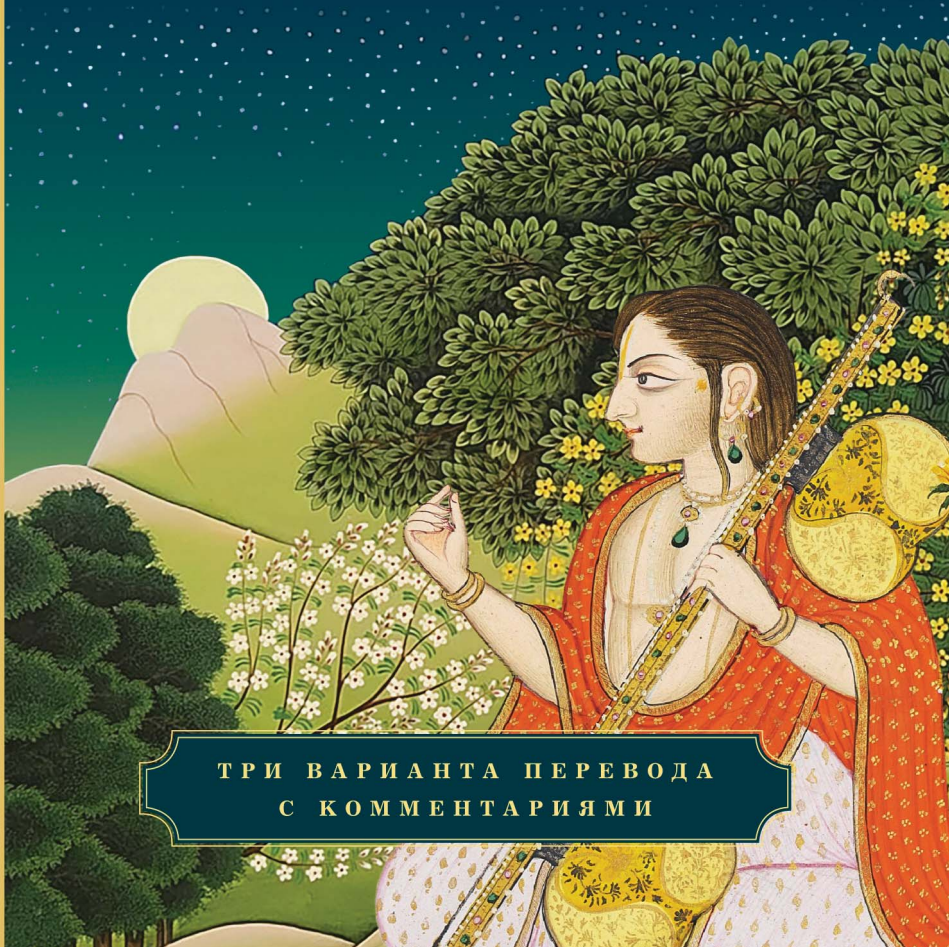
сакральные тексты древней Индии

НАРАДА-БХАКТИ-СУТРЫ

ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ



ТРИ ВАРИАНТА ПЕРЕВОДА С КОММЕНТАРИЯМИ

УДК 294.5
ББК 86.33
Н 28

Н 28 **Нарада-бхакти-сутры:** философия Любви. С комментариями/[вводн. ст., пер. с санскр., коммент. А. Игнатьева; ст., лит. перев. Маричира (С. Моисеева); пер., с англ. книги Хари Прасада Шастри Е. Плехановой]. — М. : Ганга, 2025. — 352 с. (ил).

ISBN 978-5-907936-36-2

«Нарада-бхакти-сутры» — классический текст Средневековой Индии. Поэтические сутры складываются в путеводитель по красочному царству бхакти — миру самозабвенной любви ко Всевышнему. Божественная любовь подобно волшебной нити, которая очаровывает, притягивает и связывает между собой любящие сердца и Творца. Сколь необъятны отношения с Богом, столь же неисчислимы оттенки бхакти. А. Игнатьев рассказывает читателю о происхождении и развитии философии бхакти, а также предлагает профессиональный перевод сутр с санскрита. Маричир (С. Моисеев) заглядывает в плавильный котёл колоритных субкультур бхакти и приводит литературный перевод сутр. Хари Прасад Шастри в переводе Е. Плехановой околдован бхакти и комментирует сутры в духе адхьятма-йоги и адвайта-веданты. Комментарии соавторов раскрывают тайны чувственных отношений с Богом — о том, как любовь очищает, поглощает и освобождает души. Сборник предназначен для всех, кого пьянят вкусы упоённой любви.

© Игнатьев А. М. Статья, перевод с санскр., комментарии, 2025
© Маричир (С. Р. Моисеев). Статья, лит. перевод, 2025
© ООО ИД «Ганга». Составление, оформление, издание, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

Андрей Игнатьев
ТРАДИЦИЯ БХАКТИ 9
Предисловие 11
Часть I. Понятие и философия бхакти 13
Истоки понятия «бхакти» 13
Бхакти в «Бхагавадгите» 14
Бхакти в пуранах.
Формирование образа Кришны 17
Бхакти в индийской философии.
Жизнь и учение Рамануджи 25
Жизнь и учение Мадхвы 32
Часть 2. История движения бхакти 35
Бхагаватизм 35
Возникновение движения бхакти.
Бхакти на Юге 39
Бхакти на Севере 41
Бхакти в Бенгалии 47
Учение Чайтаньи 51
Часть 3. Нарада-бхакти-сутры.
Перевод с санскрита 54
Комментарий переводчика 63
Литература 73
Источники 73

Маричир

ГОЛОСА БХАКТИ 77

Многоликий Нарада: риши, бхакта и аватара 79

Жанр сутр 92

Заметки на полях: голоса громкие, голоса неслышные . . . 103

Голоса жречества 113

Заметки на полях: бхакти всегда взаимно 126

Голоса аскетов 135

Заметки на полях: приключения белого «санньяси» 153

Голоса самобытных поэтов 157

Заметки на полях: универсум родственников 187

Голоса бхактов 195

Последняя заметка: голос Бога 221

Приложение. Литературный перевод: «Бхакти-сутра» как «Према-сутра» 225

Список литературы 234

Хари Прасад Шастри

СУТРЫ НАРАДЫ: ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ . . **241**

Введение 243

Нарада-бхакти-сутры. Коренной текст . . 246

Комментарии. 256

Глоссарий 344

Часть I

ПОНЯТИЕ И ФИЛОСОФИЯ БХАКТИ



Истоки понятия «бхакти»

В науке идут споры о происхождении самого понятия «бхакти». Некоторые ученые (Шастри, М. Рой) считают, что бхакти можно найти уже в «Ригведе» и упанишадах; этот тезис обычно доказывается путем отождествления бхакти и упасаны, с чем, как полагает Б. Л. Смирнов, трудно согласиться. *Упасана* (букв. «сидение внизу») — это культ, богослужение, то есть вовсе не то, что подразумевается под бхакти. Кроме того, в «Ригведе» и упанишадах этот принцип не получил развития.

Слово «бхакти» используется как самостоятельный термин в грамматике Панини (V в. до н. э.), но, несомненно, что свое развитие идея бхакти получает именно в «Бхагавадгите».

Бхакти в «Бхагавадгите»

«Бхагавадгита» была создана примерно в III–II вв. до н. э. Будучи первоначально самостоятельным произведением, затем она вошла в эпический свод «Махабхарату». Эта поэма связана с событиями, непосредственно предшествующими центральному эпизоду эпоса — битве между двумя царскими родами — Пандавами и Кауравами — за власть над Индией. Не желая убивать своих родственников, находящихся в противоположном лагере, Арджуна, один из пяти братьев-Пандавов, хочет уклониться от участия в битве и делится своими сомнениями с Кришной, играющим роль его колесничего. В ответ Кришна призывает его выполнить свой воинский долг и излагает собственное учение, которое и составляет основное содержание «Гиты».

Помимо всего прочего, в «Бхагавадгите» говорится о трех духовных путях: *карма-марге* (пути совершения действий без привязанности к их результатам), *джняна-марге* (пути знания) и, наконец, *бхакти-марге* (пути благоговейной любви и преданности божеству), причем предпочтение отдается именно бхакти. Отношение к бхакти в поэме внешне двойственно, но эта двойственность исчезает при раскрытии ее внутреннего смысла. С одной стороны, это самый легкий и доступный путь: он открыт всем, женщинам, вайшьям и шудрам (9.32), и даже если «великий грешник поклоняется Мне (т. е. Кришне)», то «вскоре он, став праведни-

ком, достигнет вечного покоя» (9.30, 31). И в то же время это высший из путей:

Ни силой Вед и подвигов, ни силой даров
и жертвоприношений
Нельзя меня увидеть, каким ты видел.
Лишь нераздельной бхакти возможно
таким меня познать, Арджуна,
Созерцать и воистину достичь, подвижник!

(11.53, 54) (пер. Б. Л. Смирнова)

Таким образом, мы видим, что «Гита» отдает явное предпочтение бхакти перед сложными ведийскими жертвоприношениями и ритуалами. Целью же бхакти является освобождение (мокша) путем почитания персонифицированного божества Кришны-Бхагавана, который выступает одновременно и как аналог безличного абсолюта — Брахмана. Объединение вселенского абсолюта упанишад с образом бога, являющегося личностью, то есть Кришны, является, как отмечает Г. М. Бонгард-Левин, принципиальным новшеством «Гиты».

Радхакришнан объясняет такой эклектизм следующим образом. Хотя Кришна и признает, что созерцание непроявленного абсолюта может привести к цели, но в то же время он подчеркивает трудность этого процесса (12.2–7), ведь созерцание нечто безличного не может вызвать у обычного человека никаких эмоций: нельзя любить то, что нельзя описать словами. Настоящее религиозное

чувство возникает лишь при наличии персонифицированного Бога, исполненного всех мыслимых совершенств. И именно персонифицированность дает возможность взаимного общения между Богом и человеком, потому что человек нуждается в личном спасителе, который мог бы ему помочь в его земной жизни. Поэтому в «Бхагавадгите» больше говорится о почитании личного божества — Кришны, а не абстрактного и скрытого за туманными философскими размышлениями Брахмана.

В «Гите» подчеркивается, что истинное бхакти требует *шраддхи,* то есть веры, а сомневающийся человек никогда не найдет счастья (4.40). Но при этом, в силу разнообразия характеров и наклонностей людей, за человеком признается право поклоняться тому или иному божеству, ибо низшие божества суть проявления высшего Бога. Поэтому «Гита» узаконивает почитание ведийских богов (9.23), ибо, как объясняет Радхакришнан, почитание таких божеств, как Брахма и Шива, является подготовительной стадией для перехода к почитанию Ишвары — высшего божества, истинного повелителя мира. Но при этом подчеркивается, что плоды поклонения разным ведийским божествам преходящи, а тот, кто поклоняется Ишваре, освобождается из уз сансары навсегда (8.15–16).

«Гита» не акцентирует внимание на формах поклонения, потому что, с точки зрения ее создателей, главное — это не сложные ритуалы и жертвоприношения, а внутренний духовный настрой.

В шлоке 9.26 говорится, что, если человек приносит в дар Ишваре «лист, цветок, плод или воду — с любовью, и Ишвара принимает и это приношение», а в следующей шлоке сказано, что все, что бы человек ни делал, он должен мысленно совершать ради Наивысшего, Ишвары. Интерес представляет также и одна из последних шлок в «Бхагавадгите»: здесь Кришна, подводя итог беседы, говорит, что тот, кто будет изучать ее, принесет ему, как Ишваре, «жертву мудрости» (18.70). Многие из идей, которые были заложены в «Гите», развивались впоследствии средневековыми проповедниками бхакти: и то, что состояния *мокши* путем бхакти может достигнуть любой человек, даже «наигрешнейший из грешников» (4.36) (эта идея переросла в утверждение равенства всех людей перед Богом и отрицание кастовой системы), и отказ от практики жертвоприношений богам при предпочтении «жертвы мудрости» наивысшему из них, — и, как правило, таким богом выступал Вишну или Шива. В этом и заключается значение «Бхагавадгиты» для развития идей бхакти.

Бхакти в пуранах. Формирование образа Кришны

Идея внутренней эмоциональной привязанности к божеству также становится центральной в *пуранах* — сводах мифов и легенд, начавших складываться в гуптскую эпоху (IV–VI вв.). Всего насчи-

тывается несколько десятков пуран, из которых 18 считаются основными, или великими — *махапуранами* (это объясняется тем, что число 18 в Индии считалось особым, ср. также 18 книг «Махабхараты» или 18 глав «Бхагавадгиты»).

Появление пуран знаменует собой новый этап в истории религии в Индии. Для этого времени был характерен кризис старой ведийской религии, которая постепенно закостенела и перестала удовлетворять духовные потребности своих приверженцев. Распространившись на значительные территории, она начала подвергаться воздействию местных аборигенных культов, и поэтому встал вопрос об их интеграции в систему верований индоариев. Не случайно, что пураны в основном сложились в рамках народно-поэтической традиции (традиции сут), и только потом их исполнение перешло от народных сказителей — сут — к брахманам, которые отредактировали и письменно зафиксировали тексты пуран и стали использовать их в целях, если можно так выразиться, популяризации религии среди народа. Пураны стали именоваться «пятой ведой», потому что если четыре веды могли слушать и изучать лишь дваждырожденные (брахманы, кшатрии и вайшьи), то «пятая Веда» была доступна всем, потому что она несла религиозное знание в форме, доступной для обычных людей.

Пураны делятся на вишнуитские, шиваитские и шактистские, в зависимости от того, кто в них признается верховным божеством — Вишну, Шива

или Шакти. Именно такое деление послужило основой для выделения в классическом индуизме трех основных течений — вишнуизма, шиваизма и шактизма. Новые верховные божества фактически вытеснили с пьедестала старых ведийских богов, прежде всего, Индру, Агни и Сому.

Вишну в ведах был второстепенным солнечным божеством, а образ Шивы вообще пришел в индуизм, как считают большинство ученых, из религии индийских аборигенов, завоеванных индоариями, слившись с образом ведийского Рудры. Но еще большее влияние аборигенных культов проявилось в мифах, связанных с Кришной, которые вошли в состав «Бхагавата-пураны». О происхождении образа Кришны будет подробно рассказано ниже, потому что его культ является центральным для большинства сект бхакти, и в наше время индуизм за пределами Индии распространяется прежде всего в виде кришнаизма. Сейчас же хотелось сказать еще об одной особенности пуран.

Эта особенность заключается в перенесении особого внимания на эмоциональную сторону культа, и идея бхакти здесь становится главенствующей. В текстах пуран бесчисленное множество раз повторяется мысль о том, что никакие обряды или деяния не дадут того, что может принести внутренняя приверженность божеству. Это, несомненно, было ближе и понятнее простым людям, тем более что среди аборигенов были распространены экстатические и оргиастические культы,

и вместе с этим такая система обладала большей способностью впитывать новое, что было важно в условиях контакта культур разных народностей и племен. Считалось, что в основе вселенной лежит безличное божественное начало, и даже появился особый термин «ниргуна-бхакти», обозначавший стремление к слиянию личного «я» с этим началом, однако в силу трудности такого пути допускалось поклонение образам конкретных божеств (того же Кришны), которые выступали как проявления безличного абсолюта. Это и дало возможность индуизму поглощать местные культы, которые зачастую сливались с культами ведийских богов.

Наиболее ярким примером здесь является культ Кришны. Образ Кришны имеет явно неарийское происхождение, об этом говорит даже его имя, что в переводе с санскрита означает «черный». Впрочем, в индийской мифологии встречаются и другие персонажи, носящие имя «Кришна» (например, оно было одним из имен общей жены братьев-Пандавов Драупади). Сами индусы говорят о непостижимой природе божества, скрытого под именем Кришна.

Впервые о Кришне упоминается в «Ригведе», где он оказывается вождем неарийского племени, выступившим против арийского бога Индры и разгромленным последним. В более поздней «Бхагавата-пуране» этот миф переиначивается: здесь Индра, разгневанный тем, что жители деревни Вриндаваны, где жил Кришна, не приносят ему жертв, насылает на деревню ливень, но Кришна,

подняв одной рукой холм Говардхану, закрывает им своих односельчан вместе с их стадами от потоков воды, и Индра оказывается бессильным. Эволюция этого мифа говорит об упадке культа Индры и растущем влиянии культа Кришны.

Затем во второй половине I тыс. до н. э. Кришна упоминается в «Чхандогья-упанишаде» как сын Деваки и ученик Гхоры Ангирасы. Этого Кришну вполне можно соотнести с Кришной эпоса, где он выступает в двух ипостасях: как молодой пастух и любимец пастушек-гопи и как храбрый воин и политик.

Н. В. Гусева, опираясь на этнографические данные, доказывает, что и эпический Кришна, если он реально существовал, принадлежал по происхождению не к арьям, а к дравидам, или, по крайней мере, его мать была арийкой, а отец дравидом. В легенде о рождении Кришны рассказывается, что злой царь Канса, которому было предсказано, что его убьет восьмой сын его сестры Деваки, лишал жизни всех детей, но Кришна был чудесным образом спасен и провел свое детство и юные годы в общине пастухов. У дравидийских народов и поныне сохраняется обычай, когда наследником становится не родной сын, а сын сестры, поэтому опасения Кансы могли быть вполне обоснованными, а это также доказывает дравидийское, аборигенное, а не арийское происхождение образа Кришны.

В исторической литературе достаточно много обсуждается вопрос, существовал ли Кришна

на самом деле или это только мифологический персонаж. В «Бхагавата-пуране» молодой Кришна, находясь среди пастухов, сам ведет образ жизни пастуха, но при этом он защищает их и их стада от разных опасностей. Отсюда многие ученые считают, что Кришна первоначально был лишь пастушеским божеством. Образ Кришны связывают со скотоводческим племенем абхиров, жившим в Северной Индии, где его культ действительно был широко распространен. Можно предположить, что Кришна был обожествленным вождем этого скотоводческого племени, с которым столкнулись арии.

В «Бхагавата-пуране» описывается, как Кришна привлекает к себе пастушек-гопи, играя на флейте и как предается вместе с ними развлечениям. Впоследствии это было интерпретировано как аллегория: Кришна — это Бог, а *гопи* — это символ человеческих душ, вечно стремящихся к Богу. Но все же это придало культу Кришны своеобразную эротическую окраску, что позже проявилось в творчестве альваров.

По мере своего распространения культ Кришны начал постепенно сливаться с культом ведийского бога Вишну. О происхождении и характере Вишну в науке также ведутся дискуссии. Само имя «Вишну» часто возводят к санскритскому глаголу *viś* — проникать, потому что издревле Вишну связывался с Солнцем, светом, плодородием, богатством. На этом основании Вишну считается изначальным

ведийским божеством. Можно также связать имя «Вишну» с русским прилагательным «Высший» (Высший бог). В то же время другие ученые связывают Вишну с аборигенным дравидийским населением. Однако в протоиндийских материалах никакого намека на Вишну не обнаружено.

Постепенно Вишну из второстепенного ведийского божества превращается в одного из богов-вседержателей, во второго члена индуистской Троицы — Тримурти, в бога-хранителя вселенной. В процессе ассимиляции местных аборигенных верований большую роль сыграла концепция «аватар», согласной которой, чтобы восстановить справедливость и защитить своих приверженцев, то или иное божество частично воплощается на Земле. Самыми популярными стали именно аватары Вишну, среди которых выделяются Рама и Кришна, ставшие независимыми объектами почитания, особенно в сектах бхакти (так, кришнаиты считают, что Кришна — это изначальный верховный бог, и ставят его не только выше Вишну, но даже выше безличного абсолюта упанишад — Брахмана, а эпический герой Кришна считается единственной полной аватарой божественного Кришны.

Кроме культа Кришны, с культом Вишну слились культы еще двух божеств, популярных в Индии во второй половине I тыс. до н. э. — Нараяны и Васудевы (vāsudeva).

Впервые Нараяна упоминается в «Шатапатха-брахмане», где он уже выступает могущественным

божеством. Происхождение этого образа не ясно, иногда ему приписывают тамильское происхождение. Часто Нараяна фигурирует в мифах, связанных с водой, водной стихией.

Процесс слияния культов Нараяны и Вишну наблюдается уже в упанишадах, например, в «Майтри-упанишаде» имя «Вишну» стоит рядом с именем «Нараяна». Завершается этот процесс в «Махабхарате», там Вишну и Нараяна это уже имена одного и того же божества.

Что касается имени «Васудева», то впервые оно встречается у знаменитого санскритского грамматиста Панини (V в. до н. э.), который рассказывает о преданности (бхакти) данному божеству, что лишний раз свидетельствует о том, что идея бхакти была популярна уже до н. э. Панини пишет, что Васудеве поклонялись наряду с его другом Арджуной, то есть речь здесь идет о Кришне, который в «Бхагавадгите» иногда именуется Васудевой (напр. 18.74). По-видимому, в глубокой древности Васудева считался отдельным божеством, но уже во время создания «Бхагавадгиты» этот образ слился с образом Вишну-Кришны, и имя «Васудева» стало одним из имен Кришны. И именно под этим именем Кришне поклонялась секта бхагаватов (1-я пол. I тыс.), первая из известных нам сект бхакти. Окончательное же слияние Вишну, Нараяны, Васудевы и Кришны произошло около начала нашей эры и было закреплено в пуранах.

Таким образом, вишнуизм, получивший такое

широкое распространение в средние века, с его наиболее популярным ответвлением — кришнаизмом, сложился из нескольких потоков: первый — Вишну, второй — Нараяна, третий — Васудева-Кришна. Движение бхакти развивалось преимущественно именно в рамках вишнуизма, в форме почитания Кришны и Рамы, хотя существовало и шиваитское бхакти.

Бхакти в индийской философии. Жизнь и учение Рамануджи

В средние века учение о бхакти было сформировано в трудах философов, принадлежавших к одной из ортодоксальных систем индийской философии — веданте. Родоначальником ее по праву считается Бадараяна (время жизни неизвестно, возможно, от VII до II вв. до н.э.), являющийся автором сочинения «Брахма-сутры» (другое название «Веданта-сутры»), в которой пытался систематизировать некоторые философские идеи, содержащиеся в «Бхагавадгите» и упанишадах. Веданта и развивалась в рамках комментаторского толкования трех текстов, образовавших «тройной канон» (прастхана-трая). Но в рамках веданты друг другу противостояло два направления — шиваитское и вишнуитское, причем шиваиты тяготели больше к пантеизму и признанию видимого мира иллюзией, а вишнуиты — к теизму и признанию мироздания реальным. Последние и ставили на первое

место бхакти. Наиболее видным из всех ведантистов-вишнуитов является Рамануджа (XI в.). Творчество Рамануджи оказало влияние на многих других философов и проповедников бхакти: Мадхву, Валлабху, Чайтанью, Рамананду, поэта Кабира, а также основателя сикхизма Нанака.

Рамануджа родился в 1027 г. в деревне Шрипурумбудур, на территории Тамилнаду. Получив общее образование, он приступил к изучению веданты, в чем достиг больших успехов. Его наставник Алавандар был поражен способностями своего ученика. Перед смертью Алавандар завещал Рамануджа сделать то, что он не успел сделать сам — составить комментарий на «Брахма-сутры». Вскоре после кончины учителя Рамануджа стал санньясином. Приверженцы дали ему прозвище Ятираджа (царь аскетов). Творческое наследие Рамануджи составляют трактаты «Ведантасара», «Ведартхасангграха», «Ведантадвипа», а также комментарии на «Бхагавадгиту» и «Брахма-сутры».

С целью проповеди вишнуизма Рамануджа обошел весь юг Индии. Здесь Рамануджа построил много вишнуитских храмов и многих обратил в свою веру. Его храмовые реформы простирались столь далеко, что жизнь Рамануджи оказалась в опасности и он вынужден был бежать.

Для того чтобы лучше понять философию Рамануджи, надо обратиться к творчеству его предшественника, великого философа-ведантиста Шанкары (кон. VII–VIII вв.), потому что Рамануджа

в основном развивал свое учение в рамках полемики с Шанкарой.

Шанкара считал, что реален только Брахман. Это безличный, гомогенный абсолют, который проявляется в двух аспектах: Ниргуна-Брахман, не имеющий качеств и Сагуна-Брахман, или Ишвара, имеющий качества. Последний, однако, существует лишь в воображении людей, это образ Ниргуна-Брахмана, который только и является истинным. Мир, по мнению Шанкары, нереален, в нем все мгновенно появляется и мгновенно исчезает, как пузыри на поверхности великого океана. Индивидуальная душа живого существа, или Атман, изначально есть неразрывное единое с Брахманом, однако в силу проявления *майи* (иллюзии) и *авидьи* (незнания) она осознает себя не как Брахман, а в качестве какой-то определенной материальной оболочки, в которую она заключена. Цель души — освободиться от влияния майи путем *джняна-марги* (знания) и слиться с безличным абсолютом, как «река сливается с океаном». При этом Шанкара не отрицал и поклонения личным формам божества (сам он является автором гимнов в честь различных богов), хотя и рассматривал такое поклонение как предварительную стадию к истинному освобождению.

Понятно, что такая философская система могла заинтересовать и быть понятна только небольшому числу аристократов духа, простые люди же нуждались в конкретном образе божества, который

мог вызвать чувства любви, страха, привязанности и благоговения. Именно это понимал Рамануджа и, объявив Шанкару «скрытым буддистом» (буддизм, несомненно, повлиял на его философию), он выступил с собственным учением, опиравшимся прежде всего на «Бхагавадгиту» (можно вспомнить, что в «Бхагавадгите» та же самая дилемма: между безличным и персонифицированным божеством).

Рамануджа начал с того, что Брахман — это вовсе не что-то безличное и совсем непонятное, нет, Брахман — это высшая индивидуальность, обладающая качествами, прежде всего такими, как бытие (сат), сознание (чит) и блаженство (ананда). Наряду с Брахманом-Богом существуют также бесчисленное множество индивидуальных душ (джива) и неодушевленная материя (джада), которые составляют вместе с ним триединство, но не сливаются, как у Шанкары, в одну субстанцию. Тождество здесь означает вовсе не отсутствие различий, а неразрывность существования, поэтому философская система Рамануджи получила название *вишишта-адвайта-веданта* (букв. «недвойственность с различиями»). При этом вся совокупность индивидуальных душ служит Богу своего рода телом, точно также, как телом для души является совокупность частиц неодушевленной материи. Так Рамануджа объясняет тезис о единстве Брахмана и Атмана.

Рамануджа, доказывая то, что мир реален, а Бог является личностью, опирается на веды, упанишады и пураны, где в разных местах говорится