тема брачного поединка нашла свое отражение в германо-скандинавской мифологии и эпосе в сюжете сватовства Гунтера (сканд. Гуннара) к Брюнхильд (Брюнхильде). Согласно одной из версий, дева-воительница Брюнхильд намерена выйти замуж лишь за того, кто одолеет ее в атлетических состязаниях (в случае поражения претендента ждет смерть). За Гунтера эти испытания выдерживает Зигфрид (Сигурд), однако потом обман раскрывается, и Брюнхильд подстрекает Гунтера к убийству Зигфрида. В. М. Жирмунский видит исток этого сюжета в богатырской сказке и приводит, в частности, русскую сказку о сватовстве царевича к правящей далёким царством богатырской деве: помощник царевича, выдержав вместо него испытания, которым она подвергает женихов, укрощает богатыршу на брачном ложе побоями, но становится жертвой её мести после того, как обман раскрывается, – она отрубает ему ноги; разоблаченного супруга богатырша превращает в свинопаса, впоследствии безногий помощник вызволяет его [Мифы 1992: 188]. Аналогичный эпизод в ДБхП (V.23.62 – 64).



<sup>202</sup>6.3(2). *Дхумралочане (dhUmralochanam)* – согласно Сараю Прасаду Шарме, «тот, у кого дымчатые глаза, носит такое имя» [Saptashati-sarvasvam 2001: 272].

<sup>203</sup>6.5. *А если кто другой поднимется, чтоб защитить её, / Да будет он убит, будь ли то он из числа богов, якшей или гандхарвов (tat-paritrANa-daH kashchid yadi vottiShThate 'paraH / sa hantavyo 'maro vApi yakSho gandharva eva vA)* – у Парджитера переведено: «Or if any man besides stands up to offer her deliverance, let him be slain, be he an Immortal, a Yaksa or a Gandharva forsooth», у Кобурна: «If another should rise up to rescue her, He is to be slain, whether he be god or Yaksa or Gandharva» [Coburn 1992: 59; The Markandeya-puranam 2015: 385].

<sup>204</sup>6.13(2). *произнесеньем хум (huM-kArNa)* – Сараю Прасад Шарма указывает на то, что это курча-биджа (kUrcha-blJa) [Saptashati-sarvasvam 2001: 278]. Согласно Шантану, это частица, проносимая во время сомнения, допроса, брани, в страхе, гневе, страдании, вражде, при нарушении совета [Durga Saptasati 2012: 426]. Свами Джагадишварананда поясняет, что произнесение этого звука служит для выражения презрения или гнева [Devī Mahatmyam 1969: 90].

kUrcha означает пучок травы куша, который используется для различных магических церемоний. Биджа-мантра hUM связана с кроплением освященной водой и травой куша, играя чрезвычайно важную роль не только в шактизме, но и во всех агамических обрядах, а также в буддизме.

<sup>205</sup>6.14. *Затем она на разгневанное великое воинство асур / Обрушила дождь острых стрел, копий и топоров (atha kruddhaM mahAsainyam asurANAM tathAmbikaM / vavarSha sAyakais tIkShNais tathA shakti-parashvadhahiH)* – может показаться, что субъектом действия должно выступать войско асур, а объектом – Амбика. Парджитер так и переводит: «And the great army of Asuras enraged poured on Ambika a shower both a sharp arrows and javelins and axes» [The Markandeya-puranam 2015: 386]. Комментатор Шантану сначала рассматривает этот вариант, на затем указывает на его несоответствие контексту: из следующей шлоки явствует, что лев сражался с асурами, а Амбика вела себя пассивно, и у кого-нибудь может возникнуть опасение, не мертва ли она или же потеряла сознание. Поэтому Шантану указывает на второй вариант, при котором слово ambikaM делится на ambika и am, и тогда Амбика выступает субъектом, а войско асур объектом действия: ambika kartrI mahAsainyaM karma. Этой же точки зрения придерживаются Нагоджи Бхатта и Сарад Прасад Шарма (последний, кстати, рассматривает и первый вариант) [Durga Saptasati 2012: 427; Saptashati-sarvasvam 2001: 278]. Исходя из этого, Кобурн переводит: «Then Ambika rained upon the great cruel army of Asuras a shower of sharp arrows, spears and battle-axes» [Coburn 1992: 60].

<sup>206</sup>6.21(1). *задрожала <...> нижняя губа (prasphurita-adharaN)* – дрожание нижней губы считается недобрым признаком.

<sup>207</sup>7.2(2). *состоящим из четырех частей (chatura~Nga-bala-upeta)* – см. примеч. 97.

<sup>208</sup>7.5(2). *ее лицо стало черным, как смоль* – в подлиннике asyA vadanaM maShI-varNam abhUt, букв. «её лицо приобрело цвет чернил», слово maShI на



санскрите обозначает чернила [Apte 1922: 428]. Как указывает Сараю Прасад Шарма, «цвет чернил это черный цвет» [Saptashati-sarvasvam 2001: 283]. Чернота Кали говорит о её всепоглощающей природе, поскольку черный – цвет, в котором исчезают все другие цвета. Или же утверждается, что черный символизирует полное отсутствие цвета, опять же означая nirguNa (отсутствие качеств) природу Кали как высшей реальности. Таким образом, черный цвет богини символизирует её превосходство над всеми формами [Кинсли 2008: 117].

<sup>209</sup>7.6(2). *Кали (kAlI)* – это имя появляется в тексте четырнадцать раз, и исключительно в третьей части ДМ (помимо данного места, 7.16, 19, 23, 26; 8.10, 11, 32, 53, 57; 9.22, 29, 37, 41). Этимологически имя kAlI является прилагательным женского рода, которое переводится как «темная» или «киссиня-черная», и в том плане, что оно связано с существительным мужского рода kAla, оно разделяет с ним значение «времени» или «полноты времен», ибо подразумевается, что время – это то, что является разрушителем и приводит все существа к концу. В ДМ Кали это исключительно собственное имя отдельной богини с особым, присущим только ей характером, и оно никогда не прилагается к высшей форме Богини [Coburn 1988: 108].

Само слово kAlI появляется в первый раз в Шанкхаяне-араньяке (11. 3.4), а kAlI как собственное имя мы впервые встречаем в Катхака-грихьясутре в списке божеств, призываемых на свадебной церемонии (19.7) [Ibid.: 110]. Бхаттачарья утверждает, что культ Кали берет свое начало от племен, населявших гору Каланджара [Bhattacharyya 1996: 99]. В МУ (I.2.4) один из семи языков жертвенного племени назван словом kAlI [Упанишады 2000: 619]. В Мбх есть несколько мест, где kAlI выступает просто как прилагательное, используемое в описании Сарасвати (I.54.2; I.99.21; V.172.1; V.145.33) и эпитет, встречающийся в двух гимнах Дурге. В Сауптикапарве, десятой книге Мбх, содержится эпизод, рисующий сцену разгрома лагеря пандавов Ашваттхаманом (X.8) [Махабхарата 1998: 25-31]. В этом эпизоде является богиня Каларатри («Ночь смерти», см. примеч. 62), отождествляемая с Кали, ее эпитетом служит kAlI («черная») (X.8.64). Это место указывает на решающую ступень в процессе формирования самостоятельного образа Кали [Coburn 1988: 111]. Кали (Каларатри) здесь это грозное, кровожадное, деятельное божество, и именно такие черты определяют ее облик вплоть до сего дня. В дополнение к этому, еще одно упоминание о Кали содержит ХВ [Ibid.: 113]. Наконец, что касается источников, современных ДМ, то Кали является вместе с Матерями в знаменитой поэме «Кумарасамбхава» («Рождение Кумары»), автором которой был прославленный поэт и драматург, самое имя которого переводится как «раб Кали» – Калидаса (kAlI-dAsa) [Классическая поэзия 1977: 25-54].

В текстах встречаются и иные версии происхождения Кали. В ЛП (I.106) Шива просит Парвати умертвить асуру Даруку, получившего дар, что убить его могла только женщина. Парвати входит в тело Шивы и преобразует себя с помощью яда, содержащегося в горле своего супруга. Затем богиня выходит из Шивы как Кали, в грозном облике, и с помощью пишачей (злых духов,



пожирающих плоть) нападает на Даруку и уничтожает асуру со всем его войском. Однако Кали настолько опьянена кровью, что грозит разрушить вселенную, и лишь Шиве удается умиротворить её [Кинсли 2008: 97-98]. В ВмП Шива называет Парвати Кали («черная») из-за смуглого цвета ее кожи. Парвати обижается и обращается к подвижничеству, чтобы избавиться от этого цвета. После того как это ей успешно удается, она становится Гаури (gaurī, «золотистая»). Но ее прежняя темная оболочка обращается в свирепую воительницу Каушики, которая впоследствии и порождает Кали [Там же]. В схожей роли Кали выступает и в некоторых версиях мифов о Сати и Сите. В версии предания о Сати, содержащейся в СП (V.82.1-21), Сати в гневе на своего отца, отказавшегося пригласить Шиву на жертвоприношение, трет свой нос и появляется Кали. Эта история не может не напомнить историю о происхождении группы Махавидий как воплощенной ярости Сати, содержащуюся в МБхП (8.45 - 9.82). Что касается Ситы, то Кали появляется как её грозный аспект в некоторых поздних версиях Рамаяны (Адбхута-Рамаяна, Рамаяна Сарала-дасы на ория и бенгальская Джайминибхарата Рамаяна). Здесь, когда в поединке с Раваной Рама теряет сознание, Сита, обратившись в Кали, легко одерживает верх над демоном [Там же: 98-99].

<sup>210</sup>7.6(2). *с мечом и петлей в руках (bhru-kuṭi-kuṭiAt tasyA lalAta-halaka-Drtam kAlI karAla-vadanA viniShkrAntAsi)* – как правило, Кали изображается с мечом и отрубленной головой [Кинсли 2009: 93, 105, 116], а не с мечом и петлей, как в данном случае. Этот меч символизирует знание или бескорыстную садхану, разрушающую узы неведения и разрушающую ложное сознание (отрубленная голова). Мечом богиня открывает путь свободы, разрубив восемь уз (pAsha), связывающих людей, к числу которых, согласно Куларнава-тантре, относятся жалость (ghR^iNA), сомнение (sha~NkA), страх (bhaya), стыд (lajjA), брезгливость (jugupsA), семья (kula), правила поведения (shIla) и происхождение (jAti) [Кинсли 2008: 116].

<sup>211</sup>7.7(1). *Носящая удивительный посох с черепом на конце (vichitra-khatvANga-dharA)* – как поясняет Сараю Прасад Шарма, khaTvA~Nga это «изготовленное из железа оружие в образе палки, напоминающей ножку кровати» [Saptashatisarvasvam 2001: 284].

<sup>212</sup>7.7(1). *украшенная гирляндой из человеческих голов (nara-mAlA-vibhUShaNA)* – гирлянда из отрубленных голов олицетворяет звуки алфавита деванагари и представляет Кали в образе шабда-брахмана, всепронизывающей сути реальности, проявленной в звуке, особенно в изначальном звуке oM (см. примеч. 47). В некоторых текстах говорится, что гирлянда состоит из пятидесяти отрубленных голов, таким образом означая пятьдесят букв алфавита деванагари. Из семян звука (bIja) возникает все мироздание, и Кали отождествляется с этой силой [Кинсли 2008: 118-119].

<sup>213</sup>7.7(2). *Облаченная в шкуру тигра (dvIpi-charma-parIdhAnA)* – тигр символизирует похоть, поэтому шкура убитого тигра указывает на побежденное вожелание [Шивананда 1998: 30]. Шкуру тигра также в индийской мифологии носит Шива, супруг Кали. Согласно одному из мифов,

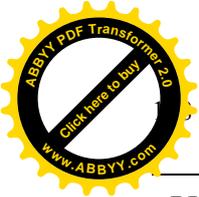


десять тысяч враждебных Шиве аскетов пытались противиться ему и сотворили свирепого тигра, бросившегося на Шиву, но Шива содрал с него шкуру и сделал из нее для себя накидку; они наслали на него змею и антилопу, но Шива надел змею на шею, как ожерелье, а антилопу навечно зажал в своей левой руке. Тогда те аскеты, а за ними и все боги, признали над собой власть Шивы [Мифы 1992: 643; Томас 2000: 80 - 81].

<sup>214</sup>7.7(2). *внушающая ужас из-за своей истощенной плоти (shuShka-mAMsAtibhairavA)* – в ранних текстах Кали представляется тощей и иногда даже скелетоподобной, чего, однако, нет в более поздних описаниях [Кинсли 2008: 107].

<sup>215</sup>7.8(1). *пугающая высунутым языком (jihvA-lalana-bhIShaNA)* – гротескно высунутый язык является одной из выдающихся черт внешности Кали. В иконографии она почти всегда изображается с открытым ртом и высунутым языком. На первый взгляд, высунутый язык богини свидетельствует о её диком аппетите и кровожадности. Однако многие современные индуисты истолковывают высунутый язык самого известного из его образов – Дакшинакали – совершенно по-иному. По их версии, Кали прикусывает язык от стыда и замешательства, обнаружив себя стоящей на собственном супруге – Шиве. Еще один вариант истолкования предлагает индолог Джеффри Крипал. По мнению Крипала, в контексте тантры демонстрация Кали своего языка имеет два основных значения: 1) сексуальное удовлетворение; 2) поглощение запретного или загрязненного. Что касается первого значения, то на изображениях Дакшинакали Шива иногда представлен в состоянии эрекции, а в некоторых иконографических образах Кали она находится в союзе с ним, и в обоих случаях её язык высунут наружу. В другом значении язык Кали символизирует наслаждение тем, что люди обычно считают запретным и отвратительным [Кинсли 2008: 108 - 110]. Разительным образом отличается от этого двойного истолкования высунутого языка истолкование Р. Дикшита. Согласно ему, высунутый язык Кали и острые клыки олицетворяют победу, одержанную над силой раджаса (красный язык) силою саттвы (белые зубы). А значит, Кали целиком состоит из саттвы, превзойдя нечистоту, содержащуюся в других гунах [Там же: 117 - 118].

<sup>216</sup>7.10. *Схватив одной-единственной рукой слонов, она бросала их в свою пасть / Вместе с воинами, сидящими на них и бегущими за ними следом, вместе с погонщиками и колокольчиками (pArShni-grAhA~Nkusha-grAhiyodhaghaNTA-samanvitAn / samAdAyaika-hastena mukhe chikShepa vAraNAn)* – Парджитер переводит: «Taking up the elephants with one hand she flung them into her mouth, together with their rearmen and drivers and their warrior-riders and bells», а у Кобурна другой перевод: «Attacking both the front and rear guard, having seized elephants together with their riders and bells she hurled them into her mouth with a single hand» [Coburn 1992: 61; The Markandeya-puranam 2015: 387]. Представляется, что перевод Парджитера более точен, поскольку Сараю Прасад Шарма так объясняет встречающиеся в шлоке термины: pArShni-grAha это gajapR^iShTha-bhAga-sthaH, «следующие за слоном», а~Nkusha-grAhI это



pUrva-bhAga-sthaH, «сидящие впереди»; yodhA это bhatAH madhya-bhAga-sthAH «сидящие посередине» [Saptashati-sarvasvam 2001: 286]. Сходные определения дают комментаторы ЧД, Шантану, Нагоджи Бхатта и Кашинатха Шастри [Durga Saptasati 2012: 446]. Заметим, что кроме погонщика боевой слон нес на своей спине обычно двух или трех воинов, вооруженных луками, дротиками и длинными копьями, и продвигался он под прикрытием небольшого отряда пеших воинов, защищавших его от нападения [Бэшем 1977: 139].

<sup>217</sup>7.15(2). *от её острых зубов* (dantAgrAbhihatAs) – о символизме зубов Кали см. примеч. 215.

<sup>218</sup>7.22(2). *разбежались на все четыре стороны* – в подлиннике disho bheje.

<sup>219</sup>7.24(2). *На жертвоприношении битвы* (yudha-yaj~ne) – представление о битве как о особом роде жертвоприношении укоренено в культуре ведийской эпохи. Параллелизм «битва – жертвенный ритуал» налицо уже в РВ: одновременно с битвой царя против врагов жрецы совершают жертвоприношение, успех которого магически влечет победу царя; в битве, как и в обряде, принимают участие «знамена», представляющие богов, наконец, тексты Вед прямо описывают битву в терминах жертвоприношения (см., напр., РВ VII.8.6,8 [Ригведа 1995: 194 – 195, 460, 622]). В эпосе часто встречаются сравнения битвы с жертвоприношением или метафора «битва – жертвоприношение», причем нередко о том или ином противнике, которого герой лишает жизни в бою, говорится, что это «доля» данного героя в жертвоприношении битвы (напр., Мбх II.20.33 – 34; VI.81.12; VII.22.33; 152.11) [Махабхарата 1998: 213].

<sup>220</sup>7.27. *Ты, о богиня, будешь прославлена в мире [под именем] Чамунда* (chAmuNDeti tato loke khyAtA devi bhaviShyati) – невозможно с уверенностью сказать, в действительности ли эта этимология объясняет имя Кали Чамунда. Скорее всего, это только средство объяснения неарийского имени, ибо такое словообразование для санскрита не типично, на что указывает и Н. Н. Бхаттачарья. Вообще, очевидна склонность индийцев к этимологизации непонятных слов или даже «ре-этимологизации» понятных в соответствии с контекстом. Иногда этим целям служат целые мифы, как в данном случае [Сахаров 1990: 115; Bhattacharyya 1999: 121]. Всего слово chAmuNDA встречается в тексте памятника шесть раз (помимо данного места, еще 8.53, 59, 60, 61; 11.21). Хотя она считается одной из семи Матерей, ДМ четко выделяет Чамунду (Кали) из этой группы [Coburn 1988: 134 – 135].

В случае Чамунды мы имеем прекрасный пример того, как образ неарийской богини поглощается образом Махадеви, ибо нельзя обнаружить ни единого случая использования слова chAmuNDA в ведийской или эпической литературе [Ibid.: 134]. Фактически именно в ДМ это слово появляется в первый раз [Ibid.: 135 – 136]. Позднее богиня с таким именем появляется в пьесе Бхавабхути «Малати и Мадхава», датируемой началом VIII в. В этой пьесе почитатель Чамунды собирается принести в жертву своей богине главную героиню. Так как сам автор пьесы Бхавабхути был брахманом, то, возможно, он намеренно



изобразил этот культ в негативном свете. В гимне, содержащемся в пьесе, Чамунда отчетливо ассоциируется с Шивой (эта ассоциация отсутствует в ДМ) [Классическая драма 1976: 189 – 231; Coburn 1988: 136].

<sup>221</sup>8.4(1) *Удаюха (udAyuḥAN)* – название этого класса дайтьев означает буквально «поднявшие оружие», на что указывает в своем комментарии и Сараю Прасад Шарма [The Markandeya-puranam 2015: 389; Saptashati-sarvasvam 2001: 294].

<sup>222</sup>8.4(2). *Камбу (kambUnAM)* – согласно Парджитеру, название этого класса дайтьев обозначает «вор» или «грабитель» [The Markandeya-puranam 2015: 389]. Сараю Прасад Шарма в своем комментарии указывает также на другое значение этого слова: «раковина» (или «ожерелье, сделанное из раковин»), из-за того, что эти асуры имели облик раковин [Saptashati-sarvasvam 2001: 294].

<sup>223</sup>8.5(1). *Котивирья (koTi-vIryANi)* – согласно Сараю Прасад Шарме, эти роды асур являются потомками некоего асуры по имени Котивирья, чье имя означает «те, кто являет доблесть (vIrya) на переднем крае битвы (koTau)» [Saptashati-sarvasvam 2001: 295].

<sup>224</sup>8.5(2). *Дхаумра (dhaumrANAM)* – согласно Сараю Прасад Шарме, эти роды асур являются потомками асуры Дхумры [Saptashati-sarvasvam 2001: 295]; это имя можно перевести как «дымчатый» [In Praise of the Goddess 2003: 137]. Парджитер трактует dhaumrAN как «a class of Daityas» [The Markandeya-puranam 2015: 389].

<sup>225</sup>8.6(2). *Калаки (kAlakA)* – согласно Парджитеру, это группа данавов [The Markandeya-puranam 2015: 389]. Как указывает Сараю Прасад Шарма, это потомки Каласуры [Saptashati-sarvasvam 2001: 295].

<sup>226</sup>8.6(2). *Даухриды (dauhR^idA)* – согласно Сараю Прасад Шарме, это потомки некоего дайтьи Духрида (букв. «тот, у кого злое сердце») [Saptashati-sarvasvam 2001: 295].

<sup>227</sup>8.6(2). *Маурьи (mauryAN)* – согласно Сараю Прасад Шарме, это потомки Муру (muru) [Saptashati-sarvasvam 2001: 295]. Демон с именем Муру или Мура упоминается в Мбх в связи с городом Прагджьотиша (II.13.12; III.13.10-36; V.47.74-81) [Махабхарата 2007: 34; Махабхарата 1987: 40; Махабхарата 1976: 119].

<sup>228</sup>8.6(2). *Калакейи (kAlakeyAs)* – согласно Сараю Прасад Шарме, это потомки некоего данавы по имени Калака. Комментатор также указывает, что о них упоминается в Мбх [Saptashati-sarvasvam 2001: 295]. И действительно, о них идет речь в Мбх (II.4.18-27; III.170.6-29) [Махабхарата 2007: 12; Махабхарата 1987: 349-350].

<sup>229</sup>8.12(2). *львов среди бессмертных (amara-siMhAnAm)* – см. примеч. 29.

<sup>230</sup>8.15(1). *На небесной колеснице, запряженной гусями (haMsa-yukta-vimAnAgre)* – см. примеч. 193. Гусь является зооморфным атрибутом Брахмы и его ваханой. Брахма (а здесь, соответственно, Брахмани) изображается верхом на гусе или на колеснице, запряженной семью гусями [Индуизм 1996: 80].

<sup>231</sup>8.15(2). *Брахмани (brahmaNI)* – имя этой Матери встречается в ДМ всего пять раз (помимо данного места, 8.32; 9.36; 10.4; 11.11). Само слово brahmaNI



переводится как «принадлежащая Брахме». В других источниках Брахмани замещается Сарасвати, но в ДМ подобная тенденция отсутствует, Сарасвати в ее тексте упомянута лишь однажды в гимне (11.23), и о ней ничего конкретного не сказано. Примеров употребления этого слова в ведийской или эпической литературе нет [Coburn 1988: 146].

В своей комментарии Сараю Прасад Шарма ссылается на описание иконографического облика Брахмани, содержащееся в ВдхП [Saptashatisarvasvam 2001: 300].

<sup>232</sup>8.16(1). *Махешвари (maheshvari)* – в ДМ имя этой Матери встречается пять раз (помимо данного места, еще 8.34, 49; 9.39; 11.14) и является производным от имени Шивы Махешвара (maheshvara, «великий владыка») со значением «та, которая принадлежит Махешваре».

В ведийской литературе имя Махешвари вообще неизвестно, в Мбх же супруга Шивы носит в основном имена Ума и Махадеви, и лишь только в одном случае она зовется Махешвари. ДМ же, напротив, не использует имени Ума, и поэтому мы можем сделать такой же вывод, как и в случае с Айндри (см. примеч. 241): когда текст ДМ говорит о шакти бога, он указывает на то, что шакти это не просто супруга данного бога, избегая использовать привычные имена супруг богов (Ума и Индрани) и вводя новые (Махешвари и Айндри). И когда ДМ говорит о Махешвари, то она подразумевает богиню, которая имеет не только формальное, внешнее отношение к Махешваре, но и относится к самой его сути, являясь его силой (shakti) [Coburn 1988: 145-146].

В своей комментарии Сараю Прасад Шарма ссылается на описание иконографического облика Махешвари, содержащееся в ВдхП [Saptashatisarvasvam 2001: 300].

<sup>233</sup>8.16(1). *держащая превосходный трезубец (trushUla-vara-dhAriNI)* – см. примеч. 88.

<sup>234</sup>8.16(2). *Носящая браслеты из огромных змей (mahAvalaya)* – украшения из змей символизируют мудрость и вечность, ибо змеи, по мнению индийцев, отличаются особым долголетием [Шивананда 1999: 29; In Praise of the Goddess 2003: 137].

<sup>235</sup>8.16(2). *венчанная полумесяцем (chandra-rekha-vibhUShanA)* – согласно одной версии, полумесяц обозначает контроль над умом [Шивананда 1999: 29], согласно другой, он символизирует течение времени, измеряемое ростом и убыванием луны [In Praise of the Goddess 2003: 136].

<sup>236</sup>8.17(1). *Каумари (kaumarI)* – имя этой Матери встречается в ДМ пять раз (помимо данного места, 8.34, 49; 9.38; 11.15). Само это слово побуждает вспомнить рассказ о Сканде и Матерях из Мбх. Эта связь между Скандой (Кумарой) и Матерями продолжает свое развитие, ибо Сканда здесь третий из богов, из которого является шакти (8.17) [Coburn 1988: 143].

Если говорить о прецедентах, то это слово единственный раз появляется в Мбх (IX.45.36), где оно используется во множественном числе kaumAryaH, «те, которые принадлежат Кумаре» и характеризует предшествующий список приблизительно двух сотен Матерей [Coburn 1988: 144].



В своем комментарии Сараю Прасад Шарма ссылается на описание иконографического облика Каумари, содержащегося в ВдхП [Saptashatisarvasvam 2001: 301].

<sup>237</sup>8.17(1). *верхом на лучшем из павлинов (mayUra-vara-vAhanA)* – в большинстве мифов Сканды выступает юношей (отсюда его имя kumara, «мальчик»; производным от которого является kaumArI), его ездовое животное (вахана) – павлин, а постоянные атрибуты – копье с алым наконечником и петух (последний изображен на его знамени) [Индуизм 1996: 402; Мифы 1992: 445].

<sup>238</sup>8.18(2). *С раковиной, диском, палицей, роговым луком и мечом в руках (shaMkha-chakra-gadA-shAr~Nga-khaDga-hastA)* – иконографическими атрибутами Вишну, которые он держит в руках, чаще всего выступают диск, палица, раковина и лотос (ср., напр., ЛП II.5.23) [Мифы 1991: 239; Тюлина 2008: 344], однако иногда последние два могут заменять меч и/или роговой лук (shAr~Nga) (напр., ЛП II.5.30) [Тюлина 2008: 345]. Роговой лук или шарнга это один из четырех видов лука, упоминаемых в АШ (II.36.8) (три остальные – из пальмового дерева, из камыша и из твердого дерева) [Артхашастра 1993: 107].

<sup>239</sup>8.19(2). *Варахи (vArAhi)* – имя этой Матери встречается в ДМ в четырех случаях (помимо данного места, 8.36, 49; 9.39). В ведийской литературе слово vArAhi служит описательным прилагательным, связываемым с существительным urAnaH, и образуемое словосочетание переводится как «сандалии из кожи вепря», которые царь надевает во время раджасуи. А в Мбх некоторые Матери описываются как «принадлежащие Варахе» (IX.45.271) [Coburn 1988: 190].

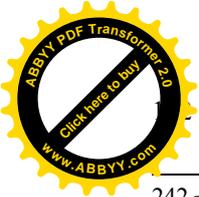
В своем комментарии Сараю Прасад Шарма ссылается на описание иконографического облика Варахи, содержащегося в ВдхП [Saptashatisarvasvam 2001: 302].

<sup>240</sup>8.20(1). *Нарасимхи (narasiMhI)* – имя этой Матери упомянуто в ДМ два раза (помимо данного места, еще 8.37). Это имя не встречается ни в Ведах, ни в эпической литературе [Coburn 1988: 206].

<sup>241</sup>8.21(1). *Айндри (aindrI)* – это имя Матери переводится как «та, которая принадлежит или относится к Индре». В ДМ оно встречается шесть раз и исключительно в третьей части (помимо данного места, еще 8.35, 42, 47; 9.40, 11.19). В стихе 8.42 эта Мать также зовется «шакти Индры» (indra-shakti).

В РВ супруга Индры именуется Индрани, а в более поздних источниках она получает также имя Шачи (возможно, из-за неправильного понимания эпитета Индры shachI-pati «владыка силы»). В текстах, предшествующих ДМ, она зовется обоими именами, но никогда – Айндри, это слово впервые появляется лишь в ДМ. Возможно, этот неологизм введен намеренно, ибо Айндри мыслится как являющаяся самой сутью бога, а Индрани (Шачи) – просто как его мифологическая супруга [Coburn 1988: 133].

В своем комментарии Сараю Прасад Шарма ссылается на описание иконографического облика Айндри, содержащегося в ВдхП [Saptashatisarvasvam 2001: 303].



<sup>242</sup>8.21(1). *восседающая на царе слонов* (gaja-rAjopari sthitA) – т.е. на Айравате, слоне бога Индры.

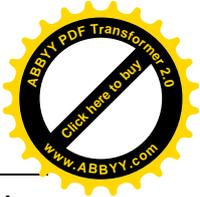
<sup>243</sup>8.21(2). *тысячеокая, [имеющая] такую же [внешность], что и Шакра* (sahasra-nayanA yathA shakras tathaiva sA) – Айндри имеет тот же облик, что и Индра, а постоянным эпитетом Индры является «Тысячеокий» (sahasra-dR^ish, sahasrAkSha). Согласно легендам, по велению богов была создана прекрасная небесная дева Тилоттама, которой залюбовались сами боги, когда она обходила их собрание, и неотступно следили за ней глазами. Один лишь Индра с Шивой устоял, но так как первый тоже сильно жаждал смотреть на нее, у него появилось тысяча глаз (Мбх I.203.20 - 27) [Махабхарата 1992: 531; Мифы 1992: 512].

<sup>244</sup>8.23. *После этого из тела Богини изошла внушающая страх, / Свирепая шакти Чандика, воющая подобно сомне шакалов* (tato devI-sharIrAt tu viniShkrAntAtibhIShaNA / chaNDika-shaktir atyugrA shiva-shata-ninAdinI) – Шантану ссылается на шлоку 7.14: «Какой облик имел бог, какие украшения и ездовое животное, в том [облике] его шакти, чтобы биться с асурами, прибыла» и на основании этого делает вывод, что шакти Чандика имела облик Богини [Durga Saptasati 2012: 480]. Сараю Прасад Шарма поясняет, что шакти Чандика вышла из области сердца (hR^idaya-pradeshAt) Богини [Saptashati-sarvasvam 2001: 304].

<sup>245</sup>8.24(1). *со спутанными косицами пепельного цвета* (dhUmra-jaTilam) – «косица волос» это достаточно условный перевод понятия «джата» (jaTa), не имеющего точного эквивалента в русском языке; скорее это кокон заплетенных (и часто скрепленных какой-либо мазью) волос, возвышающийся над макушкой аскета [Рамайна 2006: 736 - 737].

<sup>246</sup>8.28(2). *стала известной в этом мире [под именем] Шивадутти* (shivadUtIti loke 'smiMs tataH sa khyAtim Agata) – как поясняет Сараю Прасад Шарма, shivadUti это сложное слово типа bahuvr^hi, состоящее из двух простых shiva Шива и dUti ж. р. слова dUta «посланник», поэтому оно значит «Та, чьим посланником является Шива» [Saptashati-sarvasvam 2001: 306]. Всего это слово встречается в ДМ в шести случаях (помимо данного места, 8.38; 9.23, 37, 41; 11.20). По мнению П. Д. Сахарова, это имя является нарочитой ассоциацией Богини с Шивой и демонстрирует тесную взаимосвязь шиваизма и шактизма [Сахаров 1990: 55]. Согласно же Кобурну, образ сущности, обозначаемый именем shiva-dUti, бросает вызов традиционному представлению, в соответствии с которым shakti (женского пола) является коррелятом мужского божества, ибо сама Шивадутти выступает как шакти Богини (8.28, здесь она также зовется Чандика). Она тесно связана с семьей Матерями, но не принадлежит к их числу [Ibid.: 137].

Прецедентов появления Шивадутти в более ранних источниках нет, и даже в более поздних текстах она встречается лишь эпизодически. Образ этой сущности в ДМ служит для следующих целей: 1). показать, что даже великий бог Шива подвластен женскому началу; 2). обыграть парадокс через игру слов: Богиня ассоциируется с шакалами (shivA) (8.28) и одновременно является



благой (shivA); 3). раскрыть великую тайну Богини, которая является shakti и одновременно сама производит shakti, как и мужские божества [Coburn 1988: 138].

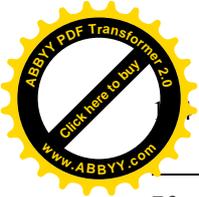
<sup>247</sup>8.29(2). *Катьяяни (kAtyaAnI)* – это имя в ДМ принадлежит высшей форме Богини. В тексте памятника оно встречается три раза (помимо данного места, еще 11.2, 25).

Относительно этимологии данного имени высказывают мнение, что Катьяяни была первоначально семейным или клановым божеством арийских мудрецов, известных, как катьи. В Ведах встречается имя Катьяяна [Coburn 1988: 186-187]. И существует традиционное толкование женского имени Катьяяни – «почитаемая Катьяяной» (КП 60.77), на которое указывает и Сараю Прасад Шарма [Saptashati-sarvasvam 2001: 307]. Катьяяна – потомок древнего мудреца Ката, сына Вишвамитры. Особая связь Богини с родом Вишвамитры заключается прежде всего в том, что Вишвамитра является получателем мантры гаятри (РВ III.62.10). Будучи самой священной мантрой Вед, гаятри напрямую соотносится с Богиней и является её мантрическим образом. Также существует миф о том, что по просьбе богов Деви появилась в обители Катьяяны и уничтожила асуру Махишу, проклятого мудрецом из-за того, что тот, обернувшись женщиной, соблазнил его ученика: «Ученика мудреца Катьяяны вблизи от Гималаев, / Приняв несравненный облик небесной женщины, я забавы ради // Соблазнил, и брахман оставил тотчас же подвижничество. / Недалеко находящийся мудрец Катьяяна на меня, // Узнав о [моей] волшебной проделке, наложил проклятье из-за ученика огнем гнева: / «Поскольку ты соблазнил моего ученика и сбил его с [пути] подвижничества, // Сделав это в облике женщины, то и будешь ты жизни женщиной лишен!» (КП 60.97 - 100) [Поклонение 2008: 73 - 74]. В ДМ история убиения Махиши рассказывается иначе.

Женское же имя Катьяяни вместе с именами Каньякумари и Дурга используется в одной из вариаций мантры Гаятри. В БрУ одна из двух жен мудреца Яджнявалкьи зовется Катьяяни (VII.5.1) [Упанишады 2000: 132; Coburn 1988: 187]. В эпосе любые упоминания имени Катьяяни отсутствуют [Coburn 1988: 187], но оно встречается в источниках, современных ДМ и связывается с шиваитской мифологией (прежде всего, мифом об убийстве Махиши). Так в «Кадамбари» Баны сказано, что стопы Катьяяни стали красными от крови Махиши, а также то, что атрибутом Катьяяни является трезубец [Coburn 1988: 188].

<sup>248</sup>8.34(2). *Вайшнави (vaiShNavI)* – это имя Матери встречается в ДМ шесть раз (8.34, 47, 48; 9.40; 11.5, 16) и имеет значение «относящаяся к Вишну». В ведийской и эпической литературе это слово встречается как описательное прилагательное, характеризующее предметы, «принадлежащие Вишну» [Coburn 1988: 122].

<sup>249</sup>8.39(1). *Сонм разгневанных Матерей (mAtR^i-gaNAM)* – данный класс сущностей именуется в ДМ либо как mAtR^i-gaNAM (как в данном случае, а также в 8.63) или просто mAtR^is (8.45, 59; 9.8) «Матери».



Кобурн считает, что сами Матери имеют ведийские, арийские корни, ибо они генетически связаны с образом Агни и их общее число семь указывает на семь языков Агни [Coburn 1988: 329]. Кинсли придерживается другого мнения, указывая на их неарийское происхождение [Kinsley 1987: 155].

В Ведах Матерями зовутся небеса и земля, реки, воды вообще, растения и даже сами ведийские гимны [Coburn 1988: 316-317].

В Мбх Матерями именуется четыре группы богинь, связанных с почитанием Сканды и фигурирующих в связанных с ним мифах:

1) шесть жен Семи мудрецов (за исключением Арундхати); 2) семь или более богинь, каждая из которых – женская ипостась того или иного великого божества; 3) семь полчищ кормилиц Сканды, олицетворяющих различные силы зла; 4) богини – дочери бога огня Тапаса (Каки, Халима и др.). Фактором, объединяющим все четыре группы Матерей, является та или иная степень причастности их к рождению Сканды и первым дням его жизни [Махабхарата 1987: 690].

Кобурн суммирует представление о Матерях в Мбх следующим образом: это группа женских божеств неопределенного числа, которые известны за свою физическую силу и грозную внешность, но в которых глубоко сидит материнский инстинкт. Происхождение их остается неясным, они либо потомство бога огня Тапаса, либо «продукт» конфликта Индры со Скандой, но, в любом случае, они тесно связаны с Агни, который либо тождественен Тапасу (в первом случае), либо выступает отцом Сканды (во втором случае) [Coburn 1988: 324].

Д. Кинсли пишет, что группы богинь, именуемые Матерями в Мбх, представляют многочисленных сельских богинь. Этим богиням, которые часто ассоциировались с болезнями или с избавлением от болезней, особенно тех, которые поражали детей, поклонялись простые люди по всей Индии [Kinsley 1987: 155].

Третья группа свидетельств о Матерях носит сборный характер и включает в себя письменные памятники, надписи и скульптурные изображения.

В «Брихатсамхите» Варахамихиры, относящейся к VI в., говорится, что «те, которые ведают круг Матерей» (mAtR^i-maNDala-vidaH) составляют одну из могущественных сект времени [Coburn 1988: 325].

В романе Бану «Кадамбари» рассказывается о том, как царица Виласавати, беспокоясь о своем сыне, посетила храм Матерей, и его благополучное возвращение было приписано их благосклонности. А еще раньше она, желая иметь сына, также поклонялась Матерям [Бана 1995: 97; Kinsley 1987: 155; Coburn 1988: 325].

В «Харшачарите» того же Бану упоминается аскет, который живет в храме Матерей, где молодые аристократы совершают обряд за здоровье царя. В «Чарудатте» Бхасы и «Глиняной повозке» Шудраки сообщается о приношениях, делаемых Матерям на перекрестках [Kinsley 1987: 155].

Самые ранние изображения Матерей в кушанский период не имеют никаких атрибутов, это просто сидящие или стоящие женские фигуры без особых



отличительных признаков, которые появляются лишь в гуптское время [Coburn 1988: 326]. В то время как пураны содержат списки восьми и даже шестнадцати Матерей, скульптурные изображения всегда насчитывают семь богинь [Ibid.: 327]. О распространенности культа Матерей в гуптскую эпоху также свидетельствует бихарская надпись Скандагупты [Bhattacharyya 1996: 102].

В ВмП Матери являются из различных частей самой Богини (30.3-9), но их роль сводится только лишь к участию в битве. В ДМ же статус Матерей по отношению к мужским обществам и к самой Богине четко определен для того, чтобы сделать акцент на прославлении Богини [Coburn 1988: 329].

По мнению К. Харпер, принятие Матерей в пантеон ортодоксального индуизма стало результатом продвижения правителями из династии Гупт идей, связанных с царской властью, так что Матери являлись религиозно-политическими символами реализации великодержавной гуптской программы восстановления дхармического правления на землях, управляемых доселе иностранными захватчиками. Флаги, которые Матери держат на их ранних изображениях, являются символами побед, одержанных царями над силами млеччхов (варваров) и последующего господства над варварскими землями [Harper 2002: 115].

По мнению же других исследователей, популярность образа семи Матерей является следствием их тесной связи с перипетиями семейной жизни: беременностью, младенчеством, болезнями и смертью маленьких детей [Kinsley 1987: 330; Coburn 1988: 160].

<sup>250</sup>8.40(2). *Рактабиджа (raktabIjo)* – имя переводится буквально как «капля крови». Сараю Прасад Шарма указывает, что история Рактабиджи излагается в ВмП [Saptashati-sarvasvam 2001: 312].

<sup>251</sup>8.41. *Всякий раз, когда капля крови падала наземь из его тела, / Тогда с земли поднимался асура, ему подобный (rakta-bindur yadA bhUmau pataty asya sharIrataH / samutpatati medinyAM tat-pramANas tadAsuraH)* – в данном случае мы видим нечто, напоминающее идею клонирования. Ср. ДБхП V.29.2. Согласно Д. Нельсону, образ Рактабиджи символизирует неодолимую власть желаний, а его убиение означает прекращение вритти (волн мыслей) [In Praise of the Goddess 2003: 139].

<sup>252</sup>8.43(1). *Он, пораженный молнией, тотчас же обильно истек кровью (kulishenAhatasyAshu bahu susrAva shoNitam)* – Парджитер переводит: «blood flowed quickly from him when wounded by the thunder-bolt», Кобурн переводит: «Blood immediately gushed forth from the one who was struck with the shaft» [Coburn 1992: 66; The Markandeya-puranam 2015: 391].

<sup>253</sup>9.6(2). *с главными силами асур* – в подлиннике mukhyayAsura-senayA. У Парджитера: «with the flower of the Asura army», у Свами Джагадишварананды: «with the chief forces of the asuras», у Кобурна: «with the best of the demonic army» [Coburn 1992: 68; Devi Mahatmyam 1969: 118; The Markandeya-puranam 2015: 393].

<sup>254</sup>9.10(2). *поражала члены тела обоих повелителей асур (tADayAmAsa chA~NgeShu <...> asureshvarau)* – Парджитер переводит: «smote the two Asura



lords on their limbs with her numerous weapons», почти также и Свами Джагадишварананда: «smote the two lords of asuras on their limbs with her mass of weapons», а у Кобурна несколько иной перевод: «She beat the two demons lords on their arms and legs with her streams of weapons» [Coburn 1992: 68; Devi Mahatmyam 1969: 119; The Markandeya-puranam 2015: 393].

<sup>255</sup>9.12(1). *стрелой с наконечником в форме подковы* – в подлиннике kShurapreNa. Согласно словарю Апте, kShurapra это «an arrow with a sharp horse-shoe-shaped head» [Apte 1922: 172]. Согласно Шудхирчондро Шоркару, это метательное оружие, стрела или дротик с острием, напоминающим бритву. Именно это оружие применил Арджуна в бою с Бхимой [Шудхирчондро 2013: 380].

<sup>256</sup>9.12(2). *щит, на котором было изображено восемь лун (charma-aShTachandrakam)* – согласно комментарию Сараю Прасада Шармы, эти изображения из золота, серебра и др. [Saptashati-sarvasvam 2001: 331]. Луны изображены на щите, потому что культ Шакти как никакой другой является лунным. С Луной связано множество представлений о цикличности, ритмичности и др. Женские циклы связаны с Луной, также одна из тридцати шести таттв, составляющая канчуки-майю, именуется кала-таттвой (kaA-tattva). kaA (часть), также обозначающее лунную фазу, является принципом, согласно которому неограниченное творение сознания становится ограниченным, порождая относительность явлений. Существует особая мандала, изображающая цикл из шестнадцати лунных фаз, расположенных по кругу. По всей видимости, данная сокращенная мандала изображена и на щите. В. Ч. Бин указывает на лунарные черты в образе Дурги-Кали, которая выступает символом астрокосмической целостности, ибо шестнадцать долей Луны соответствуют строению вселенной, разделенной на шестнадцать частей [Beane 2001: 186 - 193]. Восемь (и иногда больше) лун указывают на особые проявления Богини, связанные с т.н. нитья-шакти, соответствующими определённым фазам луны. Принципиально важными и исходными являются именно восемь таких богинь, в то время как остальные обозначают более «развёрнутые» аспекты и субаспекты. Также восемь лун указывают на восьмой лунный день – аштами (Дургаштами), который посвящён воинственному (и, стало быть, побеждающему) проявлению Богини. Помимо этого, восемь лун указывают на «Восемь Лакшми» и некоторые другие понятия шактизма. Еще число восемь соотносится с мула-праkritи (корневой природой), состоящей из восьми элементов, как об этом сказано в БГ 8.7: bhUmir Apo nalo vAyuH khaM mano buddhir eva cha / ahankAro itiyam me bhinnA prakR^itir aShtadhA.

<sup>257</sup>9.16(1). *на быка среди дайтеев (daitya-pu~Ngavam)* – см. примеч. 29.

<sup>258</sup>9.19(1). *Богиня затрубила в раковину (devI sha~Nkham avAdayat)* – просверленные с одного конца морские раковины употреблялись как боевые трубы; такая раковина – обычный атрибут эпического героя-воителя, род боевого рога [Махабхарата 2009: 338].

<sup>259</sup>9.21(1). *у слонов прекратилась течка (tyAjitebha-mahAmadaiH)* – см. примеч. 20.



<sup>260</sup>9.21(2). *десять сторон света* (*upadisho dasha*) – в санскритских текстах насчитывается десять сторон света, каждая из которых связана с отдельным божеством, которое считается ее хранителем: Индра – восток, Варуна – запад, Яма – юг, Кубера – север, Сурья – юго-запад, Сома – северо-восток, Агни – юго-восток, Ваю – северо-запад, зенит – Брахма, надир – Вишну-Нараяна [Бируни 1995: 264 – 267; Индуизм 1996: 256].

<sup>261</sup>9.25(2). *огромной головней* – в подлиннике maholkaṅga.

<sup>262</sup>9.30. *повелитель потомков Дану / Сын Дити* (*danujeshvaraḥ <...> ditijaḥ*) – смешение различных классов мифологических существ весьма характерно для пуран.

<sup>263</sup>9.35(1). *изошел другой* (*niHsR^ito 'paraḥ*) – эта сцена послужила основой для популярной в индуистском искусстве иконографической темы, см. [Индуизм 1996: 272].

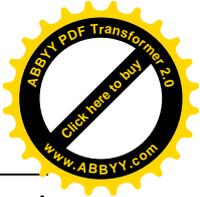
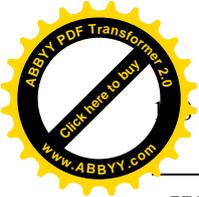
<sup>264</sup>9.38(2). [*будучи обрызганными*] *водой, очищенной мантрой Брахмани* (*brahmaṅga-mantra-pUtena touena*) – использование воды – очень важная часть любого индуистского ритуала. Приступая к выполнению обряда, индуист обязательно совершает омовение, возвращающее человека к исходной чистоте. Так, перед произнесением мантр совершается ачамана – три маленьких глотка воды с целью ритуального очищения. Вода считается средством, предохраняющим от действия колдовства, в данном случае ее функция напоминает роль «мертвой воды» в славянском фольклоре [Махабхарата 1987: 610; Мифы 1991: 240].

<sup>265</sup>9.40(2). *пущенной рукой* – в подлиннике hastAgra-vimuktena, букв. «пущенной ладонью».

<sup>266</sup>9.41(2). *царем зверей* (*...mR^iga-adhipaiḥ*) – то есть львом.

<sup>267</sup>10.5. *Я лишь одна в этом мире, и разве есть еще кто-нибудь, кроме меня? / Видь же, о злобный, входящие в меня мои проявления* (*ekaivAhaṁ jagaty atra dvitīyā kA matAparā / pashyaitA duShTa māyūeva vishantyo mad-vibhUtayaḥ*) – см. примеч. 39. Первая половина шлоки соответствует ДБхП V.32.2 (2): «Я [одна] была сначала, когда ничего еще не было» (*aham evA' 'sa pUrvaṁ tu nAnyā ki~nchin*) [Девигита 2015: 10; The Devi-gita 1998: 85, 88, 338]. Ср. БхП (II.9.33), где Вишну заявляет: «Я лишь был вначале, и ничего иного не было, ни сущего, ни не-сущего» (*aham evAsam evAgre nAnyad yat sad-asat param*) [Шримад-Бхагаватам 1992: 512]. Нагоджи Бхатта пишет в своем комментарии, что Амбика стояла целиком одна «из-за отсутствия дифференциации внутри мула-шакти (изначальной энергии)». В другом месте он называет ее мула-Пракрити. ЧД поясняет: «мои проявления это мои шакти» (*mad-vibhUtayo machchaktayaḥ*) [Durga Saptasati 2012: 551 - 552].

<sup>268</sup>10.6(2). *Вошли в тело той Богини* (*tasyA devyAs tanau jagmur*) – Парджитер переводит, принимая *devyAs tanau* за *devyA stanau*, что означает, что они вошли в груди Богини: «became absorbed into the goddess' breasts» [The Markandeya-purānam 2015: 396]. На возможность такого деления слов указывает Бхаскарарая [Durga Saptasati 2012: 552]. Иначе переведено у Свами Джагадишварананды: «were absorbed in the body of the Devi» и у Кобурна:



«Went to their resting-place in the body of the Goddess» [Coburn 1992: 71; Devi Mahatmyam 1969: 128].

<sup>269</sup>10.8 (1). *благодаря своей чудесной силе* – в подлиннике vibhUtyA. Парджитер переводит: «with my divine power», Кобурн переводит: «by means of my extraordinary power», а Свами Джагадишварананда при переводе обходится без определений: «by my power» [Coburn 1992: 71; Devi Mahatmyam 1969: 128; The Markandeya-puranam 2015: 396].

<sup>270</sup>10.10(2). *На глазах у всех богов и асур* – в подлиннике оборот Gen. abs. pashyatAM sarva-devAnAm asurANAM.

<sup>271</sup>10.13(2). *произнесением грозного слога хум (hu~NkArochchArAna...)* – см. примеч. 204.

<sup>272</sup>10.16(1). *меч, на котором было изображено сто лун (shata-chandraM)* – ЧД указывает, что эти Луны были поддельными (kR^itrima), а Шантану – что они были нарисованы на щите [Durga Saptasati 2012: 557]. Сараю Прасад Шарма же воздерживается от комментария.

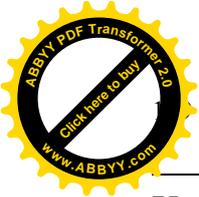
<sup>273</sup>10.27(1). *дух испутивши* – в подлиннике gatAsuh. В переводе Т.Б. Кобурна: «with his life breath gone» [Coburn 1992: 73].

<sup>274</sup>10.28 – 32. Данные шлоки изображают возвращение мира в «нормальное» состояние, в противовес множеству зловещих знамений или т. н. «образов пралаи», связанных с картиной конца света (ср., напр., Мбх XVI.1.1 - 6) [Махабхарата 2005: 77, 190].

<sup>275</sup>10.28-29. В издании ДМ Харикришнашармы эти шлоки меняются местами [Coburn 1992: 206].

<sup>276</sup>10.32(1). *пылали огни (jajvaluH cha agnayaH)* – как указывают комментаторы Шантану, Нагоджи Бхатта и Сараю Прасад Шарма, речь идет о священных огнях: гархапатья, ахавания и дакшина [Durga Saptasati 2012: 568 – 569; Saptashati-sarvasvam 2001: 365]. К этим огням обычно добавляются два дополнительных (авасатхья и сабхья-агни). Гархапатья (gArhapatya) – один из трех жертвенных огней, постоянно поддерживаемых домохозяином (gR^ihapati), передается из поколения в поколение по мужской линии, от него возжигаются другие жертвенные огни. Ахавания (ahavanIya) – один из трех обязательных огней жертвенного ритуала, расположенный в восточной стороне алтаря, ассоциировался с богами. Дакшина (dakSiNAgni, «южный огонь») – один из трех обязательных огней жертвенного ритуала, посвященный Яме и предкам. Авасатхья (avasathya) – один из дополнительных огней, который не принимает непосредственного участия в жертвенном ритуале, называющийся также грихья-агни (gR^ihyaAgni), или домашний огонь, на котором готовится ритуальная пища. Сабхья-агни (sabhyAgni) – один из дополнительных огней, который не принимает непосредственного участия в жертвенном ритуале, «огонь собрания» или семейный очаг. Ср. ДБхП XI.22.30.

<sup>277</sup>11. *Нараяни (nArAyANI)* – хотя это имя-эпитет упомянуто в ДМ пятнадцать раз, это частота обманчива, так как все примеры употребления сосредоточены в шлоках 11.8-23, где это слово повторяется рефреном. Отсюда эти шлоки известны как гимн Нараяни-стути [Coburn 1988: 106-107].



Хотя слово *nArAyaNI* принято считать другим именем супруги Вишну Лакшми, но это достаточно позднее отождествление. Само же слово трактуется как «относящаяся к Нараяне» или «принадлежащая Нараяне» (*nArAyaNa*). Слово же *nArAyaNa* мужского рода толкуется двояко: «тот, чье пристанище воды» и «связанный с людьми». Нараяна был одним из божеств, чей образ, наряду с Вишну, Васудевой и Кришной составил единый образ Вишну [Бхагавадгита 1994: 442-444; Coburn 1988: 107]. В источниках, предшествующих ДМ по времени, слово встречается редко, одно упоминание есть в Шри-сукте РВ [Coburn 1988: 108].

<sup>278</sup>11.2(1). *Индра среди великих асур (mahAsurendre)* – см. примеч. 186.

<sup>279</sup>11.2(2). *желанного достигнув, освещая [светом], исходящим от сияющих лиц-лотосов, стороны света (iShTa-lAbhAdvikAsi-vaktrAbja-vikAsitAshAN)* – Парджитер переводит: «they had gained their desire; and their faces shone forth, and their hopes became manifest», Свами Джагадишварананда: «with their object fulfilled and their cheerful faces illumining the quarters», Кобурн переводит: «their wishes had been fulfilled, their faces radiant, their desires made manifest» [Coburn 1991: 73; Devi Mahatmyam 1969: 135; The Markandeya-puranam 2015: 398].

<sup>280</sup>11.5(1). *Вайшнави-шакти (vaiShNavI shaktir)* – Д. Нельсон обращает внимание на то, что речь идет не о шакти, принадлежащей Вишну (в таком случае было бы *viShNoH shaktiH* или *viShNu-shaktiH*), но скорее о шакти, действующей через Вишну [In Praise of the Goddess 2003: 159].

<sup>281</sup>11.5(1). *семя вселенной (vishvasya bIjaM)* – как поясняет Сараю Прасад Шарма, «семя вселенной» это «причина мира, состоящего из пяти сутей» (*prapa~nchasya hetuH*) [Saptashati-sarvasvam 2001: 371].

<sup>282</sup>11.6(1). *Все науки твои частичные проявления <...> и все женщины в мирах (vidyaH samastAs tava <...> bhedaH striyaH samastAH sakala jagatsu)* – см. примеч. 39. Эту половину шлоки цитирует С. Радхакришнан в своем знаменитом труде, посвященном индийской философии [Радхакришнан, т. 2, 1993: 662].

В отношении наук комментаторы выдвигают два варианта интерпретации: 1) восемнадцать традиционных наук, в это число входят четыре Веды (РВ, СВ, ЯВ, АВ), шесть анг (вспомогательные науки, являющиеся дополнением к Ведам и предназначенные помочь читать, толковать и правильно применять ведийские тексты при жертвоприношении: *shikShA* – фонетика, *Chandas* – метрика, *vyAkaNa* – грамматика, *nirukta* – этимология, *juotiSha* – астрономия и *kalpa* – обрядовый ритуал), миманса, ньяя, дхармашастры и пураны, и к ним добавляются еще четыре: аюрведа (медицина), дханурведа («Веда лука», военное искусство), гандхарваведа (теория музыки) и артхашастра (наука политики) (ЧД, Нагоджи Бхатта, Кашинатха Шастри, Сараю Прасад Шарма); 2) шестьдесят четыре традиционные искусства, включающие музыку пение, танцы и др. (Бхаскарарая, ЧД, Шантану, Кашинатха Шастри), полный перечень – у Кашинатхи Шастри [Субрамуниясвами 1997: 674; Durga Saptasati 2012: 582 – 585; Saptashati-sarvasvam 2001: 372]. Как «частичные проявления»



переведено слово bhedaṆ, букв. «разделения, разницы», что Нагоджи Бхатта и Сараю Прасад Шарма трактуют как aMshaṆ «части» [Durga Saptasati 2012: 584; Saptashati-sarvasvam 2001: 372]. Под «всеми женщинами» Шантану и Сараю Прасад Шарма понимают фигурирующих в третьей части ДМ шакти: Брахми, Вайшнави, Махешвари, Нарасимхи, Варахи, Индрани и Шивадутти [Durga Saptasati 2012: 582 - 585; Saptashati-sarvasvam 2001: 583].

<sup>283</sup>11.6(2). *о Матерь* – в подлиннике слово в инструментальном (творительном) падеже ambaṅA.

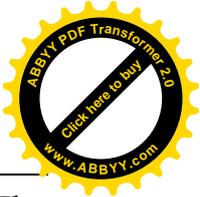
<sup>284</sup>11.7(1). *подательница наслаждения и освобождения* (bhukti-mukti-pradAyinI) – «наслаждение-освобождение» это известная формула шактизма, означающая гармоничное сочетание духовного освобождения и всего спектра земного жизненного опыта, наполненного ощущением реального присутствия Богини [Индийская философия 2009: 857; Beane 2001: 250]. Шактисты утверждают, что Богиня может даровать и то, и другое, в отличие от Вишну и Шивы, которые могут дать только освобождение [Маханирвана 2003: 149]. В некоторых редакциях – svarga-mukti-pradAyinI, «дарующая рай и освобождение» [Saptashati-sarvasvam 2001: 374, 376].

<sup>285</sup>11.8(2). *Нараяни (nArAyaNi)* – как комментирует Сараю Прасад Шарма: «Нараяна это Вишну, его супруга предстает в облике Лакшми». Также он ссылается на этимологию этого имени, содержащуюся в ДП: «Без опоры пребывающая на ложе даже среди океанских вод известна как Нараяни, Нары супруга» [Saptashati-sarvasvam 2001: 379].

<sup>286</sup>11.9(1). *о творящая перемены* (pariNAma-pradAyini) – согласно комментарию Шантану и Сараю Прасада Шармы, речь идет о переменах, связанных с переходом из одного возрастного состояния в другое (детство, юность, старость и т.д.) [ЧД указывает, что эти Луны были поддельными (kR^itrima), а Шантану – что они были нарисованы на щите [Durga Saptasati 2012: 588 - 589; Saptashati-sarvasvam 2001: 378].

<sup>287</sup>11.9(1). *в образе [отрезков времени] кала и каштха* (kaAkAShThAdirUpeNa) – кала (kAla) это единица времени, соответствующая примерно 1,6 минуте, а каштха (kAShTha) – единица времени, соответствующая примерно 0,8 минуте [Махабхарата 1987: 675]. В своем комментарии на этот стих Сараю Прасад Шарма приводит следующие данные: две кшаны составляют одну лаву, две лавы одну нимешу, восемнадцать нимеш составляют одну каштху, а тридцать нимеш – одну калу [Saptashati-sarvasvam 2001: 378]. Другие комментаторы дают другие соотношения мер времени ЧД указывает, что эти Луны были поддельными (kR^itrima), а Шантану – что они были нарисованы на щите [Durga Saptasati 2012: 558- 559].

<sup>288</sup>11.10(1). *осчастливленная всяким благом* – в подлиннике sarva-ma~Ngala-ma~Ngalye. Сараю Прасад Шарма ссылается на ДП, объясняющую происхождение этого имени так: «Всеми прекрасными благами одаряет [она] в мире – и поэтому она всеблагая (sarva-ma~Ngala) [Saptashati-sarvasvam 2001: 379]. У Парджитера переведено: «who are beneficent with every happiness», у Свами Джагадишварананды: «the good of all good», у Кобурна переведено: «who



are blessed with every felicity» [Coburn 1991: 74; Devi Mahatmyam 1969: 138; The Markandeya-puranam 2015: 399]. Согласно словарю Апте, одно из значений слова ma~Ngala-ma~Ngalya это «No. of Durga» [Apte 1922: 416].

<sup>289</sup>11.10(1). *о Благая (shive)* – Сараю Прасад Шарма в своем комментарии ссылается на ДП, объясняющую происхождение этого имени следующим образом: «Благим именуется освобождение, и поскольку она дарует его, она как Благая известна» [Saptashati-sarvasvam 2001: 379].

<sup>290</sup>11.10(1). *исполняющая любое намерение (sarvArtha-sAdhike)* – Сараю Прасад Шарма в своем комментарии объясняет происхождение этого определения так: «Исполняющая все намерения касаясь Пользы, Закона, Любви и Освобождения» (т.е. четырех целей человеческой жизни, см. примеч. 153) [Saptashati-sarvasvam 2001: 379]. Также он ссылается на объяснение, содержащееся в ДП: «Будучи вспоминаемой, она дарует всем существам Закон и прочее, поэтому Богиня в мире известна как «исполняющая любое намерение» [Ibid.].

<sup>291</sup>11.10(2). *О дарующая прибежище (sharaNyē)* – Сараю Прасад Шарма в своем комментарии ссылается на ДП, объясняющую происхождение этого имени так: «Оттого что, будучи вспоминаемой, она дарует прибежище от ужасных опасностей, вызванных огнём и ядом, ту Богиню мудрецы именуют дарующей прибежище» [Saptashati-sarvasvam 2001: 379].

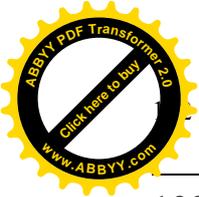
<sup>292</sup>11.10(2). *трехокая (tryambake)* – Сараю Прасад Шарма в своем комментарии ссылается на ДП, объясняющую происхождение этого имени так: «оттого что ее очами являются Солнце, Луна и огонь, как Трехокая она известна мудрым» [Saptashati-sarvasvam 2001: 379]. См. также примеч. 86.

<sup>293</sup>11.10(2). *Гаури (gauri)* – Сараю Прасад Шарма в своем комментарии ссылается на ДП: «Дева, чье тело было сожжено йогическим пламенем, была [снова] рождена в Гималаях, белая как раковина, Луна или цветок кунды, и поэтому как Гаури она известна» [Saptashati-sarvasvam 2001: 370]. Об имени Гаури см. примеч. 149.

<sup>294</sup>11.11(1). *О ставшая силой, [производящей] творение, поддержание и разрушение (sR^iShTi-sthiti-vinAshAnAM shaktibhUte)* – Сараю Прасад Шарма в комментарии ссылается на ВрП, а конкретно на часть этой пураны, известную как «Тришакти-махатмья» (89-95), датируемую не позднее чем IX в. В этом тексте из взоров богов тримурти, обращённых друг на друга, рождается дева божественного облика, принявшая затем три формы: 1) Брахми, известная также как Сришти и Сарасвати, белого цвета, которая творит существа, 2). Вайшнави, также известная как Вишнумайя, красного цвета, которая защищает мир; 3) Раудри, черного цвета, которая разрушает вселенную [Brown 1990: 135-136; Saptashati-sarvasvam 2001: 380].

<sup>295</sup>11.13(1). *стоящая на небесной колеснице, запряженной гусьями (haMsa-yukta-vimAna-sthe)* – см. примеч. 193.

<sup>296</sup>11.13(2). *Окропляющая водой, смешанной с [травой] куша (kaushAmbhaH-kSharike)* – у Парджитера переведено: «who sprinklest kusa-grass-steeped water», у Кобурна переведено: «Sprinkling water in which kusa grass has steeped» [Coburn



1992: 75; The Markandeya-puranam 2015: 399]. Сараю Прасад Шарма ссылается на то, что ранее в битве Брахмани обрызгивает в битве врагов водой из сосуда (см. 8.33) [Saptashati-sarvasvam 2001: 382]. См. также примеч. 264.

<sup>297</sup>11.14. *О носящая трезубец, Луну и змей, разъезжающая на исполинском быке, / Принявшая облик Махешвари (trishUla-chandrAhi-dhare mahAvR^iSabha-vAhini / mAheshvarI-svarUpeNa)* – перечисляются важнейшие атрибуты Шивы, которые в данном случае разделяет его шакти Махешвари. О символике трезубца см. примеч. 88, а о символике полумесяца и змей см. примеч. 234. Ездовым животным (vAhana) является белый бык Нанди, который символизирует сатсангу, или общение с мудрецами [Шивананда 1999: 32].

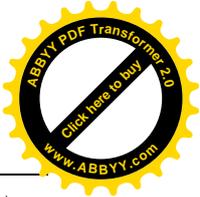
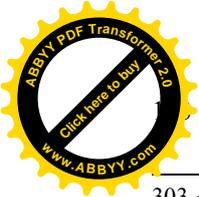
<sup>298</sup>11.15. *О сопровождаемая павлином и петухом, носящая великанское копье, безгрешная, / В облике Каумари пребывающая (mayUra-kukkuTa-vR^ite mahAshakti-dhare 'naghe / kaumArI-rUpa-saMsthAne)* – см. примеч. 236, 237. Сараю Прасад Шарма ссылается на пураны, согласно которым из желания посмотреть на искусность Карттикеи в битвах павлины стали его ездовыми животными, а петухи – спутниками, а также приводит цитату из Араньякапарвы (Лесной книги) Мбх: «Славный сверкающий сын Огня, сверху и снизу облаченный в чистейший пурпур, сиял, словно солнце между двух багровых туч. Дарованный самим Агни петух красовался на его знамени. Поднявшись на колесницу, он заблистал, словно кровавое пламя конца мира» (Ш.218.31 - 32) [Махабхарата 1987: 451]. Копье Сканды символизирует духовную проницательность [Субрамуниясвами 1997: 71].

<sup>299</sup>11.16. *Держащая великолепное оружие – раковину, диск, палицу и роговой лук – / Будь милостива, о Нараяни, в облике Вайшнави (sha~Nkha-chakra-gadA-shAr~Nga-gR^ihita-paramAyudhe / prasIda vaiShNavI-rUpe nArAyaNi)* – см. примеч. 76, 238.

<sup>300</sup>11.17. *О взявшая огромный грозный диск, о поднявшая землю на своих клыках / В облике Вепря (gR^ihItogra-mahAchakre daMShTroddhR^ita-vasundhare / varAha-rUpiNi)* – в своей третьей аватаре из десяти (или второй из двадцати двух, по версии БхП (I.3.7) Вишну, чтобы спасти землю, которую демон Хираньякша утопил в океане, воплотился в вепря (varAha), убил демона в поединке, длившемся тысячу лет, и поднял землю на своих клыках (БхП III.13, 17 – 19; Мбх III.187; ср. ШпБ XIV.1.2) [Индийская философия 2009: 43; Мифы 1991: 24].

<sup>301</sup>11.18. *О та, что в ужасающем облике Человекольва вознамерилась дайтеево истреблять / И оберегать троёмурье (nR^isiMha-rUpeNogreNa hantuM daityAn kR^itodyate / trailokya-trANa-sahite)* – в воплощении Человекольва (narasiMha) Вишну избавляет землю от тирании демона Хираньякашипу, который получил от Брахмы дар неуязвимости. Хираньякашипу жестоко преследовал своего сына Прахладу, ревностного почитателя Вишну; Вишну, приняв облик получеловека-полульва, явился на помощь своему приверженцу и растерзал демона когтями (БхП VII.2 – 8; ВП V.16 – 29; Мбх III.100) [Индийская философия 2009: 43; Мифы 1991: 24; Шримад-Бхагаватам 2001: 67 - 444].

<sup>302</sup>11.19(1). *сверкающая тысячью очей (sahasra-nayanajjvale)* – см. примеч. 243.



<sup>303</sup> 11.19(2). *Забравшая жизнь Индры Айндри (vR^itra-prANa-hare chaindri)* – Вритра (vR^itra, букв. «преграда») это могучий асура, умерщвленный Индрой. В РВ Вритра – дикий и хитрый змеобразный зверь, олицетворение косного, хаотического принципа. В ведийских гимнах Индра умерщвляет Вритру самолично и без всякой помощи извне (I.32 и др.). Миф об убиении Вритры претерпевает существенную эволюцию в эпической и пуранической литературе. Образ Вритры облагораживается и возвышается, и Индра, лишив его жизни, вынужден совершать покаяние. Кроме того, Индре для совершения его подвига требуется теперь помощь высших богов – Шивы и Вишну. Несколько версий мифа об убиении Вритры приводится в Мбх: III.98 – 99; V.9 – 18; VII.69.49 – 65; XII.270 – 274; 329.17 – 41. ДБхП содержит весьма пространную версию мифа о Вритре в VI.1 – 9. Ее содержание вкратце таково. Индра умерщвляет трехглавого сына Тваштара Вишварупу, чье подвижничество могло угрожать его власти. Тогда Тваштар порождает другого сына – Вритру – и наказывает ему отомстить за брата. Вритра в битве наносит поражение богам, а затем возвращается к отцу. По его совету он предается подвижничеству и в награду получает от Брахмы дар: «Ни от сухого, ни от мокрого, ни от камня, ни от дерева не будет тебе смерть грозить». После этого Вритра наносит еще одно поражение богам и захватывает власть над небесами. Вишну советует потерпевшим поражение богам обманным путем заключить с Вритрой мир и поклоняться Деви. Восхваляемая богами, Деви является и обещает подчинить Вритру власти своих чар и усилить оружие богов. После этого боги и мудрецы отправляются к Вритре и просят его заключить мир с Индрой. Тот сначала отказывается, указывая на порочность Индры, но затем соглашается на таких условиях: «Ни сухим, ни мокрым, ни камнем, ни деревом И ни ваджрой, ни днем ни ночью Да не поразит меня Шакра вместе с богами», и Индра с Вритрой становятся друзьями. Но коварный Индра, подождав подходящее время, умерщвляет Вритру. После этого боги возносят хвалу Деви и учреждают ее культ. В ДБхП утверждается, что именно Богиня лишила Вритру жизни, а Индра выступил лишь орудием в ее руках [Сказание 2011: 13 – 36]. В данном случае убиение Вритры приписывается его шакти – Айндри.

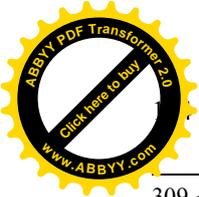
<sup>304</sup> 11.21(1). *О пугающая настью с выступающими клыками (daMShTra-karAla-vadane)* – о символизме клыков см. примеч. 215. Согласно словарю Апте, karAla-vadana это «an epithet of Durga» [Apte 1922: 135].

<sup>305</sup> 11.21(1). *украшенная ожерельем из голов (shiro-mALA-vibhUShaNe)* – см. примеч. 212.

<sup>306</sup> 11.22(1). *Великое Знание (mahAvidye)* – согласно комментарию Сараю Прасада Шармы, «знание, заключенное в Упанишадах и позволяющее достигнуть Высший Брахман, есть Великое Знание» [Saptashati-sarvasvam 2001: 389]. Подробнее об этом имени Богини см. примеч. 53.

<sup>307</sup> 11.22(1). *Свадха (svAdhA)* – см. примеч. 43.

<sup>308</sup> 11.22(1). *Великая ночь (mahArAtri)* – согласно комментарию Сараю Прасада Шармы, «это ночь смерти Брахмы» [Saptashati-sarvasvam 2001: 389]. Подробнее о «великой ночи» см. примеч. 63.



<sup>309</sup>11.22(1). *Великая Майя* (mahAmAye) – см. примеч. 54.

<sup>310</sup>11.23(1). *Бабхрави* (bAbhravi, букв. «супруга Бабхру», т. е. Шивы) – это имя Богини встречается в ДМ всего один раз. Согласно Апте, bAbhrai это «an epithet of Durga», а babhru «an epithet of Shiva» [Apte 1922: 386]. Само слово babhru означает «темно-коричневый, рыжевато-коричневый» (ср. «бобр»).

<sup>311</sup>11.23(1). *темная* – в подлиннике tAmasi, см. примеч. 74.

<sup>312</sup>11.30(2). *Явив свой собственный образ во множестве ипостасей* (rUpair anekair bahudhA Atma-mUrtim kR^itvA) – см. примеч. 39.

<sup>313</sup>11.31(1). *в науках* (vidyAsu) – Сараю Прасад Шарма комментирует: «наук, начиная с логики» [Saptashati-sarvasvam 2001: 397]. О восемнадцати традиционных науках индуистов см. примеч. 282.

<sup>314</sup>11.31(1). *в шастрах* (shAstreShu) – Сараю Прасад Шарма поясняет: «Ману-и прочих смрити <...> шастр шести школ, начиная с ньяи» [Saptashati-sarvasvam 2001: 397].

<sup>315</sup>11.31(1). *светильниками различения* (viveka-dIpeShu) – см. примеч. 182.

<sup>316</sup>11.31(1). *речениях* (vAkyeShu) – согласно Сараю Прасаду Шарме, эти речения относятся к разделу карма-канда (раздел Вед, посвященный ритуалу и заслугам его совершения) [Apte 1922: 137, Saptashati-sarvasvam 2001: 397]. Однако, скорее всего, речь идет об афоризмах, встречающихся в священных индуистских текстах. Наиболее знамениты четыре «великих изречения» Упанишад – священных текстов, являющихся основой веданты. Каждая махакавя ассоциируется с одной из четырех Вед. Утверждается, что в каждом из изречений ведантистский мистицизм преподносит в сжатом виде основной смысл одной из Вед. Все четыре изречения традиционно трактуются в контексте единства индивидуального Атмана с безличным Брахманом: 1) pra~nAnaM brahmA – «сознание есть Брахман» (АйтУ 3.3 РВ); 2) ayaM AtmA brahmA – «Атман есть Брахман» (МанУ 1.2 АВ); 3) tat tvam asi – «то есть ты» (ЧхУ 6.8.7 СВ); 4) ahaM brahmAsmi – «Я есмь Брахман» (БрУ 1.4.10 ЯВ).

<sup>317</sup>11.31. *кто иной, кроме тебя, / В бездне самости, в великой непроглядной тьме побуждает так сильно вселенную блуждать?* (kA tvad anyA / tamatva-garte 'timahAndhakAre vibhrAmayaty etad atIva vishvam) – Парджитер переводит: «who but you within the pit of selfishness, wherein is exceeding great darkness, causes this universe to whirl about most grievously», Свами Джагадишварананда: «you cause this universe to whirl about again and again within the dense darkness of the depths of attachment», Кобурн переводит: «who other than you causes this pit of egoism, this pitch black darkness?» [Coburn 1992: 76; Devi Mahatmyam 1969: 144; The Markandeya-puranam 2015: 401].

<sup>318</sup>11.32(1). *шайки разбойников* (dasyu-balAni) – у Парджитера и у Кобурна слово dasyu остается без перевода: «the powers of Dasyus» и «armies of Dasyus», а Свами Джагадишварананда дает перевод: «hosts of robbers» [Coburn 1988: 301; Devi Mahatmyam 1969: 144; The Markandeya-puranam 2015: 401]. Последнее соответствует одному из значений данного слова, которое дает Апте: «a thief, robber, bandit» [Apte 1922: 248].

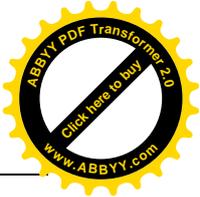


<sup>319</sup>11.33(2). *Достойная почитания властителеми мира (vishvesha-vandyA)* – Парджитер переводит: «worthy to be praised by the lord of the universe», вслед за ним также и Свами Джагадишварананда: «worthy to be adored by the Lord of the universe», иначе Кобурн: «are worthy of praise by all who exercise power» [Coburn 1992: 77; Devi Mahatmyam 1969: 145; The Markandeya-puranam 2015: 401]. Перевод Кобурна кажется предпочтительным, поскольку комментаторы поясняют: «даже Брахмой восхваляемая» (ЧД и Кашинатха Шастри), «Индрой, Брахмой и прочими» (Нагоджи Бхатта), «Брахмой и прочими [богами]» (Сараю Прасад Шарма) [Durga Saptasati 2012: 613 – 614; Saptashati-sarvasvam 2001: 399].

<sup>320</sup>11.34(2). *Приведи к упокоению грехи всех существ и великие бедствия, вырастающие из созревания зловещих знамений (pApAni sarva-jagatAM prashamaM nauAshu utpAta-pAkajanitaMsh cha mahopasargAn)* – Парджитер переводит: «bring you quickly to rest the sins of all the worlds and the great calamities which have sprung from the maturing of portents!», Кобурн переводит: «Quickly may you bring the sins of all the worlds to tranquillity, and the calamities born of the ripening of portents» [Coburn 1992: 77; The Markandeya-puranam 2015: 401]. В древности индийцы придавали большое значение разного рода приметам и знамениям, добрым и недобрым. Целые главы в ВмП, МтП и других книгах представляют собой списки примет. Например, увидеть Луну в четвертый день полнолуния – значит поссориться, услышать рев слониhi при начале путешествия означает несчастье, падение гирлянды или цветка с изображением божества означает успех [Мукундорам 1980: 229]. Видимо, в этой шлоке нашла свое отражение присущая популярным версиям индуизма и буддизма идея о возможности исправления дурной кармы благодаря вмешательству божества [Индийская философия 2009: 439].

<sup>321</sup>11.35(2). *будь подательницей даров существам (lokAnAM varadA bhava)* – Парджитер, Свами Джагадишваранда и Кобурн переводят иначе: «bestow you boons on the worlds!», «be boon-giver to the worlds» и «be a boon giver to the worlds» [Coburn 1992: 78; Devi Mahatmyam 1969: 146; The Markandeya-puranam 2015: 401]. Однако слово loka на санскрите может означать как «мир», так и существа, живущие в этом мире [Apte 1922: 483]. В гимновом обращении к божеству «податель» или «подательница даров» служит «наводящим» определением, призванным побудить бога исполнить просьбу адепта (ср., напр., Мбх X.7.2) [Махабхарата 1998: 21, 167].

<sup>322</sup>11.41 - 42. *Когда наступит двадцать восьмая юга [манв]антары Вайвасвата, / Родятся двое других великих асур, [также зовущихся] Шумбха и Нишумбха. // Появившаяся на свет из утробы Яшоды в доме настуха Нанды / И обитающая на горах Виндхья, я уничтожу их (vaivasvate 'ntare pRapte aShTaviMshtime yuge / shumbho nishumbhash caivAnyAv utpatsyate mahAsurau // nanda-gopa-gR^ihe jAtA yashoda-garbha-sambhava tatas tau nAshaiShyAmi vindhyAchala-nivAsinI)* – манвантара Вайвасвата это седьмая манвантара, см. примеч. 2. Каждая манвантара состоит из семидесяти одной махаюги, включающей четыре юги: Сатья, Трета, Двапара и Кали, примерно

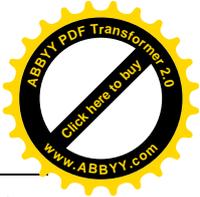
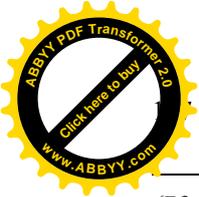


соответствующие золотому, серебряному, медному и железному векам европейской традиции. Сараю Прасад Шарма, комментируя стих 11.41, ссылается на БхП (I.3.23): «В девятнадцатом и двадцатом [воплощениях] среди вришниева обретя рождение [в облике] Рамы и Кришны, Бхагаван избавил от бремени землю» [Шримад-Бхагаватам 1990: 141], а в комментарии на стих 11.42 он указывает, что сказание об аватаре Вишну в образе Кришны в двадцать восьмую чатурюгу содержится в ХВ и других пуранах, а об аватаре Богини для убийства Шумбхи и Нишумбхи сообщается в КП [Saptashati-sarvasvam 2001: 404].

В версиях БхП (X.4.1 - 13) и ВшП (5.1 - 3) Богиня родилась девочкой в семье царя пастухов Нанды и Яшоды в ту же ночь, когда родился Кришна, и Васудева подменил ею новорожденного в темнице Кансы Кришну. Затем Канса схватил новорожденную девочку, которой подменили Кришну, и хотел раздробить ей голову о камень, думая, что это Кришна. Тогда она превратилась в восьмирукую Дургу, которая вознеслась ввысь и возвестила о том, что Кришна родился, чтобы умертвить Кансу [Шримад-Бхагаватам 2006: 264 - 273]. В шактистских пуранах же миф о рождении Кришны трактуется так, что активным и главным началом выступает уже не Вишну, а Богиня (напр., БрДП 3.16). А в МБхП (49 - 58) сама супруга Шивы в ипостаси Кали рождается Кришной, причем у этого воплощения две причины. Первая, основная, заключается в том, что, однажды на Кайласе Шива, любуясь красотой Парвати, подумал о том, как хорошо родиться женщиной, и предложил своей божественной супруге «поменяться ролями»: чтобы она родилась на земле как мужчина, а он – как женщина, и та с радостью согласилась. Шива и Парвати условились, что он родится Радхой (а в своих восьми ипостасях станет восемью женами Кришны), а она – Кришной. Кроме основной, называется и еще одна, второстепенная причина, которая в традиционной версии вишнуитской БхП является главной и единственной, и связана она с просьбой Земли освободить её от бремени нечестивых царей. Кали в образе Кришны совершает традиционно приписываемые Кришне подвиги, а затем восходит на небеса [Махабхагавата-пурана 2013: 61 - 100].

Д. Кинсли, исследуя мифы, связанные с обоими божествами, автор указывает на наличие ряда общих черт. Так, они оба обладают темным цветом кожи, что, возможно, указывает на их доарийское происхождение, кроме того, первоначально они занимают «периферийное» положение и далеки от ведийского пантеона, а их природа носит ярко выраженный оргиастический, «дикий» характер. Как пишет Кинсли, оба этих божества побуждают человека освободиться от ограничений этого существования и обратить свой взор к иному миру, пугающему и одновременно неотразимо привлекательному в своей трансцендентности [Kinsley 2000: 153 - 158].

«Обитающая на горах Виндхья» служит одним из эпитетов Богини. Горы Виндхья создают естественную границу между Северной Индией и южной частью Деканского полуострова. Здесь расположен Виндхьячал, до сих пор популярное место паломничества. В некоторых редакциях Виратапарвы



(Книге о Вирате) Мбх встречается гимн Юджиштхиры Дурге, считающийся интерполяцией в основной корпус поэмы; в том гимне Дурга отождествляется с богиней-девой, живущей в горах Виндхья [Мукундорам 1980: 226]. Современный храм Виндхьявасини находится в Виндхьячале возле Мирзапура. Данная питха упомянута в КТ, НШ, ДжТ, ШЧ (богиня – Виндхьявасини, бхайрава – Пуньябхаджана). Согласно ШЧ, здесь упал палец с левой ноги Сати [Еск 2012: 257; Sircar 1998: 99].

<sup>323</sup> 11.43(2). *данавов, порожденных Випрачитти (vaiprachitaMs tu dAnavAn) –* Сараю Прасад Шарма, ссылаясь на ХВ, поясняет, что Випрачитти был сыном Кашьяпы от третьей жены (Дану), а у самого него, женившегося на Симхике, было тринадцать могучих сыновей, среди них старшим был «губитель Солнца и Луны» Раху, а также к числу сыновей принадлежали Намучи и Илвала. Кроме того, ссылаясь на ВмП, Сараю Прасад Шарма связывает это воплощение с воплощением, о котором речь идет в 11.41-42 [Saptashati-sarvasvam 2001: 409]. По преданию, Випрачитти возглавил войнство асур в битве с богами за обладание амритой. Симхика родила ему сто одного сына, в числе которых были Раху, Кету и зодчий асур Майя (БхП). Согласно ВюП, Випрачитти в девятом сражении был убит Индрой [Шудхирчондро 2013: 76]. Убиение сыновей Випрачитти Богиней в её воплощении Рактадантики является чисто шактистской версией этого мифа.

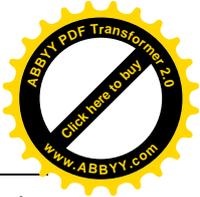
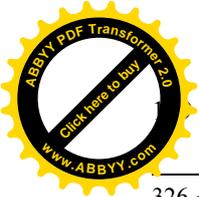
<sup>324</sup> 11.44(2) - 45. *Станут красными [от крови], подобно цветкам гранатового дерева. // Поэтому боги на небесах и люди в мире смертных, / Вознося мне хвалу, постоянно Рактадантикой будут звать меня (rakta danta bhaviShyanti dADimI-kusumopamAH // tato mAM devataAH svarge martyaloke cha mAnavAH / stuvanto vyAhariShyanti satataM raktadantikAm) –* Сараю Прасад Шарма, комментируя стих 11.45, ссылается на аналогичное место в ЛТ [Saptashati-sarvasvam 2001: 409].

Гранатовое дерево, или Punicha grantum, произрастает по всей Индии, а также в Иране и Афганистане. Большой кустарник или иногда маленькое дерево с многочисленными восходящими ветвями. Цветки имеют форму воронки. Плоды тяжелые, сферические и желтые, по мере созревания приобретают красноватый оттенок [Вальмики 1999: 483]. rakta на санскрите «красный», danta «зуб», отсюда выводится и имя воплощения богини. Н. Н. Бхаттачарья указывает, что образ Рактадантики связан с тем, красный цвет уже в первобытную эпоху считался символом новой жизни [Bhattacharyya 1999: 120]. Питха Рактадантики упомянута в ДБхП в VII.38.7.

<sup>325</sup> 11.46 – 50(1). *И снова, когда в течение ста лет не будут идти дожди, и землю засуха охватит, / Появлюсь на свет я, восхваляемая мудрецами, но не из лона // Тогда сотней очей я стану взирать на тех мудрецов, / И люди станут прославлять меня как Шатакши. // После этого я весь мир порожденными из моего собственного тела / Питательными овощами стану поддерживать, пока, о боги, [снова не пойдут] дожди. // Тогда я приобрету на земле славу как Шакамбхари, / И там же я умертвлю великого асуру по имени Дургама. // [Иза этого] у меня появится прославленное имя «богиня Дурга» (bhUyash cha*



*shata-vArShikyAM anAvR^iShTayAM anambhasi / munibhiH saMstutA bhUmau sambhaviShyAmayayonijA // tataH shatena netrAnAM nirIkShyAmi yanmunIn / kIrtayiShyanti manujAH shatAkShIM iti mAM tataH // tato 'ham akhilaM lokam Atma-deha-samudbhavaiH / bhariShyAmi surAH shAkair AvR^iShTeH prANa-dhArakaiH // shAkambharIti vikhyAtiM tadA yAsyAmy ahaM bhuvi / tatraiva cha vadhiShyAmi durgamAkhyam mahAsuram // durgAdevIti vikhyAtaM tan me nAma bhaviShyati*) – Парджитер переводит шлоку 11.46(2): «praised by the munis I shall be born, but not womb-begotten», Кобурн переводит: «remembered by sages, I will come into being without being born from a womb» [Coburn 1992: 78; The Markandeya-puranam 2015: 402]. Следует отметить, что чудесное рождение относится к числу наиболее распространенных мотивов во всех мифологиях и в фольклоре. В развитых мифологических системах чудесное рождение становится прерогативой богов, героев и мудрецов, служа для объяснения их необычных, выдающихся качеств [Гринцер 2013: 135; Мифы 1992: 385-386]. Ср. ДБхП I.3.36; VII.9.61. Сарая Прасад Шарма, комментируя стих 11.49, приводит цитату из ВмП, в которой речь идет о воплощении Шакамбхари [Saptashati-sarvasvam 2001: 410]. Предание о явлении Богини в образе Шакамбхари (Шатакши) подробно излагается в ДБхП (VII.28). Согласно данному преданию, благодаря дару, полученному асурой Дургамой в награду за суровое подвижничество, брахманы утратили знание Вед и прекратили совершать обряды, и воспользовавшись этим, Дургамма захватил власть над вселенной. Из-за прекращения жертвенных возлияний на огонь также перестали идти дожди, и началась засуха, продолжавшаяся сто лет. Тогда брахманы отправились в Гималаи и стали совершать поклонение Богине. Богиня явила свой образ, наделенный бесчисленным количеством глаз, отсюда и имя «Шатакши» (на санскрите *shata* «сто», *akShi* «глаз»). Она обрушила на мироздание потоки воды и стала производить из собственного тела плоды для пропитания живых существ, отсюда его имя «Шакамбхари» (*shAka* на санскрите «зелень, овощи», а корень *bhar* означает «нести, поддерживать, кормить»). Прослышав об этом, асура Дургамма вместе с войском выступил против Богини. Тогда Богиня произвела на свет грозных шакти, включая Калику, Тарини, Баллу, Трипура Бхайрави, Рама, Багалу, Матанги, Трипурасундари и Чхинмасту (это одно из двух мест, где в ДБхП упоминаются списком Махавидьи, другое – X.13.89-94). Вместе с этими шакти она вступила в бой с асурами и в поединке умертвила Дургамму (*durgama* на санскрите «трудность, затруднение», оно переключается с имени богини Дурга, что значит «неодолимая») [Девибхагавата-пурана 2014(2): 71 - 78; Шудхирчондро 2013: 334]. Истоки образа следует, вероятно, искать в мифах дравидийских народов о происхождении растительности из тела и крови женского божества плодородия [Махабхарата 1987: 646]. Н. Н. Бхаттачарья указывает, что Шатакши (Шакамбхари) является развитой формой богинь-Матерей земли и урожая [Bhattacharyya 1999: 120]. Питха Шатакши Шакамбхари упомянута в ДБхП в VII.38.7.



<sup>326</sup>11.50(2) – 52(1). *И снова, приняв устрашающий облик в Гималаях, // Я буду истреблять ракшасов, спасая [от них] мудрецов. / Тогда все мудрецы будут склонившись восхвалять меня. // Так у меня появится прославленное имя «Грозной богини»* (punash chAhaM yadA bhImaM rUpaM kR^itvA himAchale // rakShaMsi kShayayiShyAmi munInAM trANa-kAraNAt / tada mAM munayaH sarve stoShyanty Anamra-mUrtayaH // bhImadevIti vikhyAtaM tan me nAma bhaviShyati) – Сараю Прасад Шарма, комментируя стих 11.52, приводит цитату из ВмП, в которой речь идет о воплощении Бхрамари и убиении Аруны [Saptashatisarvasvam 2001: 411]. Священное место Бхимадеви (bhImadevI, «Грозная богиня») отождествляют с городищем Тахт-и-Бахаи в окрестностях Пешавара, где имеется «тиртха Лона» (yoni-tIrtha) и храм Бхимадеви («Грозной богини»), описанный китайским путешественником Сюань Цзаном [Махабхарата 1987: 636; Bhattacharyya 1999: 120]. В Мбх (III.80.100-101) сказано об этом месте паломничества: «...человек, омывшийся там в (тиртхе) «(материнское) Лоно», становится (...) сыном Богини, с телом, (сияющим), как каленый (золотой) браслет, и обретает он великий плод (дарения) ста тысяч коров» (цит. по [Махабхарата 1987: 175]).

<sup>327</sup>11.52(2) - 54(1). *Когда [асура] по имени Аруна учинит великую смуту в трех мирах, // Тогда я, приняв облик роя из бесчисленного количества пчел, / Ради блага трех миров погублю [того] великого асуру. // «Бхрамари», – [под таким именем] меня будут восхвалять все люди* (yadAruNAkhyas trailokyeh mahAbAdhAM kariShyati // tadAhaM bhrAmaraM rUpaM kR^itvAsa~Nkhayeya-ShaTpadam / trailokyasya hitArthAya vadhiShyAmi mahAsuram // bhrAmarIti cha mAM lokAs tadA stoShyanti sarvataH) – согласно преданию, излагаемому в ДБхП (X.13.35 - 124), некогда Брахма преподнес асуре Аруне в качестве награды за суровое подвижничество дар, что ему не будет грозить смерть «ни в битве от оружия, металлического или нет, ни от руки мужчины или женщины, // Ни от двуногого или четвероногого, ни от существа смешанного вида». После обретения этого дара Аруна вместе с войском захватил власть над миром. Тогда боги, лишившись своего положения, обратились за помощью к Шиве, который посоветовал им совершить поклонение Богине. В ответ на мольбы небожителей Богиня явилась, окруженная несметным количеством пчёл. bhramara на санскрите «пчела», отсюда и имя воплощения Богини «Бхрамари». Богиня выслал пчёл, и они уничтожили Аруну (так как он был уязвим для них, не попадавших в категории существ, не опасных для него благодаря дару Брахмы) и его войско [Девибхагавата-пурана 2014: 45 - 51]. Миф о борьбе пчелиной богини Бхрамари с демоном Аруной можно истолковать как миф плодородия. Дело в том, что с пчелой связан один из важных вариантов мотива плодородия – «открытие» весны. В русских веснянках пчела появляется именно в этом контексте («...Ты замкни зимоньку..., отомкни летечко..., лето хлебородное»). Иногда пчела выступает как орудие бога, способствующего пробуждению божества плодородия, как, например, в хеттской мифологии. Кроме того, пчела участвует в космогонических мифах, выступая на стороне бога и против злого духа. В одной румынской сказке пчелу поражает сатана



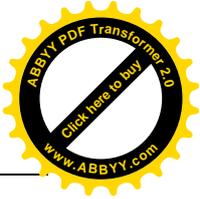
(отчего у нее на теле есть тонкий разрез). Но чаще именно пчела жалит противника бога. Широко распространена связь пчелы с образом божества плодородия из класса Богинь-Матерей (Великих Матерей), например, она выступала символом шумерской богини Инанны, отождествляемой с Иштар, Астартой, Кибелой, Артемидой и Афродитой. Вплоть до эллинистической эпохи в Малой Азии жрецов Кибелы называли пчелами. В древнегреческой мифологии символом Артемиды была пчела, и жриц ее знаменитого святилища в Эфесе называли пчелами, а жрецов-евнухов – трутнями. Что касается индийской мифологии, то образ пчелы в ней присутствует в вишнуизме: пчела была символом Индры, Вишну и Кришны, известен образ Кришны в виде пчелы, выющейся над головой Вишну [Мифы 1992: 354 – 355; Bhattacharyya 1999: 51]. Богиня Бхрамаравасини почитается в Кашмире, а богиня Бхрамарамма весьма популярна на юге Индии [Bhattacharyya 1999: 120]. Питха Бхрамарамма упомянута в ДБхП в VII.38.7.

<sup>328</sup>11.55. *Всякий раз, как будут случаться бедствия, вызванные данавами, / Я, снизойдя [на землю], буду творить истребление [ваших] недругов (iTham yadA yadA bAdhA dAnavoThA bhaviShyati / tadA tadA avatIrya aham kariShyAmy ari-saMkShayam)* – ср. БГ 4.7–8. Здесь Богиня выступает в той же роли, которую Вишну играет в вишнуизме.

<sup>329</sup>Шлоки 1 – 30 двенадцатой главы ДМ содержат т. н. phala-shruti, т. е. описание награды или «плода», ожидающего тех, кто возвещает и слушает священный текст [Махабхарата 2005: 186].

<sup>330</sup>12.3(1). *громко возвещать* – в подлиннике kIrtayiShyanti. 3 pl. fut. act. от kR^It, 1). to mention, repeat, utter; 2). to tell, recite, declare, communicate [Apte 1922: 162].

<sup>331</sup>12.4(1). *На восьмой, девятый и четырнадцатый день [светлой половины месяца] внимательно / И с преданностью кто будет возвещать превосходное сказание о моем величии (aShTabhyAM cha chaturdashyaM navamyAm chaika-chetasaH / shroShyanti chaiva ye bhaktyA mama mAAtmayam uttamam)* – согласно комментарию Сараю Прасада Шармы, речь идет о восьмом, девятом и четырнадцатом днях обеих (и темной, и светлой) половин месяца [Saptashatisarvasvam 2001: 415]. Восьмой, девятый и четырнадцатый дни светлой половины месяца являются особыми священными днями для шактистов. Восьмой и девятый лунные дни любого месяца сами по себе посвящены Богине и к ним приурочены особые обряды поклонения ей. Естественно, весьма благоприятным считается чтение и слушание ДМ и ДБхП в эти дни. Четырнадцатый лунный день, переходящий в полнолуние (равно как и само полнолуние), связан с аспектом Трипурасундари, в котором вся слава, красота и величие Богини считаются наиболее проявленными (что как раз и символизирует полная луна). Вообще числа восемь, девять и четырнадцать обладают сложным символизмом. Восьмерка обозначает равновесие мужского и женского начал, практически все шактистские ритуалы выполняются на восьмой день (aShTamI) светлой или темной половины месяца, в том числе и эзотерические ритуалы тантры «левой руки». Восьмерка – это половина от



числа шестнадцать, являющегося символом полноты проявления Шакти как высшая фаза Луны (paramA kalA), а также символ корневой природы (mUla-prakR^iti), состоящей из восьми элементов. Санскритский алфавит состоит из восьми рядов слогов (aShTa-varga) с отдельным девятым, состоящим из одного слога kShaM (т. н. kUTa-blJa). Самая знаменитая шактистская янтра, Шриантра (shrI-yantra), представляет собой сложную фигуру последовательно разворачивающихся восьми чакр, комбинаций из сложно переплетенных треугольников и лепестков лотоса. Ассоциативный ряд числа восемь составляют слоны, стерегущие восемь сторон света, восемь тел Шивы, восемь сиддхи, восемь благоприятных предзнаменований (ma~Ngala), восемь видов змей, восемь богов васу, восьмисложный размер ануштубх. Число девять соотносится с числом девяти Дург, также слово pada «девять» оноимично слову pada «новый». Ассоциативный роль числа девять таков: девять планет (graha), девять отверстий тела, девять сокровищ Куберы. Четырнадцатый день (saturdashI) светлой или темной половины месяца – эта точка, предшествующая кульминации творения или разрушения, поэтому этот день наиболее священный для почитателей Шивы. Для них этот день так же священен, как для вишнуитов экадаши. Этот день шиваиты проводят в интенсивном посте, медитации, аскезе и молитве. В этот день почитаются, как правило, гневные проявления Шивы и Шакти. С числом четырнадцать соотносятся четырнадцать миров, четырнадцать Ману, четырнадцать Индр. В зависимости от того, каков ход месяца, по светлой или темной половине, сам ход ритуала движется по пути творения или растворения (sR^iShTi-krama или saMhara-krama). Поскольку сама структура глав и разделов ДМ построена по принципу sR^iShTi-krama, вполне логично ее чтение наиболее благоприятно в соответствии с порядком творения, т. е. в светлую половину месяца.

<sup>332</sup>12.7. *следует читать сосредоточенно / И слушать всегда с преданностью* (paThitavyaM samAhitaiH / shrotavyaM cha sadA bhaktyA) – под чтением имеется в виду громкая рецитация вслух, практика чтения «про себя» стала обыкновением только в Европе XIX в. с широким распространением грамотности.

<sup>333</sup>12.8(1). *несчастья, вызванные великим мором* (upasargAn <...> mahAmArI-samudbhavAn) – слово mahAmArI ЧД трактует как «массовую гибель людей» (mahAjana-kShaya) [Durga Saptasati 2012: 640]. Поэ этим, видимо, подразумеваются эпидемии инфекционных заболеваний, которые считались грозными проявлениями Девы, и в индуистской мифологии есть даже отдельные богини, олицетворяющие данные заболевания: например, бенгальская богиня оспы Шитала или дравидская Мариямма [Мифы 2001: 543].

<sup>334</sup>12.8(2). *страдания трех видов* (tri-vidham utpAtam) – все комментаторы указывают на два варианта интерпретации слова utpAta: во-первых, как «зловещее знамение», во-вторых, как «страдание». Наиболее подробно это представлено у Сараю Прасада Шармы. В первом случае комментаторы выделяют три вида зловещих знамений: небесные (напр., падение метеоров), воздушные (гром при безоблачном небе, молния, буря и др.) и земные (напр.,



землетрясение). Во втором случае речь идет о трех видах страданий: вызванные внутренними причинами, вызванные другими существами и вызванные сверхъестественными причинами [Durga Saptasati 2012: 640 - 641; Saptashati-sarvasvam 2001: 418]. Ср. «Вьяса-бхашья», комментарий на «Йога-сутры» Патанджали: «Страдание (бывает трех видов): вызываемое внутренними (причинами), вызываемое другими существами и вызываемое сверхъестественными (причинами)» [Классическая йога 1992: 100], а также ср. «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады (комментарий на «Санкхья-карику» Ишваракришны): «Тройственное страдание – страдание от себя, от живых существ и от божеств» [Лунный свет 1995: 111]. Согласно Сараю Прасаду Шарме, страдания, вызванные внутренними причинами, делятся на два вида: телесные и душевные. Причиной телесных страданий выступает нарушение равновесия ваты, питхи и капхи, а душевных – похоть, гнев, алчность, заблуждение, зависть и др. К страданиям, вызванным другими существами, относятся страдания, вызванные людьми, животными, птицами, насекомыми и неподвижными предметами, а к страданиям, вызванным сверхъестественными причинами - якшами, ракшасами, планетами и т.д. [Durga Saptasati 2012: 640 - 641; Saptashati-sarvasvam 2001: 418].

<sup>335</sup>12.9(1). *Где в моем святилище (yatra Ayatane)* – согласно Шантану, это храм, где находится изображение Шакти и прочее (shakti-pratimAdi-mandire). Кашинатха Шастри в своем комментарии на эту шлоку приводит цитату из ВрП, в которой Шива наставляет Гаури, как следует читать священные тексты [Durga Saptasati 2012: 642]. Сараю Прасад Шарма поясняет, что под Ayatana может пониматься как открытое место жертвоприношения (yajana-sthAna), так и храм (devagR^iha) [Saptashati-sarvasvam 2001: 418]. Согласно словарю Апте, одно из значений слова Ayatana это «a sanctuary, sacred place» [Apte 1922: 84]. Ведийские арии не строили храмов, местом для совершения обрядов для них служили открытые алтари. Первые индуистские (вишнуитские) храмы стали возводить, по-видимому, в III – II вв. до н. э. В архитектурном отношении предшественниками индуистского храма были пещерные буддистские храмы и монастыри. Шакти посвящены храмы в Калькутте, Варанаси, Мадурай, Мадрасе и др. городах Индии, но наиболее древний из сохранившихся – это храм Дурги в Айхоле (500 – 550 гг.) [Индуизм 1996: 442 – 445].

<sup>336</sup>12.10(1). *На жертвоприношении (bali-pradAne)* – согласно комментарию Шантану, речь идет о принесении в жертву Богине козлов, баранов и буйволов, а Сараю Прасад Шарма упоминает в качестве желанных жертв буйволов и козлов [Durga Saptasati 2012: 642; Saptashati-sarvasvam 2001: 419]. Тема жертвоприношений животных и мясоедения требует специального пояснения. В ведийскую эпоху употребление мяса в пищу, в том числе и говядины, было обычным делом. Мясо приносилось также в жертву богам, его вкушали и жрецы [Ригведа 1999: 519 - 520]. Вегетарианство получило распространение позднее, и полемика по вопросу о допустимости насилия на жертвенном обряде шла на протяжении всего периода существования древнеиндийской цивилизации [Махабхарата 2003: 237]. В Мбх, с одной стороны, мясоедение



осуждается (Ш.44.6; Ш.188.61-73), а с другой, содержатся многочисленные упоминания об употреблении мяса в пищу (Ш.47.7; 73.8-13 и др.). Общим является следующий подход: «Относительно мясной пищи мудрецы говорят: кто принимается за еду лишь после того, как должным образом, согласно (жертвенному) обряду, сделал подношение богам и усопшим предкам, того не осквернит (никакая) пища. Такого (человека) не (порицают) за то, что он ест мясо, говорят Веды...» (Ш.199.11) [Махабхарата 1987: 418]. В Анугите воспроизводится спор между противником и сторонником принесения в жертву животных, в ходе которого сторонник жертвоприношений заявляет: «Нельзя и шевельнуться, не причинив (кому-либо) вреда» (XIV.28) [Махабхарата 2003: 60 - 61]. Поворотный момент в развитии вегетарианства знаменовало правление царя Ашоки, так как он поощрял его личным примером и запретил убой многих видов животных. Однако АШ относится к употреблению мяса в пищу как к совершенно обычному явлению и излагает правила содержания скотобоев и сохранения мяса (П.43 (26)) [Артхашастра 1993: 128-129]. Только с развитием буддизма махаяны и новых течений в индуизме получило широкое распространение строгое вегетарианство. Однако тантрические культы восстановили в новой форме практику жертвоприношения животных и употребления мяса в пищу [Бэшем 1977: 229-230]. В ДБхП (Ш.26.32 - 34) сказано: «Те, кто ест мясо, должны принести в жертву животное, и лучшим бали будет предложение буйвола, козла или кабана. Убитые перед [изображением] Богини животные отправляются в вечную Сваргу, и нет греха для умертвивших животное ради Нее, о безгрешный. По заключению всех шастр, [насилие], совершаемое на жертвоприношениях, равно ненасилию, ведь животных, принесенных в жертву Богине, ожидает рай». Однако для саттвичных брахманов в пуране предписан отказ от практики жертвоприношений (V.20.40 – 41) [Маханирвана 2003: 279 - 281]. Подробную информацию о принесении в жертву животных можно найти в КП, где этой теме посвящена целая глава – 67-я, именуемая «кровоавой» (rudhirAdhyAya). Подобное же можно отыскать и в МНТ, где приводятся подробные правила совершения жертвоприношений (VI.104-118). Как полагает Д. Кинсли, практика принесения в жертву животных очень древняя и она вытекает из самой логики шактистского культа. В глазах почитателей разнообразных богинь они, обычно жестокие по своей природе, требуют крови и не благословляют своих поклонников, пока не получают от них эту кровь. В «Чондимонгол» Ганга упрекает богиню Дургу: «Ты же неизменно ешь быков, коз, овец – такой грех тебе по душе! Даже кабаном, презренной тварью не брезгуешь!» [Чондимонгол 1980: 144]. И до сих пор богини по всей Индии продолжают получать кровавые подношения [Кинсли 2008: 146]. Так, в Калигхате, знаменитом храме Кали в Калькутте, богине ежедневно приносят в жертву одного козла [Еск 2012: 262].

<sup>337</sup>12.10(1). *пудже (pUjAyaM)* – пуджа это индуистский ритуал поклонения, выполняемый в доме, храме или святилище перед мурти – освященным изображением бога (который считается в нём обитающим) или другим



священным объектом или перед почитаемой личностью. Бескровное поклонение, пуджа, в свое время пришла на смену кровавому ведийскому жертвоприношению (yaj~na) [Индуизм 1996: 339; Субрамуниясвами 1998: 712].

<sup>338</sup>12.10(1). *возлиянии в огонь* (agni-kArye) – Апте переводит слово agni-kArya как «oblation to Agni, worship of Agni» [Apte 1922: 4].

Согласно комментарию Сараю Прасада Шармы, речь идет о возлиянии очищенного масла на огонь, сопровождаемом мантрами-стихами ДМ [Saptashati-sarvasvam 2001: 419].

<sup>339</sup>12.10(1). *великих праздниках* (mahotsave) – по мнению комментаторов, под «великими праздниками» подразумеваются, во-первых, рождение ребенка, свадьба и другие обряды жизненного цикла (ЧД, Нагоджи Бхатта, Кашинатха Шастри, Сараю Прасад Шарма), во-вторых, крупные праздники, известные из дхармашастр и отмечаемые в течение года (Шантану, Сараю Прасад Шарма). В их число, в частности, входят дамана, отмечаемый в полнолуние месяца чайтра (март - апрель) (дамана это другое название кунды, жасмина с белыми нежными цветами [Devi-gita 1998: 261]); воздвижение стяга Индры в месяц ашадха (июнь - июль) (посвященный Индре древний праздник, главным объектом почитания на котором был «стяг» Индры – украшенный гирляндами столб [Индуизм 1996: 202]); праздник предложения шнура в месяц шравана (июль - август) (включает помещение ожерелья, изготовленного из шнура, на изображение божества. Согласно Кане, этот обряд должен устранить все ошибки и недочеты, допущенные при совершении пудж. Данный обряд для различных божеств описывается в КП 59.35 – 95 [Поклонение 2008: 59 - 64]), осенний Наваратри в месяц ашвин (сентябрь - октябрь) (о нем см. примеч. 340) [Durga Saptasati 2012: 642 - 643; Saptashati-sarvasvam 2001: 419].

<sup>340</sup>12.12(1). *Осенью каждого года совершается мне великое поклонение* (sharat-kAle mahApUjA kriyate ya sa vArShikI) – согласно комментарию Бхаскараи, ЧД, Шантану, Нагоджи Бхатты и Сараю Прасада Шармы, под «великим поклонением», совершаемым «осенью каждого года», подразумевается праздник в честь Дурги (durgotsava), отмечаемый с первый по девятый день светлой половины месяца ашвин (сентябрь - октябрь) или осенний Наваратри [Saptashati-sarvasvam 2001: 421]. Наваратри отмечается и весной, в светлую половину месяца чайтра (апрель – май), но осенний праздник отличается наибольшей пышностью, хотя весенний праздник древнее, чем осенний. Весенний Наваратри это в большей степени празднество сельских жителей, которые отправляются в недолгое паломничество с целью посетить крупные храмы, часто находящиеся в городах. Богине во время праздника поклоняются в форме сосуда, что еще раз указывает на связь этого праздника с человеческой плодовитостью и плодородием земли. Осенний праздник же отмечается в городах с гораздо большей торжественностью. К обрядам плодородия добавляется почитание оружия, и в празднование осеннего Наваратри принимают участие представители всех слоев индуистского общества. На осеннем Наваратри Великая богиня почитается как Дурга, и поэтому для многих индуистов термины ашвина-Наваратри и Дурга-пуджа



выступают синонимами [Rodrigues 2003: 15 - 17]. Первые три дня Наваратри посвящают Кали, вторые – Лакшми, а последние – Сарасвати. Наваратри осенний можно рассматривать и как предварительную часть праздника дассера или дасаин, называемый также виджаядасами (победный десятый день), который отмечается на десятый день светлой половины месяца ашвина и посвящен победе Рамы над Раваной. У шактистов существуют легенды о том, что сам Рама учредил празднование осеннего Наваратри: он поклонялся Богине ради обретения победы над владыкой ракшасов, похитившим Ситу (ДБхП III.27.49 - 57; МБхП 42 - 48) [Девибхагавата-пурана 2006: 198 - 199; Махабхагавата-пурана 2013: 39 - 61]. Кроме того, в ДБхП рассказывается, что сама богиня Дурга повелела отмечать Наваратри (III.24.20). Предписания празднования Наваратри содержатся в ДБхП III.26 [Девибхагавата-пурана 2006: 184 - 191] и в МБхП 46 [Махабхагавата-пурана 2013: 53 - 55].

<sup>341</sup>12.16(1). *На обряде умиротворения (shAnti-karmaNi)* – относится к числу шести магических искусств шат-карма (ShaT-karma) – способов воздействия на другого человека, духа или даже божество. Обряд умиротворения (shanti-karma) имеет целью умиротворение гнева или агрессии по отношению к себе. Кроме того, ShaT-karma включают vashIkaraNa (приворот, подчинение), stambhana (обездвиживание и создание преград), vidveShaNa (вызывание вражды между врагами), uchchATana (изгнание) и maraNa (умерщвление). К этим способам можно прибегать только в крайнем случае, а после совершения подобных церемоний предписываются искупительные практики. Эти ритуалы исполняются тантриками, и за это их часто осуждали последователи ведийской традиции. Сами же тантрики утверждают, что к этим ритуалам допускаются лишь посвященные высокой степени, специально подготовленные люди [Пахомов 2002: 116]. Бхаскарарая поясняет, что эти обряды относятся к типу «совершаемых по случаю» (naimittika) [Durga Saptasati 2012: 647].

Ср. ДБхП V.27.7; XI.23.31.

<sup>342</sup>12.16(1). *после того как увидел дурной сон (duH-svapna-darshane)* - помимо многочисленных примет, индийцы верили и в сновидения. Толкованию сновидений посвящен ряд сочинений, среди которых выделяется «Свапначинтамани» Джагаддевы [Джагаддева 1996].

<sup>343</sup>12.16(2). *при зловещих предзнаменованиях светил (graha-pIDAsu chogrAsu)* – согласно словарю Апте, graha-pIDA это «oppression caused by a planet; an eclipse» [Апте 1922: 195]. В жизни традиционного индуиста всегда от рождения до смерти большую роль играли астрологические приметы. Для разного рода начинаний, а также религиозных обрядов существовала разработанная система благоприятных и неблагоприятных сочетаний светил [Мукундорам 1980: 218]. К планетам (grahAH) в индийской астрологии и астрономии были причислены Солнце (surya), Луна (chandra), Венера (shukra), Меркурий (budha), Марс (a~NgAraka), Юпитер (bR^ihaspati), Сатурн (shanaishchara), а также две мифических небесных тела Раху (rahu) и Кету (ketu) [Бэшем 1977: 516].



<sup>344</sup>12.18(1). *умиротворяет детей, одержимых балаграхами* (*bAlagrahAbhibhUtAnAM bAlAnAM shanti-kArakam*) – согласно комментарию Шантану, Нагоджи Бхатты и Сараю Прасада Шармы, балаграхи это злые духи, «захватывающие» детей, примером их служит Пута́на. Шантану добавляет, что эти духи живут на шамашанах и иных местах. По мнению Кашинатхи Шастри, это дакини и прочие [Saptashati-sarvasvam 2001: 424]. По Апте, балаграха это любой демон (или планетарное влияние), наносящий вред здоровью детей [ApTe 1922: 390]. С демонами этого рода ассоциируется Сканда [Махабхарата 1998: 168].

<sup>345</sup>12.20(1). *Благодаря [принесению в жертву] скота (pashu)* – см. примеч. 336. В комментарии к этому стиху Сараю Прасада Шармы сказано, что в жертву приносятся козлы, буйволы и прочие животные [Saptashati-sarvasvam 2001: 425].

<sup>346</sup>12.20 – 21. *[поднесению] цветов, аргхьи, приборов для курения, благовоний и великолепных светильников* (*puShpArghya-dhUraishcha gandha-dIpais tathottamaiH*) – перечисляются некоторые из шестнадцати элементов индуистской пуджи, см. примеч. 337. Согласно комментарию Сараю Прасада Шармы, примером цветов, подносимых Богине, являются цветы каравиры (*Nerium odorum*, пахучий олеандр, вечнозелёное дерево с тёмно-розовыми и белыми цветками), китайской розы и вишнукранты («шаг Вишну» или апараджита, цветок в виде йони, использующийся при поклонении Дурге. В него вкладывается окрашенный красной сандаловой пастой цветок карави (символизирующий лингам), что означает майтхуну. Эти два цветка предлагаются боже́ству в качестве аргхьи), примером благовоний – сандал, в приборы для курения кладут алоэ и другие вещества, на огонь с чтением мантр возливают различные вещества а окропление проводится пятью видами божественной пищи (*pa~nchAmR^ita*): молоком, простоквашей, маслом, медом и сахаром [Индуизм: 1996: 322; Saptashati-sarvasvam 2001: 425-426]. Подробно эти шестнадцать элементов описываются в КП 68 – 71 [Поклонение 2009: 51 - 80].

<sup>347</sup>12.24(2). *брахманами-провидцами* (*brahma-R^iShibhiH*) – см. примеч. 130.

<sup>348</sup>12.25(1). *благостное состояние мысли* – в подлиннике *shubhAM matim*.

<sup>349</sup>12.32(2). *На глазах у богов исчезла* (*pashyatAm eva devAnAM tatraivAntaradhIyata*) – см. примеч. 170.

<sup>350</sup>12.33(2). *Вкушающие [свои] доли в жертвоприношениях* (*yaj~na-bhAga-bhujaH*) – см. примеч. 172.

<sup>351</sup>12.33(2). *стали исполнять свои обязанности* (*svAdhikArAn <...> chakrur*) – см. примеч. 173.

<sup>352</sup>12.35(2). *подземный мир* (*pAtAlam*) – см. примеч. 94.

<sup>353</sup>12.38(1). *вселенная, возникшая из яйца Брахмы* – в подлиннике *brahmANDaM* (букв. «яйцо Брахмы»), в индийской мифологии это вселенная Брахмы, возникающая из космического яйца, плавающего в первозданных водах. В образе «золотого зародыша» (*hiraNyagarbha*) Брахма проводит в яйце целый божественный год, пока не выходит из яйца, разделив его с помощью мысли



пополам [Индуизм 1996: 81]. В поздних текстах, как, например, в ДБхП, появляется представление о бесчисленном множестве подобных миров, ср. ДБхП VII.31.70; X.13.101; XII.10.76; 11.57 - 58; 11.99; МБхП 43.63. См. также примеч. 138.

<sup>354</sup>12.38(2). *В конце времен бывает наполнена Махакали в образе Махамари (mahAkAlya mahAkAle mahAmArI-svarUpaA) – «в конце времен» в оригинале звучит как mahAkAle, комментаторы интерпретируют это как пралаю или махапраляю. Об имени Кали см. примеч. 209. Шантану толкует Махакали как супругу Махакалы – проявления Шивы, в котором он, став огнем времени (kaAgni), уничтожает вселенную [Durga Saptasati 2012: 660 - 661]. Но когда огонь времени затухает, Время пожирает само себя и обращается в Вечность, «Время над Временем» [Индуизм 1996: 269 – 270]. М. Элиаде в статье, увидевшей свет в 1951 г. в журнале «Eranos-Jahrbuch», писал о связи, существующей между понятиями kaAa (Время), богиней Кали и Калиюгой [Beane 2001: X]. Что же касается имени Махамари, то оно переводится как «великий мор», и им Богиня всего зовется дважды. Интересно, что выше, в шлоке 12.8 Богиня заявляет, что ее величание (mAhAtmya) исцеляет ото всех недугов, что проистекают из великого мора (mahAmArI-samudbhava). Парадоксальные определения характерны для ДМ, и данный случай еще раз это подтверждает [Coburn 1988: 207].*

В более ранних источниках это слово не встречается [Ibid.].

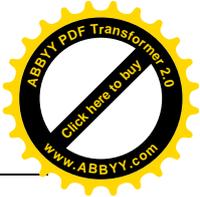
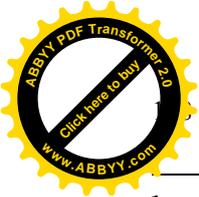
Согласно комментарию Сараю Прасада Шармы, Махамари «умерщвляет даже великих [богов], начиная с Брахмы, синоним Махамари – Ночь смерти (см. примеч. 62), и это есть шакти, производящая пралаю (растворение мироздания) [Saptashati-sarvasvam 2001: 493].

<sup>355</sup>12.40. *Во времена благоденствия она – Лакшми, приносящая счастье в дома людей, / А во времена несчастий она же становится Алакшми на погибель [людям] (bhavakAle nR^iNAM saiva lakShmIr vR^iddhi-pradA gR^ihe / saivAbhAve tathAlakShmIr vinAshAyopajAyate) – ср. противопоставление Шри (Лакшми) и Алакшми в 4.5(1) (см. примеч. 137).*

<sup>356</sup>12.41(1). *Восхваляемая и почитаемая [поднесением] цветов, приборов для курения, благовоний и прочего (stutA sampUjitA puShpair dhUpa-gandhAdibhis tathA) – перечисляются некоторые из шестнадцати элементов индуистской пуджи, см. примеч. 346. Согласно комментарию Сараю Прасада Шармы, примером цветов, подносимых Богине, являются китайская роза, каравира, вишнукранта (об этих цветах см. примеч. 346), а примером благовоний – якшакардама (yakSha-kardAma, это мазь, состоящая из камфоры, agallochum, мускуса и какколы (ягод известного дерева [Apte 1922: 127]), смешанных в равных пропорциях (согласно другим источникам, сюда входят также сандал и шафран) [Apte 1922: 451; Saptashati-sarvasvam 2001: 435].*

<sup>357</sup>13.5(2). *Наслаждения, рай и освобождение (bhoga-svargAparavarga-dA) – см. примеч. 284.*

<sup>358</sup>13.9(1). *на песчаном берегу реки (nadI-pulina) – переведено вслед за Парджитером и Свами Джагадишварандой: «on that sand-bank» и «on the sand-*



bank», у Кобурна: «on the bank of a river» [Coburn 1992: 83; Devi Mahatmyam 1969: 162; The Markandeya-puranam 2015: 406]. Согласно словарю Апте, слово *pulina* может означать «a sand-bank; a sandy beach», «the bank of a river», а также «a small island left in the bank of a river by the passing off of the water, an islet» [Apte 1922: 343].

<sup>359</sup>13.9(2). *высший Гимн Богине (devI-sUktaM paraM)* – или же Деви-сукта, знаменитый гимн из РВ (X.125). В этом гимне Вач вознесена над всеми остальными богами как их прародительница и источник. Важнейшим проявлением её силы является способность бесконечно расширяться и распространяться, охватывая все мироздание [Ригведа 1999: 282 - 283]. С этим связана позднейшая традиция мистики языка, получившая наибольшее распространение в тантризме (прежде всего кашмирском шиваизме) [Индийская философия 2009: 241 - 243].

<sup>360</sup>13.10(1). *сделав изображение Богини из земли (devyAn kR^itvA mUrtiM mahI-mayIm)* – ведийская религия ариев не знала изображений божеств и их почитания, которые пришли в индуизм из религии аборигенов Индии. П. Д. Сахаров предполагает, что аборигенные изображения локальных прототипов Богини могли изготавливаться как на длительный срок, так и на короткое время особых торжеств в ее честь, для чего использовались недолговечные материалы. Наиболее распространенным материалом была, скорее всего, глина (глинистая земля). Что касается канона изображения Богини в древности, то устойчивых представлений об ее облике не существовало, о чем свидетельствуют немногие сохранившиеся изображения Богини [Сахаров 1991: 52 - 53]. В ДБхП упоминается о почитании изображений Богини в III.13.50; 25.32; XI.15.73. Кроме того, в V.34.9 упоминается об изображениях Богини из железа, а в КП 41.11 – из глины (глинистой земли, mahI). В настоящее время на время Наваратри в Бенгалии ремесленники сооружают тысячи огромных глиняных статуй, изображающих Дургу как Махишасурамардини («умертвившую-асуру-Махишу»). Такие изображения обычно составляют часть панно, включающего богинь Сарасвати и Лакшми и богов Карттикею и Ганешу [Кинсли 2008: 31].

<sup>361</sup>13.10(2). *цветов, приборов для курения, огня (puShpa-dhUpAgni)* – Сараю Прасад Шарма указывает, что в число цветов входит каравира, для курения используется алоэ, а под огнем подразумевается хома [Saptashati-sarvasvam 2001: 442], см. примеч. 346.

<sup>362</sup>13.18(2). *избавляющее от привязанности к представлениям «я» и «мое» (mametyaham iti... saMga-vicyuti-kArakam)* – Сараю Прасад Шарма так описывает эту привязанность: «Это мой сын, я отец, это мое богатство, я хозяин» [Saptashati-sarvasvam 2001: 445].

<sup>363</sup>13.27(2). *Исчезла тотчас же (babhUvAntarhitA sadyo)* – см. примеч. 170.

<sup>364</sup>13.28(1). *бык среди кшатриев (kShatriya-R^iShabhaH)* – см. примеч. 29.

<sup>365</sup>13.28 -29. *стал Ману Саварни. // Стал Ману Саварни. (sAvarNi bhavitA manuH sAvarNi bhavitA manuH)* – повторение слов указывает на завершение



текста, о чем сообщают Сараю Прасад Шарма и Свами Джагадишварананда [Devi Mahatmyam 1969: 166; Saptashati-sarvasvam 2001: 448].

<sup>366</sup>13.29. *кЛИМ (kLIM)* – это биджа-мантра Камы.

<sup>367</sup>*oM tat sat oM (oM tat sat oM)* – великое изречение (см. примеч. 316), предназначенное для медитации на Брахмана во всем. Часто именно этим изречением заканчиваются священные тексты.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

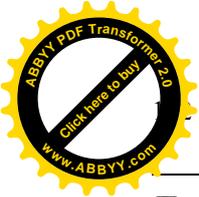
**АВ** – Атхарваведа; **АП** – Агни-пурана; **АйтУ** – Айтарея-Упанишада; **АШ** – Артхашастра; **БНТ** – Бриханнила-тантра; **БхГ** – Бхагавад-гита; **БвП** – Брахмавайварта-пурана; **БрУ** – Брихадараньяка-Упанишада; **БрдП** – Брихаддхарма-пурана; **БхП** – Бхагавата-пурана; **ВмП** – Вамана-пурана; **ВрП** – Вараха-пурана; **ВдхП** – Вишну-дхармоттара-пурана; **ВшП** – Вишну-пурана; **ВюП** – Ваю-пурана; **ГП** – Гаруда-пурана; **ДБхП** – Девибхагавата-пурана; **ДГ** – Девигита; **ДжТ** – Джанарнава-тантра; **ДМ** – Девимахатмья; **ДП** – Девипурана; **КТ** – Кубджика-тантра; **КП** – Калика-пурана; **ЛП** – Линга-пурана; **ЛТ** – Лакшми-тантра; **МанУ** – Мандукья-Упанишада; **Мбх** – Махабхарата; **МБхП** – Махабхагавата-пурана; **МмТ** – Мундамала-тантра; **МндхШ** – Манавадхармашастра (Законы Ману); **МНТ** – Маханирвана-тантра; **МрП** – Маркандеябрахмана; **МтП** – Матсья-пурана; **МУ** – Мундака-Упанишада; **НШ** – Намаштоттарашата; **ПН** – Питханирняя; **ПП** – Падма-пурана; **Рам** – Рамаяна; **РВ** – Ригведа; **РЯ** – Рудра-ямала; **СВ** – Самаведа; **СП** – Сканда-пурана; **СшС** – Сапташати-сарвасвам; **ТаУ** – Тайттирия-Упанишада; **ХВ** – Харивамша; **ЧД** – Чатурдхари; **ЧС** – Чидамбара-самхита; **ЧхУ** – Чхандогья-Упанишада; **ШвУ** – Шветашватара-Упанишада; **ШП** – Шива-пурана; **ШЧ** – Шива-чарита; **ШпБ** – Шатапатха-брахмана; **ЯВ** – Яджурведа



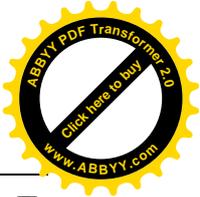
## ЛИТЕРАТУРА

### Санскритские тексты и их переводы

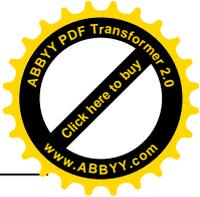
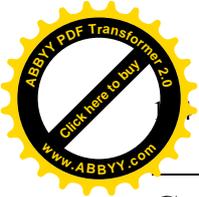
- Agrawala 1963** – Agrawala V. S. Devi-Mahatmyam: The Glorification of the Great Goddess. Ramnagar, Varanasi: All-India Kashiraj Trust, 1963.
- Devi Mahatmyam 1969** – Jagadisvarananda, Swami. Devi Mahatmyam (Glory to the Divine Mother): Seven-Hundred Mantras on Sri Durga. Mylapore, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1969.
- Durga Saptasati 2012** – Durga Saptasati. Sanskrit text with seven commentaries and revised English translation. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan, 2012.
- In Praise of the Goddess 2003** – In Praise of the Goddess. The Devimahatmya and Its Meaning. Berwick: Nicolas-Hays, Inc., 2003.
- The Markandeya-puranam 2015** - The Markandeya-puranam. Sanskrit text, English translation with notes and index of verses. Delhi: Parimal Publication, 2015.
- Sankaranarayanan 2001** – Sankaranarayanan S. Glory of the Divine Mother (Devi Mahatmyam), Nesma Books, 2001.
- Saptashati-sarvasvam 2001** – Saptashati-sarvasvam namanavidhasaptashatirahasyasangraha. Varanasi: Chaukhamba-vidyabhavana, 2001.
- Satyananda 1995** – Satyananda Saraswati, Swami. Chandi path: she who tears apart thought; also known as the Durga Saptasati, the seven hundred verses in praise of she who removes all difficulties, and the Devi Mahatmyam, the glory of the goddess. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- Sivananda 1994** – Sivananda, Swami. The Devi Mahatmya. Shivanandanagar: The Divine Life Society, 1994.
- Девы-махатмья 2003** – Девы-махатмья. Пер. А. А. Игнатъева. - Калининград, 2003.
- Девы-махатмья 2009** – Девы-махатмья. Пер. А. А. Игнатъева. - Калининград, 2009. - 2-е изд.
- Артхашастра 1993** - Артхашастра. Пер. В. И. Кальянова. - М.: Наука, 1993.
- Бхагавадгита 1994** – Бхагавадгита. Книга о Бхишме. 3-е изд., доп. Введение, пер. с санскр. и коммент. Б. Л. Смирнова. - СПб., Асад, 1994.
- Бхагавадгита 1999** – Бхагавадгита. Пер. санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. - М.: Вост. лит., 1999.
- Вальмики 1999** – Вальмики. Рамаяна. - М.: Гаудия-веданта Пресс, 1999.
- Девы-гита 2005** – Девы-гита. Пер. А. А. Игнатъева. - Калининград, 2005.
- Девы-гита 2015** – Девы-гита. Пер. А. А. Игнатъева. - Калининград, 2015.
- Девибхагавата-пурана 2001** – Девибхагавата-пурана. Книга первая. Пер. А. А. Игнатъева. - Калининград, 2001.
- Девибхагавата-пурана 2003 (1)** – Девибхагавата-пурана. Книга первая. Пер. А. А. Игнатъева. - Калининград, 2003.



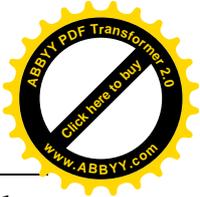
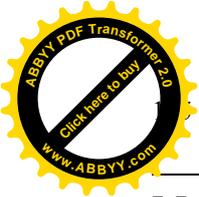
- Девибхагавата-пурана 2003 (2)** – Девибхагавата-пурана. Книга вторая. Пер. А. А. Игнатьева. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2003.
- Девибхагавата-пурана 2003 (3)** – Девибхагавата-пурана. Книга третья, часть первая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2003.
- Девибхагавата-пурана 2004 (1)** – Девибхагавата-пурана. Книга седьмая, часть первая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2004.
- Девибхагавата-пурана 2004 (2)** – Девибхагавата-пурана. Книга седьмая, часть вторая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2004.
- Девибхагавата-пурана 2006** – Девибхагавата-пурана. Избранное. Пер. А. А. Игнатьева - М.: Старклайт, 2006.
- Девибхагавата-пурана 2010** – Девибхагавата-пурана. Книга четвертая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2010.
- Девибхагавата-пурана 2011** – Девибхагавата-пурана. Книга двенадцатая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2011.
- Девибхагавата-пурана 2012** – Девибхагавата-пурана. Книга одиннадцатая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2012.
- Девибхагавата-пурана 2014** – Девибхагавата-пурана. Книга десятая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2014.
- Девибхагавата-пурана 2014** – Девибхагавата-пурана. Книга первая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2014.
- Девы-махатмья 2012** – Девы-махатмья из Девибхагавата-пураны. Часть первая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2012.
- Девы-махатмья 2012** – Девы-махатмья из Девибхагавата-пураны. Часть вторая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2013.
- Джагаддева** – Джагаддева. Волшебное сокровище сновидений / Пер. с санскрита, вступ. статья и комментарий А. Я. Сыркина. – М.: Ладомир, 1996.
- Дхармашастра 1998** – Дхармашастра Нарады. Пер. с санскр. А. А. Вигасина и А. М. Самозванцева. - М.: Восточная литература, 1998.
- Законы Ману 1969** – Законы Ману. \Пер. с санскр. - М.: Наука, 1969.
- Источник 1990** - Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Источник вечного наслаждения. – М.: Воздушный транспорт, 1990.
- Калика-пурана 2006** – Калика-пурана. Главы 1 – 20. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2006.
- Калика-пурана 2008** – Калика-пурана. Приложение. – Калининград, 2008.
- Калика-пурана 2009** – Калика-пурана. Избранные фрагменты из ритуальной части. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2009.
- Каула 2004** – Каула-тантра-санграха. Антология текстов индуистской тантры. Пер. с санскр. С. С. Федорова, С. В. Лобанова. - М.: Старклайт, 2004.
- Лунный свет 1995** – Лунный свет санкхьи. Изд. подг. В. К. Шохин. - М.: Ладомир, 1995.
- Махабхагавата-пурана 2013** – Махабхагавата-пурана. Главы 36 – 59. Пер. А. А. Игнатьева. – Калининград, 2013.



- Махабхарата 1984** – Махабхарата. Выпуск V. Книга 2. Нараяния. Пер. Б. Л. Смирнова. – 2-е изд. - Ашхабад: Ылым, 1984.
- Махабхарата 1987** – Махабхарата. Книга третья. Лесная [Араньякапарва]. Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. - М.: Наука, 1987.
- Махабхарата 1992** – Махабхарата. Книга первая. Адипарва / Пер. В. И. Кальянова. М.: Наука, 1992.
- Махабхарата 1996** – Махабхарата. Книга девятая. Шальяпарва, или Книга о Шалье/ Пер. В. И. Кальянова. - М.: Ладомир, 1996.
- Махабхарата 1998** – Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва, Или Книга об избиении спящих воинов. Книга одиннадцатая. Стрипарва, или Книга о женах. -/ Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. – М.: Янус-К, 1998.
- Махабхарата 2000** – Махабхарата. Поэтическое переложение С. Л. Северцова. - М.: МЦР, 2000.
- Махабхарата 2002** – Махабхарата. Маусала-парва. Махапрастхана-парва. Сварга-арохана-парва. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2002.
- Махабхарата 2003** – Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня. Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. - М.: Наука, 2003.
- Махабхарата 2005** – Махабхарата. Заключительные книги XV – XVIII. Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. - М.: Наука, 2005.
- Махабхарата 2009** – Махабхарата. Книга шестая. Бхишмапарва, или Книга о Бхишме. Пер. В. Г. Эрмана. - М.: Ладомир, 2009.
- Маханирвана 2003** – Маханирвана-тантра. Пер. с англ. - М.: Сфера, 2003.
- Мукундорам 1980** - Мукундорам Чокроборти Кобиконкон. Песнь о благодарении Чанди [Чондимонгол]. Пер. И. А. Товстых. - М.: Наука, 1980.
- Поклонение 2008 (1)** – Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Часть 1. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2008.
- Поклонение 2008** – Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Приложение. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2008.
- Поклонение 2009** – Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Часть 2. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2009.
- Прозрение 2008** - Прозрение мудрого Шуки. Девибхагавата-пурана. Книга первая. Пер. А. А. Игнатьева. - М.: Амрита-Русь, 2008.
- Рамаяна 2006** – Рамаяна. Книга первая Балаканда (Книга о детстве). Книга вторая Айодхьяканда (Книга об Айодхье). Изд. подг. П. А. Гринцер. - М.: Ладомир; Наука, 2006.
- Ригведа 1989** – Ригведа: Мандалы I - IV. Пер. Т. Я. Елизаренковой. - М.: Наука, 1989.
- Ригведа 1995** – Ригведа: Мандалы V – VIII. Пер. Т. Я. Елизаренковой. - М.: Наука, 1995.
- Ригведа 1999** – Ригведа: Мандалы IX - X. Пер. Т. Я. Елизаренковой. - М.: Наука, 1999.



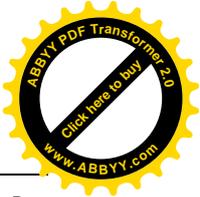
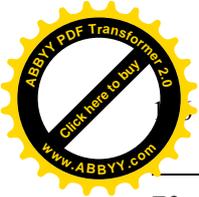
- Сказание 2007 (1)** – Сказание о Махисасурамардини. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2007.
- Сказание 2007 (2)** – Сказание об убиении Шумбхи и Нишумбхи. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2007.
- Сказание 2009** – Сказание о Шанкхачуде и Туласи. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2009.
- Сказание 2010** – Сказание о Шиве и Дочери гор. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2010.
- Сутры 1997** – Сутры философии санкхьи. Изд. подгот. В. К. Шохин. - М.: Ладомир, 1997.
- Тулси дас 1948** – Тулси дас. Рамаяна или Рамачаритаманаса. Пер. А. П. Баранникова. М. – Л.: Изд-во Академии наук, 1948.
- Тюлина 2003** – Тюлина Е. В. Гаруда-пурана. Человек и мир. - М.: Восточная литература, 2003.
- Упанишады 2000** – Упанишады. Пер. А. Я. Сыркина. - 2-е изд., доп. - М.: Восточная литература, 2000.
- Упанишады 2009** – Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. – М.: Старклайт, 2009.
- Шанкарачарья 1999** – Шри Шанкарачарья. Семь трактатов. – Пер. с санскр. А. Адамковой. – СПб.: Адити, 1999.
- Шримад-Бхагаватам 1990** – Шримад-Бхагаватам. Первая песнь – часть первая. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1990.
- Шримад-Бхагаватам 1992** – Шримад-Бхагаватам. Вторая песнь. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1992.
- Шримад-Бхагаватам 1994** – Шримад-Бхагаватам. Четвертая песнь – часть первая. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1994.
- Шримад-Бхагаватам 1998** – Шримад-Бхагаватам. Пятая песнь – часть первая. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1998.
- Шримад-Бхагаватам 1999** – Шримад-Бхагаватам. Пятая песнь – часть вторая. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1999.
- Шримад-Бхагаватам 2001** – Шримад-Бхагаватам. Седьмая песнь – часть первая. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 2001.
- Шримад-Бхагаватам 2004** – Шримад-Бхагаватам. Восьмая песнь – часть первая. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 2004.
- Шримад-Бхагаватам 2006** – Шримад-Бхагаватам. Десятая песнь – часть первая. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 2006.
- Devibhagavata-puranam 1986** – Devibhagavata-puranam. - New Delhi: Oriental Books Reprint, 1986.
- Devi-gita 1998** – The Devi-gita; The Song of the Goddess: A Translation, Annotation, and Commentary. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Kalikapurana 1991** – The Kalikapurana. Text, introduction and translation in English by Prof. B. N. Shastri. - Delhi-7: Nag Publishers, 1991.



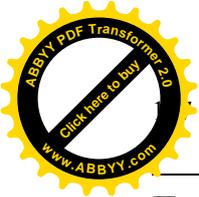
- Mahabhagavata-purana 1983** - Mahabhagavata-purana. Edited by Pushpendra Kumar. Delhi: Eastern Book Linkers, 1983.
- Song 2002** – The song of the goddess: the Devi Gita: spiritual counsel of the great goddess / translated and with an introduction by C. Mackenzie Brown. N.-Y.: State University of New York Press, Albany, 2002.
- Vijnanananda 1977** – The Devibhagavata-purana. Translated by Swami Vijnanananda. – New Delhi: Nag Publishers, 1977 (reprint).
- Worship 1972** - Worship of the Goddess according to the Kalika-purana. Translated by R. K. Van Kooij. – Leiden: E. J. Brill, 1972.

### Исследования

- Алиханова 2002** – Алиханова Ю. М. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции // Петербургский Рериховский сборник: Вып. 5 – СПб.: Изд-во С.-Петербур. гос. ун-та, 2002.
- Альбедиль 2000** – Альбедиль М. Ф. Индуизм. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.
- Баласубраманьян 1991** – Баласубраманьян Р. Что говорит Адвайтаведанта. // Жизнь после смерти. – М.: Советский писатель. Олимп, 1991.
- Бана 1995** – Бана. Кадамбари. - М.: Ладомир, 1995.
- Бенуа 2004** – Бенуа Ален де. Как можно быть язычником. – М.: Русская правда, 2004.
- Бируни 1995** – Бируни. Индия / Пер. с араб. – М.: Ладомир, 1995.
- Бэшем 1997** – Бэшем А. Л. Чудо, которым была Индия. - М.: Наука, 1977.
- Вальмики 1999** – Вальмики. Рамаяна. – М.: Гаудия-веданта Пресс, 1999.
- Горохов 1996** – Горохов С. А. Тантризм // Энциклопедия для детей. Т. 6, ч. 1. Религии мира. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Аванта, 1996. С. 532 – 541.
- Гринцер 2013** – Гринцер П. А. Избранные произведения. В 2-х т. Т. 2. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2013.
- Древо индуизма 1999** – Древо индуизма. - М.: Вост. лит., 1999.
- Игнатъев 2009** – Игнатъев А. А. Миф о Махисасура-мардини в «Дэвибхагавата-пуране» и «Калика-пуране» // Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia : к 80-летию П.А. Гринцера / РАН, Ин-т мир. лит. им. А.М. Горького; [редкол.: С.Д. Серебряный и др.; ред.-сост. Н.Р. Лидова]. - М. : Наука, 2008.
- Индуизм 1996** – Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. - М.: Республика, 1996.
- Калидаса 1996** – Калидаса. Род Рагху. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996.
- Каула 2004** – Каула-тантра-санграха. Антология текстов индуистской тантры. – Пер. с санскр. Федорова С. С., Лобанова С. В. – М.: Старклайт, 2004.
- Кинсли 2008** – Кинсли Д. Махавидьи в индийской тантре. - М.: Старклайт, 2008.



- Классическая драма 1976** – Классическая драма: Индия, Китай, Япония. – М.: Художественная литература, 1976.
- Классическая йога 1992** – Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Наука, 1992.
- Классическая поэзия 1977** – Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. – М.: Художественная литература, 1977.
- Кнауэр 2015** – Кнауэр Ф. И. Учебник санскритского языка. М.: Книгоиздательство «АБВ», 2015.
- Котин 2005** – Котин И. Ю., Успенская Е. Н. Календарные обычаи и обряды хиндустанцев // Индийские праздники: общее и локальное в календарной обрядности. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. С. 10 – 75.
- Кочергина 1996** – Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Филология, 1996.
- Мандзяк 2008** – Мандзяк А. Воины ислама: Военские и боевые искусства мусульманских народов. – Мн.: Книжный дом, 2008.
- Мир 2011** – Мир Девибхагавата-пураны. Сост. А. А. Игнатъев. - Калининград, 2011.
- Мифы 1991** – Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 1. – М.: Сов. Энциклопедия, 1991.
- Мифы 1992** – Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 2. – М.: Сов. Энциклопедия, 1992.
- Пахомов 2001** – Индуистская тантрическая философия // [URL]: <http://www.sadhu.by.ru/pah2.html> (дата обращения: 21.06.07).
- Пахомов 2002** – Пахомов С. В. Индуизм: Йога, тантризм, кришнаизм. – СПб.: Амфора, 2002.
- Посова 1985** – Посова Т. К. Мифология «Девимахатмья» // Древняя Индия. Язык, культура, текст. – М.: Наука, 1985. С. 134 – 145.
- Радхакришнан 1993** – Радхакришнан С. Индийская философия: в 2-х т. – М.: Миф, 1993.
- Ригведа 1989** – Ригведа: Мандалы I - IV. - Пер. Т. Я. Елизаренковой.- М.: Наука, 1989.
- Ригведа 1995** – Ригведа: Мандалы V – VIII. – Пер. Т. Я. Елизаренковой. - М.: Наука, 1995.
- Ригведа 1999** – Ригведа: Мандалы IX - X. – Пер. Т. Я. Елизаренковой. - М.: Наука, 1999.
- Сахаров 1991** – Сахаров П. Д. Мифологическое повествование в санскритских пуранах. – М.: Наука, 1991.
- Сомадева 1998** – Сомадева. Океан сказаний / Пер. с санскр. И. Серебрякова. – М.: Терра, 1998.
- Субрамуниясвами 1997** – Садгуру Шивайя Субрамуниясвами. Танец с Шивой. – Пер. с англ. – Киев: София, 1997.
- Тантрический путь 1996** – Тантрический путь. Вып. 3. – М.: Тантра-Сангха, 1996.



- Темкин 1982** – Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы Древней Индии. – М.: Наука, 1982.
- Томас 2000** – Томас П. Индия. Эпос, легенды, мифы. – СПб.: Евразия, 2000.
- Тубянский 1927** – Тубянский М. И. К истолкованию мифа о Mahisa-mardani // Восточные записки. Т. 1. Л., 1927. С. 60 – 70.
- Тюлина 2008** – Тюлина Е. В. «Сказание о Шримати» из «Линга-пураны» // Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia: к 80-летию П. А. Гринцера. М.: Наука, 2008. С. 338 – 356.
- Тюлина 2003** – Тюлина Е. В. Гаруда-пурана. Человек и мир. – М.: Восточная литература, 2003.
- Ферштайн 2002** – Ферштайн Г. Энциклопедия йоги. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
- Шивананда 1999** – Шивананда, Шри Свами. Господь Шива и его почитание. – Пер. с англ. – М.: Золотое сечение, 1999.
- Шудхирчондро 2013** – Шудхирчондро Шоркар. Лица богов: Словарь-справочник индийской мифологии / Пер. с бенгальского Е. К. Бросалиной. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2013.
- Элиаде 1999** – Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. – СПб.: Лань, 1999.
- Apte 1922** – Apte V. Sh. The Student s Sanskrit-English dictionary. – 2 Ed. – Bombay: Gopal Narayen and Co, 1922.
- Beane 2001** – Beane W. C. Myth, cult and symbols in Sakta Hinduism. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2001.
- Brown 1990** – Brown Mackenzie C. The Triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi-Bhagavata-purana. - New York: State University of the New York Press, 1990.
- Bhattacharyya 1996** – Bhattacharyya N. N. History of the Shakta Religion. - Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 1996.
- Bhattacharyya 1999** – Bhattacharyya N. N. The Indian Mother Goddess. Third enlarged edition. New Delhi: Manohar, 1999.
- Brooks 1990** – Brooks D. R. The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Sakta Tantrism. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Dyczkowski 2004** – Dyczkowski, Mark S. G. A Journey in the World of the Tantras. – Varanasi: Indica Books, 2004.
- Coburn 1988** – Coburn Thomas B. Devi-Mahatmya. The Crystallisation of the Goddess Tradition. - Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Coburn 1991** – Coburn Thomas B. Encountering the Goddess: A translation of the Devi-Mahatmya and Study of Its Interpretation. - State University of New York Press, 1991.
- Coburn 2002** – Coburn Thomas B. The Structural Interplay of Tantra, Vedanta and Bhakti: Nondualist Commentary on the Goddess //The Roots of Tantra. – Albany: State University of New York Press, 2002. P. 77 - 91.
- Eck 2012** – Eck D. L. India: a sacred geography. N.-Y.: Three Rivers Press, 2012.



- Erndle 1993** – Erndle K. M. The Hindu Goddesses of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol. N.-Y.: Oxford University Press, 1993.
- Harper 2002** – Harper K. A. The Warring Saktis: A Paradigm for Gupta Conquests //The Roots of Tantra. – Albany: State University of New York Press, 2002. P. 115 - 132.
- Hazra 1963** – Hazra R. C. Studies in the Upapuranas. - Calcutta: Sanskrit College, 1963. - V. 2.
- Kinsley 1987** – Kinsley D. Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. - Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Kinsley 1987** – Kinsley D. The Sword and the Flute. Kali and Krishna. Dark visions of the terrible and the sublime in Hindu mythology. Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Krishnananda** – Sri Svami Krishnananda. The Esoteric Significance of the Devi-Mahatmya // [URL]: [http://www.swami-krishnananda.org/fest/fest\\_14.html](http://www.swami-krishnananda.org/fest/fest_14.html) (дата обращения: 16.03.15).
- Rodrigues 2002** – Rodrigues Hillary Peter. Ritual Worship of the Great Goddess. The Liturgy of the Durga Puja with Interpretations. - Albany: State University of New York Press, 2002
- Sircar 1998** – Sircar D. C. The Sakta Pithas. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998 (reprint).
- Tiwari 1985** – Tiwari J. N. Goddess Cults in ancient India. – Delhi: Sundeep Prakashan, 1985.



## ОБ АВТОРЕ ПЕРЕВОДА

Андрей Игнатъев родился в 1977 г. в городе Балашове Саратовской области. В 1979 г. всей семьей переехали в г. Речицу Гомельской области Белоруссии. С 1989 г. в Калининграде. В 1994 г. окончил Исаковскую среднюю школу. Поступил в Калининградский государственный университет на исторический факультет, который закончил в 1999 г.

С 1995 года изучал санскрит, сначала под руководством проф. А. Н. Хованского, а затем самостоятельно. В настоящее время активно занимается переводами с санскрита, а также с английского, французского, немецкого и испанского языков. Член Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма (АИЭМ). В 2003, 2004 и 2006 – 2015 гг. принимал участие в Зографских чтениях, проходивших в Санкт-Петербурге. Сфера интересов – шактистские пураны.

*Уважаемые читатели! Своими впечатлениями о книге Вы можете поделиться с автором, написав письмо по адресу: [ali-kgd@mail.ru](mailto:ali-kgd@mail.ru).*

*Сайт в Интернете: [www.mahadevi.ru](http://www.mahadevi.ru), [www.sanskrit.su](http://www.sanskrit.su)*

*Страница в ВКонтакте: <http://vkontakte.ru/id26842290>*

*Страница на Facebook: <http://www.facebook.com/andrei.ignatiev.3>*

