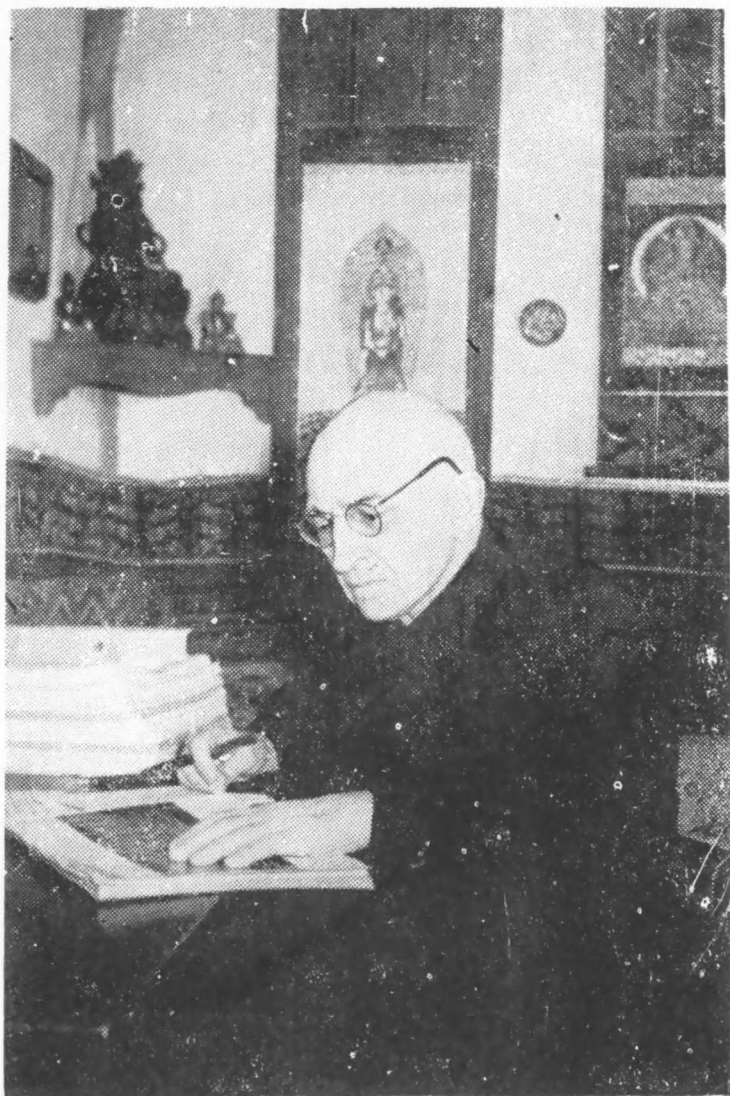


ब्रह्मसूत्रसंहिता

ॐ

ब्रह्मसूत्रसंहिता



Б. Л. Смирнов

АКАДЕМИЯ НАУК ТУРКМЕНСКОЙ ССР

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕКСТЫ
«МАХАБХАРАТЫ»

ВЫПУСК 1

КНИГА 1

БХАГАВАДГИТА

Перевод с санскрита, предисловие,
примечания и толковый словарь
Б. Л. Смирнова



ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЫЛЫМ»
АШХАБАД — 1978

Ответственный редактор
Ю. М. Волобуев

Ф56 **Философские** тексты «Махабхараты». Отв. ред. Ю. М. Волобуев. Перевод с санскрита, предисл., примеч. и толковый словарь Б. Л. Смирнова. Ашхабад, «Ылым», 1978 (АН ТССР)
Вып. I. Кн. I. Бхагавадгита.
336 с.

«Бхагавадгита»—выдающийся всемирно известный литературно-философский памятник Индии. Эта книга во все эпохи, со времени создания и до наших дней, была одной из наиболее чтимых и широко изучаемых. О ней с восхищением отзывались Гёте, Гегель, Новиков, Эйнштейн, Неру. В настоящем выпуске дается пространное введение, литературный и буквальный переводы, обширные примечания, литературный указатель и толковый словарь. Книга рассчитана на научных сотрудников, аспирантов и всех интересующихся историей зарождения философской мысли Древнего Востока.

1Ф

Ф $\frac{10501-072}{M561(30)-78}$ 64—76

© Издательство «Ылым», 1978 г.

ОТ РЕДАКЦИИ

Махабхарата — грандиозный эпос древней Индии, сложившийся в первое тысячелетие до нашей эры. Фабула эпоса—борьба двух родственных царских династий Пандавов и Кауравов. На этой сюжетной основе нанизано огромное количество самостоятельных текстов, содержащих богатейшие и разнообразные сведения об общественно-политическом строе, философии, экономике, религии, военном деле и других сторонах жизни древней Индии. Махабхарата, возникшая 2500 лет тому назад, вводит читателя в глубь духовной и социальной жизни Индии того времени, она является неоценимым источником знаний об истории великого дружелюбного нам народа. Многие тексты Махабхараты обладают высокой художественной ценностью и относятся к лучшим эпическим произведениям человечества.

Академия наук СССР издала с 1955 по 1972 г. 8 выпусков Махабхараты в переводе с санскрита (язык древней Индии) академика АН СССР Бориса Леонидовича Смирнова (1891—1967 гг.). Выпуски были снабжены введениями, подробными комментариями и толковыми словарями; таким образом, каждый выпуск представлял собой законченную монографию самостоятельной научной и художественной ценности. Этот титанический труд Б. Л. Смирнова был встречен с большим интересом и высоко оценен специалистами и широким кругом советских читателей, а также общественностью Индии. Выпуски Махабхараты быстро стали библиографической редкостью.

Настоящее издание философских текстов «Махабхараты» (в двух выпусках) не является простым переизданием. Оно включает только специально подобранные и наиболее важные разделы, посвященные философским системам древней Индии, и относящиеся к ним материалы.

В первый выпуск входят «Бхагавадгита», «Книга Санатсуджаты» и «Анугита». Философские тексты «Книга Санатсуджаты» и «Анугита» — очень ранние изложения так называемой «атеистической Санкхьи», снабженные вводной статьей, примечаниями и словарем.

Второй выпуск философских текстов «Махабхараты» включит наиболее крупный по объему текст — «Мокшадхарму». Это один из важнейших памятников, господствовавший в индийской философии в середине I тысячелетия до н. э. (школы Санкхья и Йога). К «Мокшадхарме» примыкает включенный во второй выпуск текст «Нараяния» — наи-

более ранний из памятников Саттватов, одного из основных течений Вишнуизма. Второй выпуск также снабжен вводной статьей, примечаниями, толковым словарем и указателем текстов.

Философские тексты «Махабхараты», подготовленные к печати академиком Б. Л. Смирновым незадолго до его кончины, представляют труд большого научного, художественного и общественно-политического значения. Они являются еще одним звеном в деле дальнейшего упрочения культурных связей народов Советского Союза и Индии.

ПОСВЯЩАЕТСЯ
БРАТСТВУ НАРОДОВ
ИНДИИ и СССР

ПРЕДИСЛОВИЕ

Культурное наследие Индии в литературном отношении неразрывно сопряжено с санскритским языком. Многие современные языки Индии своими корнями уходят в санскрит подобно тому, как языки братских славянских народов—в древнеславянский. Отсюда вытекает необходимость не только для филолога, но и для лингвиста, изучающего современные языки Индии, а также для историка культуры Индии знать санскритский язык.

В Индии общепринят взгляд, что Бхагавадгита есть произведение, в котором, как в фокусе, сходятся все линии развития древней индийской философии. Эту мысль ярко выразил в «Открытии Индии» (с. 111) Дж. Неру, который говорил, что притягательная сила Гиты для народов Индии столь же велика в настоящее время, как и в древности, и что к Гите обращаются все философские школы Индии. Неру часто говорил, что Гита прошла через всю его жизнь.

Взгляды на Гиту могут быть разные. Некоторые считают (напр., Гарбе) «ядро» произведения атеистическим, но впоследствии покрытым мистическими наслойками. Другие утверждают совершенно противоположное.

Все традиционные философские школы Индии, в частности школа «безусловного монизма» (авибхедаадвайта) и «относительного монизма» (савибхедаадвайта), два основных течения ведантизма, берущие начало в Упанишадах, но потом расходящиеся в разные стороны, стремятся обосновать свое учение на Гите подобно тому, как две великие реки Индии Синдх и Ганга берут начало в высотах Гималаев и потом расходятся в разные стороны.

Из сказанного видно, что всякому, кто пожелает понять традиционную философию Индии, необходимо знать Гиту. Более того, именно с Гиты правильнее всего начинать изучение, так как это дает возможность ознакомиться с основной терминологией индийской древней философии, с основными вопросами, которые она ставит, с методикой их постановки и пр.

В Европе Гита известна с 1785 г. Ознакомление с ней начало новую

эру в изучении культурного наследия Индии. За эти более чем 150 лет многие выдающиеся санскритологи и некоторые философы занимались Гитой. Очень многие из этих работ представляют малодоступную библиографическую редкость. Индийская литература о Гите неисчерпаема.

Настоящее издание Гиты преследует цель не только литературного пособия для филолога или лингвиста, но стремится удовлетворить потребность изучающих философию и культуру Индии, познакомить с основными работами об этом памятнике, способствовать сознательному и критическому усвоению его текста с детальным разбором различных оттенков его философской мысли. Радхакришнан в предисловии к переводу Гиты (1948 г.) говорит, что в настоящее время необходимо издавать этот памятник с комментариями, с чем нельзя не согласиться.

Из традиционных толкований Гиты широко использованы комментарии Шри Шанкара Ачарьи как основной источник, на который опирается большинство позднейших схолиастов. К сожалению, автор этих строк не имел возможности использовать непосредственно комментарии Рамануджи.

Б. СМИРНОВ

श्रीगणेशाय नमः

ВВЕДЕНИЕ

Бхагавадгита—одна из наиболее чтимых книг индийского народа. Стало ходячей фразой, что знающий Гиту знает сущность Упанишад. Эту мысль впервые почти полторы тысячи лет тому назад высказал один из величайших индийских философов Шанкара, именуемый в силу приобретенного им авторитета «Учителем» (Ачарья). Он первый написал комментарии к этой изумительной книге.

Кумарасвамин, резко протестуя против взгляда европейцев, в частности Гарбе, на Гиту как на сектантскую книгу, утверждает, что Гита есть «Компендиум Вед, Брахман и Упанишад», изучаемый повсеместно и повторяемый наизусть миллионами индийцев различных толков.

Особенным авторитетом пользуется Гита у вишнуитов, одной из самых распространенных религиозных организаций современной Индии. Правда, формально Гита не относится к «шрути», то есть к священному канону индуизма, подобно Ведам и Упанишадам, а только к «смрити», священному преданию, авторитет которого ниже авторитета «шрути», однако Гиту, как правило, называют «Упанишадой», хотя она и не относится ни к одной из Вед, а входит в состав колоссального эпоса «Махабхарата»—«Великого сказания о Бхаратах»—грандиозного памятника исторического, художественного, философского и религиозного творчества народов Индии. Для кшатриев, касты правителей и воинов, Махабхарата поистине заменяла Веды и Упанишады. В философских текстах Махабхараты (Санатсуджата Парван, Бхагавадгита, Мокшадхарма, Анугита) философско-религиозная мысль индийцев находит полноту своего выражения как целостная философская система, называемая «ранней» или «эпической» Санкхьей.

Европа познакомилась с Бхагавадгитой в 1785 г., когда вышел первый перевод памятника на английский язык, сделанный Чарльзом Вилькинсом. Это было событием не только для специалистов-индологов, но и для всех мыслящих людей Европы. Такие люди, как Гёте, Гегель, восхищались красотой и глубиной новых для них идей, совершенно своеобразным мирозерцанием, выраженным в изумительной по художественной силе форме.

Н. И. Новиков с его выдающейся философской и политической чуткостью уже через три года после появления английского перевода издал русский перевод Гиты, выполненный с английского А. А. Петровым (1788 г.). Не будет преувеличением сказать, что «открытие» Гиты послужило к решительному сдвигу в санскритологии. Искатели духовных алмазов напрягали силы для изучения еще почти неизвестных в те времена духовных сокровищ Индии.

Нужно признать, Вилькинсу посчастливилось найти один из самых драгоценных самоцветов... Вот уже скоро два столетия, как Гита известна в Европе, и на протяжении всего этого времени к ней постоянно обращалась ищущая мысль Запада, не говоря об Индии, для которой Гита — неисчерпаемая духовная Ганга.

Следы влияния Гиты можно найти у многих выдающихся людей XVIII—XIX вв. — Гёте, Гегеля, Новикова. В произведениях Шопенгауэра нет непосредственных ссылок на Гиту, но он постоянно ссылается на родственные ей Упанишады, с которыми он был знаком только по латинскому переводу с зендского Анктиль дю Перрона.

Гартман был ближе знаком с Гитой, чем Шопенгауэр, и посвятил ей философское исследование, правда, имеющее в настоящее время только историческое значение.

На основные европейские языки — английский, французский, немецкий — Гита была переведена многократно. Назову лишь несколько имен: Вилькинс, Томсон, Дэвис, позднее Хилл, Эджертон дали английские переводы; Лоринзер, Лассен, Дейссен, Гарбе, Шрадер — немецкие; Бюрнуф, Леви, Сенар — французские. Существует ряд переводов, сделанных индийскими пандитами на английский язык: Теланга, Махадэвишастра Радхакришнана, Аурабиндо Госа и др.

Литература о Гите громадна. Не только индийская, даже далеко не вся европейская литература в настоящее время доступна; не все основные переводы можно достать в наших книгохранилищах.

В Индии существует ряд традиционных комментариев Гиты, из которых важнейшие—Шанкары и Рамануджи, основных представителей традиционной философии Индии. Существует три русских перевода Гиты: перевод с английского А. А. Петрова, изданный Н. И. Новиковым в 1788 г., о котором мы уже упоминали, Казначеевой (1909 г.), сделанный неизвестно с какого языка—в нем трудно узнать Гиту даже хорошо знающему этот памятник; третий—Каменской и Манциарли, сделанный в первой декаде текущего столетия «с английского и санскритского». По признанию самих переводчиц, по существу это — перевод перевода А. Безант, который, по мнению Роя (Roy), далеко не

безошибочен. Вот и все, что можно назвать из литературы по Гите на русском языке. Таким образом, русский читатель по существу не знает Гиты. Цель настоящего издания дать не только научный перевод Гиты, но по возможности сделать памятник доступным для молодых филологов, приступающих к изучению санскрита.

Язык Гиты несравненно легче более поздних философских памятников (творений Шанкары, Рамануджи и др.), чем и оправдывается установившаяся традиция начинать изучение санскритских философских текстов именно с Гиты.

В примерениях и введении собраны основные сведения, необходимые для ясного понимания текста в исторической его перспективе.

О принципах перевода Бхагавадгиты

Большинство переводов Гиты на европейские языки носит научно-филологический характер; многие из них, особенно ранние, снабжены более или менее обширными комментариями и историко-филологическими примечаниями. Литературных переводов Гиты мало и, нужно сказать, они мало удачны и не дают представления об инструментровке подлинника. Лучший из них—Шрадера. Несмотря на то, что Арнольд прекрасно владел санскритским не только пассивно, но и активно, так что мог даже создавать санскритские стихи, его ритмический перевод Гиты на английский язык является скорее пересказом без точного соблюдения законченности шлок и с сильной «отсебятиной» в передаче терминологии и мыслей текста.

Существует мнение, что такие произведения, как Гита, не следует переводить мерной речью, литературно, а только прозаически. Вряд ли такую установку можно принять безоговорочно. Конечно, нет никаких оснований переводить текст, подобный Санкхья-карике Ишваракришны мерной речью, так как по существу это произведение прозаическое, ритмическая форма которого внеположна его содержанию и понадобилась лишь для удобства заучивания текста наизусть, как это практиковалось, например, для заучивания каких-либо грамматических правил.

Но Гита есть «Песнь», это произведение не только философское, но и поэтическое; для полного знакомства с памятником нельзя пренебрегать исключительно высокой художественной его формой, органически связанной с содержанием. Вот почему в настоящем издании предлагается два перевода Гиты — прозаический, сделанный с посылкой для переводчика близостью к тексту, и литературный, где переводчик прилагал старания передать и художественную силу подлинника.

Как нельзя переводить диалоги Платона языком подстрочника, но следует передавать и художественную форму произведения, как нельзя, вырабатывая художественную форму передачи греческих трагедий, забывать об их глубоком философском содержании, так, переводя Гиту, нельзя давать перевес той или иной стороне ее сущности, ибо художественная сторона для Гиты так же существенна, как и философская. Задачу переводчика Гиты можно сравнить с задачей переводчика «Божественной комедии», особенно третьей ее части. К переводчику предъ-

является в обоих случаях строгое требование сохранить равновесие философского и художественного содержания, даваемое подлинником.

О ритмике Гиты

На протяжении многовекового периода существования индийской литературы стихосложение значительно изменялось и усложнялось. Позднейшие поэты (периода после Калидасы) выработали правила фиксированного ударения, чем приблизили санскритский стих к метрическому. Эпическая поэзия по существу не знает обязательного (фиксированного) ударения, и ее ритм построен на долготе, краткости и количестве слогов. Так образуется музыкальный такт. В Махабхарате встречаются три основные стихотворные формы, главной из которых является 16-слоговая двойная шлока.

Парные 16-слоговые строки распадаются на четыре 8-слоговые полустроки. Обязательной симметрии в ритмическом, а тем более в тоническом смысле между этими четырьмя частями не существует. Каждое двустушие обычно содержит законченную мысль, причем первая строка, как правило, является законченной частью предложения (высказывания). Цезура после восьмого слога не должна приходиться посредине слова, но одно сложное слово может занимать всю строку. В смысловом отношении законченная часть мысли не обязательно должна совпадать с цезурой после восьмого слога. Остановка после первой строки до известной степени соответствует точке с запятой европейской пунктуации, а остановка в конце шлоки — точке; еще приблизительно цезуру после восьмого слога можно сравнить с запятой.

Большое исследование о «древнеиндийском эпико-дидактическом размере шлока» принадлежит Коршу («Древности восточные», т. II. М., 1896). Корш указывает, что вторая строка шлоки отличается от первой тем, что всегда заканчивается на квантированный (двойной) ямб, тогда как первая строка заканчивается различными сочетаниями долгих и кратких слогов, только не такими, в которых на последнем месте стоял бы ямб. Состав отдельных частей шлоки настолько постоянен, что в нем, на первый взгляд, нельзя установить закономерности, тем более, что сами пандиты указывают по большей части отрицательные признаки. О ритме стихов, замечает Корш, они не думали, хотя в их время (то есть в период создания санскритской поэтики) существовало 2 вида стихосложения, предполагающих особое число ритмического времени.

Эти соображения приводят Корша к выводу, что уловить закономерность санскритского стихосложения можно только путем непосредственного анализа конкретных шлок. На основании того, что шлока строго фиксирует число слогов и не фиксирует ударений, Корш считает санскритское стихосложение силлабическим, связанным с определенным распевцем, укладывающимся в определенное музыкальное время. Шлоки состоят не из ямбов, а из долгих и кратких слогов. Число долгих слогов не превышает 7 в первом полустишии и 6—во втором, так что на каждую половину строки их приходится не менее 3. Заключительный

слог всегда долгий; трохеев или ямбов не может быть больше 2 подряд. Корш сближает шлоку с русским былинным стихом и с польским 13-сложным стихом.

Среди многочисленных примеров шлок, взятых преимущественно из «Наля» и «Савитри», автор приводит анализ и некоторых стихов Бхагавадгиты.

Таким образом, он рассматривает санскритскую школу, как и народный русский стих, с точки зрения музыкальнотактовой теории (ср. М. П. Штокмар, с. 78 и сл.).

Границы отделов стиха (стоп) зависят не только от ударения, но и от смысла, так как начало и конец стоп должны совпадать с началом или концом слов. Двойной ямб в конце последней стопы показывает, что первоначальная шлока подчинялась ямбическому движению, однако шлоки дошедших до нас произведений, как указывает Корш, состоят не из ямбов, а из слогов различной меры.

В силлабических стихах различают главное и второстепенное ударение, причем два главных ударения не могут стоять рядом, по-видимому, в шлоке было два главных ударения. В ямбе первое ударение было второстепенным, второе—главным. Долгота слогов и ударение не совпадают. Главное ударение помещалось ближе к концу, второстепенное — к началу.

Размеры шлок близки иррациональному спондею, дактилю или дактилистическому анапесту греков, то есть размерам, несущим ударение на первой краткости. Темп различных тактов, величина которых равна 3—5 слогам, колебался: чем больше времен было в такте, тем быстрее он произносился, причем ритмическое движение одного полустушия насколько не зависело от другого полустушия, оба они вполне автономны. Основная строка тактов шлоки есть трахей, размер шлоки— $6/8$, но это не значит, что шлока строится по трахейскому размеру: своим движением она скорее напоминает ямб. Таковы правила, сформулированные Коршем. Исходя из них он установил 24 возможных варианта шлоки.

Что касается других размеров, то в Гите встречается еще триштубх, состоящий из четырех 11-сложных частей, причем каждая полустрока, состоящая из 11 слогов, распадается на 3 стопы, откуда и название размера. Размер 16-слоговой шлоки меняется на триштубх обычно там, где нужно подчеркнуть содержание. Так, в Гите XI, 15—50; II, 5—8; VIII, 9—11; IX, 20—21; XV, 2—6 написаны триштубхом. Изложенное показывает, что передать адекватно размер подлинника русским стихом невозможно. Уже Корш указывал, что эпическая санскритская шлока близка русскому былинному размеру, «свободный стих» которого построен не столько по принципу чередования ударений или соблюдения количества слогов, сколько по принципу так называемой «стиховой инерции».

Г. А. Шенгели, характеризуя пушкинский свободный стих, говорит: «Прежде всего мы видим, что все строки являются женскими. Затем мы замечаем, что все строки приблизительно равной длины, кроме того, почти каждая строка является самостоятельным предложением или ясно обособленной частью предложения—иначе говоря, после каждой строч-

ки возникает вполне естественный смысловой перерыв, «синтаксическая пауза». Этого одного было достаточно, чтобы речь стала организованной» (с. 98).

Итак, при выборе принципа перевода индийской шлоки возникают две возможности: или выбрать какой-нибудь существующий в русской поэтике размер и приспособлять перевод к такой более или менее произвольно выбранной форме, или обратиться к «вольному стиху».

Втискивание в тот или иной размер философского содержания подлинника, язык которого утонченно разработан в передаче малейших оттенков мысли, ведет, конечно, к насильственным оборотам ради сохранения близости к тексту и к неизбежному уплощению, если не к прямому искажению смысла.

Старые переводчики выбирали этот путь. Но по существу он не достигает цели, так как единственное его оправдание—стремление создать художественное впечатление, аналогичное впечатлению, производимому подлинником, именно вследствие произведенного насилия не достигается. Всякая «отсебятина» улавливается достаточно натренированным ухом, подобно тому, как достаточно натренированный глаз улавливает записи реставратором тех или иных мест картины, произведения великого мастера. Перевод получается в лучшем случае «скучный» по форме, а по содержанию неточный. И с этой точки зрения совершенно правы исследователи, относящиеся с предубеждением к мерным переводам таких произведений, как Гита (такого мнения придерживался, например, академик Щербатской—устное его высказывание).

В Европе, равно как и в дореволюционной России, очень мало обращали внимания на искусство перевода. Работа переводчика считалась, так сказать, «второразрядной», и здесь царил по существу чистая «кустарщина».

Нельзя сказать, чтобы у нас в дореволюционное время не было хороших переводов и хороших переводчиков. Достаточно упомянуть имена Гнедича, Жуковского, Фета, Дружинина, Ф. Зелинского, И. Анненского. Но все они работали «на свой страх и риск».

В период символистов на художественный перевод стали обращать больше внимания, и тогда началась разработка общих принципов такого перевода.

Только в послереволюционный период возможно было поставить задачу широкого и систематического обогащения русской литературы переводами художественных сокровищниц всех времен и народов, в частности переводами с восточных языков.

Это создало и необходимость разработки теории художественного перевода. Федоров замечает: «Переводчику научных текстов изредка... приходится разрешать те же задачи, какие встречаются перед переводчиком-«беллетристом» (с. 82). Замечание это нельзя отнести к переводчикам древних эпосов, когда перед переводчиком почти в одинаковой мере ставится требование и научности, и художественности перевода.

Еще французские теоретики эпохи классицизма ставили вопрос, что правильней: переводить поэтическое произведение стихами или прозой.

Во французской литературе вопрос разрешался скорее во втором смысле: французы особенно часто переводят поэтические произведения прозой. Это же делали многие переводчики в других европейских странах.

Помимо стремления к точности передачи смысла подлинника, прозаический перевод оправдывается еще и трудностями адекватной передачи ритма. Мармонтель находит, что прозаический перевод может передать все достоинства подлинника, за исключением ритма. Но сторонники ритмического перевода справедливо указывают, что мерная речь отличается от прозы не только ритмической формой, но и своеобразным смысловым тоном, приемами поэтической образности, применением метафор и особым своеобразным характером языка.

Делиль в предисловии к переводу «Георгик» замечает, что «точность прозаического перевода стиха очень не точна». Один только ритм не решает вопроса, как наглядно показал А. Белый в ряде своих произведений последних лет, начиная с «Возвращения на родину». Ритмическая форма не превратила его прозы в поэмы (ср., например; «Москва под ударом»). С другой стороны, мыслимы и «стихотворения в прозе» (ср. Тургенева, некоторые места произведений Гоголя).

Совершенно правильно указывает Федоров, что если даже допустить, что прозаический перевод точно передает значение слов и степень их стилистической силы, то все же «точность» такого перевода остается «неточной», ибо прозаический перевод неизбежно нарушает привычные для стиха смысловые пропорции так, что меняется роль значений слов, даже если смысловое значение и сохраняется.

«Стихи, переведенные прозой,—пишет Федоров,—есть нечто, несколько напоминающее концертное выполнение оперы или, вернее, пьесу, разыгранную без декораций, без театральных костюмов».

Прозаический перевод стихов производит впечатление неестественности, замечает А. де-Виньи. Федоров цитирует его слова: «Проза, когда в ней переводят эпические места, представляет важный недостаток». Как правильно отмечает Федоров, в русской литературе издавна установилась традиция переводить стихи стихами. Но возникает немаловажный вопрос, каким размером переводить стихи, созданные на другом языке.

Систему стихосложения можно разбить по трем основным категориям:

1. Стих строится на основании чередования ударений в известном порядке (этого требуют языки русский, английский, немецкий).

2. Стих строится на основании чередования слогов, ударение же играет второстепенную роль (например, языки польский, французский и др.). Особенности этого стихосложения, хотя и не вполне совпадают с особенностями русского стихосложения, но все же имеют с ним много общих черт.

3. Стих строится на основании чередования кратких и долгих слогов (например, латинский, греческий языки). Эпическое санскритское стихосложение нужно отнести к этой группе.

Немецкая поэзия XIX в. выработала особую форму «свободного стиха», который «не включает в себе признаков в какой-либо отчетливой

формально-метрической организации... Попытки определить формально-фонетическую основу этой системы стиха... всегда, в сущности, имели характер некоторой натяжки. Подлинный ритм свободных стихов обусловлен синтаксисом, организующую же роль в этой поэтической форме играет то обстоятельство, что стих здесь как бы подразумевается, не получая, однако, сколько-нибудь отчетливого формально-звукового осуществления, но это не мешает речи тем не менее строиться здесь, как в стихе» (Федоров, с. 93).

Русская литература далеко не сразу овладела этой формой, непривычной для поэзии XIX в., и только к началу XX в. после работ символистов (ср., например, Блока «Вольные мысли», Маяковского и др.) «свободный стих» стал привычным для русского читателя.

При выборе формы перевода необходимо считаться с формой оригинала и подобрать нечто адекватное. Произвол здесь неуместен. Так, греческие и латинские стихи нельзя в точности передать ни одним из современных европейских стихосложений, ибо принцип античного стихосложения основан на чередовании долгих и кратких слогов вне зависимости от ударения. В санскритских словах мы воспринимаем ударение там, где его в действительности нет, так как долготу слога наше ухо смешивает с его ударностью. Не случайно, что и до сих пор ударения в санскритских словах ставятся «условно», по принципу латинских ударений. Значит, передача санскритского стиха русским может быть только условной.

Большие сдвиги, произведенные в русском стихосложении Блоком, Маяковским, Белым, облегчают возможность передачи характера санскритской шлоки русским вольным стихом. Ланге, переводя отдельные места из Махабхараты на польский, отмечает трудности передачи даже таких эпизодов, как «Наль» и «Супружеская верность» (Савитри). Он не строго придерживается количества слогов подлинника, передавая шлоку 17-слоговой строкой, и вводит не существующий в подлиннике принцип рифмы.

Мне известно существование трех ритмических переводов Гиты на немецкий язык: Пейпера (1834), сделанный ямбами, которые Лоринзер называет «сомнительными», и Лоринзера (1869); этот перевод сделан хореем с цезурой на 8-м слоге; нужно сказать, он не блещет поэтическими красотами и никак не передает впечатления музыки оригинала. Ближе всего передает художественное впечатление перевод Шрадера.

Гораздо более широко разрешил задачу Э. Арнольд, правильно положивший в основу перевода принцип «вольного стиха». Несмотря на то, что Арнольд очень крупный знаток санскрита и поэт, владеющий активно санскритским стихом, он вводит некоторые моменты, с которыми нелегко согласиться, так, например, он постоянно нарушает принцип смысловой целостности шлок и делает смысловые паузы на середине строки, что при любых условиях считается неудачным приемом. Кроме того, Арнольд не соблюдает принципа деления на шлоки, что сильно нарушает художественное впечатление, не говоря уже о том, что такое нарушение строгой последовательности передачи изложения оригинала всегда создает возможность вольного или невольного

отхода от мысли подлинника, а это далеко не безразлично не только для специалистов, но и для широкого круга читателей, на который рассчитан такой перевод. Тем не менее Эджертон помещает перевод Арнольда наряду со своим прозаическим. Весьма сомнительным и прямо-таки вредным мне кажется принцип введения рифмы, как это делает Арнольд, так как такой прием, как правило, резко снижает точность перевода.

По существу, это не перевод, а пересказ с произвольной пунктуацией, придающей эпической шлоке совершенно несвойственную ей патетику.

О ритмическом «переводе» Казначеевой можно сказать очень мало хорошего. Переводчица даже не упоминает, с какого языка она переводила; по-видимому, с перевода Арнольда. Во всяком случае, перевод далек от подлинника, очень тяжел по форме, за смыслом трудно следить, он весь расплывается в туманных фразах.

Важные замечания о ритмике санскритской поэзии, в частности о ритмике Гиты, делает Теланг в предисловии к своему переводу памятника на английский язык. Теланг указывает, что в ведических гимнах нет фиксированной схемы стиха, нет требования обязательного чередования долгих и кратких слогов; в то время, как стихи классического санскрита все поются (за малым исключением), в гимнах встречается ряд стихов, которые невозможно спеть.

В стихах Упанишад уже отмечается в этом смысле прогресс, хотя и здесь встречается много строчек, которые нельзя спеть. Дальнейший прогресс замечается в стихах Гиты: большее число стихов Гиты согласуется со схемой, но есть стихи и несогласованные, а потому и неподходящие для пения. В поэмах и драмах классического санскрита схема выдерживается очень строго, и все стихи произведений этого периода можно спеть.

Таким образом, заключает Теланг, степень отклонения от метрической схемы может служить известным мериллом для суждения о древности данного произведения: чем больше встречается в нем отклонений от правильного стиха, тем древнее памятник. По этому признаку, заключает Теланг, Гита приближается к возрасту Упанишад (с. 15).

Ритуально Гита поется на распевце, очень напоминающий распевцы наших былинных сказителей, или, быть может, на традиционный распевец евангельского чтения. Метрики в распевце не чувствуется, повышения и понижения голоса не совпадают с долгой и краткостью слогов. Изложенное обосновывает мой решительный отказ от принципа строгого упорядочения ритмического перевода Гиты.

После долгих исканий на протяжении более чем 20 лет я убедился, что правильней не добиваться заключения текста в точные схемы считанных слогов и ударений, а принять принцип вольного стиха, который можно произносить легко на распевце, близкий к тому, на котором читается санскритский текст индийцами, а поэтому и передать адекватное художественное впечатление.

Схему принятого для ритмического перевода свободного стиха можно определить как свободный паузный амфибрахий с женскими окончаниями строчек.

Редакции и варианты Бхагавадгиты, вопрос об основном тексте

Многие немецкие санскритологи принимают за древнейший вариант Гиты «Кашмирскую рукопись» (Шрадер). Гита считается древнейшим и наиболее хорошо сохранившимся эпизодом Махабхараты. Очень рано она стала самой чтимой канонической книгой вишнуитов, наиболее распространенной ветви индуизма.

Рой, категорически отрицающий взгляд на Гиту как на сектантский памятник, все же вынужден признать, что большинство древних и современных комментаторов считают ее священной книгой бхагаватов и вишнуитов; Рой выдвигает теорию, что эти секты приспособили для своих нужд одну из упанишад и включили ее в Махабхарату, вишнуитский памятник, тенденции которого не оставляют сомнений (Руссель). Это объясняет, почему так мало вариантов текста и почему они не являются существенными. Однако в главе Махабхараты, следующей за Гитой, сказано, что в Гите насчитывается 745 стихов, тогда как в дошедшем до нас тексте их всего 700.

Критика текста Гиты в Европе началась рано. Уже Гумбольдт стал говорить о добавлениях и интерполяциях в Гите (1826 г.). Вебер считал, что Гита составлена из ряда маленьких отрывков (1853 г.). Гольцман (1880 г.) и Гопкинс (1895 г.) считали, что первоначальный пантеистический текст Гиты подвергся искажениям и был приспособлен к теистическим взглядам вишнуитов, принимавших Вишну-Кришну как личного бога.

Гарбе, сделавший очень хороший перевод Гиты в 1905 г., переизданный в 1921 г., полагает, что первоначальный текст Гиты был монотеистичен и что дошедший до нас текст есть позднейшая пантеистическая переделка. Автор разлагает Гиту на ряд текстов и находит в ней множество цитат из Упанишад, много абстрактных сентенций и мало вдохновенных стихов. Он думает, что Гита не относится к эпохе синкретизма, но к более раннему периоду, когда происходила борьба пантеизма с теизмом. Гита, полагает Гарбе, сложена тогда, когда Вишну-Кришна стал для индуистов высшим личным богом, а пантеистическая надстройка появилась в период отождествления Вишну-Кришны с Брахмо. Гарбе называет этот период «эпохой ведантизма и кришнаизма». Автор считает, что поэма вышла из касты кшатриев и создана в духе дуалистических систем Санкхьи и Йоги, а затем первоначальный текст подвергся переделке в духе ведантизма и Мимансы. Гарбе приводит цитаты, где, по его мнению, проводится ясное различие между Вишну-Кришной и Брахмо — VIII, 3; XIV, 26, 27; XVIII, 50, 53.

С другой стороны, он указывает тексты (VII, 19; XI, 40), где эти образы отождествлены. Он подчеркивает противоречивое отношение Гиты к ритуалу: в II, 42, 46; XVIII, 66 выражено отрицательное отношение, тогда как в III, 9—18; IV, 31 ритуализм защищается. Идеи Гар-

бе были одно время очень популярны среди санскритологов, особенно немецких, но впоследствии подверглись резкой критике как индийских ученых (Кумарасвами, Рой, Дасгупта), так и европейских.

Шрадер полагает, что основное ядро Гиты заканчивается на II, 38. Ядро это он считает не вишнуйским, а выражающим идеи атеистической Санкхьи. Свое мнение он основывает на том, что в этом тексте идея Высшего выражена словом «Атман», тогда как в других местах Гиты она выражена словом «Tatparaḥ». Шрадер считает, что первоначальный совсем маленький атеистический текст впоследствии был использован сектой бхагаватов и развит до размеров современной Гиты. Утверждения Шрадера об употреблении в Гите слов Атман и Tatparaḥ несправедливы.

Кроме того, Шрадер совершенно не касается вопроса о Пурушоттаме и Брахмо, не менее важном для анализа Гиты, чем вопрос об «Атмане» и «Татпара». Такое упущение приводит Шрадера к слишком поспешным выводам. Предположение Шрадера об использовании бхагаватами первоначального атеистического ядра Гиты совершенно произвольно и не оправдывается реальными историческими отношениями. Конечно, нельзя отмахиваться от вопроса об отношении бхагаватов к Гите, так как он первостепенно важен для правильной исторической и критической оценки памятника. Более того, он настолько важен, что требует самого пристального рассмотрения наравне с вопросом об отношении Гиты к Санкхье и Йоге.

Якоби считает, что основное ядро Гиты заключается в главах I—II, 32 и XVIII, 73—78. Но особенно усердствовал в вивисекции Гиты Винтерниц. Подобно Гарбе, он отбрасывал легко и просто 170 шлок, как «не имеющую поэтического значения интерполяцию». Главы XIII—XVIII он отстраняет как сухое прозаическое рассуждение, а XI — как фантастическое вишнуйское описание Кришны. Всего таким образом почтенный исследователь забраковывает 370 шлок! Впрочем, в последнем (английском) издании «Истории индийской литературы» Винтерниц отказывается от крайностей своей концепции.

Одним из самых важных аргументов в пользу первичной целостности Гиты считалось отсутствие значительных вариантов текста. Шрадер для доказательства своего взгляда на Гиту как на составное, мозаичное произведение поднимает вопрос о ее вариантах. Он ссылается на первое издание Гиты (1925 г.) Эджертоном, где этот исследователь высказывает такую мысль: «в настоящее время нет абсолютно никакого доказательства, что в Индии был когда-либо известен иной вариант Гиты, чем дошедший до наших дней, хотя это и не свидетельствует, что вариантов никогда не было; однако это обстоятельство сильно затрудняет позицию тех, кто стремится доказать существование вариантов в прошлом». Но Шрадер утверждает, что такие доказательства есть. К их числу он относит указание Вайшампаяны в главе VI, 43, непосредственно следующей за Гитой, о количестве шлок в Гите и количестве шлок, передающих речи каждого участника беседы.

Если сравнить эти данные с количеством сохранившихся шлок Гиты, то получатся следующие отношения:

Число шлок	в Гите	по Вайшампаяне
Кришны	574	620
Арджуны	85	57
Санджай	40	67
Дхритгараштры	1	1
Итого	700	745

Из такого сопоставления Шрадер заключает, что во времена создания Махабхараты существовал вариант Гиты или вовсе не дошедший до нас, или же дошедший неполностью, причем из поучений Кришны не дошло 46 шлок, то есть отрывок, приблизительно равный VI главе. Вайшампаяна не упоминает о делении Гиты на главы, по-видимому, не придавая ему большого значения. Таким образом, можно думать, что деление, существующее в известном нам тексте, сделано из чисто внешних соображений с целью подогнать число глав Гиты к числу книг Махабхараты, а это число установлено из соображений мистики чисел. Довольно большие расхождения в названии глав также свидетельствуют о непрочности данной традиции, следовательно, об относительно позднем ее происхождении. Шрадер указывает, что в 20-х годах текущего века пандит Шринивазачайр издал обширный комментарий на Гиту Ханзайогина. Издатель текста относит его к 503 г. нашей эры (3004 г. кали-юги) и высказывает предположение, что существовало два текста Гиты: «теоретический», общеизвестный и «практико-теоретический», менее известный и дошедший до нас только в Гитабахашье Ханзайогина.

Текст Гитабахашьи сильно отличается от канонического текста Гиты не только по количеству шлок, но и по их содержанию и порядку: там есть шлоки, отсутствующие в каноническом тексте, а некоторые шлоки канонического текста отсутствуют в «новом» варианте. Древний комментатор подходит к тексту с точки зрения крайней мистической спекуляции, делит его на главы по количеству слогов ведического Гайатри (24+слог Ом в начале и конце мантры). Так получается 26 глав, причем 1 и 26 главы не считаются за песни, так как они символизируют Пурушу в состоянии «до» и «после» таттв, число которых равно 24. Эти 24 главы комментатор группирует на 4 стдела по 6 глав («пада»), соответственно джнана, бхакти, крия и карма-йоге. Первые три «пада» образуют первую часть — «Санхья-канда», последняя — вторую часть, «Йога-пада».

Шрадер разбирает вопрос о новом варианте в сборнике, посвященном юбилею Гарбе; он возражает издателю текста и считает, что Гитабахашья Ханзайогина произведение не столь древнее, как это полагает Шринивазачайр, хотя и признает, что комментарии носят древние черты, на что указывает отсутствие полемики, отсутствие упоминания не только Рамануджи, но даже и Шанкары и цитирование неизвестных в настоящее время произведений.

Упомянутый текст—единственно известный существенный вариант Гиты. Если не принимать его во внимание, как это и делали все исследователи, занимавшиеся Гитой вплоть до настоящего времени (Михальский-Ивеньский, Сенар, Эджерсон), то остается в силе утверждение,

что в Гите поразительно мало разночтений, да и существующие незначительны. В 1945 г. институт Бхандаркара, выпускающий первое критическое издание Махабхараты, издал отдельно Гиту с различными вариантами.

Попытки расчленить Гиту встретили значительные возражения не только со стороны индийских ученых (пандитов), всегда стоящих на точке зрения единства текста, но и со стороны европейских исследователей. Так, Валле Пуссен резко возражает против превращения Гиты в какую-то окрошку из текстов, хотя и признает наличие в ней некоторых интерполяций. Ольденберг считает, что операции, подобные проделанной Гарбе над Гитой, не облегчают, но лишь затрудняют понимание текста. Дейссен во всех своих работах, касающихся Гиты, рассматривает ее как целостное произведение, а в своей «Истории философии» называет Гиту «древнейшим памятником монотеистического направления». Хилл полагает, что критицизм Гарбе и Шрадера не только заведен слишком далеко, но и просто поверхностен и свидетельствует о непонимании этими исследователями самого духа произведения.

Михальский-Ивеньский издает Гиту как целостный текст (в 1922 г.) и только немногие места берет в скобки, как интерполяции (гл. III, 10—15 и 23; V, 25—33 и XIII, 41). Нужно сказать, что Михальский-Ивеньский недостаточно убедительно обосновывает свое мнение об интерполяциях в третьей и четвертой главах.

Автор считает, что первоначально Гита представляла только незначительный эпизодик, которым начиналось описание великой битвы на поле Куру (гл. I и II до шл. 38), он допускает, что к этому еще можно присоединить несколько шлок из главы XVIII. Этот первоначальный текст, по мнению Михальского-Ивеньского, подвергся в дальнейшем дополнениям и переработкам, так что можно различить три редакции: сначала были присоединены главы от II, 39 до VI, а затем—грандиозное откровение Кришны, как Вселенской Формы (XI); оно превосходит все известные теофании. Михальский-Ивеньский считает, что вторая редакция Гиты заканчивалась пятнадцатой главой, но допускает, что сюда также входили шлоки XVIII, 45—66 и заключительные шлоки. К третьей редакции Михальский-Ивеньский относит главы XVI, XVII и XVIII, 1—44, которые он считает «не имеющими никакого отношения к поэме». Автор допускает, что эти главы были включены в Гиту в период окончательной редакции Махабхараты. Главу XVI Михальский-Ивеньский считает явно противоречащей основной тенденции произведения, особенно взгляду, высказанному в II, 41—48, так как эта глава подчеркивает значение Шастр, отвергаемое в других местах Гиты. К последней редакции автор относит шлоки III, 10—15 и IV, 25—33, которые он считает излишними и в философском отношении стоящими значительно ниже всего остального текста Гиты. Редакторы, замечает Михальский-Ивеньский, не могли слышать слово «яджна» (жертва), чтобы не расстроиться на эту тему, и оттого в текст высокого философского значения втиснули ортодоксально-ритуалистическую концепцию, что свидетельствует об их полном непонимании редактируемой ими поэмы. Михальский-Ивеньский допускает, что редакторы опустили несколько

строк древнего текста. Автор считает правильным мнение, что III, 23 и XIII, 2 (а также IV, II) — интерполяции. Несмотря на изложенное, Михальский-Ивеньский все же полагает, что каноническая Бхагавадгита есть целостный текст, варианты которого незначительны. К теории Гарбе Михальский-Ивеньский относится отрицательно и считает, что Гита, искромсанная по методу Гарбе, была бы уже не Гитой.

Ламотт категорически высказывается за целостность текста Гиты, хотя и признает возможность и даже вероятность интерполяции и позднейших добавлений, однако он настаивает на крайней осторожности в отношении к этому вопросу. Для него Гита—целостное произведение, сущность которого выражается в сочетании «монизма» с «теизмом». Автор направляет свою работу против Гарбе, возражая ему не в отвлеченной критике, а разбирая шаг за шагом его утверждения и доказывая, что места, принимаемые Гарбе за вставки, вполне согласованы с остальным текстом.

Очень интересны исследования Рубена о философии Упанишад (1947 г.) и о связи Гиты с учением Каутильи (Kautilya), автора весьма известного памятника середины I тысячелетия до н. э.—Архашастры.

Каутилья считается материалистом-моралистом, и обычно в круг философских памятников его произведение не включается, и даже в таком обширном исследовании, как пятитомная История индийской философии Дасгупты, автор ограничивается лишь упоминанием о нем, в связи с историей Санкхьи и Бхагавадгитой. Тем более ценны и интересны исследования Рубена. Автор отмечает, что в то время, когда Греция дала только три имени философов—Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, в Индии традиция Упанишад называла по меньшей мере 119 имен. Рубен различает 5 поколений философов; к пятому принадлежал Гхора Ангираса, учитель Кришны, сына Дэваки, творца героической песни, положенной в основу Бхагавадгиты. Об этом Кришне можно сказать, что он был княжич из Матхуры, младший современник Будды (560—484 гг.), отличавшийся воинственностью; хитростью он убил персидского сатрапа Калаваяна, продвигавшего владения Кира на восток, из Пенджаба к берегам Ганги. Увидев, что ему не сдобровать после убийства, Кришна бежал из Матхуры к Двараку. Слава Кришны стала возрастать после сочинения им воинственной песни, в которую вложены были идеи его учителя, Гхора Ангирасы, выраженные в Чханд., III, 17, 1, где жизнь человека уподобляется пятидневному жертвоприношению Сомы. Приведем это место (по переводу Дейссена).

1. Кто постится, терпит жажду, кто не предается утехам, для того это дикша (обряд освящения жертвенных вещей в начале праздника).

2. Когда он ест, пьет, предается утехам, то это для него наступает обряд «упасада» (начало праздника, длящееся три дня).

3. Когда он шутит, смеется, вступает в брак, то это соответствует хвалам (стога) и Шастрам (т. е. пению гимнов Самаведы и чтению мантр Ригведы во время обряда выжимания сомы).

4. Подвиг, благость, справедливость, невреждение, правдивость — вот это дакшина (плата жрецам за обряд).

5. Поэтому говорят: *soshyati* (он будет выжимать, производить),

asoshta (он выжал, произвел). По ту сторону его новое произхождение; по эту сторону — смерть. Воистину смерть есть авахрита (очищение посуды после совершения ритуала).

6. Это разъяснил Гхора Ангираса Кришне, сыну Дэваки, и к этому добавил, ибо он воистину был свободен от жажды: «В час кончины нужно предаться этим трем мантрам: Ты Неразрушимое; Ты Непреходящее; Ты вершина дыхания Жизни».

Рубен видит в приведенном тексте основу одной из ведущих мыслей Гиты: восприятие всей жизни человека как символического жертвоприношения (о чем пространно говорится в IV главе). Второй важный вопрос, поднимаемый Гитой, это вопрос о дозволенности убийства. Рубен показывает, как философы «четвертого поколения» разрешали вопрос о смерти и об убийстве. В этот период в Упанишадах развивается учение о жизненном принципе, праве, душе, пребывающей в теле, но не тождественной ему.

Санаткумара (Сканда), божественный представитель кшатриев, учит представителя браминов Нараду (ср. Гита, X, 13 и 26) о различии между праной и телом. Пока прана пребывает в теле, разрушающего тело называют убийцей, но если прана покинула тело, то не называют убийцей того, кто сжигает труп даже отца или учителя (Чханд., 7, 15). Естественно, что пятое поколение философов, к которому Рубен относит Гхору Ангираса и его ученика Кришну, продолжало разрабатывать вопрос, выдвинутый четвертым поколением.

Отто Шрадер указывает, что Яджнавалкья первый стал учить, что награда и наказание после смерти обуславливаются делами, совершенными человеком (кармой), а не жертвоприношениями и подарками жрецам. Так как это учение подрывало доходы жрецов, оно хранилось в тайне. Кришна, говорит Рубен, стал открыто учить, что война, совершаемая бескорыстно, есть долг кшатриев, выполнение которого «открывает райские двери». Кшатрия может и должен убивать, но не по своекорыстным побуждениям, а принимая войну как божью волю. Заслуга Кришны в том, что он первый дал вопросу об убийстве нравственное освещение, т. е. выдвинул вопрос о дхарме, нравственном долге, и карме, деятельности. Здесь тематика Гиты непосредственно сближается с тематикой Артхашастра Каутильи. Вопрос этот Рубен широко разбирает в статье, помещенной в юбилейном сборнике Якоби (1926 г.). Автор считает, что сущность учения Каутильи и Гиты о карме—одна.

Каутилья говорит, что существуют две философские системы Санкхья и Йога, с другой стороны, существует житейская мудрость (loka-yatra). Разумный человек ищет согласования своих житейских целей (artha), носящих материалистически-атеистический характер, с долгом (dharma), откуда и возникает необходимость в этическом руководстве (артхашастре). Философская система Санкхья, углубляясь в изучение природы, стремится привести человека к освобождению силой знания. Это путь пригодный для пандитов. Человеку житейскому нужно знать, как следует поступать, чтобы не связывать себя делами. Именно этого ищет Арджуна, ставя Кришне свой знаменитый вопрос (III, 2): «Достоверно скажи мне одно, чем я достигну спасения». И Гита и Каутилья

различают правильные (кагма) и неправильные действия (vikagma). И Каутилья и Гита одинаково разрешают вопрос: правильные действия это такие, которые сообразны с природой человека и совершаются, как долг, а не своекорыстно. Рубен очень четко отличает эпическую или мистическую Санкхью от классической, дуалистической Санкхьи. Первая учит в духе Упанишад о свободе Атмана от дел. Это есть «различающее знание» — «vivekajñana». Санкхья четко различает пурушу, дух от тела, сообразно составляющим его качествам (гунам). Это и есть «собственная природа» тела (svabhava). Всякое действие, сообразное своей природе, саттвично, т. е. чисто, а потому и не связывает. Так эпическая Санкхья выводит этику из натурофилософии. Рубен указывает на важное отличие эпической Санкхьи от классической: первая глубоко этична, вторая аморальна. Автор полагает, что в Гите сочтались разные стадии Санкхьи: Санкхью XVIII гл. он считает этической, Санкхью II гл., проповедующей «равнодушие» (samatva) к действию и саньясу, — аморальной и близкой к Санкхье Мокшадхармы. Эта Санкхья, восхваляющая саньясу и недооценивающая нравственную деятельность домохозяина (ср. XII, 262), близка буддийскому идеалу странствующего монаха. Каутилья ставит йогу наряду с Санкхьей; подобно Санкхье, она опирается на доказательства. Рубен считает, что и карма-йога Гиты сочетает разные направления, она множественна, но не синтетична. Он принимает, что обоснование йоги Гита дает в III гл. Понимание карма-йоги, как выполнения долга, а жизни, как символического жертвоприношения, приближает йогу Гиты к установкам паривраджаков (бродячий монах, шалопут), которых Рубен считает предшественниками йогингов. Гита, по мнению Рубена, не выдержала настоящего принципа карма-йоги, последовательно проводимого Каутильей; эту йогу вытеснили и раздробили разные мистические теории и дхьяна-йога (ср. гл. VI, гл. XIII, 24), разработанная буддистами. Автор считает, что первичная песнь Кришны была обработана около 300 г. до н. э., и ей придан тот вид, в котором памятник дошел до нас. В таком виде Гита моложе Артрашастра Каутильи, а эти, в свою очередь, моложе Санкхьи и Йоги, которые Каутилья рассматривает как вполне сформировавшиеся системы. Исследования Рубена представляют большой научный интерес. Оригинальна его параллель между Гитой и Артрашастрой, однако работы его не свободны от недостатков, присущих многим европейским работам: известной абстрактности в подходе к памятнику, стремления к расчленению без достаточной силы синтеза. Отсюда весьма неубедительные теории о разных концепциях карма-йоги в Гите, о Санкхье «второй и восемнадцатой главы» и пр. Памятник нужно изучать не с какой-то абстрактной, логической точки зрения, а нужно войти в дух и логику самого произведения, исследовать целостность его с его же точки зрения и тогда только можно дать ему правильную, «объективную» оценку». Если мы будем, например, подходить к величайшим произведениям искусства китайской живописи с логикой нашей «научной» перспективы, то нам придется признать все эти произведения «фрагментарными», непоследовательными и пр. Только подходу к китайской живописи с логикой китайской перспективы, по-своему несколько не менее

«научной», чем наша, мы можем понять безусловную правду и реализм китайского искусства. Для того, чтобы понять глубочайший реализм и жизненную правду ваяния индийских подземных храмов, нам нужно оставить вошедшие в нашу плоть и кровь каноны греческой скульптуры, принять иные, но не менее реальные каноны индийского ваяния, и только тогда нам раскроется тайна их искусства. Так и с Гитой; чтобы понять внутреннюю логику и целостность этого величайшего произведения индийского народа (а это, безусловно, признают все индийцы, изучавшие Гиту), нам нужно хотя бы на время войти во внутреннюю логику этого памятника, взглянуть на него глазами индийца, и только тогда мы сможем правильно судить о его достоинствах и недостатках не с абстрактной точки зрения, но с точки зрения конкретной, ибо «истина конкретна». Кумарасвами, во многом судящий весьма превратно, все же прав, когда он бросает европейцам упрек. Касаясь вопроса о широком распространении буддизма, он говорит, что многие буддийские произведения переводились на тибетский и китайский языки, но никому из переводчиков и в голову не пришло бы считать достаточным для этой работы простое знание языка, без вхождения в дух переводимого произведения, как это делают европейцы (L. c., с. 49).

Что же касается индийских исследователей, то они твердо держатся убеждения о единстве Гиты, как религиозно-философского произведения. Так, например, Теланг категорически утверждает целостность Гиты и в своем предисловии к переводу даже не входит в рассмотрение вопроса о критике текста и только углубляется в исследование датировки памятника и отношения Гиты к другим памятникам традиционной литературы Индии. Белвалкар написал специальное исследование, направленное против тенденции «четвертовать» Гиту. Шри Гопал Базу Малик категорически возражает против концепции Гарбе, Ольденберга и Гопкинса, рассматривающих Гиту как сборник противоречивых фрагментов. Автор даже вообще отрицает существование в Гите противоречий. Дасгупта также защищает целостность памятника и считает его наиболее ранним монотеистическим произведением школы Бхагаватов. Теорию Гарбе Дасгупта называет «произвольным и догматическим утверждением, не нуждающимся в детальном опровержении». Радхакришнан также считает взгляд Гарбе ошибочным.

Из относительно недавних (1941 г.) работ о Гите нужно отметить трехтомное исследование Роя. В предисловии к первому тому Нейманн отмечает, что Рой задался целью ответить на все предшествующие индийские и европейские работы о Гите, что равносильно созданию истории индологии последних столетий. Первый том—вводный, во втором — текст и перевод Гиты, третий—толкование Гиты в свете современной науки. Приводя сводку мнений различных высокоавторитетных санскритологов, Рой показывает, как трудно европейцам понять Гиту; мнения о ней крайне противоречивы: нет ни одного положения, которое бы не оспаривалось. Каждый разрезает, комбинирует и в конце концов коверкает Гиту по-своему. Различают «позднюю» и «раннюю» Гиты, причем то, что один считает «ранним», другой считает «поздним». То, что один считает достоинством произведения, то другой — недостатком.

Теланг говорит, что едва ли в Гите существует стих, понимание которого получило бы всеобщее признание.

При внешнем рассмотрении вопроса об отношении Гиты к вишнуизму и секте бхагаватов, можно легко убедиться, что Кришна Гиты есть тот самый аватар, о котором говорится в таких несомненных памятниках вишнуизма, как Харивамса и Вишну-Бхагаватапурана. Однако, как полагает Рой, более углубленное изучение Гиты приводит к убеждению, что первоначально она была создана в форме Упанишады, которую какой-то вишнуит приспособил для нужд своей секты. Рой подчеркивает, что некоторые имена, считающиеся специфическими для секты бхагаватов, например Бхагават, Васудэва, Пурушоттама, можно найти в памятниках гораздо более древних, нежели Гита. В Швет., III, II и V, 4 слово употреблено в смысле «Господь». Обращение «бхагаван» — обычная вежливая форма; так, например, обращаются ученики к Будде. Слово «Васудэва» автор толкует как составное: «васу» значит «местопребывание существ» и «дэва» — «блистающий» и считает, что Бхандаркар доказал, что первоначально оно не носило специфического характера родового имени Кришны. Панини (IV, 3, 98), ссылаясь на Патанджали, истолковывает слово «Васудэва» как «достоимый», а не как «кшатрия», как в IV, 3, 99, хотя в IV, 3, 114 Васудэва и Баладэва производятся от Вришни. В Бхагавадгите нет и намека на мифологическое объяснение эпитетов «Джанардана», «Кешинисудана», «Мадохудана», нет никаких черт из мифической жизни Кришны, характерных для сектантских вишнуитских произведений. Из этих предположений Рой выводит заключение, что Кришна Гиты так относится к Кришне бхагаватов, как исторический датский принц Гамлет к шекспировскому Гамлету (с. 27). Автор полагает, что Гита была включена в Махабхарату довольно поздно, когда началось обожествление Кришны, и тогда же введены были некоторые интерполяции, например, IX, 11—12, придающие Бхагавадгите сектантский характер. Рой считает, ссылаясь на Теланга, Анугиту очень поздним и неталантливым подражанием Гите, но настоящее смешение возвышенных концепций Упанишад, изложенных в Гите, с народными верованиями Рой видит в Нараянии, включенной в Мокшадхарму: там уже говорится об аватарах Вишну, о чем Гита даже не упоминает, а философские понятия буддхи, манас, аханкара превращаются в ипостаси Вишну и его родственников из племени вришни или саттватов. Рой решительно утверждает, что во время создания Гиты еще не существовало секты бхагаватов. Во всяком случае, как полагает и Теланг, тогда еще не существовало учения о четырех ипостасях (vyaṇa) Вишну, что Гарбе совсем упускает из вида, хотя специально рассматривает вопрос об отношении Гиты к секте саттватов. Патанджали упоминает не только о Раме (т. е. Балараме-Самкаршане) и Кешаве (т. е. Кришне), но и о Джанардане, как о ликах Нараяны, о которых сказано в Мокшадхарме. Эти факты говорят за то, что уже в IV—II вв. до н. э. существовало учение об ипостасях Вишну, не известное Гите. Отсюда видно, что она старше Панини. Во времена создания поэмы Кришна почитался еще только как богатырь и учитель. Рой соглашается с Винтерницем, считающим, что в эпосе Кришна явля-

ется просто вождем пастушеского племени. Кришна-Васудэва бхагаватов и Кришна-Вишну вишнуитов были связаны с учением Гиты лишь позднее, а не первоначально. Рой подчеркивает, что в ней, за исключением начала и гл. XI, нет ничего, что связывало бы ее с Эпосом. Сомнителен для Роя образ Кришны (гл. XI)—пожирателя миров, свойственный культу Дурги, а не вишнуизму. Рой считает относящиеся сюда шлоки сектантской интерполяцией. Он замечает, что если бы целью беседы Кришны и Арджуны было желание Кришны убедить Арджуну принять участие в битве, то не было бы никакой надобности в дальнейших главах, так как конец XI главы вполне разрешает вопрос. Рой настаивает, что Гита не является органической частью Эпоса ни в его первоначальном виде, условно называемом «Бхарата» (сюда относят 24 000 шлок, описывающих историю междоусобной распри), ни в его окончательном виде, называемом Махабхарата (Великое сказание о Бхаратах). Как на одно из доказательств, Рой указывает на громадную разницу в облике Арджуны, как эпического богатыря, неоднократно принимавшего без особых размышлений участие в братоубийственных битвах, и Арджуны Бхагавадгиты, человека чуткого к нравственным и философским вопросам. Кришна Эпоса и Кришна Гиты также—разные лица: там—богатырь-полубог, здесь—вдохновенный учитель вселенской мудрости. Убеждение, что Гита—продукт религии бхагаватов, говорит Рой, настолько крепко вошло в сознание индийцев, что ни один комментатор не возражает против такого взгляда, равно все комментаторы принимают как само собой разумеющееся, что Кришна поэмы есть аватар. Это убеждение настолько сильно, что ему поддались даже наиболее критические исследователи Запада. Все крупнейшие индийские ортодоксальные исследователи Вайдья, Субба Рао, Тилак, Бхандаркар, Банкичандра в один голос признают Махабхарату вишнуитским произведением, а Бхагавадгиту священной книгой секты бхагаватов.

Одно время в науке укрепилось мнение, что Упанишады пантеистичны, а потому в них не может быть речи о бхакти. Мнение это далеко от истины. Упанишады не есть однородная и последовательная система, а поэтому нельзя говорить о «философии Упанишад», как о чем-то целостном. Не говоря уже о том, что каждая Упанишада излагала учение отдельной школы и что школы эти создавались в разных жреческих группах, связанных с различными Ведами, даже одна Упанишада могла объединять учения, непримиримо-противоречивые с точки зрения современных европейских исследователей и вполне совместимые с точки зрения ришей, создателей Упанишад, и даже с точки зрения современных ортодоксальных пандитов, воспитанных в духе традиционной индийской философии. Право на такой подход к памятникам своего народа еще недавно со всей страстью ортодокса отстаивали Кумарасвами и Тилак. Рой указывает Гарбе, как на коренную его ошибку, на игнорирование специфики индийского мышления при разборе Гиты. В результате получилось, что Гарбе создал концепцию, одно время очень импонировавшую европейским исследователям, а среди индийских пандитов вызвавшую лишь негодование или насмешку. Рой неоднократно обвиняет Гарбе в узости и в «полном непонимании индийской мысли» (L. c., с. 22), в

том, что он четвертует Гиту на основании выдуманных им противоречий между «пантеистическими» и «теистическими» текстами. Сочетание пантеизма и теизма характерно для Упанишад и такое сочетание в Гите свидетельствует не о синкретичности, компилятивности ее, как думают Гарбе и некоторые другие европейские исследователи, а именно о ее близости духу и форме Упанишад. «Хотелось бы знать,—пишет Рой,— как объяснили бы Гарбе, Гольцманн и Хопкинс следующие факты:

А. Тот же Яджнавалкья, считающийся отцом философии Веданты с ее монизмом, говорит о боге, отличном от мира и от индивидуума и управляющем тем и другим.

Б. Отец Светакету, знаменитый учитель, сформулировавший великий принцип «*Tat tvam asi*» («Ты еси То») учит также о сотворении мира и о существовании Единого.

В. Яма сообщает Начикету одновременно пантеистическое и теистическое учение» и т. д. (ср. L. c., § 16, с. 13).

Мнение западных и даже некоторых индийских исследователей, что Упанишады не знают бхакти и что только Гита открыла учение о бхакти, Рой считает ошибочным. Упанишадам ведом был теизм, а значит, ведома была и бхакти. Рой утверждает, что даже Ведам не чужда была бхакти; но говоря о бхакти, нужно помнить, что смысл этого слова на протяжении веков не мог не меняться. В Упанишадах бхакти и *urasana* (символическое жертвоприношение) почти синонимы. Шанкара относился к бхакти пренебрежительно потому, что он под ней понимал скорее выражение суеверного культа, нежели медитацию. Еще Рамануджа понимал бхакти как углубленное размышление на высшие духовные темы, совсем не обязательно связанные с представлением о личном боге. Понимание бхакти как экстазического состояния, сильно окрашенного сексуальными моментами, относится к очень позднему сектанству (XIV—XVI вв. н. э.). Нужно подчеркнуть, что в Гите термин «бхакти» употребляется с существенно важными смысловыми оттенками: и в смысле благочестивой медитации, и в духе дхьяна-йоги (XVIII, 65), и в смысле упасаны (IX, 26), и в смысле бескорыстной деятельности, т. е. карма-йоги (VI, 1). Нельзя хотя бы приблизительно понимать Гиту, не учитывая изумляющего многообразия ее смысловых и эмоциональных оттенков. В «Нараянии», произведении стоящем на много ступеней ниже Гиты, есть все же одно удивительное место, вполне достойное Гиты, по глубине мысли и напряженности художественного выражения. Это описание видения Нарады (XII, 341). Бхагаван явился Нараде:

Как бы подобно месяцу, духовно-чистый, но вместе с тем
и как бы от месяца вполне отличный,
И как бы мысленно промелькнувшее сияние звезды, и как бы
огнецветный;

Как бы (радуга) крыла попугая и как бы хрустала искристость;
Как бы иссиня-черный мазок и как бы золота груды;
То цвета ветки коралла, то как бы белый отблеск;
Здесь — золотоцветный, там — подобный бериллу;
Как бы синева сапфира, местами подобный смарагду;
Там — цвета шеи павлина, местами — подобный жемчужной нити...

Рой категорически возражает Тилаку, утверждающему, что бхакти Гиты есть сектантское преклонение перед определенным личным богом, и отрицающему непосредственную связь ее с Чхандогья упанишадой. Тилак считает, что Кришна, ученик Гхогья Ангирасы, сын Дэваки, упоминаемый в Чхандогья упанишаде и Кришна Гиты—два разных лица. Вопреки тому, что Бхагавадгита непосредственно цитирует Чхандогью, Тилак отрицает, что она в своем учении о бхакти опирается на упанишады на том основании, что будто бы Брихадараньяка (гл. 3—4) ясно свидетельствует, что во времена Джанани не было бхакти. Но если и принять эту ссылку, то ей можно противопоставить ряд мест в упанишадах: Катхака, Иша, Шветашватара. Естественно, что Гита ближе средним Упанишадам, чем ранним: Гиту и Шветашватару можно отнести, по мнению Роя, к одной эпохе, но Гита, указывая на свою традицию (начало IV гл.), называет и Джанану.

Касаясь вопроса об отношении Бхагавадгиты и Санкхьи, то или иное решение которого определяет понимание поэмы данным исследователем, Рой без колебания становится на сторону тех, кто отрицает связь ее с «классической Санкхьей», то есть дуалистическим учением. Он считает, что всю терминологию Санкхьи, встречающуюся в Гите (буддхи, аханкара, манас, индрии, гуны и пр.), можно понимать в духе средних Упанишад (Шветашватары, Иша, Майтраяны). Решающим текстом для выяснения этого вопроса является XIII гл. Гиты, где Пуруша и Праkritи признаются оба безначальными, но объединенными в высшем принципе—Брахмо (ср. XIII, 30), тогда как классическая Санкхья утверждает полную разобщенность обоих начал. «Замечательно, — пишет Рой, — что Гита сумела удержать равновесие между... дуализмом и монизмом, которые школы Запада разделяли так непримиримо» (Л. с., с. 225—226). Кумараппа Бхаратан также считает, что учение Шанкары об абсолютном монизме и пантеизме Упанишад не оправдывается текстами и что в Упанишадах есть и теистические тексты, равно как и учение о бхакти. Чистый монизм ранних Упанишад сменяется в средних религиозным морализмом, особенно в Шветашватаре. Гита своим пламенением разрешает труднейшую задачу соединения монизма и плюрализма. Она, сохраняя отвлеченные философские термины Упанишад: Браhмо, Непреходящее (Акшара), Атман, облакает их в плоть и кровь конкретного образа личного бога, которого она именует Кришной Васудэвой.

Издания Гиты

В Индии Гита издавалась настолько часто, что нет возможности, да и надобности перечислять эти издания. В общем они стереотипны.

Из европейских изданий основным в XIX в. считалось издание Шлегеля и Лассена (1846 г.). В 1861 г. текст в транскрипции был издан Бюрнуфом; в 1922 г.—Михальским-Ивеньским, в 1925 г.—Эджертоном (второе издание в 1946 г.). Все эти издания — в транскрипции. Наиболее ценным является издание Михальского-Ивеньского.

Отто посвятил вопросу о различиях Гиты отдельный труд, а также статью в юбилейном сборнике Винтерница. На основании изучения

Кашмирской рукописи Отто выдвинул теорию о первичном тексте Гиты. Считая наиболее древней рукописью Махабхараты Кашмирскую, Отто полагает, что в ней еще сохранились следы борьбы вокруг текста Гиты, закончившейся победой взглядов Шанкары.

Против теории Отто в 1937 г. выступил Белвалкар. Эджертон во втором издании вскользь упоминает о ней, называя ее необоснованной, но полемика с Эджертоном происходила раньше, после выхода первого издания его труда. Отто указывает, что в кашмирском издании есть 14 лишних шлок и 4 полушлоки по сравнению с каноническим текстом, есть и разночтения, которым Отто придает большое значение. Так, он указывает, что вместо *hatvārthakāmans tu* канонического текста (11,5) в кашмирском издании стоит *na tv ārthakāmas tu*. Отто замечает, что этот стих является часто камнем преткновения для переводчиков, и полемизирует с Эджертоном по поводу понимания этого места, которое Эджертон переводит так: *But having slain my gūrus as they seek to attain their ends I should eat food smeared with blood right in this world (without waiting for such a punishment in a future life)*. Цитата дана по первому изданию, во втором—Эджертон только несколько изменил редакцию, но не смысл перевода.

Как утверждает Отто, такого значения слова *ārthakāma* индийские комментаторы не знают. Стих II, 11 в кашмирском издании читается *aṣoṣyān aṇiṣoṣans tvam grajñāvan nābhibhacase*.

Отто считает, что в каноническом тексте укрепилось старое искажение и что Кашмирская рукопись сохранила правильный первоначальный текст. Стих II, 11 представлял трудность для понимания, которую или просто замалчивали или же старались как-нибудь обойти. Так, например, Шпеер останавливается на этом тексте и недоумевает, почему Кришна, признавая слова Арджуны «мудрыми», тотчас же их опровергает. Шрадер считает, что толкование Нилаканты: «ты говоришь слова мудрости, хотя и немудр», не оправдано текстом. Шпеер сомневается в возможности для санскрита словообразования «*grajñāvada*» в смысле «слово мудрости» или «умные речи». Отсюда он делает вывод, что слово в тексте искажено и что следует читать не *grajñā*, а *grajāvada*. Таким образом, Шпеер переводит этот стих так: *Du trauerst um die, welche nicht zu trauern sind und du sprichst, wie die Leute reden*. Он видит смысл стиха в противопоставлении мнения черни (*graja*) мнению пандитов.

Метрические ошибки XI, 40 встречаются также и в Кашмирской рукописи, что Шрадер считает признаком древности.

Из приведенного ясно, что не существует ни в индийской, ни в европейской литературе единого мнения о первоначальном тексте Гиты и о школе, в которой возникло это великое творение человеческого духа. Высказываются самые разнообразные, порой противоречивые мнения, часто малообоснованные и скорее выражающие симпатии или антипатии их авторов, нежели объективную оценку фактов.

Как и всякое эпическое или полуэпическое произведение, Гита была создана, по-видимому, не сразу, и, может быть, правы те, кто видит в ней первоначальный эпический остов, на котором была впоследствии раз-

вернута религиозно-философская поэма. Остов этот—трагическая ситуация Арджуны на поле битвы, его обращение к Шри-Кришне с мольбой о руководстве. Этот остов относится ко всей поэме приблизительно так, как относятся к драмам Шекспира первоначальные легенды, использованные великим драматургом как фабула, как скелет, на который наращена живая плоть поэтического творчества.

Трагическая ситуация Арджуны, вынужденного сражаться против своих родных, поражает мысли и чувства, побуждает перенестись от частного к общему. Так порождается философское обобщение и создается грандиозная нравственная проблема.

Гита не может потерять своей духовной и философской ценности уже хотя бы потому, что это—один из наиболее ранних памятников в истории человечества, где нравственная задача возведена в степень всечеловеческой проблемы до уровня, где личность человека вынуждена признать общечеловеческий нравственный закон выше своего индивидуального существования: Арджуна предпочитает быть убитым, чем нарушить дхарму. Нравственная проблема ставится в одной из своих острейших форм—в форме вопроса о праве одного человека на жизнь другого.

Отправная точка философии Гиты—этическая, и этим она особенно близка традициям русской философии, как правило, тоже носящим выраженный этический характер. Назовем только имена Сквороды, Чаадаева, Толстого, Достоевского, В. Соловьева... Если упустить этот момент, то Гиту можно, выражаясь словами пушкинского Сальери, «разять как труп, проверить алгеброй гармонию», разложить ее на грамматические части, рассечь логические связи и суставы, как это делал Гарбе и его школа, и все же не найти сущности этой дивной поэмы о Махатме, являющемся в минуту высочайшей личной трагедии мятущемуся сознанию ученика. А если воспринята художественная цельность произведения, то раз и навсегда отпадает вопрос о его мозаичности логической, философской и филологической.

Бескѳнечные противоречия ученых сенок Гиты, ее «остова», «прибавлений» сами по себе свидетельствуют о неосновательности всех этих теорий.

Пусть Гита исторически создавалась по частям: текст I—II, 38 вполне возможно принять как «остов», но в том виде, как она дошла до нас, это целостное художественное и философское произведение, ценность которого воспринимается непосредственно.

Этим не отрицается возможность существования в современном каноническом тексте Гиты интерполяций и существование вариантов Гиты. Но интерполяции не могут нарушать целостности поэмы, как не нарушают целостности шекспировских драм, несомненно, существующие в них интерполяции. Трудно себе представить, чтобы Гита создавалась без всяких вариантов. Приходится удивляться не тому, что они были, а тому, что их так ничтожно мало, что передаваемая изустно в течение многих сотен лет Гита так выкристаллизовалась в сознании масс, что варианты утратили практическое значение и свелись на немногочисленные различия, которых гораздо меньше, нежели в произведениях, за-

фиксированных при их возникновении рукописно и печатно, хотя бы, например, в тех же шекспировских драмах.

Доказательство «мозаичности» Гиты хотят видеть в предполагаемой несистематичности ее изложения и наличии противоречий. Но ко всякому произведению следует подходить с исторической точки зрения, с позиций, на которых оно стоит. С европейской точки зрения в Гите не приходится отрицать известную «несистематичность» изложения и наличие повторов.

Однако Гита, рассматриваемая исторически, ничуть не менее систематична, чем любое другое произведение санскритской литературы, современное этому памятнику. Нужно не забывать о своеобразном строе мысли индийцев, непривычном для европейца, но следующем логическим законам, как это хорошо показал Щербатской в своих многочисленных изысканиях о логике индийцев, в частности о буддийской логике. Нужно учесть любовь древних индийцев к повторениям и перечислениям. Наконец, надо считаться и с общей идеей произведения. Внутренние «противоречия» в Гите обычно только кажущиеся и во многом зависят от тенденциозности перевода (сравнить, например, обвинения Гиты Эджертоном в «непоследовательности» и в «нецелесообразности» — подробнее об этом в примечаниях).

Гита — типичное диалектическое произведение, нередко сознательно вскрывающее и подчеркивающее противоречия с целью найти им то или иное разрешение. Если эти разрешения не удовлетворяют современного читателя, то это не значит, что две с половиной тысячи лет тому назад они были не убедительны.

Расценивать Гиту с точки зрения современной логики и гносеологии было бы также неправильно, как расценивать труды Гиппократов с точки зрения современной медицины. Конечно, и при историческом подходе в Гите можно отметить некоторые несогласованности, но они не нарушают общей целостности произведения. Вообще говоря, общеизвестно, что санскритская литература отличается своеобразием в отражении истории и склонностью к противоречиям.

Ламонт высказывал мнение, что Гита есть самостоятельное произведение, лишь позже включенное в Махабхарату. Такая мысль вполне вероятна именно потому, что Гита представляет собой вполне законченное самостоятельное целое; впрочем, подобных отдельных поэм немало в Махабхарате (ср., например, «Наль», «Савитри» и пр.).

Образ Арджуны трактуется в Гите совершенно своеобразно, совсем иначе, чем в других местах Махабхараты, где Арджуна представлен в обычных тонах эпического героя. Так, например, в Вирата-Парван (IV кн.) в эпизоде «похищение коров» (861—2376) описано сражение Арджуны с Дурйодханой и другими представителями рода Куру в обычных эпических тонах: гиперболически огромное оружие Арджуны, лук Гандива, наводящее трепет громахание его колесницы и пр. Арджуна без малейшего колебания нападает на войско Куру, крушит направо и налево, как и полагается эпическому герою. Боги толпой созерцают сражение, сочувствуя Пандавам.

Этот и другие эпизоды Махабхараты настолько существенно отли-

чаются от Гиты, что, действительно, получается впечатление двух совершенно разных по духу и мироощущению произведений.

Во всяком случае, можно смело утверждать, что Гита безотносительно к Махабхарате есть законченное произведение, хотя, по-видимому, и возникшее на фоне существовавших ранее рапсодий. Отношение Гиты к другим философским текстам Махабхараты, в частности к Мокшадхарме и Анугите, представляет вопрос, подлежащий особому рассмотрению.

Время создания Бхагавадгиты

Хронология санскритской литературы представляет еще много трудностей и неразрешенных загадок. Вся она может быть принята относительно и ориентировочно, и только в этом смысле можно говорить о хронологии Гиты.

Датировка того или иного памятника санскритской литературы понимается как определение его места в ряду других памятников, причем весь ряд различными исследователями сдвигается на несколько столетий в ту или другую сторону.

При обсуждении датировки Гиты учитываются следующие моменты:

1. Филологические соображения: этимология, лексика поэмы.
2. Отношение Гиты к другим литературным памятникам: Ведам, Упанишадам, Манавадхармашастре, Брахмасутре Бадараяны, Йогасутре Патанджали, поздней Санкхьи (Санкхья карика Ишваракришны).
3. Отношение Гиты к культуре Бхагавана, Кришны-Вишну и других богов индийского пантеона.
4. Отношение Гиты к буддизму и более поздним философским школам.

Мы ограничимся лишь некоторыми общими соображениями.

Филологический анализ. Язык Гиты довольно прост: сложные синтаксические обороты встречаются редко, обычно фразы ограничиваются одной шлокой, нередко даже полушлокой. Исключения из этого правила встречаются преимущественно в VI главе, которую приходится выделить и в вопросе о связи Гиты с системой йоги Патанджали. Если не считать перечислений, занимающих несколько шлок, то основные места, где не соблюдено соотношение между фразой и шлокой, следующие: I, 21—23; III, 41—44; VI, 13—14, 20—23, 24—25, 33—34; X, 12—13; XI, 26—27; XII, 3—4; XIV, 22—23, 25—26; XV, 3—4; XVIII, 51—53.

Отсюда вытекает, что синтаксис Гиты весьма архаичен. Сложные слова (бахуврихи) в ней встречаются, но не в таком количестве и не такие сложные, как в последующей философской санскритской литературе.

Дасгупта пишет: «Стиль Гиты очень архаичен... Таким образом, мы приходим к выводу о значительной древности Гиты... я предполагаю, что она древнее буддизма... изучение Гиты со стороны лексической также убеждает в ее архаичности, она значительно архаичней Панини» (ср. «Истор. инд. философии», т. 11, 551). Дасгупта указывает ряд примеров архаичности лексики Гиты. От корня «yudh» в Гите встречается форма «yudhya» (VIII, 7), вместо «yudhasva», «yat» в языке Панини

употребляется только в *medium*, тогда как в Гите употребляется и активная форма (напр., в VI, 36, VII, 3, IX, 14, XV, II). Корень «gam» употребляется в активной форме (X, 9). Глагол «*udvij*» в позднейшем языке обычно употребляется в *medium*, а в Гите—в активной форме (V, 20).

В XII, 8 стоит «*nivasi shyasi*» вместо «*nivatsi shyasi*», в III, 10—«*prasavi shyadhvam*», что является почти грамматической ошибкой. В X, 29 стоит «*yamah samyamataṁ*» вместо «*yamah samyaścātām*».

В XI, 44 употреблено «*priyāyā'rhasi*» вместо «*priyāyāh arhasi*». В X, 24 стоит «*senāpinam*» вместо «*senanyam*» и т. д.

Из приведенного анализа Дасгупта делает заключение, что Гита создана задолго до окончательной редакции Махабхараты как целого литературного произведения.

Теланг замечает, что стиль и язык Гиты близок к доискусственной литературе, по своей простоте он производит впечатление архаического. Язык Гиты резко отличается от языка Калидасы и других поэтов классического периода. После Калидасы развился вкус к сложным периодам, тогда как отсутствие искусственности построения речи, частое повторение слов и оборотов характерны для архаической литературы.

С другой стороны, Дэвис (J. Davis, 1882) указывает, что в Гите встречаются слова, употребляемые в Пуранах, а иногда и в Браманах, например, *kalpa*, *manvantara*, *dvamdva*, *māya*, последнее — в смысле иллюзии.

Однако эти доводы Дэвиса не всегда правильны и убедительны. Так, слово «манвантара» в Гите совсем не встречается, слово «кальпа» встречается в довольно ранних текстах, например в Атхарва-Веде. Кроме того, один факт употребления слова Пуранами еще не свидетельствует о позднем происхождении данного слова, так как в Пуранах встречаются очень древние места наряду с поздними. Вообще же говоря, при филологическом анализе следует отдавать предпочтение структурным моментам, а не лексике.

Резюмируя изложенное, можно вывести заключение, что Гита по стилю и языку может быть отнесена к памятникам раннего периода санскритской литературы, близкого к Упанишадам.

Положение Гиты в ряду других литературных памятников

Как известно, в европейской литературе существует тенденция принимать Гиту за синкретическое произведение, где довольно неуклюже соединены системы Санкхьи и Йоги, с одной стороны, и Ведантизма,— с другой. Причем «Санкхья» принимается в смысле атеистической Санкхьи, изложенной в «Санкхья-карике». Все эти концепции, по мнению европейских исследователей, сильно разбавлены народными религиозными представлениями культа Вишну-Кришны.

В настоящее время, когда речь заходит о Санкхье, то чаще всего подразумевают систему Санкхья-карика Ишваракришны, опирающуюся будто бы на авторитет мунни Капилы. Как известно, система эта является дуалистической и атеистической—«анишвара» Санкхья. Она признает два самостоятельных начала, оба бесконечные, но существенно от-

личающиеся одно от другого: материю, обуславливающую существование и все разнообразие проявленного мира, и дух, вернее, множество духов наподобие монад, не сообщающихся между собой и отдельно друг от друга втянутых в круговорот материи, из которой каждой монаде предстоит самостоятельно освободиться. Никакой силы, объединяющей монады, Санкхья не признает. Эта система отрицает существование Мировой Души, как творческой силы или как интеграла отдельных монад.

Здесь нет надобности вдаваться в подробности системы, нам необходимо установить лишь неперемненные признаки анишвара Санкхьи. В Гите несколько раз употребляется слово «санкхья»: в II, 39 и в названии этой главы, в III, 3; V, 4, 5 и в XVIII, 13. Ни в одном из этих текстов нет и следа тех признаков, которые определяют анишвара-Санкхью. Более того, одной из основных мыслей Гиты является учение о Мировой Душе (Пурушоттама).

Совершенно ясно, что произведение, полагающее в основу своей концепции такой принцип, не может опираться на учение Ишваракришны, не впадая во внутреннее противоречие. Одно это позволяет усомниться в правоте тех, кто рассматривает Гиту как изложение системы поздней Санкхьи. Но история индийской философии и не вынуждает нас к такому отождествлению. Слово «санкхья» не раз употребляется в философских текстах Махабхараты, оно даже встречается в поздних упанишадах: Пранагнихотра, Шулика. Но там, конечно, нет и речи о Санкхье, как системе Ишваракришны.

Как мы попытаемся показать в дальнейшем, дело идет о «ранней» или «эпической» Санкхье. Почти то же можно сказать об «Йоге» Гиты, об отношении системы Патанджали, изложенной в Йога-сутрах и Гите.

Существует мнение, что Гита есть только своего рода перелес Йоги Патанджали, как всякое подражание, менее ценное, чем оригинал. Вопрос этот большой сложности, и его можно решать только в связи с вопросом о Санкхье.

Известно, что система Патанджали по своей сущности практическая: «Йога» в системе Патанджали понимаемая как «праксис», целиком основана на теории Санкхьи и именно дуалистической Санкхьи, как она изложена в Санкхья-карике.

Единственная разница между системами Патанджали и Ишваракришны состоит в том, что Санкхья не признает Ишвары как материальной миропричины, как творца мира, тогда как Йога (Патанджали) признает таковую.

Нужно не упускать из виду, что понятие «ишвара» не адекватно европейскому понятию «бог». Уже одна близость учения Йоги (в смысле Патанджали) к Санкхье Ишваракришны делает сомнительным утверждение о близости Йоги Гиты к системе Патанджали. Не вдаваясь в подробности, можно указать, что Йога Гиты по своему методу, технике, а главное по пониманию конечной цели освобождения глубоко отличается от системы Патанджали. А если это так, то нет и основания утверждать, что Гита есть произведение более позднее, чем сутры Патанджали.

Следующим вопросом является отношение Гиты к Манавадхарма-

шастре. Нужно признать, что трудно уловить влияние «Законов Ману» на Гиту. В частности, Гита не касается законов о ступенях жизни, хотя этот вопрос очень близок тематике памятника, который довольно подробно останавливается на кастовых обязанностях и практике отшельничества (ср. гл. VI и XVIII).

Винтерниц отмечает, что в Ведах, даже в их более поздних частях, нет и следа законов о возрастах (ашрама), но уже в старших Упанишадах есть зачатки этих установок. Так, в Чханд., 2, 23 говорится о трех периодах жизни и о четвертом наивысшем состоянии. Достигшего такого состояния Чханд. называют «атьяшрамин», то есть стоящий над «ашрама». Под этим термином понимается то, что в Гите называется «саньясин» (сравн. также Швет., VI, 21 и Кайв., 2 и сл.). Винтерниц считает, что наиболее древнее упоминание об ашрама встречается в Джабала уп., где допускается уход от мира независимо от возраста. Но уже в заключительных строках Чханд. (8, 15) указывается, что последовательное прохождение ашрама есть идеал благочестивой жизни.

Идея упорядочения жизни каждого дважды рожденного постепенно создавалась в Упанишадах и Дхармашастрах (Гаутамы и др.) и получила свое окончательное оформление в Законах Ману. В Гите идея ашрама выражена в зачаточном виде, близком тому, как она выражена в ранних Упанишадах. Это—основная черта, по которой можно сравнить Манавашастру и Гиту. Что же касается дофилософской позиции, то, вообще говоря, космология Ману исходит из концепции Санкхьи, но, конечно, более ранней, чем Санкхья Ишваракришны, и такой параллелизм между Ману и Гитой не имеет большого значения для разрешения вопроса об относительной датировке памятника.

Упоминание Гиты о Ману (IV, 1, X, 6) нельзя трактовать как намек на автора Манавадхармашастры: о Ману, как о праотце и родоначальнике человечества, знает уже Ригведа (напр., 1, 80, 16). В IV, 1 Гита говорит о Ману, как о сыне Вивасванта. В древних текстах известно о 7 Ману (ср. Махабхарата, XIII, 991) или 4 Ману (Гита X, 6). Впрочем, некоторые индийские схолиасты, а за ними и европейские исследователи (Бюрнуф, Лоринзер) понимают под «древними четырьмя» Гиты Кумаров. Теланг считает, что Гита говорит о 4 Ману (см. в примеч. 374).

Во всяком случае, упоминание Гиты о Ману нельзя принимать как доказательство того, что Гита знает Законы Ману, а следовательно, что она создана позднее.

Что касается каст, то Гита, как и Манавадхармашастра, знает их 4, они достаточно ясно охарактеризованы в XVIII главе. Более того, учение о кастовой дхарме—одна из основных мыслей Гиты. Касты—очень древняя общественная организация Индии. Следует отметить, что в Гите для обозначения этого понятия употребляется слово «варна»—краска (ср. I, 41, 43; IV, 13), а не «джати», на что указывает Дейссен (Ист. филос., т. I, кн. 1, 161 и сл.). Учение о кастах уже развито в Брахманах; так, например, в Шатапатхабрахмане (4, 1, 6) так определяется понятие арья: «арья есть или брамин, или кшатрия, или вайшья». О кастах упоминают и ранние Упанишады (ср. Чханд., 8, 14). Во времена эпоса кастовый строй был уже настолько развит, что переход из одной касты

в другую представлялся почти невозможным, что иллюстрируется повестью о царе Вишвамित्रе (упоминаемой в Махабхарате и развитой в Рамаяне). Вишвамитра, будучи кшатрием, путем долгой и суровой аскезы добивался стать брамином. Брама долго отказывал ему в этом, и только после аскетических подвигов, потрясших небо и землю, устрашивших богов, Вишвамитра добился желаемого.

В более ранней литературе, даже еще в Упанишадах, понятие касты было расплывчатей: родовые моменты в ранний период истории Индии еще не являлись непреложным критерием, и большое значение в определении касты сохраняла профессия, занятие человека. Так, брамин мог еще заниматься военным делом, а кшатрия мог быть философско-религиозным наставником; в Упанишадах можно найти примеры, когда в роли духовного учителя не только кшатриев, но и браминов выступают раджи, то есть кшатрии.

В Гите в отношении каст можно подметить архаические черты. Во-первых, в Гите, как и вообще в Махабхарате, фигурирует Дрона как брамин-воитель, тогда как позднее брамин не мог быть воином. Во-вторых, как указывает Теланг, Гита еще не знает строгой наследственности каст, хотя кастовые занятия, профессии в ней уже строго определяются. Впрочем, это момент спорный, и разрешается он в зависимости от понимания термина Гиты «свабхаваджан» (рожденный собственной природой). Во всяком случае, отправной точкой для Гиты в определении каст является деятельность человека, тогда как в Манавадхармашастре обязательным и достаточным условием определения каст является наследственный момент.

Изложенное показывает, что в Гите не отмечается следов влияния Законов Ману. Более того, в ней есть совершенно ясные указания на то, что религиозно-общественные отношения Гита мыслит в духе строя и культуры эпохи до этих Законов. Поэтому не следует придавать особенного значения совпадению текстов VIII, 17 Гиты и I, 73 Ману: оба памятника могли заимствовать эту шлоку из какого-нибудь общего источника; во всяком случае, цитирование Гиты Законами Ману столь же вероятно, как и цитирование Гитой Законов Ману, как допускают некоторые исследователи.

Гораздо спорней вопрос отношения Гиты к Брахмасутрам Бадараяны. Споры об отношении этих двух памятников возникли по поводу понимания шлоки XIII, 4, где говорится о Брахмасутрах. Некоторые просто признают этот стих интерполяцией (например, Михальский-Ивеньский). Здесь кстати вспомнить, что как раз к этому же месту относится так называемая «ненумерованная шлока» — вопрос Арджуны в начале главы; большинство схолиастов, а за ними и многие европейские исследователи принимают «ненумерованную шлоку» за интерполяцию, так что во многих изданиях Гиты шлока просто опускается.

Даже если принять теорию более раннего происхождения Гиты, нет необходимости принимать шлоку XIII, 4 за интерполяцию, так как время составления Брахмасутр спорно: не исключена возможность довольно раннего их происхождения, как то принимает, например, Тибо, специально занимавшийся этим памятником. Кроме того, нет необходимости ви-

деть в XIII, 4 намек на сутры Бадараяны, как это делают Томсон, Гарбе, Бюрнуф, следуя более поздней традиции Рамануджи, считающего, что Гита цитирует Брахмасутру. Но большинство исследователей придерживается более ранней традиции Шанкары, принимающего, что не Гита цитирует Брахмасутру, а Брахмасутра—Гиту. Шанкара ссылается на Брахмасутру II, 3, 45: «*ari sa smaryate*» — «...также, так сказано в Смрити» и считает это выражение намеком на Гиту.

Теланг полагает, что Гита древнее Брахмасутры. Дасгупта сомневается в датировке Теланга, находя ее слишком ранней, и признает, что в XIII, 4 Гиты говорится именно в Брахмасутрах Бадараяны, из чего вытекает, что Сутры древнее Гиты. Дасгупта относит Гиту ко второй половине второго века до н. э. Сутры Бадараяны он считает дуалистичными, хотя бы уже потому, что первые комментаторы Сутр были дуалисты. Монистическое толкование, данное Сутрам Шанкарой, он считает более поздним. Автор объясняет ссылку Гиты на Сутры именно их дуалистическим характером. Что касается буддизма, то Теланг не видит оснований предполагать знакомство Гиты с этим течением, хотя и признает поразительную их близость. Вопрос представляет исключительную важность не только для датировки, но и для понимания Гиты, а потому не может быть разрешен в двух словах: говоря о буддизме, необходимо уточнять, о каком именно буддизме идет речь—о древнем или позднем, и с какой из буддийских школ сопоставляется данный памятник. Слово «буддха» встречается в Гите 2 раза: V, 19 и X, 10, но оно по контексту не имеет никакого специфического значения. В стихе IV, 19 сказано, что пандиты считают мудрым (буддха) человека, отрекшегося от всего, сжегшего свои дела на огне мудрости. Таким образом, здесь противопоставляются люди теории (а не монахи, как было бы в духе буддизма) истинному мудрецу, умеющему осуществить теорию. В X, 10 говорится о мудрецах, любовно преданных Брахману, постигших тайну проявления.

Вопросом о близости идей Гиты и буддизма подробно занимался Дасгупта (Ист. филос. Индии, т. 1, 421 и сл.). Автор сопоставляет этику Гиты и буддизма. Хотя он и находит много общих черт в обоих учениях, однако приходит к выводу, что Гита развила свои идеи независимо от буддизма. Вопреки тому, что Дасгупта говорит в первом томе своего труда, во втором томе он утверждает, что Гита по общему строению относится к добуддийскому периоду (с. 549), то есть датируется не первым веком, как сказано в первом томе, но V в. до н. э.

Отношение Гиты к Упанишадам тоже требует углубленного анализа. Гита, хотя и относится к Смрити, а не Шрути, традиционно называется «Упанишадой». Конечно, это не значит, что Гиту относят или относили к Веданте, но все же нельзя не учитывать, что это единственная из книг Смрити, называемая «Упанишадой». Гита, несомненно, моложе древних Упанишад, в ней есть шлоки, общие с Катхакой и Шветашвартарой. Исследователи отмечают особенную близость Гиты и Шветашватары. Поздние Упанишады моложе Гиты.

Конечно, при решении датировки индийских литературных памятников нельзя основываться только на внешних моментах—цитатах, форме, хотя они и должны приниматься во внимание. В основу суждения

следует полагать не их, а внутренние моменты: сущность учения, его содержание, а это требует тщательного анализа. Во всяком случае, можно считать хорошо установленным, что средние Упанишады и Гита относятся приблизительно к одному историческому слою как по содержанию, так и по форме.

Рой подчеркивает большую близость Гиты и Катхаки. Больше всего Гита цитирует именно эту Упанишаду. Рой приводит такую таблицу цитат.

Гита	Катхака упанишада
II, 19	II, 19
II, 20	II, 18
II, 29	II, 7
III, 42—43	III, 10—11 и VI, 7—8
VIII, 11	II, 15
XV, 1	VI, 1
XI, 48, 53	II, 8—9; II, 23—24
	Шветашватара упанишада
V, 13	III, 18
XIII, 14—15	III, 10—17

Катх. много занята проблемой бессмертия души и учением о спасении, Гита также уделяет большое внимание этой проблеме, а учение о спасении в обоих памятниках тождественно. Рой соглашается с Ситанатком Таттвибхашаном, высказавшим предположение, что творец Гиты заимствовал план своего произведения из Катх., III, 3—4, где сказано: «Знай, Атман—седок, а колесница—тело; возничий—буддхи, а манас, знай, это вожди (III, 3). Индрии—кони, предметы чувств—их путь»; «Вкуситель» образован Атманом, индриями и манасом (III, 4). Связь Гиты с Шветашватарой общепризнана. Барт назвал эту Упанишаду «шиваитской Гитой». Рой замечает, что правильней сказать, что оба памятника—произведение одной и той же социальной среды и что употребление в Гите вишнуитских имен (Васудэва, Бхагаван и др.) столь же мало свидетельствует о вишнуитском происхождении произведения, сколь мало свидетельствуют о шиваитском происхождении Шветашватары уп. встречающиеся в ней эпитеты: Шива, Ишан, Махэшвара; оба памятника относятся к досектантскому времени. Рой считает, что Гита была создана несколько позже, чем Катхака, Шветашватара, Иша и Мундака упанишады, но принадлежит тому же философскому кругу и развивает те же идеи, но только в более совершенной форме в смысле стиля, систематичности изложения философских концепций и духовного праксиса.

Иное дело Веды, там ясно виден другой исторический слой. Отношение Гиты к Ведам важно для правильного понимания памятника: важно определить, к какому периоду развития ведической религии и философии относится Гита.

Брахманы еще не проявляют критического отношения к Ведам, их философская мысль еще целиком находится под властью Вед. В Упанишадах уже ясно сказывается начало борьбы за освобождение философской мысли. Анализ этого момента в Гите представляет несомненный

интерес для исторической критики и установки этапов развития индийской философии. В Гите не раз упоминается о Ведах и почти всегда критически, хотя сказываются попытки смягчить этот критицизм.

О Ведах говорится в следующих шлоках Гиты: II, 42, 45, 46; VIII, 28; XI, 48, 53. Кроме того, о них упоминается только раз в XV, 15 и о Шрути вообще в II, 53; о шастрах говорится в XVII, 24.

В шлоке II, 42 говорится о немудрых, держащихся буквы Вед и стремящихся в рай. По существу это еще не критика Вед, как таковых, а только неправильного их понимания. Но от этого стиха веет мыслью Упанишад, их стремлением одухотворить плотные образы Вед и перенести их в более высокие плоскости мысли. То же можно, пожалуй, сказать и о VIII, 28, где говорится, что йогин, достигший высшей обители, превосходит плоды, обещанные за изучение Вед и выполнение предписываемых ими обрядов. Здесь уже можно видеть посягательство на авторитет Вед, так как йогические достижения ставятся здесь выше ведических.

В XI, 48 и II, 53 эта же мысль выражена в еще более резкой форме: тапас, совершаемый по предписанию Вед, уже не признается самодовлеющим и всеильным. Гита категорически ставит над всем бхакти-йогу и благодать («прасада» — ср. XI, 47), дарующую избранным бхактам в силу их любви возможность высокого созерцания божества.

Тексты VII, 8 и VIII, II касаются мистики слова АУМ и к разбираемому моменту прямо не относятся.

Глава XV, в частности 15 шлока, утверждает Шри-Кришну как знатока Вед и творца Веданты и относится скорее к вопросу о культе Кришны, нежели к вопросу об отношении Гиты к Ведам.

Шлока XV, 15 для разбираемого вопроса важна лишь в том отношении, что она позволяет сделать некоторые сопоставления Гиты и Веданты. Шлока показывает, что в период создания Гиты Веданта уже настолько оформилась, что само слово стало употребляться как технический термин.

Таким образом, для затронутого вопроса ведущими являются шлоки II, 46 и 53, толкование которых породило целую дискуссию, до сих пор еще оставшуюся неразрешенной: полемику между Паволини и Беллони, в которой впоследствии приняли участие Якоби, Гарбе, Дейссен, Шрадер (о подробностях см. примеч. 134).

Подводя итог оценке отношения Гиты к Ведам, можно сказать, что позиция Гиты по отношению к Ведам близка позиции Упанишад, принимающих Веда как экзотерическое учение, касающееся примитивного богопознания и богопочитания; дальнейшее углубление в эту область необходимо «преодолевать Слово Брамь» (т. е. Веда), как формулирует Гита (VI, 44).

Очень интересны в смысле датировки Гиты и выяснения ее отношения к Ведам тексты IX, 17 и X, 22. В первой из названных шлок перечисляются Веда, причем не упоминается об Атхарваведе. Толкование Шанкары этого места в том смысле, что под словами, заканчивающими строчку «ева са», нужно понимать четвертую Веда натянута и бездоказательно, как многие его высказывания о Гите.

Авторитет Вед в разные эпохи, а может быть, и в разных школах был неодинаковым. Так, Айтарея Брахмана утверждает, что слова Самаведы больше, чем Ригведы. В Чхандогья уп. (4, 17, 1 и сл.) сказано, что Праджapati извлек из земли, как эссенцию огонь; из воздушного пространства—ветер; из неба — солнце. Из огня он извлек Ригведу, из ветра—Яджур, из солнца — Саман, почему ритуальные возгласы «бхур, бхувах, свар!» относятся в соответствующем порядке к Риг, Яджур и Самаведам. Об Атхарваведе Чхандогья уп. вовсе не упоминает. В Прашна уп. V, 5—7 сказано, что мудрый приобщается земле Ригведой среднему пространству (бхувах) — Яджурведой, а высшему (свар)—Самаведой. В V, VI и VII кхандах Чхандогья уп. разбирается отношение двух Вед, Риг и Саман и отдается предпочтение последней. В Манавадхармашастре Самаведа оценивается гораздо ниже, так как ее гимны обращены к праотцам (питри), то они считаются нечистыми, и запрещается исполнять гимны Риг и Яджурведы, когда раздаются гимны Самаведы.

Таким образом, Гита высказывает на Веды более древний взгляд, нежели Манавадхармашастра, что лишний раз свидетельствует в пользу старшинства Гиты.

Известно, что Атхарваведа была создана гораздо позже, нежели первые три Веды. Таким образом, отсутствие упоминания в Гите об Атхарваведе свидетельствует, что Гита была создана, по крайней мере, в тот период, когда Атхарваведа еще не приобрела канонического значения, наряду с первыми тремя Ведами. Несмотря на популярность взгляда о позднем происхождении Атхарваведы, существуют и возражения против такого утверждения. Так, Дасгупта (т. II, с. 285) полагает, что «нет основания думать, что сочинение этой (т. е. Атхарва) веды относится к более позднему времени, нежели сочинение наиболее ранних гимнов Ригведы». Автор указывает, что некоторые канонические книги говорят о четырех, другие—о трех Ведах. Так, Брихадараньяка уп. (II, 4, 10) перечисляет все четыре Веды, тогда как Тайттирья Брахмана (I, II, I, 26) говорит только о трех. Саяна (Sāyana) указывает, что в Миманса сутре (II, I, 37) читается: все, что относится к Риг и Сама Веде, относится и к Яджур, то есть по такому толкованию Атхарваведа включается в Яджурведу, чем и объясняется, что некоторые тексты говорят только о трех Ведах.

Известно, что к толкованию Саяны следует относиться с осторожностью. В частности, данное толкование страдает натянутостью и не может отклонить предположения о позднем происхождении Атхарваведы, или, во всяком случае, о позднем выделении ее в особую, четвертую каноническую книгу, равноценную трем первым, что нас, собственно, интересует в данный момент.

Итак, наряду с другими доводами, упоминание в указанных текстах Гиты только о трех Ведах может служить известным свидетельством в пользу относительно раннего происхождения изучаемого памятника.

И в культуре Кришны, поскольку он отражен в Гите, есть своя особенность, не лишенная интереса для датировки поэмы. Так, Гита никогда не называет Кришну Нараяной, но только Бхагаваном. Кришна

говорит о себе, как об аватаре Брахмо (VII, 29; VIII, 3—4). Арджуна называет Кришну Брахмо только раз (X, 12) и дважды называет его Вишну (XI, 24, 30). Санджая дважды называет Кришну Хари (XI, 9 и XVIII, 77).

Это свидетельствует, что в Гите еще не осуществлено отождествление Вишну — Кришны — Бхагавана — Нараяны и что в ней еще сохранились черты брахманизма в духе Упанишад. Все это также свидетельствует относительно раннем происхождении памятника. Что же касается до шлоки XIV, 3, вызвавшей столько дискуссий и толкований, то приходится признать наиболее убедительным мнение Шанкары, что здесь под Брахмо надо понимать Праkritи. С таким взглядом согласен Шрадер и многие современные исследователи (Теланг, Дейссен).

Изложенное позволяет сделать следующие выводы. Ввиду отсутствия точной хронологии индийской истории, в частности истории литературы, в настоящее время не удастся точно датировать Гиту, как и многие другие памятники индийской литературы, однако относительная датировка, хотя бы приблизительная, возможна, и она выражается так:

1. Гита древнее, чем Санкхья-Карика Ишваракришны (ок. I в. н. э.), то есть, чем классическая Санкхья, а также чем Йогасутры Патанджали и Манавадхармашастра.

2. Она, вероятно, древнее, чем Брахмасутры Бадараяны.

3. Есть основания предполагать, что Гита древнее буддизма и Атхарва Веды как отдельной, оформившейся четвертой книги Вед.

4. Гита, по-видимому, уже существовала как законченное произведение во время последней редакции Махабхараты, куда и была включена, как высокоавторитетное религиозно-философское произведение; возможно, что в это время были произведены некоторые редакционные изменения первоначального текста.

5. Нельзя отрицать, что Гита была создана на основе ранее существовавших рапсодий о битве на поле Куру, хотя прямых доказательств для такого предположения и не находится.

6. Нет никаких оснований предполагать влияния на Гиту христианской литературы, хотя Лоринзер и старательно пытался это доказать. Существующие параллели объясняются не заимствованием Гиты у христианства или наоборот, но лишь сходством исторического развития культурного процесса.

7. В известном в настоящее время каноническом тексте Гиты почти нет вариантов, а есть только легкие разночтения, что свидетельствует о большой распространенности и авторитетности памятника уже в древние времена.

8. Приблизительная датировка Гиты может быть установлена так: Гита возникла не позже второго столетия до н. э. и, по-видимому, не ранее пятого, второй половины IV в. Многие исследователи относят памятник к III в. до н. э.

Данные за более раннюю датировку Гиты преобладают над данными за более позднюю.

Обрамление и построение поэмы

В дошедшем до нас виде Гита представляет обрамленный эпизод Махабхараты. Для понимания первой главы Гиты необходимо знакомство с основными линиями обрамления. Первый стих памятника ставит ее в связь с Махабхаратой, в шестую книгу которой включена Гита.

Махабхарата повествует о борьбе двух родственных родов: прямых потомков Дхритараштры, его сыновей, из которых старший — Дурйодхана, с племянниками Дхритараштры — пятью сыновьями Панду, брата Дхритараштры. Старший из братьев — Юдхиштхира, второй — Бхишма, третий — Арджуна, четвертый и пятый близнецы Накула и Сахадэва. Но, как повествует легенда Панду, находясь под проклятием одного риши, воздерживался от общения с женой, так как, согласно смыслу проклятия, он должен был погибнуть в момент такого общения. По легенде, братья Панду являлись сынами разных богов, посетивших их мать Кунти. Юдхиштхира был сыном бога Ямы или Дхармы (Закона); Бхишма — сын бога ветра Ваю; Арджуна — сыном громовника Индры, а близнецы Накула и Сахадэва были сынами индийских Диаскуров, Ашвин, от Мадри, другой жены Панду. Таким образом, каждый из братьев является олицетворением соответствующего божества.

Дурйодхана, «Трудноодолимый», есть символ греха, силу которого так ярко описывает Гита (III, 36—41). Как старший сын Дхритараштры, Дурйодхана по закону наследует своему отцу, но он претендует не только на полагающуюся ему часть, но и на долю двоюродных своих братьев, наследников Панду, уже умершего к началу действия Махабхараты. Непосредственно после смерти Панду, когда братья еще не вступили во владение наследством отца, Дурйодхана добился от своего слабохарактерного отца Дхритараштры приказа об изгнании Юдхиштхиры и его братьев. Повинуясь приказу, они поселились со своей матерью Кунти в одном дворце, находившемся в маленьком городке. Дурйодхана затевает погубить братьев, устроив пожар дворца. Братья своевременно узнают о злоумышлении, убегают через потаенный ход и скрываются в лесу. Через некоторое время они все вместе сватаются за одну царевну, Драупади, которая и становится их общей женой. Драупади, то есть дочь Друпады, именовалась Кришнаа (Kṛishnā—ж. р.); это также олицетворение божества, женское воплощение Вишну, как Кришна — его мужское воплощение. По возвращении Пандавов Дурйодхана путем интриг вновь добивается изгнания ненавистных ему соперников: он втягивает Юдхиштхиру в игру в кости, которую ведет нечестно и окончательно его обыгрывает: Юдхиштхира проигрывает не только все общее имущество, но и жизнь и свободу свою, своих братьев и общей жены. Только чудесное вмешательство Кришны смягчает положение, и братья с их женой изгоняются на 12 лет, причем по истечении этого срока за ними сохраняется право силой вернуть утраченное царство.

Кришна вел переговоры с Дурйодханой, но безуспешно. История этих переговоров рассказана в «Удйога парван» («Книга усилий» — сохранить мир), V книге Махабхараты (см. III, вып. этой серии).

Шестая книга Махабхараты, книга Бхишмы, в которой содержится

Бхагавадгита, начинается с описания подготовки к битве. По совету Кришны Арджуна возносит перед боем молитву к богине Дурге, Великой Матери, которая является ему и открывает, что он есть Нара, непобедимый для врагов, а Кришна — Нараяна, «Путь Человека». Нара и Нараяна это аватары (воплощения) Вишну-Кришны, сказание о которых неоднократно передает Махабхарата. После появления Кали (Дурги) Арджуна приобретает уверенность в победе (ср. книгу Бхишмы, 793—812). Перед началом битвы Юдхиштхира идет в стан врагов и, преклонившись перед Бхишмой, как старшим в роде, получает от него благословение и предсказание победы. «Говори в мою пользу (то есть дай мне благословение) и сражайся на стороне Куру», — просит Юдхиштхира Бхишму (VI, 1563—1570). Получив благословение от Бхишмы, Юдхиштхира отправляется почтить Дрону как своего учителя и тоже получает от него благословение и предсказание победы. Слепой Дхритараштра не принимает непосредственного участия в битве. Издалека он следит за развитием боя со слов Санджай (имя это значит «Победоносный»), своего «суты». Буквально это слово значит «возничий», но в древней Индии роль суты вовсе не ограничивалась обязанностями конюха и возничего. Суты были певцы, народные рапсоды, сопровождающие царя и как колесничие, и как рапсоды. Риши Вьаса даровал Санджае способность ясновидения, и поэтому он может воспринимать происходящее на расстоянии. Гита начинается вопросом Дхритараштры о том, что происходит в данный момент на поле битвы. Все дальнейшее есть рассказ Санджай, передающего беседу Шри-Кришны и Арджуны.

Прием передачи событий в виде рассказа действующего лица или рапсода — один из излюбленных в восточной поэзии, особенно в эпической. В частности, он широко использован в Махабхарате. Вся поэма есть рассказ одному из потомков Бхараты о делах отцов, а отдельные части эпоса это, так сказать, двойной или тройной рассказ.

В Бхагавадгите изложено религиозно-философское учение вишнуитов-бхагаватов, переданное в виде диалога.

Диалог — также издревле любимая форма изложения религиозно-философских учений в Индии. Многим древним Упанишадам придана форма диалога (например, Чхандогья); диалог — господствующая форма изложения в позднейших религиозно-философских памятниках вплоть до Тантра. В нем обычно участвует учитель, часто божественный, и ученик, реже ученики, нередко также божественные. Очень популярны, особенно в шиваитской литературе, диалоги между божественной четой, причем не всегда мужская ипостась божества поучает. В Тантрах, например, эту роль выполняет женская ипостась (Шакти). Строго говоря, и Гита есть беседа божественной четы: Кришна есть аватар Вишну-Нараяны, Арджуна — воплощение Нары, женской ипостаси Нараяны.

Многие исследователи подчеркивают бессистемность изложения Гиты, причем некоторые расценивают это как минус, а некоторые даже как плюс произведения. Так, Дасгупта пишет о Гите: «Отсутствие системы и метода придает ей особое очарование, более свойственное поэтическим творениям Упанишад, нежели диалектической и систематической мысли индийцев».

Гита делится на 18 песен или глав. Субха Рау считает, что это число не случайно, а символично и часто встречается в Махабхарате: вся поэма разделена на 18 книг, великая битва длится 18 дней. Автор замечает, что число 18 мистически связано с Арджуной. Кришна есть особый аватар Вишну, и число 18 характеризует этот аватар.

По приведенным соображениям приходится признавать некоторую искусственность деления Гиты на главы, в чем не видно особой необходимости: без особого ущерба для последовательности изложения и литературной формы материал мог бы быть сгруппирован и другим способом, чем это сделано. Дейссен разделяет Гиту на три части по шесть глав в каждой: первая часть касается этической проблемы, вторая (5 следующих глав)—теологической и, наконец, третья часть (последние 7 глав)—психологической.

Нужно сказать, что такое деление весьма условно. Как уже говорилось, многие исследователи выделяют главы I—II, 38 в особую часть или «ядро» Гиты, к которому некоторые прибавляют еще заключительные слова Санджайи (XVIII, 74—78). Действительно, первая глава и заключительные слова последней образуют как бы эпическую «рамку» поэмы, ее спайку со всем эпосом. Впрочем, нельзя отрицать, что первая глава органически связана с остальным содержанием Гиты: сущность ее — постановка нравственной проблемы, выраженная словами Арджуны.

Как правило, философский диалог в индийской литературе начинается вопросом ученика; художественный прием Гиты, оправдывающий речь Арджуны глубоко реалистическими обстоятельствами, является в высокой степени правдивым и убедительным. Он придает всему диалогу не абстрактный характер размышлений, отрешенных от живой действительности, от тревожностей мира, но вводит в самую гущу жизненной борьбы и действия и поднимает вопрос, который и до сих пор человечество не сумело практически разрешить. Это создает Гите совершенно особое положение среди других подобных произведений индийской литературы, ибо форма философских диалогов в индийской литературе, как правило, абстрактна, почти лишена конкретных образов и конкретных жизненных положений, столь характерных для греческого философского диалога.

СОДЕРЖАНИЕ ГИТЫ ПО ГЛАВАМ

Э т и к а

гл. I—VI

Глава I. Первое слово Гиты «Dharmakshetre» сразу же вводит в круг идей, развиваемых произведением. Действие происходит не просто на поле битвы, но на поле Дхармы, Закона, где сами боги совершали жертвоприношения. «Поле Куру» — реальное географическое место, где по преданию происходила знаменитая битва. В истории Индии оно аналогично «Куликову полю» в истории нашего отечества. Здесь, как на острие меча, взвешивались исторические судьбы Индии, судьбы всего че-

ловечества, так верят индийцы, ибо именно с этого момента начинается мрачный период «калиюга».

С первого слова Гита вводит нас в систему своих символов: поле дхармы, «поле чести», долга и закона необходимо понимать не только, как определенную местность, но и как символ жизни вообще, как поле деятельности и борьбы человека; вступая на него, он должен задать себе вопрос о нравственности. Символ поля, как жизни, области деятельности, встречается у многих народов и в разные эпохи.

Учитель руководит колесницей ученика, который есть он сам. Характерна черта, развиваемая Махабхаратой и безмолвно принимаемая Гитой: Дурйодхана выбрал физическую силу несметных полчищ, Арджуна же выбрал помощником Кришну, но только как нравственную силу, ибо Кришна участвует в битве только как руководитель, а не как физический исполнитель. Более того, Арджуна сказал, что он не хочет физической помощи Кришны, а только нравственной, так как стремится сам заслужить славу победы. И Кришна одобряет такую установку ученика.

Таким образом, в поэме символически изображена трагедия жизненной борьбы, рассматриваемая в аспекте нравственной задачи. Джива (индивидуальное «я») руководится в разрешении этой трагедии им же самим, но только бесконечно большим, обладающим «космическим» сознанием «Я»—Бхагаваном-Кришной. Вот почему так настойчиво подчеркивается тождество Кришны и Арджуны.

После нескольких слов вступления, посвященного эскизам главных действующих лиц Махабхараты: слепого Дхритараштры, родоначальника Куру; Санджай «милостиво Вьясы», получившего дар ясновидения, способность экстаза, в котором он может воспринимать «святую беседу Кришны и Арджуны»; злоказненного Дурйодханы, своей злой волей стянувшего на погибель весь род Куру и Пандавов; деда Куру, величавого Бхишмы, дающего сигнал начинать битву, и других более второстепенных лиц—поэма показывает колесницу Арджуны, влекомую белыми конями под управлением Кришны. На колеснице стоит Арджуна, «утренняя заря», белый, то есть проявленный джива, руководимый Черным (Кришна) из глубин непроявленного. На колеснице Арджуны—Капидхаджа, то есть знамя с изображением Ганумана, первого бхакты и преданного воина Рамы, как и сам Арджуна—великий бхакта и преданный воин Кришны. Как некогда Гануман самоотверженно служил владыке Раме в силу большой любви, так и сейчас Арджуне надлежит реализовать то, что уже в принципе совершено Шри-Кришной, неустанно деятельным Пурушоттамой...

Битва началась, полетели первые стрелы. Но вот Арджуна обращается к водителю с просьбой остановить колесницу: перед решительным моментом он хочет в последний раз окинуть взором поле борьбы и еще раз взвесить...

Кришна повелевает: «Смотри на этих собравшихся Куру!». Как в фокусе луча, собрались здесь «нити кармы» рода, и прошлое встает в своих созревших, а потому уже неизбежных воплощениях; будущее прозревается в «ужасных, неясных образах», «зловещих знаках», смущаю-

щих Арджуны; а настоящее всегда бывающая и никогда не существующая вихревая точка (вритти) в волнах космического сознания (читта), сгустилось в чудовищное кровавое пятно, в рев, «наполняющий небо и землю» и вселяющий ужас в сердца присутствующих.

Волна ужаса охватывает и тело Арджуны, в трепете он роняет лук и стрелы; оружие богов—Гандиву; и с пересохшими губами, едва держась на ногах, обращает к Бесстрастному слова протестующей молитвы, святого кощунства, осуждения Законодателя и Судьи во имя Закона.

Ни победы, ни наслаждения, ни счастья, ни даже жизни Арджуна не желает. Совершается братоубийственное дело, попирается святой Закон человечности, веками охраняющий жизнь рода. Сдвинулась с места Основа, рушится все: праотцы падают в изнеможении, лишенные жертв, женщины рода, носительницы будущего, развращаются и должны понести от предателей и преступников трижды проклятое потомство, не заслуживающее ничего иного, как пребывания во мраке преисподней, запечатленное всеми мыслимыми сквернами, всеми печатями преступления законов, исконных обычаев, правды человеческой, носимой каждым в сердце. И если противники, чьи души помрачены неведением, чьи сердца опьянены вожделием, не видят преступления в этом братоубийстве, то тем более ответственны те, кто предусматривает неизбежные последствия: ужас, мрак братоубийства, мерзость из мерзостей — оскорбление и убийство гуру падет на тех, чьи глаза открыты, которые уже здесь будут осуждены есть пищу, обгавленную братской кровью, пролитой их собственной рукой...

Бессилie, отчаяние и боль, проникающие до самых глубин души, овладевают Арджуной, и, рыдая, он опускается на сидение колесницы со словами: «Не буду сражаться».

Так начинается в Гите трагедия Человека, пришедшего к отрицанию мира, оскверненного злом. Где же правда, как можно довериться каким-либо словам, чувствам, когда все — зло, обман, иллюзия и единственная надежда, единственная светлая точка в этом мире мрака и отчаяния — нравственность (Святой Закон, Дхарма), на которой держится все, — разрушено?

Пусть Дхарма попирается вовне, пусть гибнет моя жизнь — это еще не трагедия. Но когда внутри меня начинаются раздирающие душу противоречия, когда затемняется Светлый Лик в моем сердце, тогда помрачается сознание, и вопль «де профундис» поднимается... Кровавая мука самим собой покинутого Человека. Сознание Арджуны помрачено отчаянием, и он умоляет Учителя наставить его.

Глава II. И Бесстрастный с неразгаданной улыбкой (и улыбкой ли?—ср. II, 10) начинает свою «Божественную Песнь»: Ты мудрую речь говоришь, а сожалеешь о тех, кому сожаления не надо, но сам не понимаешь этих слов, истинное значение их скрыто от тебя. Закон не есть форма, но Сущность, Само Бытие.

И Сам Источник Жизни начинает раскрывать свое Безусловное, всегда пребывающее Единство и Многообразие текущего и условного.

Гита раскрывает сложность и бездну противоречия становления. Одно положение необходимо понять и принять при изучении этого па-

мятника, чтобы уловить его дух: Гита не есть гносеологическое сочинение, и гносеологический подход к ней обречен на неудачу (ср. Дасгупта, т. II, с. 525). Кришна отрицает возможность постижения Сущности путем «изучения» и «аскезы» (в индийском смысле слова).

Арджуна подымает не гносеологический, а практический вопрос о долге, его смысле и выполнении. Более того, когда Арджуне кажется, что Кришна отвлекается от прямого ответа в теорию, он перебивает речь наставника репликой: «противоречивыми словами ты смущаешь мое сердце, скажи лишь одно, как мне достигнуть блага». Это и есть «праксис» неоплатоников, «йога» индийцев, и недаром Гита, согласно древней традиции, называется не «Джнанааштра», а «Йогааштра».

Пафос индийской философии есть пафос искания пути «спасения», «блага» (шрея), о чем Арджуна и говорит в III главе. Этот пафос возник на заре индийской культуры, им проникнуты Упанишады, начиная с самых ранних, Гита, Мокшадхарма, учение Будды и Махавиры, Рамануджи, темная мистика Тантр. Когда на склоне лет Совершенный, повествует Маханирванасутра, готовился отойти в то Неведомое, которое он называл «Нирвана», ученики спросили его о сущности этой таинственной нирваны и о том, в каком состоянии пребывает в ней Совершенный, сохраняется ли там сознание. И последовал ответ: «Я явился, чтобы открыть вам путь спасения (шрея), чтобы возвестить вам четыре истины о страдании и способ избавиться от него, а рассуждать о том, что такое нирвана и сохраняется ли там сознание Совершенного, может лишь тот, кому доступен живой, реальный опыт нирваны, отвлеченные рассуждения о ней бессильны, а потому и бесполезны».

Известно, что Южный буддизм (Хинаяна) разрешает понятие в отрицательном смысле, то есть атеистически, а смысл ответа Махаяны нужно искать в сложнейшей символической Ади или Амитаба-Будды, явно родственной шактизму.

1. Вступительная часть поучения Кришны (II, 11—30) является той основой, к которой он вновь и вновь с разных сторон подводит ученика. Кришна напоминает Арджуне, что преходящи тела, и вечен за ними Воплощенный, надевающий и сбрасывающий их, как одежду. Он не рождается и не умирает, его не рассекает оружие, не опалает огонь, не иссушает ветер. Кто думает, что Он может быть убитым, или что Он убивает, заблуждается. Никакие перемены Его не касаются. Одни видят на это, как на чудо, другие говорят о Нем, как о чуде, иные только слышат о том же чуде, но никто не знает Его.

Воплощенный неуязвим, а потому не подобает скорбеть ни о каком существе. Но ученик исходил от плотных форм, он говорил о роде, о законах рода, о долге каждого члена рода, об установленном рите. И вот, когда несколько успокоилось волнение ученика, вызванное созерцанием явленного ему учения о Воплощенном, Учитель обращается к низшим слоям его сознания и ведет с ним рассуждение (санкхья) в той плоскости, в которой формально поставил ученик свой вопрос.

Кришна объясняет Арджуне многогранность Закона и его содержания в проявлении. Вечная и незыблемая Дхарма, оставаясь вечной и неизменной, в проявлении претворяется во множество установлений, обря-

дов, обычаев, законов, зачастую феноменологически противоречащих друг другу, однако несущих один неизменный, незыблемый принцип нравственности. Арджуна в этом воплощении—кшатрия и должен нести свой долг кшатрия, война, для которого битва является желанным случаем выполнить свой долг и таким образом достигнуть «отверстых врат рая». Пусть на пути к выполнению долга встречаются препятствия. Все в этом мире бытия противоречиво, и нужно уметь примирять противоречия.

В таком рассуждении нет извращения разумом действительности, нет сделки с совестью. Наоборот, усвоив эту дхарму, человек избегнет многих бедствий (II, 31—40). Так говорит рассудок. Однако ученик должен подняться ступенью выше, должен осуществить синтез в йоге. Йога требует особого состояния духа, особого целеустремления.

Если экзотерически понимаемые Веды основывают всю этику жертвоприношений на принципе «даю, чтобы получить», если «книжники» тешат себя усложнением обрядности, дозволений, запретов, если они принимают «рай» и «счастливое воплощение» за цель действий, то над всем этим должен подняться тот, кто хочет проникнуть в тайны самадхи. Веды находятся в области переходящего, подвластного игре трех гун, йогин должен пребывать в вечном, и тогда источник Вед будет ему не нужен, ибо он будет черпать из Первоисточника. Если следующие экзотерическому учению ищут плодов, то йогину надлежит выполнять долг не из побуждения воспользоваться плодами совершенного, а ради выполнения долга, как такового.

Этот переход «рассудочного» учения о частном долге, кастовой дхарме, к эзотерическому учению Йоги необходимо требует разъяснения: как же следует относиться к законоположениям о частном долге, то есть к Ведам? Шлоки II, 41—47 не являются, таким образом, случайным полемическим выпадам, который можно толковать и вкривь и вкось, а органически необходимым вступлением, совершенно четким и ясным, если не терять основной мысли поучений Кришны. Только упрямив эту нить, можно блуждать в потемках филологических трудностей, искусственно создавать кривотолки. Гита указывает на необходимость преодоления Вед, как на то указывают и Упанишады. Как и Упанишады, Гита не противопоставляет себя Ведам, но «снимает» их в синтезе, говоря языком гегелевской диалектики, или «превосходит» их (атитаришьяти), говоря языком индийской философии.

Но что такое йога? Шлоки II, 48—50 дают два определения йоги, являющиеся для Гиты основными и решающими. Пропустить эти определения, скользнув по ним глазами, значит закрыть себе доступ к пониманию всего дальнейшего. Приходится только удивляться «невнимательности» исследователей, путающих Йогу Гиты и Йогу Патанджали, не считаясь с ясными указаниями того и другого произведения и обращая внимание только на формальную общность терминов, прошедших в течение веков смысловое развитие, да учитывая лишь кое-какие технические приемы.

Гита определяет: «йога—это равновесие» «samatva yoga usyate» или «йога именуется равновесием». Понятие «samatva» трудно для перевода. Леви передает его через «indifference», ему следует Эджертон.

Дейссен переводит «Gleichmut», Арнольд—«equability». Термин, предложенный Арнольдом, является наиболее адекватным санскритскому термину. БПС переводит «уравновешенность, уравновешенное поведение», ссылаясь на разбираемое место Гиты.

Йога Патанджали дает совершенно иное определение понятию (Йогасутра, 1, 2): «Йога есть удержание (космической) материи сознания от вихрей» (yoga-citta-vritti nirodhah). Гита понимает именно эту уравновешенность как «искусство в действиях», тогда как Йога Патанджали принципиально отрицает действие и строит всю систему как искусство тормозить действия.

Согласно учению Гиты, «уравновешенность» достигается бескорыстным действием или, следуя терминологии текста, отказом от плодов действий, так как не действия как таковые, а привязанность к их следствиям, «плодам» создает кармические узы и удерживает «я» в самсаре рождения и смерти. В силу отказа от плодов йогин, по учению Гиты, «становится на благой (апатауа) путь». И тогда разум освобождается от власти частного закона, тех феноменологических, противоречивых норм, которые будучи приняты за абсолютные истины, как веления Писания, смущают сердце ученика. Так достигается самадхи (58—59).

Отвечая на вопрос ученика о признаках «стойкого духом», Кришна рисует идеал йогина, существенно отличающийся от того, который можно представить себе на основании сутр Патанджали. Там йогин—это человек, достигший полного равнодушия к миру, полный отрешенности от него, прошедший перед этим все искушения сверхъестественной власти (сиддхи, вибхути), это скорее дэва, нежели человек.

В Гите йогин—это прежде всего деятельный бхакта. Правда, и Гита требует глубокой интраверсии (ср. нашедший «в самом себе радость», II, 55), полной стойкости по отношению к приятному и неприятному, потери вкуса к внешним предметам, отрешенности от вожделения и отвращения; так Кришна определяет того, «кто познал Высшее». От привязанности рождается гнев, учит Кришна, от гнева—заблуждение, от заблуждения — гибель.

Таков обычный для индийского пессимизма причинно-следственный ряд самсары. В нем нет надобности видеть специфически-буддийскую концепцию, так как его можно найти уже в Упанишадах. То, что ночь для всех отрешенности и бесстрашность, что кажется просто отсутствием жизни для привязанного к формам человека, есть бодрствование для яснозрящего мунни. Что есть жизнь и бодрствование для всех, погруженных в шумиху жизни, есть ночь для мудреца. Покоривший свои чувства в час развоплощения достигает Нирваны Брахмана.

Нужно подчеркнуть, что Гита не развивает теории «дживанмукта», «заживо-освобожденного», как это делает позднейшая йога (Патанджали) и классическая Санкхья. Гита не говорит просто о нирване, как буддизм, а о нирване Брахмана (или Бхагавана); смысл этого понятия поясняется в дальнейшем (ср. V, 24 и сл.). Так кончается II глава, где проблема, ставшаяся Гитой, рассматривается с точки зрения рассудка, почему глава и называется Санкхья (рассуждение).

Глава III начинается вопросом ученика, на который следуют

разъяснения учителя. Арджуне непонятно: карма, дела относятся к феноменологии, где сохраняет силу вся система антитез, над которой должен подняться мудрый, и, во-первых, это антитеза добра и зла, дхармы и адхармы (этическая проблема). Речь учителя носит для ученика непримиримые противоречия. Он говорит учителю: если ты восхваляешь отрешенность от действий, а не дела, то как же ты толкаешь меня на такое ужасное дело? Противоречивыми словами ты смущаешь мою совесть (буддхи). В Упанишадах и Махабхарате «буддхи», как правило, отождествляются с «махат» — синтетическим сознанием, из которого развиваются остальные «таттвы». Авалон* как определяет понятие буддхи: буддхи, рассматриваемое относительно других способностей опыта, является тем аспектом антахкарана, который обуславливает способность определения (*adhyavas ayatmika buddhih*). Автор ссылается при этом на Санкхья Правачана (II, 13). Комментатор, разбирая значение слова «буддхи» для этой шлоки, говорит, что «буддхи» называется «*nishçaya-karini*». Слово «*nishçaya*» означает твердое мнение, установленный взгляд, убежденность. Таким образом, буддхи определяется как «создающая убеждение». Гита близка к такому пониманию: ср., например, II, 41 «*vyavasayâtṁika buddhi*» — «решительная мысль» (разум).

В вопросе Арджуны, начинающем III главу, слово «буддхи» обычно переводят через «разум», «мнение», «воззрение». Но здесь речь идет не столько о познавательной способности в смысле рефлексии, сколько о синтетическом единстве сознания, определяющем поведение. в целом, о разумной воле. Такое понятие ближе всего стоит к «практическому разуму» Канта.

Это место Гиты также является определяющим для установления точки зрения на Гиту как на философское произведение, для нахождения ее путеводной нити. Гита есть произведение прежде всего этическое, а потому в ней преобладают не гносеологические моменты, а практические, говоря языком индийской философии, йогические. Не познание, а сознание играет в Гите ведущую роль.

На вопрос ученика учитель в III главе разъясняет сущность карма-йоги, откуда и название главы. Ссылаясь на изложенное раньше, Кришна говорит, что возможны две точки зрения, две установки: путь чистой рефлексии «рассуждающих» (*samkhyānām*) и путь деятельности йогинов.

Чрезвычайно важно для понимания концепции Гиты подчеркнуть, что Гита исключает из понятия «йогинов» представителей «чистого созерцания», мотивируя это тем, что оно не определяет еще нравственной установки человека. Упражнение в созерцании возможно и относительно «преходящих объектов чувств», хотя «деятельность» чувств (индрий), а следовательно, деятельность нервной системы в целом и будет сдерживаться упражняющимся, как то рекомендуют Йогасутры. Гита возражает против такого рода упражнений и называет человека, предающегося им, «*mithyāsaras*», что не обязательно значит «лицемер». Дейссен передает это слово описательно: «находящийся на неверной дороге», «сбившийся с пути».

* A. Avalon. The Serpent Power, с. 62—63.

Согласно Гите, всякая деятельность, не ставящая себе целью Единое, является сомнительной или даже прямым заблуждением. Но и отказ от деятельности не ведет к успеху (в смысле освобождения), ибо по существу такой отказ не выполним, не реален: никто ни на мгновение не может отрешиться от деятельности и будет вынужден действовать помимо воли. Деятельность лежит в области факта, непреложного для проявленного мира «вращения гун», а потому и не может быть прекращена, доколе существует пракрити, которую Гита признает «безначальной». Деятельность как результат «вращения гун» лежит в области феноменологии, а не морали, а потому, как таковая, не несет в себе нравственной ценности, значит, и не связывает по существу «я», Атмана. Факт становится актом в силу отношения к нему «я», Атмана, или, выражаясь языком Гиты, в силу «желания плодов деятельности». Всякое «желание плодов» связывает Атмана с деятельностью гун, то есть создает кармические узы, препятствующие «освобождению от самсары».

Поэтому, поучает Кришна, лишь тот поступает правильно, кто отказывается не от деятельности (что признано невозможным), а от плодов дел. Таково одно из основных положений этики Гиты. Та деятельность считается жертвенной, которая не стремится к использованию плодов: лишь бескорыстная ведет к освобождению, всякая другая завязывает узы кармы—плохие или хорошие в данный момент безразлично.

Мир создан актом жертвы (намек на великое жертвоприношение Пुरुши)* и Праджapati рек: «Размножайтесь ею, пусть желанный Камадук она для вас будет. Ею богов укрепляйте, да укрепят вас боги». Так выражается в мифологических образах закон взаимосвязи и соподчинения в мире проявленном, закон круговорота материи. Пренебрегающий этим законом и «готовящий пищу только для себя» нарушает гармоничное вращение гун и тем совершает грех.

Михальский-Ивеньский считает это мифологическое объяснение интерполяцией, но защищает свое мнение очень неубедительно: вставку, якобы нарушающую логическое развитие мысли, он объясняет тем, что позднейшие редакторы Гиты «не смогли слышать слово «яджна» (жертва) без того, чтобы не развить этой темы». Шлоки III, 10—15 и IV, 25—33 автор считает вымученными и стоящими значительно ниже общего философского уровня Гиты**. Думается, что это не так. Автор Гиты и здесь пользуется близкими, понятными и дорогими для индийцев образами, чтобы развить свою мысль, сделать ее наглядной, действенной в чувстве и акте, а не только в отвлечении.

Находящий в Атмане свою радость и цель отрешается от других частных целей и свободно совершает положенную ему кармическую деятельность. Обращаясь к ученику, учитель побуждает его именно к такой деятельности и подкрепляет свои слова близкими к народному эпосу образами Джанаки и др., как русский ссылается на Илью Муромца или Добрыню Никитича. Кришна говорит: чем больше социальная значи-

* Ср. RV, X, 90 и Deussen. Allgem. Gesch. d. Philosophie, I, I, с. 150 и сл.

** Michalski-Iviéński. Bhagadgita. Paris. 1922, с. VI.

мость человека, тем больше он служит примером для других. а высочайшим примером служит сам Бхагаван, которому нечего искать, не к чему стремиться и который ради существования мира все же находится в непрестанной деятельности, «ибо миры потибли бы, если бы я не совершал действий», — говорит Кришна.

Принять такое поучение под силу только человеку с «решительной мыслью» (II, 41), «знающему», который не должен «смущать» незнающих, еще стремящихся к частным целям; для таких людей, еще кармически не созревших для восприятия «высшего учения», снятие частных целей равносильно снятию и самой деятельности. Кришна указывает, что знающий, руководя другими, должен ставить им эти частные цели, создавать привлекательность деятельности, так как, только постепенно расширяя свои цели, «незнающий» может достигнуть знания, а следовательно, и освобождения. Это положение развивается и освещается в дальнейшем (IX, 22—30).

Ослепленный неведением думает: «я есмь совершающий», знающий же «сущность вещей» говорит: «гуны вращаются в гунах» и не привязывается (к делам).

Частные цели и деятельность, о которой говорилось выше (III, 10—15), приводят в конечном счете к осознанию Единой Цели—Высшему Атману. Когда человек оставит все желания и преодолет все частные цели, он научится работать бескорыстно. Кто это постигает — освобождается, кто же не постигает — погибает в заблуждениях. Каждый человек действует согласно своей природе (кастовая дхарма). Это неизбежно, и протестовать против этого бесполезно. Зная единство Цели, нужно действовать в кармически определенных формах и не брать на себя долга, не свойственного собственной природе, чужого долга. Чужой долг полон опасности, даже более совершенный в своих частных формах, а свой долг, даже менее совершенный по форме, но выполненный бескорыстно, ведет к освобождению. Гита настаивает на этой мысли и повторяет ее в заключении (XVIII, 45—48).

На вопрос Арджуны о психологическом происхождении греха Кришна отвечает, что источником греха для человека является вожделение, кама; этим всепожирающим и ненасытным врагом окутано все проявленное, как зародыш окутан оболочками. Как дым, застилая пламя, скрывает его свет, так Кама скрывает свет разума человека. Врага этого нужно знать и уметь поразить. Знание заключается в умении видеть за сильным влечением чувства стоящий выше его разум (манас); выше разума стоит сознание (буддхи), с его способностью не только познания, но и нравственной оценки познанного; выше буддхи стоит То, Сверхличное, которое определяет деятельность человека даже вопреки его узкосебялюбивым целям. «То» определяет сверхличное, выражаясь языком современности, высшее социальное поведение человека дает ему силу жертвовать собой ради высшего блага, блага народа, человечества. Стремление к Тому обеспечивает победу.

Глава IV. Название этой главы варьирует в разных изданиях: она называется или «Йога совершения жертвоприношения Брахмо»—Брахмарпанаяога, или «Йога Познания»—Джанана Йога. Она органиче-

ски связана с III главой. Если в III главе разбиралась проблема действия, его совместимость с целью конечного Освобождения, необходимость действия ради достижения этой цели, то в IV главе рассматривается проблема познания как основы деятельности человека.

Начинается глава словами Кришны о традиции йоги, источником которой он называет себя. Древняя йога «со временем пришла в упадок», говорит Кришна. Это место представляет большой исторический интерес, так как оно возбуждает вопрос, какова та йога, о которой говорит Кришна, как о «древней». Углубленное исследование вопроса может пролить свет на датировку Гиты и место этого памятника в истории развития философской мысли Индии.

Возможно, что в словах Кришны заключается намек на существовавшие иные системы йоги, возможно и то, что здесь устанавливается какая-то традиция, подлежащая изучению. Во всяком случае, слова Кришны вызывают недоуменный вопрос Арджуны, как возможно, что он передал учение йоги древним мудрецам, Вивасвану и другим. Кришна указывает, что речь идет о прежних его существованиях, которые он все помнит, тогда как Арджуна не знает своих. Далее следует изложение теории аватаров, оно считается первым, наиболее ранним из известных в индийской литературе (ср. Ламотт «Заметки о Бхагавадгите», Дасгупта «История индийской философии», II, 525). «Я Атман, нерожденный, непреходящий, Я существ владыка,—говорит Шри-Кришна, — и все же, будучи выше своей природы, Я рождаюсь собственной майей».

Это место очень важно для понимания концепции Пракрити в Гите. Весьма важно, что текст настаивает на кшатрийской, а следовательно, на вишнуитской традиции, тогда как шиваизм выражает браминскую традицию.

Учение об «основании (adhishtana) не раз обсуждалось различными индийскими философскими школами — Ньяя, Санкхья, Веданты (Шанкара и его ученики). В школе Шанкары ставился вопрос, как Брахмо может быть причиной (основанием) иллюзии (майя, которую Шанкара понимает как чистую иллюзию). Ответ ведантистов был приблизительно таков: если Брахмо есть основание миропроявления, то оно проявляется лишь в своем предикате (атрибуте) «сат» — «реальное», тогда как его предикат «ананда»—чистое блаженство — не познаваем.

Ишвара, воплощаясь являет свой Образ различным сознаниям по-разному: «Как ко Мне кто приходит, так Я его принимаю: все люди идут Моим путем» (IV, II).

Кто желает успеха в своих частных целях, говорит далее Кришна, тот приносит жертвы частным аспектам Божества, «другим богам», кто же ищет Единого, приносит жертву ему одному. Ишвару не связывают и не сквернят дела, ибо Ишвара есть творец мира. Первопричина всего, и вместе с тем — нетворец, как не подлежащий действию кармы, не связанный делами (IV, 13—14).

Такое противоречивое утверждение характерно для Гиты, как и вообще для всей индийской философии, не только не боящейся противоречий, но даже старательно их вскрывающей. Как не связывают и не

прельщают дела Ишвару, так не должны они прельщать и связывать идущего его путем. Действие и бездействие труднодостижимы, и даже «вещие» смущаются этим. Гита различает действие, бездействие и извращенное действие. Кришна называет «тайственным» путь действий и лишь того называет мудрым, кто видит бездействие (плода) в действии и действие (плода) в бездействии. Буддхой пробужденным именуется тот, чьи начинания свободны от страстей, чьи действия сожжены в огне мудрости. Отказавшийся от плодов не действует, даже совершая действия, творя действия лишь телесно, он не грешит (IV, 21).

Нужно отметить близость этих взглядов Гиты с буддизмом, настаивающим, что грешны (то есть подлежат нравственной оценке) не действия, как таковые, а намеренья (ср. Ольтрамар, История теософических идей в Индии, т. II).

Нельзя не подчеркнуть огромность этического сдвига, выраженного приведенным положением Гиты. Этика, современная Гите, не видела разницы между фактом и актом. Достаточно напомнить, что вся трагедия Эдипа построена на «грехе» (преступлении), совершенном не только невольно, но с горячим желанием его избежать. Если Наль совершает «грех», открывший ворота Кали, то лишь по некоторой небрежности нарушая ритуал (ср. I вып. этой серии).

Тот кто совершает действия как долг, кто победил желания и доволен достигнутым, стоит выше противоречий. Он освобождается от уз кармы. Брахмо есть и жертвоприношение, и жертва, и приносящий жертву (IV, 24), так формулирует Гита закон тождества в стихе, считающемся самым священным стихом произведения, то есть наиболее полно выражающим его суть. Он стоит в прямой связи с III, 15; «вездесущее Брахмо всегда пребывает в жертве».

В следующих за IV, 24 шлоках Кришна поясняет феноменологическое разнообразие этого единого жертвоприношения. Оно понимается различно людьми, стоящими на разных ступенях сознания (ср. V, 11 и IX, 20—31).

Шлоки 25—35 перечисляют различные жертвоприношения в зависимости от характера и ступени развития приносящего жертву. Дасгупта называет шлоку 29 «темной» и затрудняется объяснить, как можно жертвовать прану апане и обратно. «Трудно понять,—пишет он,— точный смысл жертвенного приношения праны апане и почему это называется жертвой. Толкования Шанкары и других мало помогли в этом деле. Они не говорят нам, почему это называется «яджна» или как может быть совершенно такое жертвоприношение, они даже не стремятся дать синонимы глагола «juh» (совершать жертвоприношение), употребленного в контексте. Мне кажется, что дело идет о мистической замене — о медитации (pratikopāsānā), употребляющейся вместо жертвоприношения, о чем упоминается в Упанишадах; напр., в Майтр., VI, 9 говорится, что в «Я» соединены Прана и Солнце; знающий размышляет только об Атмане, и лишь в себе приносит жертву (ср. также Чханд., V, 24 и Дасгупта «История индийской философии», т. II, 448).

Непонятно, почему Дасгупта так осторожно выражает свое предположение: ведь по существу весь абзац от 25 до 33 шлоки говорит о

«заменах жертвоприношений», так тщательно впоследствии разработанных Тантрами*.

Вообще все это место Гиты совершенно недвусмысленно выражает эволюцию от ведического материального жертвоприношения к символическому жертвоприношению Упанишад, то есть развитие «садханы». Поясняя это, Кришна говорит: «Распростерты многообразные жертвы пред ликом Брахмо; знай: все они рождены от действий; это познав, ты будешь свободен. Жертва мудрости лучше веществных жертв; мудрость полностью все дела объемлет» (IV, 32—33). Нужно ли яснее говорить о pratikopasana?

Таким образом, данное место Гиты не только не снижает мысли, выраженной в IV, 24, как полагает Михальский-Ивеньский, но поясняет, уточняет ее и указывает исторический путь ее развития. Ученику подобает смиренно искать эту мудрость, вопрошая тех, кто обладает ею. Постигнув ее, ученик увидит все существа в Едином. Мудрость есть наивысший очиститель, освобождающий от греха. Верующий получает такую мудрость, а сомневающийся в силу своей неустойчивости не может достигнуть цели. Поэтому «мечом мудрости постижения Атмана рассекая сомненья, что от неведенья родилось и коренится в сердце, пребывая в Йоге, восстань, Бхарата», — заканчивает Шри-Кришна поучение IV главы.

Итак, основная мысль главы — определение действия как жертвы, научение действовать жертвенно, то есть не ради достижения своих целей, но бескорыстно, ради общего блага.

Глава определяет мудрость как «учение действовать». В этой главе, посвященной «мудрости» (джнана), Гита особенно подчеркивает служебную роль познания, ценного не как таковое, но лишь как средство к освобождению. «Шип вынимается шипом, а потом оба выбрасываются» — изречение, очень популярное в Индии. Еще раз эта глава убеждает, что Гита не есть гносеологический трактат, не «ньяя», а «йога», и только с такой точки зрения нужно подходить к ней. Требования последовательности изложения, «систематики», прилагаемые к Гите как критерий для анализа текста и всего произведения в целом, ведут только к путанице.

В заключение главы некоторые исследователи видят «противоречие»: здесь как бы отдается предпочтение знанию, тогда как дальше отдается предпочтение бхакти. Если понимать под «джнана» гносеологию, то действительно может возникнуть недоумение. Но Шри-Кришна, как бы желая подчеркнуть, что речь идет не о «дискурсивном познании», а о «мудрости» как знании конечной цели и средств к ее достижению, подчеркивает, что «джнана» достигается верой, чем она и отличается от «санкхьи», достигаемой рассуждением. Такая «мудрость» не противоречит бхакти, а выражает ее. В этом смысле глава IV, как «джнана», может противопоставляться не гл. XII и другим, а первой по-

* Cp. Chiva Chandra. Principles of Tantra, ed. by Avalon. Vol. 1—2. London, 1916.

ловине II главы, где действительно рассуждение ведется в духе «санкхья» (II, 31—38).

Глава V. Арджуна спрашивает о разнице между отречением от действий и йогой. Если йога есть «искусство в действиях», то как же понять наставления IV главы, особенно шлоку 19, где говорится о необходимости покинуть «все начинания». По существу V глава развивает дальше мысли, высказанные в IV главе. На вопрос Арджуны Шри-Кришна отвечает, что и отречение, и йога «к высшему благу ведут», однако йога превосходит саньясу. Эта же тема, только несколько варьированная, появляется еще раз в начале XVIII гл., Шри-Кришна снова дает определение отречения как сохранения равновесия в треволнениях жизни и утверждает единство Санкхьи и Йоги как двух сторон одного и того же процесса освобождения. Кришна настаивает снова, что достигнуть освобождения одним только рассуждением без праксиса, без йоги нельзя.

В главе V слово «санкхья» правильной всего понимать как «теоретическое размышление», а слово «йога» как «праксис» в смысле неоплатоников. Ниже будет показано, какое историческое содержание можно вложить в оба термина. Во всяком случае, и здесь уже можно подчеркнуть, что Гита не просто противопоставляет санкхью и йогу, но категорически настаивает на их конечном единстве и называет «детьми» тех, кто видит здесь разное. Трудно достигнуть отречения (саньясы) без йоги, то есть без праксиса, а преданный праксису молчаливик (муни) быстро достигает Брахмо; такой человек не оскверняется делами, он знает, что не сам он действует, а «гуны вращаются в гунах». Йогин совершает действия только таттвами, то есть телесной своей стороной, включая сюда и буддхи, так как, согласно концепции санкхьи, душевные процессы материальны. Пуруша остается непривязанным. Так пребывает блаженный Владыка в «девятнадцатом граде» (теле), не совершая действий и не подвергаясь воздействию. Гита в согласии с основной философской концепцией Индии признает, что Пуруша не действует, но лишь созерцает, а природа вращается сама по себе (V, 14 и гл. XIII).

Нельзя не узнать здесь дуализма Санкхьи как философской школы с ее учением о бездеятельности Духа и деятельности Природы (Пракрити) и о полной их разделенности.

Шлоки 14—15 как бы противоречат шлокам 22—24 III главы и началу IV. Они развивают антитезу: «Я творец и нетворец» (IV, 13) и «Ни праведности, ни греха не принимает на себя Ишвара». Особенно этот стих кажется идущим вразрез со всем духом Гиты, так настойчиво говорящей о любви (бхакти) к Ишваре и о любовной связи между человеком и Единым, о принятии Единым лепестка, воды как дара любви и пр.

Конечно, в этом месте дан иной аспект божества, дан намек на тот «непреходящий мир», который мыслится в Едином, наряду с непреходящей его деятельностью. Однако следует обратить внимание на оборот, которым выражена эта мысль в тексте. Глагол «dā» с префиксом «ā» употребляется в эпосе почти исключительно в *medium*, активной его

форма почти утратилась, но все же *medium*, сохраняет свое значение «действия для себя», не переводимым на другие языки, не сохранившие такой глагольной формы. Именно в этом грамматическом обороте дано разрешение противоречия: не для Единого нужна праведность, и не для него противен грех. Он стоит над тем и другим и не принимает ни того, ни другого «для себя». Лишь для человека он принимает его жертву как дар любви, для существ он воплощается и, становясь в основу природы (праkritи), действует. Он творец для мира, не творец для себя. Истинное знание Единого окутано неведением, но мудрость того, кто познал Единого, сияет, подобно солнцу (V, 16).

Мудрец всюду видит Одно, и мир подчиняется тому, кто всюду видит тождество; хотя Брахмо пребывает, как основа всех существ, всей Праkritи, но не оскверняется несовершенством преходящих форм. Счастливы лишь тот, кто, не привязанный ни к чему внешнему, находит счастье в самом себе и приближается силой йоги к Брахмо, кто до освобождения от тела преодолел желание. Кто счастлив внутренним, недоступным ничему внешнему счастьем, тот входит в нирвану Брахмо (V, 24). Эта шлока развивает мысль 72 шлоки II главы: глава V дает точное определение, что такое *нирвана Брахмо*, а также, что такое *йогин*.

Оба понятия характеризуются положительно, а не только отрицательно как в буддизме Хинаяны (*малой колесницы*).

Эта положительная характеристика не совпадает и с определением, даваемым Махаяной. Приближение к Бытию Брахмо создает в душе йогина тот недоступный внешним касаниям мир, тот покой Бытия, который и есть нирвана Брахмо. В основе такого покоя лежит непоколебимая вера в Единого как «Друга всех существ». В конце главы указаны и некоторые приемы, помогающие достижению покоя путем торможения нервной деятельности: фиксация взора, ритмическое дыхание.

V глава решает вопрос об отношении между отречением и йогой. Отречение рассматривается, как осознание тождества всего сущего, реализуемого в Брахмо. Познавший это тождество, реализовавший его в себе, освобождается от вожделения, не связывает себя действиями, так как не привязан к плодам деятельности. Способ осуществления такого познания есть йога, почему глава и называется «Карма-саньяса йога».

Глава VI. Эта глава называется «Йога самообуздания» и является как бы техническим дополнением к предыдущим главам и, в частности, развитием и уточнением мысли V, 27. Начинается она пояснением, что не тот саньясин, кто без огня и без обрядов и кто ведет странническую жизнь нищенствующего монаха, как то описано, например, в Брахмо или Саньяса-упанишаде, а тот, кто совершает действия без привязанности к плодам. Это определение снимает требование, предъявляемое традицией Веданты к саньясину, и дает иное наполнение термину *йогин*. Шлока 2 утверждает тождество саньясы и йоги, шлока 3 устанавливает градации достижения в йоге: для мудреца-молчальника (муни), стремящегося к йоге, дело (карма) является средством, а для достигшего умиротворение является средством (путем). То есть, недостигший умирот-

ворения, ставя его себе целью, пользуется делами, как средством достижения, а достигший умиротворения пользуется им, как средством реализовать Единство (Саматва). Достижимым йогиним именуется тот, кто не привязан ни к делам, ни к предметам чувств и отрешился ото всяких начинаний. Йогин сам себе и союзник, и враг: он борется сам с собой, сам себя поднимает. Вся его цель заключается в достижении Единого, единения. Для этого нужно постоянно и неукоснительно упражняться. С 11 шлоки начинаются технические наставления в йогических упражнениях. От йогина требуются отрешенность от собственности, уединение, отрешенность от «я», обуздание мысли, полный контроль над ней и пр. Даются технические указания о жилье, месте, асанах.

Нужно сказать, что наставления эти, хотя и близки к наставлениям Йогасутр Патанджали, но даже в деталях техники все же отличаются от них, не говоря уже о сущности.

Гита не уточняет асан, не разбирает свойства каждой из них, настаивает и на технике дыхания, которой придает такое огромное значение позднейшая йога; Гита только упоминает о приеме «уджая», то есть об «уровнении дыхания», хотя и не пользуется позднейшим техническим термином. Она говорит лишь о «пранаяме» вообще, в широком смысле этого слова. Таковы технические отличия более ранней йоги Гиты от более поздних йогических систем. Важно также отметить тематику медитации: она определяется Единым (эка), причем упор делается не на технику, а на содержание медитации, тогда как в системе Патанджали основное — техника, содержанию медитации не придается столь важного значения, так как главное это торможение «волн материи мысли». В системе буддийской медитации объект выбирается с установкой развить у подвизающегося отвращение к проявленному, дать возможность почувствовать тщету майи.

Стих 20 VI главы говорит об успокоении читты, как и в Йогасутрах 1, 2, однако, сутры определяют успокоение только отрицательно, тогда как Гита дает и положительное определение (21—23), йогин вкушает блаженство от приближения к Брахмо посредством твердого устремления буддхи (шл. 25).

Наконец, еще одна важная особенность: Гита совершенно не занимается вопросом о сиддхах и vibхути, тогда как Йогасутры уделяют особое внимание и тому, и другому. Стремящемуся к Брахмо йогину Шри-Кришна дает обетование: «Кто Меня во всем и все во Мне видит, того Я не утрачу, и он Меня не утратит» (30).

Итак, цель йоги Гиты — единение, цель йоги Патанджали — обособление. Следующий указаниям Гиты йогин стремится жить во всем и ощутить все в себе, следующий указаниям Патанджали, стремится достигнуть полного обособления ото всего, полностью оторваться от проходящего, замкнувшись только в себе. Арджуна находит, что для йоги, описанной Шри-Кришной, нет достаточно оснований вследствие шаткости манаса, сдерживать который так же трудно, как ветер. Такая неустойчивость, по мнению Арджуны, создает непреодолимое психологическое препятствие для достижения сосредоточения, требуемого йогой. Кришна согласен, что манас не устойчив, но настаивает, что его можно победить

постоянным упражнением и бесстрашием (вайрагья). Йога не доступна тому, говорит Кришна, кто не подчинил себя себе самому, то есть тому, кто не начал рассматривать все свои желания и чувства как средство для достижения Единства, кто не покорил их этой цели, а воспринимает их, как самоцель и придает им безотносительную ценность.

Арджуна задает еще один вопрос: что станет с тем, кто верит, но не обладает достаточной силой, чтобы достигнуть высоты йоги. Кришна указывает, что никогда желающий поступить праведно не вступит на путь скорби, так как важна направленность человека, овладение же гунами совершается постепенно. Если человек не может достигнуть вершин йоги в данном воплощении, он достигнет их в будущем. Усилия предыдущей жизни создадут ему необходимые внутренние и внешние условия. Кришна ставит йогина выше мудрецов и считает, что даже тот, кто пожелал изучать йогу, преодолевает Веды, то есть относительные нравственные законы. Но выше всех Шри-Кришна ценит бхакти: из всех йогов наиболее совершенен «тот, кто до глубин души Мне предан» (то есть бхакта). Так заканчивается VI глава.

Этой главой, касающейся техники йоги, заканчивается и первая часть Гиты, которую можно назвать этикой. В этой части даны и разъяснены определения йоги как метода достижения Освобождения, понимаемого, однако, в положительном смысле, как утверждение Бытия, а не в смысле буддийского нигилизма, или полного обособления, которому учит Патанджали.

Вопрос об йоге возникает непосредственно из разрешения нравственных задач, вызванных столкновениями нравственного человека с противоречиями не теоретического, а практического характера, почему Гита и рассматривает йогу не как гносеологию (джнана йога), а как учение о поведении, то есть как праксис. Этим Гита отличается от ранних Упанишад, где упор делается на гнозу, которой и обосновывается праксис. Из такой установки Гиты вытекают основные определения йоги: «йога есть равновесие» и «йога есть искусство в действиях».

Главы III—VI поясняют и развивают эти положения. Раз йога есть праксис, необходимо дать определение праксиса, то есть действия, кармы. Гита различает (правильное) действие, бездействие и извращенное действие. Сущность «равновесия» заключается в сосредоточии своего сознания на Высшем, умении видеть Единое во всем разнообразии проявленного. Гита определяет Единое положительно по принципу: *Tat tvam asi* («Это—То»), а не по принципу *neti* («не То»). Она сохраняет практический дуализм Пурушоттамы и бхакты во имя бхакти. Это—отличительный признак вишнуизма, лишь впоследствии принятый шиваизмом.

Заключительные слова VI главы являются переходом к теме следующего отдела Гиты—учению о Высочайшем Духе (Пурушоттама). то есть онтологии, рассматриваемой как пневматология. Этой теме посвящены VII—XV главы.

Глава VII называется «Джнана-виджнана йога». Продолжая мысль предыдущей главы, Шри-Кришна в полноте объясняет Арджуне как можно познать Пурушоттаму методом йоги. Это познание он называет «джнана савиджнана», то есть знание, совместно с его реализацией, действительное знание, а не просто теоретическое и отвлеченное (ср. примечание 304 о значениях этих слов). Йога приводит к Цели, но достижение ее бесконечно трудно: из тысячи людей едва ли один ее ищет, а из тысячи ищущих едва ли один постигает Единого.

Следуя методу Санкхьи, Гита начинает учение о духе (пневматологию) учением о природе. Первые шлоки VII главы перечисляют элементы пракрити так, как они перечисляются в системе Санкхьи, принятой в Махабхарате, но с некоторым вариантом: в Санкхье высшим элементом Пракрити обычно считается буддхи (махат), тогда как Гита во главу пракрити ставит аханкара. Впрочем, такая перестановка не является решающей для системы. Перечисленные элементы составляют «нижнюю Пракрити» (природу). Шлока 5 говорит о «высшей Пракрити», «живой душе»: дживе, дживабхуте, Джива есть индивидуальная Мировая Душа, Ишвара. Он поддерживает весь мир и порождает все существа. Учение о «второй Пракрити» является одним из основных отличительных признаков ранней Санкхьи. Уже одна эта черта существенно разделяет эпическую и классическую Санкхью, так как классическая Санкхья не признает Мировой Души, а потому и является атеистической, что не мешает ей быть дуалистичной. Смещение двух Санкхий не раз приводило исследователей к большой путанице, в частности к полному непониманию Гиты, из которой вследствие такого непонимания начинали «делать окрошку» (ср. выше о школе Гарбе).

Итак, в VII главе развивается учение о низшей и высшей пракрити и о Пурушоттаме. В шлоках 7—12 изложена концепция теопантеизма с учением об Ишваре и его силовых проявлениях (вибхути), а в шлоке 13 утверждается чистый Дух, пребывающий над гунами и не связанный ими.

Учение о трех гунах приводит к учению о майе, но не как о мировой иллюзии, абсолютной нереальности, так понимают майю ведантисты (Шанкара), а как о божественной силе (шакти), проявляющейся в гунах. Шлоки 16—30 говорят о стремящемся к Высшему, о стремящихся к частным формам божества (дэва) и о мудреце, преодолевшем эти частные образы, поистине достигшем единственно реальной цели — освобождения. Гита настаивает на значении бхакти для этой цели.

Глава заканчивается утверждением, что истинный бхакта освобождается от старости и смерти и полно познает Брахмо, Высшего Атмана и Карму. Бхагаван есть Высшее Бытие, Высший Бог (Адхидэва) и Высшая Жертва. Кто это знает, тот в час ухода познает его. В этих шлоках (20—30) важно различие Атмана и Брахмо. Такое различие уже встречается в Упанишадах и представляет большой исторический ин-

терес, так как является весьма важным моментом для правильного исторического понимания Гиты.

В главе VIII даются пояснения к мысли, выраженной в последней шлоке VII главы. Вряд ли будет правильным видеть в шлоке 29 учение о дживанмукти: оно было развито в бхакти-йоге позже: еще Рамануджа (XI в.) отрицает возможность освобождения при жизни, и только Виджняна Бхикшу (XVI в.) признает ее. Освобождение от старости и смерти, по-видимому, следует понимать не в духе хатха-йоги, еще не получившей своего развития во времени создания Гиты, а просто в том смысле, что погруженный в Высшее, как то описывали предыдущие шлоки, человек психически освобождается от страданий, научается преодолевать страдания, вызываемые старостью и смертью, так как шлока 30 говорит о физической смерти такого мудреца, как о само собой разумеющемся и о достижении им в час ухода высшего знания.

Глава VIII развивает идеи двух последних шлоков предыдущей главы. Арджуна спрашивает о значении последних шлоков VII главы, и Шри-Кришна дает следующее определение: Высшее Брахмо есть Высшее Непреходящее (Акшарам), Атман есть личный аспект этого непреходящего, Мировая Душа — принцип миропроявления. Весь процесс проявления рассматривается как Карма (причинно-следственный ряд), по существу своему жертвенный акт Высшего. Как и все подобного рода определения, и данное допускает много толкований, начиная с самых плотных, ортодоксальных (ср. примечания Теланга к данным шлокам). Слово *visarga*, употребленное во 2 полушлоке 3 шлоки, имеет много значений и очень противоречивых. Выбор значения «жертва» не обязателен. БПС* выбирает для этой шлоки значение Schöpfung, Erzeugung (подробности см. в примечаниях).

Шлока 4 также дает возможность широких толкований. Употребленные здесь термины (равно, как в VII, 30): *bhūta*, *daivata* и пр. сочетаются с префиксом *adhi*. Для данных шлоков принято переводить этот префикс *наивысшее*. Так, например, делает БПС для слова *adhyātma*, переводя это слово через *Der höchste Geist* с ссылкой на VII, 29. Но префикс *adhi* имеет еще значение и «относительно», «к», поэтому Дейссен переводит его в данной шлоке через *Gegenwart* — присутствие. Например, *adhibhūtan* через *Mein Gegenwart in den Wesen*.

Еще более отдаленно переводит Леви: *Le plan des etres*. Перевод Дейссена интересен по мысли, так как вкладывает особое и живое значение в шлоку 4, остающуюся при буквальном переводе отвлеченной и несколько суховатой.

В шлоках 5—10 развито учение, популярное в Индии, что человек после смерти идет к тому существу, о котором думает в момент ухода, почему Гита настойчиво рекомендует думать в момент смерти о Едином и постоянно приучать себя к этой мысли так, чтобы она стала автоматической (создавать доминанту) и не нарушалась бы внешними впечатлениями (ср. также Прашна, 3, 1 и Чханд., 6, 8, 6).

Единый понимается в Гите как Пуруша (Дух), творец мира. Даль-

* Большой Петербургский словарь — санскритский Словарь Беклинга и Рота.

нейшие шлоки подчеркивают тождество Единого как Непреходящего (Акшарам) и Пуруши как проявленного.

Глава VIII важна для усвоения теологических идей Гиты. Здесь развивается учение о Пурушоттаме, характерное для вишнуизма, принимающего личный аспект Единого и понимающего слияние с Единым, как диалектическое единомножество.

В главе VI говорится о приемах низших ступеней йоги, асане, пранаяме, хотя Гита не употребляет эти термины систематически, а тем более не мыслит под ними технических ступеней йоги, как они даны в Йогасутрах II, 29.

В главе VIII после изложения сущности теологического учения даются указания о высших ступенях йоги, обобщаемых в системе Патанджали, как самъяма. Однако и в данном случае Гита не пользуется выработанной терминологией, и термином *дхарана* обозначается не шестая ступень йоги, как у Патанджали, но скорее то, что Патанджали называет самъяма, то есть три последние степени сосредоточения или йоги.

В шлоке 13 рекомендуется размышление над словом АУМ совершенно в духе Упанишад. Известно, что такое размышление не выдвигается системой Патанджали, разрабатывающей частные медитации для достижения «сиддхи» (вибхути). Цель медитации, рекомендуемой Гитой, есть непосредственное слияние с Единым в «час ухода». Такое сосредоточие, как указывает Гита, ведет упражняющегося по «Верховному Пути», ибо для того, кто размышляет о Едином, покинув все другие мысли и желания, Ишвара легко достигим. Такого человека Гита называет йогиним, прекратившим воплощения.

Касаясь вопроса о смерти, Гита развивает теорию о мировых периодах, о сутках Брахмо, известную уже Упанишадам. Нужно подчеркнуть, что в тексте не употребляется слово *манвантара*.

Некоторые исследователи (например, Михальский-Ивенский) без достаточного основания считают шлоки, содержащие учение о «двух путях», интерполяцией, но оно логически связано с темой о жизни и смерти мира и о погружении в Единое в момент смерти. Нет основания считать учение Гиты о «двух путях» позднейшей вставкой только потому, что оно развито в Пуранах, так как это учение можно встретить не только в средних Упанишадах (Швет., I, 4), но даже в ранних (Чханд., IV, 15, 1—5). Таким образом, разбираемое место Гиты связано с контекстом, соответствует древним традициям, а потому и нет оснований считать его интерполяцией.

Глава VIII заканчивается утверждением, что йогин превосходит все плоды, обещанные жертвами, ибо он достигает Высшей Обители. Конец этот вполне в духе Упанишад, решительно ставящих внутреннее духовное развитие выше всякой обрядности.

Глава IX трактует о «царственном знании и царственной тайне» (таково название главы). В ней разбирается отношение Непроявленного к проявленному и понимание Праkritи как мировой души, носительницы всех существ.

Праkritи, природа, рассматривается Гитой не как майя Веданты и не как самостоятельное начало в духе поздней Санкхьи, но как проявле-

ние силы единого, *йоги* Ишвары. Понятие *йога* в этой главе близко позднейшему понятию *шакти* в Тантрах. Нужно подчеркнуть, что термин *йога* в смысле *шакти* характерен для ранней Санкхьи.

В изложении учения о сутях (таттва) Гита пользуется терминологией, общей для ранней и поздней Санкхьи и вообще принятой в индийской философской литературе. Таким образом, это обстоятельство еще не дает основания для утверждения синкретизма Гиты: учение о таттвах, с его общепринятой терминологией, не специфичной для Санкхьи. Важно учитывать не общность терминов, как таковых, ибо они сохранялись в индийской философии на протяжении многих веков, а то значение, которое придано данным терминам в философском памятнике, важна система, слагаемая из общих элементов.

Напомним, что и основоположник школы Веданты Шанкара пользуется некоторыми терминами Санкхьи в изложении своего учения о майе, что отнюдь не является причиной для смешения столь разных систем, как Ведантизм и Санкхья. И в этой главе Гита касается вопроса о *вибхути*, затронутого уже в VII главе. В XV главе также упоминается о *вибхути*, а глава X специально посвящена этому вопросу.

Такое повторение характерно для индийской (и вообще восточной) литературы, и его нельзя рассматривать, как особенность данного памятника, а тем более, как черту, свидетельствующую о его «мозаичности».

Однако настойчивое возвращение к вопросу показывает его существенное значение для данного произведения, для данной системы. Характерно утверждение Шри-Кришны, что все существа возвращаются в «его собственную природу». Оно совершенно несовместимо с учением классической Санкхьи, рассматривающей мировой эволюционный процесс в духе монологии: у каждого существа есть свой мир, не сообщающийся с другими: каждый пуруша уходит в свое единство, полностью отделяясь от всего остального (кайвалья). Идея общей Пракрити, в которой растворяются частные природы существ и претворяются в ней, свойственна не только философским текстам Махабхараты, но и эпическим, что важно учесть для понимания связи Гиты с Махабхаратой, как с целым. Так, Кришна в книге «Путешествие Бхагавана», V, 72, 17 (см. вып. III, с. 247), говоря о «злой природе кауравов», утверждает, что она полностью и на «долгие времена» погрузится в небытие (абхава) и претворится в природе (пракрити) самого Кришны. Для выражения идеи Мировой Души Гита в данной главе пользуется образом всепроникающего акаши.

При переводе 8-й шлоки возникают довольно большие трудности: «Находясь вне собственной природы (*avastabhya*), я снова и снова произвожу множество существ...» (см. также примеч. 359). За приводимое понимание говорит традиция схолиастов. Так, Шридхара толкует выражение *avastabhya* в смысле *управляя, властвуя*. Однако прямое и первичное значение слова позволяет придать переводу вышеприведенный оттенок, ибо первое значение предлога *ava* есть *от-, раз-, вниз*. Если так понимать данную шлоку, то разрешается парадокс шлок 4—5: дальнейшее развивает мысль, выраженную в VII, 5. В таком случае *са* шло-

ки 9 не нужно принимать как противопоставление (сравни, например, Дейссен «und doch», а в смысле связи «и», выражающей дальнейшее развитие мысли: «...и не связывают меня эти действия; безучастно присутствующего несвязанного этими действиями...» (ср. Леви: «...car j'assisté comme indifferent...»). Со мной, как созерцателем (abl. abs.), пракрити порождает все «подвижное и неподвижное» (ср. также гл. XIII).

Правильное понимание шлоки возможно только при учете всего контекста и зависит от установки переводчика, так как сама по себе шлока дает возможность почти диаметрально противоположных пониманий. Учение о бездействии Духа свойственно не только поздней, но и ранней Санкхье равно, как и Упанишатам, и поэтому нет ничего неожиданного в данном утверждении Гиты. Эта мысль подробно развита в гл. XIII. Однако данную шлоку можно понимать и иначе. Так, Дейссен переводит: «Durch mich als Aufseher (getrieben) gebiert Prakriti...». Леви еще больше усиливает этот оттенок: «C'est par moi et sous mes yeux que la nature est rendu mère».

Глава IX, в частности данная шлока, давала повод обвинять Гиту в синкретизме, что свидетельствовало бы о ее относительно позднем происхождении. Разобрать этот вопрос возможно только при подробном рассмотрении положения Гиты в индийской философии вообще. Здесь приходится ограничиться упоминанием, что индийскую мысль на протяжении веков занимал вопрос о противоречии абсолютного и относительного и, в частности, о возможности действия (а следовательно, и перемем) Абсолюта.

Как известно, последней крупной попыткой в индийской философии отстоять монизм является учение Тантр о Шакти, как о деятельном аспекте божества, символически выражаемом его женской ипостасью (эта савибхеда адвайта противопоставляется нирвивхедэ адвайте ведантистов школы Шанкары). Нельзя безоговорочно обвинять Гиту в синкретизме только потому, что она в понимании адвайта не следует школе Веданты, как понимал ее Шанкара, проповедовавший абсолютный монизм.

Философия Махабхараты в целом есть философия ранней Санкхьи с ее *относительным монизмом* (савибхеда адвайта). Через школу Рамануджи *относительный монизм*, стремящийся разрешить противоречие *абсолютное — относительное*, проходит через весь вишнуизм, вплоть до поздних бенгальских школ. Как уже упомянуто, *относительный монизм* был отчасти воспринят и шиваизмом, так как Тантры развились в недрах шиваизма.

Гита не занимается смешением философских элементов адвайтизма с народными верованиями бхагаватов, но стоит на *иной* позиции, чем абсолютный адвайтизм, давший свою особую линию развития философской мысли Индии.

Антитеза абсолют — относительное (личное) является одной из труднейших философских проблем, над которой веками, если не тысячелетиями, билась человеческая мысль. Гита разрешает проблему как

учение о Пурушоттаме и двух пурушах и считает синтез этой дилеммы, разрешение парадокса, «царственным знанием».

Глава X называется «Вибхути-йога» — учение о проявлениях и силах Ишвары. В поэтическом смысле это одна из самых сильных глав Гиты, с исторической точки зрения она представляет интерес для изучения связи Гиты с мифологическими образами ведической религии в период создания брахманизма.

Философски X глава развивает идею о двух Пурушах и со свойственной санскритской литературе любовью к деталям рассматривает проявления Единого Духа как *самотождественное различие единомножества*. Таким образом, глава X тесно связана с предыдущими, поэтому и здесь нельзя видеть нарушения целостности произведения.

Глава XI. Если в главе X дано «теоретическое» изложение учения о проявлениях космического Духа, то в главе XI, где поэтическое напряжение Гиты достигает апогея, дается непосредственное поэтическое созерцание творческого Духа в его проявлениях, почему эта глава и носит название «Созерцание Вселенской Формы».

В историко-религиозном смысле глава XI является одним из вариантов «преображения», о котором повествуют многие религии; по силе поэтического напряжения и яркости образов это один из непревзойденных образцов подобного рода поэтического творчества.

Шри-Кришна раскрывается Арджуне в своем атрибуте Времени (Кала). Эта страшная форма, столь смущавшая не только европейцев, но даже и индийцев, более известна в женском аспекте Великой Матери (Кали, Дурга), ведущем свое начало из глубочайшей дравидической древности. Свидетельства о переживании видения «Вселенской Формы» многократно встречаются в индийской литературе вплоть до самых близких времен. Так, ближайший ученик Рамакришны, Вивекананда, умерший в начале текущего столетия, долго находился под впечатлением такого видения и учил своих учеников поклоняться Ужасному (ср. Ромен Роллан, т. XIX).

Но такое переживание требует предельного напряжения психических сил, и долго его нельзя выдержать. Арджуна умоляет Кришну о пощаде, так как чувствует, что лишается рассудка и просит явить ему «знакомый четырехрукий образ», что странно звучит для европейского уха, но в индийском эпосе и изобразительном искусстве «многорукость» — довольно обычный символ многосторонней деятельности и силы. Так, например, Парашу-Рама, один из аватаров Вишну (Махабхарата, кн. III), изображается многоруким. Кришна часто мыслится четырехруким.

Приняв «свой обычный вид», Кришна снова подтверждает Арджуне, что только для бхакти возможно такое созерцание: ни знание Вед (здесь Веда — наука вообще), ни исполнение обрядов не приводит к этому человека. Таким образом, с точки зрения обладания йогическими *сиддхами* (вибхути) Гита на первое место ставит обладание силой бхакти. Этой характернейшей черты Гиты нельзя упускать из виду при изучении памятника.

Глава XII. Такое настойчивое возвращение к проблеме бхакти

порождает необходимость уделить этому вопросу специальное внимание, что и сделано в главе XII, называющейся «Бхакти-йога».

Арджуна, выслушав учение о Проявленном и Непроявленном Духе, задает вопрос, который из двух методов — стремление к Непроявленному или Проявленному — лучше и скорее приводит к цели освобождения. Здесь опять-таки сказывается основной пафос Гиты — праксис. Арджуну не интересуют гносеологические тонкости, которым так много уделяет места Шанкара и даже Рамануджа. У Арджуны постоянно стоит один и тот же вопрос: «как я могу достигнуть блага?». С этой точки зрения глава XII непосредственно и органически связана с теософическими главами VII—XI.

Арджуна получил наставление о двух формах божества, как в первой части он получил наставление о двух путях достижения—санкхье и йоге. Как там, так и здесь он непосредственно переходит к виджняна, практическому осуществлению знания. Шри-Кришна отвечает ученику, что нет принципиальной разницы между тем и другим методом, как нет и принципиальной разницы между Проявленным и Непроявленным Духом, так как это не два различных духа, а Единый и Единственный.

Все дело в практической постановке вопроса, ибо тот и другой путь ведет к одной цели—освобождению. Но для воплощенного «безмерно труден путь Непроявленного». Он не отрицается Шри-Кришной, но только признается непосильным или почти непосильным для человека.

Итак, Гита дает свое учение о мировой Душе, не как отвлеченную гносеологическую концепцию, но как, выражаясь современным языком, «рабочую теорию», позволяющую успешней приблизиться к цели, так как Гита признает бхакти за основную движущую силу, а бхакти по отношению к Непроявленному почти неосуществима.

Учение о личном боге в концепции Гиты не является догмой, отступление от которой влечет за собой осуждение. Стихия Гиты—стихия свободной духовной жизни. Но, не навязывая догм, Гита настаивает на практической применимости своего учения. Это недостаточно учитывается европейскими критиками Гиты. В XII главе упомянуты различные виды духовных упражнений, выходящие за пределы узко-йогических (в смысле йогасутр). Гита говорит об углубленном чтении, медитации, делах. Все пригодно для широчайшей цели, которую поставил себе человек, ему не следует ограничивать себя рамками догм, обрядов. Гита советует человеку искать в себе и самому определять свои способности: испробуй все, выбери то, что для тебя наиболее приемлемо, что соответствует твоему духовному складу; но твоим внутренним двигателем должна быть бхакти, без нее любые внешние формы, даже, казалось бы, самые «действенные», бессильны.

Глава XII заканчивает «теософический» отдел Гиты, в основу которого положен дуалистически рассматриваемый монизм, технически называемый в философской литературе Индии *саххеда адвайта*. Гита признает Единое Начало, но рассматриваемое дуалистически оно есть Пурушоттама, Сверхличное в себе. Силой своих проявлений (вибхути)

Пурушоттама создает вселенную; проявления эти относительно реальны, а не полностью иллюзорны, как считает Шанкара. Такой концепции соответствует учение о меон и укон греческой философии, особенно эллинистической (ср. учение Плотина).

В противоположность Шанкаре Гита признает за знанием лишь относительную ценность, лишь служебную роль, поскольку оно помогает отрешиться от множественности и приобщиться Единству. Истинным двигателем духовного развития Гита признает бхакти.

Космология

Гл. XIII—XV

К III части Гиты можно отнести главы XIII—XV, излагающие основные теории системы Санкхьи, касающиеся космологии.

Глава в XIII содержит учение о Праkritи и Пуруше, согласно системе ранней Санкхьи. По старой традиции шл. I этой главы считается интерполяцией и не входит в счет шлок. Она заключает в себе вопрос Арджуны о «поле и познавшем поле».

Согласно традиции ранней Санкхьи, в главе XIII излагается дуалистическое учение о противопоставлении Духа и Материи. Полнота деятельности приписывается материи, дух признается бездеятельным созерцателем происходящего в материи. Традиционно это учение называется учением о «поле и познавшем поле». Даже в ранних Упанишадах (Чханд.) можно найти следы такого учения о Пуруше и Праkritи. Мир, микрокосм рассматривается, как Вселенский Человек, Пушан, принесенный в начале времен в жертву. Впоследствии это учение развито Пуранами и Тантрами.

Единый есть «знаток поля» во всех «полях», то есть во всех существах, во всех формах; поэтому человек, стремящийся к освобождению, должен стремиться отождествлять себя с Брахмо, так как по существу различие между «познающим поле», то есть воплощенным, и «познавшим поле», то есть невоплощенным, Единым Духом, иллюзорно (ср. Брх., 4, 10). Истинное «знание поля» и «познавшего поле» есть «мудрость», так как такое знание ведет к освобождению. Все остальное — неведение, понимаемое не отрицательно, как отсутствие знания, но положительно, как ложное знание, заблуждение (аджнана, моха). Как в предыдущих главах, Гита и здесь выдвигает на первый план праксис, а не гносеологию.

В шлоках 5—6 бегло перечисляются элементы Праkritи, как они устанавливаются ранней Санкхьей, а затем в шлоках 7—11 излагается «предмет знания»: отрешенность от проявленного, преданность Единому; все остальное объявляется «неведением». Гита призывает устремить мысль на «То», «Вездесущее», которое есть ни «сат», ни «асат» и из которого происходит все проявленное. Таким образом, в основу полагается монизм, адвайта. Но Пуруша и Праkritи, как атрибуты Единого, вечны, безначальны. Праkritи действует, Пуруша созерцает. Идея вечности атрибутов Единой Субстанции не чужда и европейской философии, она полагается в основу системы Спинозы, во многом опирающе-

гося на принципы Каббалы. Пракрити по существу есть выражение «вращения трех гун (качеств)», а Пуруша есть «созерцатель этих гун». Страсть к гунам удерживает его в проявленном и создает карму воплощений в различных лонах. Отрешение от гун освобождает Пурушу от «океана самсары».

Все это вполне согласуется с системой Санкхьи, но в отличие от поздней, дуалистической Санкхьи Гита (как и еще более ранняя Санкхья Упанишад) утверждает конечное единство Духа, в котором сливаются все индивидуальные пуруши, тогда как поздняя Санкхья не принимает такого слияния, откуда и ее «атеизм» (анишвара Санкхья), отрицание Мировой Души, Ишвары.

Глава заканчивается утверждением изначального Единства (шл. 30—33). Атман озаряет весь мир, как солнце озаряет все поле. Различие между «полем» и «познающим поле» осознается не как догма или как гносеологическое положение, но рассматривается, как практическое знание, позволяющее освободиться от кармы Пракрити.

Глава XIV. Глава посвящена изложению теории Санкхьи с деятельности гун, обуславливающей миропроявление. Это учение расценивается как высочайшая тайна, знание которой освобождает навеки, так как оно позволяет отрешиться от процесса миропроявления.

Шлока 3, говорящая о Великом Брахмо, как о лоне всех существ, неоднократно обсуждалась индийскими и европейскими комментаторами Гиты. По-видимому, наиболее правильно понимать здесь под Брахмо Пракрити, как комментирует Шанкара.

Таким образом, глава начинается с повторения учения о единстве мирового Начала. Пурушоттама оплодотворяет Пракрити, и так начинается миропроявление.

Далее идет изложение учения Санкхьи о трех гунах, излагается диалектика трех гун; но и здесь Гита не входит в подробности учения о таттвах, так как изложение ставит себе целью объяснить деятельность гун для того, чтобы знающий мог освободиться от них. Как во II главе, Арджуна, выслушав учение об йоге, тотчас задает практический вопрос о признаках отрешившегося от деятельности, так и в XIV главе, выслушав учение о трех гунах, он задает вопрос о признаках превзошедшего гуны, то есть чисто практический вопрос о том, что требуется для преодоления гун. Снова Кришна повторяет ученику теорию отречения от страстей и пребывания в равновесии. По существу — это повторение сказанного в первых главах поэмы, но только с несколько иной точки зрения. Наставление снова заканчивается указанием на истинную и единственную цель всех стремлений человека — достижение состояния Брахмо.

Глава XV считается одной из труднейших глав Гиты. В ней излагается учение о Пурушоттаме и о двух Пурушах. Эту главу многие считают очень путаной и непоследовательной; иные, в частности Гарбе и его школа, сомневаются в ее «подлинности».

В параллель учению VII главы о двух природах в настоящей главе развито учение о двух Пурушах, под которыми, по-видимому, надо понимать индивидуальное «высшее Я», синтезирующее индрии, к ко-

торым причисляют как шестой манас, и коллективную Мировую Душу, Ишвару, Человека Вселенского эллинистической философии и Каббалы как синтез индивидуальных душ.

Как показала глава XIV, Пурушоттама, пребывая за пределами мирового процесса, синтезирует не только индивидуальные пуруши, но и конечный бинер Пуруши и Праkritи, Мудрый, знающий этот синтез, завершил карму и стал свободен. Последняя шлока этой главы очень похожа на концовку, завершающую все произведение: «Так Я возвестил это сокровеннейшее учение...». Это дает право выделить последние главы Гиты в особую, четвертую часть поэмы.

Михальский-Ивенский и многие другие исследователи сомневаются в подлинности XVII—XVIII глав и даже считают их «ненужным придатком». Но, оценивая Гиту, не следует забывать, что доводы, подходящие к оценке философского трактата, не вполне применимы к этому произведению, являющемуся не только философским, но и поэтическим и поэтому допускающему известные вольности в смысле последовательности изложения.

Как мы старались показать, из традиционных философских тем Гита в предыдущих главах касалась этического, теологического и космологического учения. Мы считаем, что последние главы Гиты посвящены психологии, как социологии.

Психология как социология Гл. XVI—XVIII

Психологическое обоснование социального строя — своеобразный прием, индийской философии. Ранний феодализм оправдывал свое существование теократическими соображениями. Царь есть представитель национального бога (семиты, в частности евреи) или даже непосредственный потомок бога (сумерийская культура, египтяне). В таком случае проблема зла, греха разрешалась как нарушение божеских уставов.

Несколько иной подход к разрешению этих вопросов развит в традиционных философских системах Индии. Правда, и здесь раджи ведут свой род от того или иного бога. Однако не этим обстоятельством объясняется строение общества, а вместе с тем разрешается и проблема зла как нарушения социальных законов.

Индия выработала своеобразный кастовый строй. В странах древнего Востока неограниченный владыка, например фараон, мог поставить любого из своих подданных на любую ступень социальной лестницы. Фараон соединял в своем лице и верховного правителя, и верховного жреца. В Индии раджа, как бы силен он ни был, не мог изменить свое кастовое положение; он мог оставаться только кшатрием. Касты фактически основаны на родовой, а может быть и племенной группировке, так как шудры, по-видимому, являются потомками покоренных пришлыми арийцами туземных племен (дравидов). Общий родоначальник всех каст — Брама, из головы которого произошли брамины, из рук — кшатрии и т. д.

Таково теологическое объяснение социального строя, но из него

проистекает и психологическое: каждый член тела Брами выражает известные психологические качества: брамины — мыслители, кшатрии — деятели и пр. Достоин внимания, что пандиты даже и до последнего времени стараются обосновать кастовый строй психологически. Но Санкхья строит всю психологию на теории гун и таттв. Вся психика с ее сложным разделением вплоть до буддхи есть проявление Праkritи, то есть материальна. Проблема зла разрешается не в космическом аспекте (Муму-Тиамат, Апопи и пр.). Иначе говоря, зло не противопоставляется добру онтологически, как не противопоставляется бытие небытию. Вот почему в «этической» части Гиты не ставится проблема зла как таковая, а лишь проблема «знания» и «незнания», видья-авидья. Индийская философия трактует проблему зла лишь феноменологически, а следовательно, психологически, так как для Санкхьи эти моменты сближаются почти до полной их неразличимости. Гита не могла бы претендовать на полноту охвата философских проблем, если бы оставила в стороне проблему зла и психолого-социологическую проблему. Вот почему оправдывается существование последних глав, которые с этой точки зрения никак нельзя считать «лишними», неоправданными общим планом произведения и пр.

Главы XVI и XVII рассматривают антитетику «добра и зла», а XVIII — дает на основании ее психологический аспект теории каст. Вторая половина главы является настоящим заключением произведения.

Глава XVI посвящена проблеме в ее психологическом аспекте. Так дополняется тематика II—III глав. Здесь развивается учение о «двух путях» или линиях проявления — божественном и асурическом, о пути нисхождения и восхождения. Глава носит выраженные полемические черты и, возможно, направлена против нигилистических философских теорий, в частности против буддизма. Во всяком случае, и в этой главе Гита настаивает на закономерности миропроявления, на всеобщей правде и учении об Ишваре.

Эту правду Гита противопоставляет нигилистическим учениям о мире, как чистой иллюзии и порождении страсти (камы). Подход людей асурического пути к разрешению мировых проблем рассматривается как грубый и примитивный. Единственный смысл существования, говорит Гита, эти люди видят в удовлетворении своей похоти. Отождествив каму с «я», они опутывают себя крепкими узами кармы и впадают в иллюзию разделенности. Приняв единичное за целое, они считают только с собой и своими влечениями. Они прочно захвачены кругом рождений и смертей и поэтому рождаются «в лоне асуров». Они ненавидят Единого в себе и в мире. Трояки врата этого безумия: «гнев, вожделение и жадность». Не преодолев их, нельзя достигнуть освобождения.

Гита оправдывает на этой ступени развития необходимость законов, дающих возможность постепенно выпутаться из сетей кармы и приблизиться к задачам «высшего пути», о которых шла речь в предыдущих главах. Так распознается божественная и асурическая участь, откуда и название главы.

Глава XVII. Из предыдущего утверждения необходимости закона на известной ступени развития, как регулятора, предохраняющего от закрепления в сетях кармы от «трех погибельных врат», вытекает рассмотрение отношения человека к Шастрам.

Многие европейские исследователи считали главу XVII противоречащей общей установке произведения, а поэтому и принимали ее как браманическую вставку в произведение, по существу противобраманическое, каким они считали Гиту. Но эту главу можно понимать и иначе.

Гита, совершая диалектический круг, рассматривает вопрос о Шастрах с иной точки зрения, чем во II главе. Если там учитель стремился оторвать ученика от привязанности к формам, создать такой отрешенностью возможность освобождения, то в главе XVII Кришна показывает место и значение этих форм в системе пути (марга), указанного ученику. Глава II рассматривает формы закона, ставшие негибкими в силу присущей всему проявленному инерции (тамас) (ср. II, 45) и поэтому препятствующие движению по пути освобождения. Они должны быть сняты, чтобы могла явиться более синтетическая истина. Но эти формы в силу присущего им (в той или иной степени) качества гармонии саттвы являются необходимым этапом для преодоления «трех врат мрака».

Вот почему глава начинается вопросом Арджуны, в каком соотношении с гунами находится человек, совершающий жертвы, но не согласный с предписанием Шастр, то есть как сочетать учение о трех гунах и о божественном и асурическом пути с йогой. На этот вопрос Кришна отвечает изложением учения о трояком подразделении веры в зависимости от состояния трех гун в человеке, то есть проблема разрешается не онтологически, а психологически, откуда и название главы.

Как психологическая, так и феноменологическая тематика главы XVII ставится Гитой ниже тематики главы XII, завершающей теологические главы Гиты. Состояние, о котором говорит глава XII, доступно только людям, «избранным среди избранных», в главе XVII речь идет не о «героях духа», а о среднем человеке, и проблема веры рассматривается сообразно потребностям этого уровня, то есть с точки зрения «всех людей», массы. И вера, и жертва, и тапас могут быть троякими, согласно теории трех «качеств» (гун). Так можно оправдать включение в Гиту XVII главы.

Глава XVIII является как бы конспективным повторением основных положений Гиты и некоторым частным их развитием в аспекте кастовой драхмы, то есть социологическом. Таким образом, беседа учителя и ученика замыкает тематический круг, как бы снова возвращается к начальному вопросу.

Арджуна спрашивает о сущности отречения (самньясы) и отрешения (тьяги), здесь эти санскритские термины приходится перевести условно. Нужно сказать, что и текст не строго выдерживает употребление и разграничение этих понятий. Шри-Кришна дает такое определение: отречение (самньяса) есть отказ от желанных дел, от влечения к делам и от желания их плода; отрешенность (тьяга) есть отказ

от дел вообще. Так повторяется тематика главы III, но здесь тема развивается несколько иначе, с несколько иным оттенком, а именно. в свете учения о трех гунах. Так она включается в плоскость рассмотрения, определяющую характер трех последних глав Гиты.

Изложению и здесь придан феноменологический и психологический характер, особенно выраженный в главах XVI—XVII. Но основная мысль остается той же, что и всего произведения: нужно научиться действовать отрешенно не по личным мотивам, а ради выполнения *дхармы*.

Кришна последовательно рассматривает в аспекте учения о гунах различные феноменологические формы деятельности (шл. 23—25), как она выражается в обществе с его кастовым разделением. Шлоки 36—39 говорят о радости в зависимости от трех гун, шлоки 41—44 касаются традиционных форм учения о кастах и их обязанностях (в том же аспекте). В шлоках 45—63 повторяется вкратце, как может человек достигнуть совершенства отрешенно, без желания плодов, совершая свою дхарму, присущую ему в силу рождения.

Изложение идет в скучноватом ортодоксальном стиле, мало свойственном Гите и близком к ортодоксальному брахманизму. Но вот снова учитель возвращается к излюбленной теме — бхакти, изложение снова оживляется, достигая высокого пафоса.

Бхагаван открывает «свое наитайнейшее слово». Слово это — бхакти. Опять снимаются все формы. Снова звучит лейтмотив всего произведения: «Ты возлюбленный мой, а я твой». В этой любви — свобода. Для бхакти не нужно никаких ограничений закона, никаких условностей, так как она сама есть высший закон миропроявления, не нужно никаких Шастр, на которых настаивает XVII глава, и пространно изложенных в начале XVIII главы. «Оставив все обязанности, у меня одного взыскуй защиты: не скорби! Я освобожу тебя от всего злого» (шл. 66). Этим «наитайнейшим словом» заканчивается поучение. Позднейшая бенгальская мистика, опираясь на Гиту, развила учение о «бхакти детеныша обезьяны» и «бхакти котенка». Детеныш обезьяны в момент опасности активно цепляется за мать, которая и выносит его из беды; котенок даже не осознает опасности и остается пассивным, мать сама заботится о его спасении. Последняя бхакти считается уделом избранных и доступной лишь для единиц.

Все сказано. Для ученика настало время действовать. И здесь Кришна предоставляет ему полную свободу, без которой невозможно никакое духовное развитие: «До конца обдумай это и тогда поступай, как хочешь». Никакого принуждения нет и быть не может. Путь свободы избирается и осуществляется свободно и свободным человеком. Арджуна отвечает: «Уничтожено заблужденье; я получил наставленье по Твоей милости, Непреходящий, Я стоек; исчезло сомненье. Твое слово исполню».

Заключительные шлоки Гиты относятся к ее обрамлению и выражают восторг Санджаи, колесничего Дхритараштры, чудесным образом по милости Вьясы внимавшего «святой беседе».

По своему изложению Гита не является строго выдержанным фи-

лософским произведением с последовательно расположенными частями, с концентрацией материала строго по главам. Это есть характерное религиозно-поэтическое и вместе с тем философское произведение с довольно частыми повторениями и нарушением систематичности изложения даже основных тем. Так, например, вопрос о дхарме трактуется в главах II, XVII—XVIII, а также затрагивается и в других главах.

Такая несистематичность изложения, свойственная и другим аналогичным памятникам древности, не нарушает общей целостности произведения, сохраняющего на всем протяжении основную идейную нить, но свидетельствует о раннем его происхождении и об особых литературных приемах, характерных для традиционной философской литературы Индии.

Гита не есть произведение гносеологическое. Все термины, касающиеся «знания», «мудрости», носят выраженный оттенок праксиса, йоги, этический оттенок. Гита не ставит гносеологических проблем в чистом виде, но пользуется ими только как вспомогательными моментами для решения этических вопросов. Гносеология Гиты носит служебный характер, что свойственно и многим другим произведениям традиционной индийской философии.

Основная проблема Гиты есть проблема «спасения», освобождения, то есть этическая проблема. Ученика интересует только этот момент, и вся речь учителя является ответом на вопрос о «дхарме». Без ясного понимания этого момента не может быть ясного понимания общего построения памятника.

В противоположность греческой и западной философии, развивавшей преимущественно гносеологические проблемы, философия Индии носит выраженный этический характер. Если принять за путеводную нить этический момент, то тематика Гиты и распределение материала становятся оправданными. С точки зрения гносеологии начало Гиты не обоснованно: не установив никаких опорных гносеологических точек, Гита сразу начинает с разрешения практических, этических проблем.

Первый отдел Гиты посвящен изложению йогического праксиса (II—VI); здесь излагается основная тематика Гиты, даются идеал жизни и понятие о том, что Гита называет «Высшим Путем».

Только через этику Гита подходит к теологии, вернее теософии, а через нее к гносеологии. Все это излагается во второй части произведения (гл. VII—XII). «Верховный Путь» в понимании Гиты есть сочетание бхакти, как внутреннего состояния, основанного на любви, целеустремленности к Высшему в себе и кармы, как реализации во вне этой целеустремленности.

Гита категорически борется против *квиэтизма*, *неделания*, и в этом ее коренное различие от джайнизма, буддизма и йоги Патанджали. Самым категорическим образом Гита утверждает, что *неделание* не ведет к освобождению, так как при «неделании» человек не может даже совершать отправления своего тела. Подобно тому, как Единный без желания плодов непрерывно пребывает в деятельности, так в ней должны пребывать все существа, весь мир должен совершать свою карму, ибо бездействие ведет к хаосу. Единственный способ освободиться от

самсары — это в силу бхакти совершать дела без желания плодов; так совершаемая карма не связывается с деятелем, а растворяется в общемировой карме. Действуя так, можно не бояться нарушения временных норм, *Шастр*, так как всякая форма в силу качества *тамаса* постепенно застывает в инерции, а деятельность требует движения, то есть по существу своему диалектична. Отсюда — учение об относительности этических норм и безусловности этического их обоснования (бхакти).

Один и тот же факт для разных деятелей на разной ступени развития может быть и святой обязанностью, и тяжким грехом. Сам по себе факт не несет в себе этической ценности, находясь вне проблемы ценности, он рассматривается гносеологией, а не этикой. Для этики важен акт, то есть волеуправленное действие. Эта концепция совпадает с буддийскими установками: Будда учил, что стремление связывает человека гораздо больше, чем осуществление стремления.

Для индийской философии факт есть звено причинно-следственного ряда *вращения гун* и только с этой точки зрения подлежит рассмотрению. Особенно ярко это учение выражено у буддистов в понятии причинно-следственных нитей только *проходящих* через *индивидуум* (по существу иллюзорный), но не начинающихся и не кончающихся в нем.

Для этики важен только акт, только он может нести в себе моральную ценность, определяемую не внешним фактом, а намереньем. Шри-Кришна начинает свои поучения с выяснения неясной для Арджуны разницы между этими двумя моментами; смешение факта и акта приводит Арджуну «в отчаяние». Кришна учит, что всякие частные действия связывают, а потому и «грешны», то есть несут в себе элементы *тамаса*, от которых прежде всего нужно освободиться человеку. Лишь цель, внеположная гунам, действительно ведет к освобождению. Если действие, как факт, неизбежно относится к области гун, то, становясь актом, оно может, а потому и должно быть свободным от гун.

Единственная мыслимая вне гун цель есть Единое, именуемое в индийской философии Брахмо, Атманом, Пурушоттамой. Атман (Пурушоттама) есть личный аспект безличного Брахмо. Акт, ставящий такую цель, порывает с причинно-следственным рядом и выходит из сферы влияния гун, как выходит из сферы притяжения земли корабль будущего, устремленный в межпланетное пространство. Гита признает принципиальное тождество пути к Брахмо и к Атману (гл. XII), но считает, что психологически легче путь к Атману (Пурушоттаме).

Единственно возможное разрешение этических задач Гита видит не в исполнении частных норм (дхармы шрути), не в системе запретов и дозволений, но и не в отказе от деятельности, а в отказе от плодов кармы, в отказе от частных целей во имя Единой Цели, понимаемой как Освобождение. Того, кто может осуществить это этическое требование, утверждает Гита, грех не пятнает, как вода не смачивает лепестков лотоса (ср. V, 10).

Из учения о Вышем Пути вытекает и вторая, теософическая часть Гиты, построенная антитетически. Основная антитеза, обуславливающая все другие, есть утверждение Единого как деятеля и недеятеля

(IV, 13). Эта антитеза разрешается теорией о «двух природах Единого» или теорией «о трех пурушах» (ср. VII, 4—5 и XV, 16—17), предвосхищающей теорию Шакти в Тантрах. Она основана на диалектике различия атрибутов Брахмо, которое в себе есть ни *сат*, ни *асат*, ни бытие, ни небытие. Как проявленное Брахмо есть Пурушоттама, порождающий, охраняющий и разрушающий миры (ср. Кала и Кали, Авалоки-тешвара махаянистов). Гита настаивает, что все эти положения не могут быть изложены в логических формах рассуждения (санкхья), но постигаются на различных ступенях экстаза йоги как откровение. Характерно повествование Ануциты: когда Арджуна просил Шри-Кришну повторить ему поучения Гиты, Кришна отмечал, что не может этого сделать, так как эти поучения он давал, находясь в йогическом экстазе (Махабхарата, XIV, 16, 9—13, см. вып. IV). Наивысшая форма экстаза дана в гл. XI (йога Созерцания Вселенской Формы). В этой кульминационной точке Шри-Кришна утверждает единство бхакти и кармы, а также их исключительное значение для достижения освобождения.

Третья часть излагает относительный монизм Санкхья (савибхеда адвайта). Показать такой дуализм Гите нужно, чтобы психологически обосновать возможность освобождения от гун: в сущности, каждая монада *джива* есть *созерцатель*, внеположный круговороту гун, с которыми он в своем созерцании лишь отождествляет себя, как грезящий отождествляет себя с образами сновидений. Знающий это уничтожает связи с самсарой и восстанавливает истинный пневматологический монизм.

Последние главы Гиты, составляющие четвертый ее отдел (гл. XVI—XVIII), излагают феноменологию кармы и задачи того, кто, готовясь к Высшему Пути, находится еще в области частных целей, а потому подлежит действию относительных норм Шастр. Отсюда вытекает изложение этики каст, замыкающее круг поучений Гиты.

В заключение Гита утверждает над всем этим, как наитайнейшее, наисокровеннейшее слово, абсолютную бхакти (XVIII, 65—66). Позднее бенгальские школы бхакти развили это *слово* в учение о *бхакти котенка*.

Итак, в Гите можно видеть совершенно определенную целостность построения, если подходить к ней не с предвзятыми требованиями внеположных систем, а с точки зрения внутренней логики самого произведения, его эпохи и традиций.

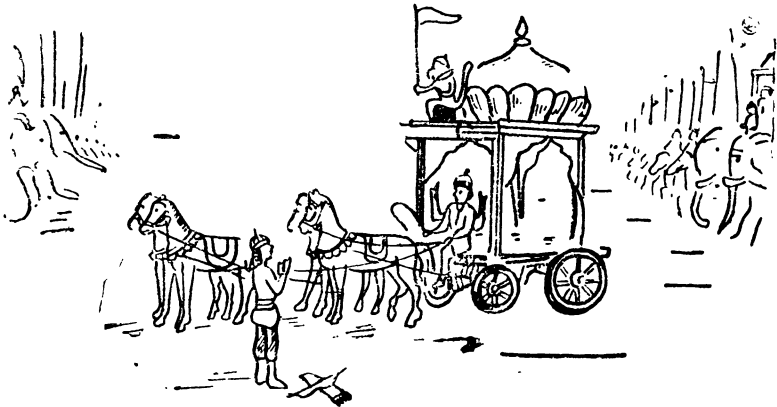
БХАГАВАДГИТА

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПЕРЕВОД

ॐ

ॐ अथ ॐ

॥ भगवद्गीता प्रारभ्यते ॥





ГЛАВА I

Дхритараштра сказал:

1. На поле дхармы, на поле Куру, сойдясь для битвы,
Что совершили наши, также Пандавы, Санджая?

Санджая сказал:

2. Дурйодхана, тогда строй Пандавов увидев,
Приблизясь к наставнику, слово промолвил раджа:
3. Виждь, о наставник, огромную рать Пандавов,
Ее сын Друпасы, мудрый твой ученик, построил.
4. Искусные лучники, витязи здесь; в бою они равны Бхиме,
Ююдхана, Вирата и Друпасы — великий воитель —
Арджуне:
5. Дхриштакету, Чекигана, раджа Кеша могучий,
Шайбья, бык среди людей, Пуруджит, Кунтибходжа,
6. Удалой Юдхаманью, Уттамода могучий,
Мощные витязи — Субхадры сын, сыны Драупасы.
7. Лучших из наших узнай, дважды рожденный,
Моей рати вождей, их тебе назову для сравнения:
8. Ты сам, владыка, и Бхишма, и Карна, и победоносный
Ашваттхаман и Викарна, и сын Сомадатты могучий.
Крипа,

9. Есть много других отважных, ради меня не щадящих
жизни,
Разным оружием владея, все они опыты в битве.
10. Недостаточна все же наша сила, водимая Бхишмой,
Их же достаточная сила, водимая Бхимой.
11. Поэтому все вы, по достоинству стоящие возле,
Всячески охраняйте Бхишму, порознь и вместе!
12. Чтоб возбудить его бодрость, старший из куру, предок,
Доблестный в раковину затрубил, звучащую львиным
ревом.
13. Тогда вмиг зазвучали раковины, литавры, бубны,
Барабаны, трубы громopodobным гулом.
14. На колеснице громадной, белыми коньми влекомой,
Стоя, Мадхава, Пандава в божественные раковины
затрубили.
15. В Панчаджанью — Хришикеша, в Дэвадатту —
Дхананджая;
Врикодара же, страх наводящий, трубил в огромную раковину
Паундру.
16. В Анантавиджаяю, раджа, дул Юдхистхира, сын Кунти,
Накула и Сахадэва — в Сугхошу и Манипушпаку.
17. Великий лучник Кеши, витязь могучий Шикханди,
Дхриштадьюмна, Вирата и непобедимый потомок Сатьяки,
18. Друпادا, его потомки, сыны Драупади, Субхадры сын долгорукий, —
Один за другим в раковины затрубили, земли повелитель.
19. Этот клич раздирал сердца сыновей Дхритараштры,
Наполняя рокотом небо и землю.
20. Тогда, увидав строй сынов Дхритараштры, мечущих стрелы,
Поднял оружие Пандава, носящий знак обезьяны на стяге,
21. И Хришикеше, земли владыка, промолвил слово,

Арджуна сказал:

Останови меж двух ратей мою колесницу, Ачьюта,

22. Чтобы мне рассмотреть предстоящих витязей, жаждущих битвы,
С ними мне нужно сразиться в возникающей схватке.
23. Тех знать я хочу, что сошлись там, в сраженье,
Готовясь исполнить волю Дхритараштры коварного сына.

Санджая сказал:

24. Вняв словам Гудакеши, остановил Хришикеша
Огромную колесницу между двух войск, Бхарата.
25. Пред лицом Бхишмы, Дроны и всех царей воскликнул:
«О Партха, смотри на сошедшихся куру!»
26. И увидел тогда Партха дедов, отцов, наставников, дядей,
Товарищей, братьев, сыновей и внуков,
27. Тестей, друзей, стоящих в обеих ратях;
Всех сошедшихся вместе родных увидел Каунтея.
28. Состраданием тяжело томим, скорбный, он так промолвил.

Арджуна сказал:

При виде моих родных, пришедших для битвы, Кришна,

29. Подкашиваются мои ноги, во рту пересохло.
Дрожит мое тело, волосы дыбом встали,
30. Выпал из рук Гандива, вся кожа пылает;
Стоять я не в силах, мутится мой разум.
31. Зловещие знаменья вижу, не нахожу я блага
В убийстве моих родных, в сраженье, Кешава.
32. Не желаю победы, Кришна, ни счастья, ни царства;
Что нам до царства, Говинда, что в наслажденьях, в жизни?
33. Те, кого ради желанны царство, услады, счастье,
В эту битву вмешались, жизнь покидая, богатства:
34. Наставники, деды, отцы, сыны, внуки,
Шурины, тести, дяди — все наши родные.

35. Их убивать не желаю, Мадхусудана, хоть и грозящих
 Даже за власть над тремя мирами, не то, что за блага
 смертью,
 земные.
36. О Джанардана, после убийства сынов Дхритараштры,
 Что за радость нам будет? Мы согрешим, убивая
 грозящих оружием.
37. Не надлежит убивать нам кровных сынов Дхритараштры,
 Ведь погубив свой род, как можем счастливыми быть,
 Мадхава?
38. Хоть и не видит греха их ум, пораженный корыстью,
 В уничтожении рода, вероломстве преступном,
39. Как не понять постигающим зло поражения рода,
 Что нам, Джанардана, от такого греха отрешиться надо?
40. С гибелью рода погибнут непреложные рода законы;
 Если же законы погибли, весь род предается нечестью,
41. А утвердится нечестье, Кришна,— развращаются
 женщины рода.
 Женщин разврат приводит к смешению каст, Варшнее!
42. Если смешение будет, в ад попадут и весь род, и убийцы рода;
 Ниспадают их предки, лишаясь возлияний и жертвенных клёцек.
43. Преступленья губителей рода, смешавших касты,
 Упраздняют законы народа, семьи вековые устои.
44. Люди, поправшие родовые законы, о Джанардана,
 Должны обитать в аду, так укажет Писанье!
45. Горе, увы, тяжкий грех мы совершить замышляем:
 Ради желания царских услад погубить своих кровных.
46. Если меня, безоружного, без противленья, сыны
 Дхритараштры
 С оружием в руках убьют в сраженье, мне будет отрадней.

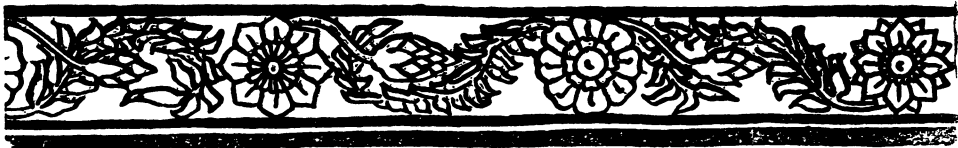
Санджая сказал:

47. Так молвив, в боренье Арджуна поник на дно колесницы,
Выронив лук и стрелы; его ум потрясен был горем.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ПЕРВАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ОТЧАЯНИЕ АРДЖУНЫ





ГЛАВА II

Санджая сказал:

1. Ему, охваченному состраданием, с полными слез глазами,
Скорбному, Мадхусудана тогда молвил слово.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Как у тебя в беде такое смятение возникло?
Оно для арийца позорно, лишает блаженства, к
бесчестью ведет, Арджуна,
3. Малодушию не поддавайся, Партха, это тебя недостойно!
Покинув ничтожную слабость сердца, восстань, подвижник!

Арджуна сказал:

4. Как в битве сразу я стрелами Бхишму и Дрону, Мадхусудана?
Их, достойных почтенья, супостатов губитель?
5. Чем убивать этих чтимых гуру, нам лучше нищенством
жить в этом мире,
Ведь гуру убив, хотя бы корыстных, уже здесь мы вкусим
окровавленную пищу.
6. Не знаем, что будет для нас достойней—быть
побежденными иль одержать победу?
Мы утратим желание жить, если погубим противостоявших
сынов Дхритараштры.
7. Болезнь сострадания меня до глубин поразила; не разумея
дхармы,
Я вопрошаю, что лучше, скажи это ясно; я твой ученик,
наставь меня, к тебе припадаю.

20. Он никогда не рождается, не умирает; не возникая,
 Он никогда не возникнет;
 Нерожденный, постоянный, вечный. Он, древний, не
 умирает, когда убито тело.
21. Кто неуничтожимого, нерожденного, непреходящего,
 вечного знает,
 Как может такой человек убивать или заставить убить
 кого-либо, Партха?
22. Как обветшавшие сбросив одежды, новые муж надевает, иные,
 Так обветшавшие сбросив тела, в новые входит, иные,
 носитель тела.
23. Не сечет его меч, не опалает пламя,
 Не увлажняет вода, не иссушает ветер:
24. Неуязвим, неопалим Он, неиссушим, неувлажняем;
 Вездесущий, Он пребывает, стойкий, недвижимый, вечный.
25. Непроявленным, непредставимым и неизменным Его именуют;
 Зная Его таким, ты скорбеть не должен.
26. Но если б Его и считал ты рождающимся и умирающим
 постоянно,
 То и тогда, могучий, ты о нем сокрушаться не должен.
27. Рожденный неизбежно умрет, умерший неизбежно родится;
 О неотвратимом ты сокрушаться не должен.
28. Не проявлены существа в начале, проявлены в середине,
 Не проявлены также в исходе; какая в этом печаль, Бхарата?
29. Один взирает на Него, как на чудо, другой говорит
 о Нем, как о чуде;
 Иной внимает о Нем, как о чуде, но и, услышав,
 Его никто не знает,
30. Неуязвим воплощенный всегда в этом теле;
 Так не скорби ни о каких существах, Бхарата.
31. Приняв во вниманье свой долг, не нужно тебе колебаться,
 Ведь для кшатрия лучше нет ничего иного, чем
 справедливая битва.

32. Как во внезапно открытые райские двери, Партха,
Радостно вступают кшатрии в такую битву.
33. Если же ты справедливого боя не примешь,
Ты согрешишь, изменив своим долгу и чести.
34. Говорить станут все о твоём вечном позоре,
А бесчестие славному — горше смерти.
35. Великие витязи будут думать, что ты отказался от
битвы из страха;
Ты, кого некогда чтили, станешь для них презренным.
36. Много позорящих слов твои недруги скажут,
Над мощью твоей издеваясь; что может быть хуже?
37. Убитый, ты неба достигнешь, живой — насладишься землею;
Поэтому, встань, Каунтея, и решишь на сраженье!
38. Признав, что равны счастье, несчастье, неудача и
достиженье,
Пораженье, победа, готовься к битве, чтобы греха избежать.
39. Я доводы изложил рассудка, внемли наставлению йоги;
Приобщаясь этой мудрости, Партха, ты цепей кармы
избегнешь.
40. Здесь не гибнет усилие, здесь нет извращения;
Даже малая доля этой дхармы от великого горя спасает,
41. Решительна эта мысль, целостна, радость Куру;
А нерешительных мысли нескончаемы, многоветвисты.
42. Неразумные держат пышную речь, довольствуясь буквой
Веды;
Партха, они говорят: «Нет ничего иного».
43. Их суть — вожделье, они стремятся к раю, их речь
сулит, как плод дел, рожденье,
Полна предписаний особых обрядов для достижения
богатства и божественной власти.
44. Кто стремится к утехам и власти, увлекается этим,
Для того недоступна решительная мысль, погруженная
в самадхи.

45. В царстве трех гун находятся Веды, отрешись от трех
гун, Арджуна,
От противоречий свободный, в действительности стой
Неизменно, откажись от владенья, будь Атману предан.
46. Сколько пользы в ключе, когда вода со всех сторон
прибывает,
Столько пользы в Ведах для постигшего брамина.
47. Итак, на дело направь усилие, о плодах не заботясь;
Да не будет плод дела твоим побуждением, но и бездействию
не предавайся.
48. В йоге устойчивый, действуй, оставив привязанность, Партха!
В неуспехе, удаче будь равным; равновесьем именуется йога!
49. Ибо дело значительно ниже, чем йога мудрости, Дхананджая;
Ищи прибежища в мудрости; плодами прельщенные — жалки.
50. Здесь покидает мудрец и грехи и заслуги;
Поэтому предайся йоге, йога — в делах искушенность.
51. Мудрые люди, покинув плоды, рожденные делом,
Идут, расторгнув узы рожденья, в область бесстрастья.
52. Когда твой разум преодолет дебри заблуждений,
Ты достигнешь свободы от предписаний закона.
53. Когда, противопостав писаньям, твой разум непоколебимо
Утвердится в самадхи, ты достигнешь йоги.

Арджуна сказал:

54. Как узнается тот, кто стоек в познание, кто достиг самадхи?
Как говорит стойкий духом, как он сидит, как странствует
он, Кешава?

Шри-Бхагаван сказал:

55. Кто все желания сердца отбросил, Партха, найдя в
самом себе радость,
Тот именуется стойким в познание.
56. Кто в беде не колеблется сердцем, кто угасил жажду счастья,
Отрешенный от страсти, страха и гнева, стойкий духом,—
называется мунни.

57. Кто ни к чему не стремится, с приятным и неприятным
встречаясь,
Не ненавидит и не вожделеет, стойко того сознание.
58. Как черепаха вбирает члены, так он отвлекает все чувства
От их предметов, стойко его сознание.
59. Для отрешенного человека исчезают предметы, не вкус к ним,
Но для узревшего Высшее и вкус исчезает.
60. Ведь бурные чувства насильно увлекают сердце
Даже прозорливого подвижника, Каунтея.
61. Их обуздав, пусть он сядет, сосредоточась на мне —
Высшей Цели.
Ибо, кто покорил свои чувства, стойко того сознание.
62. У того, кто о предметах чувств помышляет, привязанность
к ним возникает;
Привязанность рождает желание, желание гнев порождает.
63. Гнев к заблуждению приводит, заблуждение помрачает память;
От этого гибнет сознание; если ж сознание гибнет—
человек погибает.
64. Кто ж область чувств проходит, отрешась от влечения
и отвращения,
Подчинив свои чувства воле, преданный Атману, тот
достигает ясности духа.
65. Все страдания его исчезают при ясности духа,
Ибо, когда прояснилось сознание — скоро укрепляется разум.
66. Кто не собран, не может правильно мыслить, у того нет творческой
силы;
У кого же нет творческой силы—нет мира, а если нет
мира, откуда быть счастью?
67. Кто по влечению чувств направляет манас,
У того он уносит сознание, как ветер корабль (уносит)
по водам.
68. Поэтому, долгорукый, кто совсем оторвал свои чувства
От их предметов, стойко того сознание.

69. Что для всех существ ночь, для стойкого есть время бдения,
Когда же все живое не спит, тогда наступает ночь для
яснозрящего мунд.
70. В кого проникают желанья, как в океан полноводный,
недвижный вливаются реки,
Тот достигает мира, а не тот, кто стремится к желаньям.
71. Кто странствует, все вожделья покинув, отрешась от влечений,
Беспечальный, от себялюбья свободный, тот достигает покоя.
72. Таково состояние Брахмо, Партха, не заблуждается тот,
кто его достигает.
Пребывающий в нем хотя бы миг смерти, в нирвану
Брахмо вступает.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ВТОРАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

САНКХЬЯ ЙОГА





ГЛАВА III

Арджуна сказал:

1. Если ты ставишь мудрость выше действия, Джанардана,
То почему к ужасному делу ты меня побуждаешь, Кешава?
2. Ты в заблуждение как бы вводишь мое сознание
противоречивым словом,
Достоверно скажи мне одно: чем я достигну спасенья.

Шри-Бхагаван сказал:

3. В этом мире есть две точки зрения, мной возвешенные
раньше, о безупречный:
Размышляющих — йога познания, йогинов — йога действий.
4. Не начинающий дел человек бездействия не достигает;
И не только отречением он совершенства достигнет.
5. Ведь никто, никогда даже мгновенья не может пребывать
в бездействии,
Ибо все действия он производит невольно, в силу
качеств, рожденных природой,
6. Кто сидит, обуздав стремления чувств, но сердцем
привязан к предметам,
Заблудший, тот идущим по неверной дороге зовется.
7. Кто же манасом чувства смирив, действия чувств направляет
На карма-йогу, того отрешенным зовут, Арджуна.

8. Необходимое дело свершай: лучше бездействия дело;
Бездействуя, даже отпавлений тела тебе не удастся
исполнить.
9. Дела, совершенные не ради жертвы,— оковы для мира;
Выполняй же дела, свободный от связей, Каунтея.
10. Некогда рек Праджapati, создав вместе с жертвой твари:
— Размножайтесь ею, пусть желанной Камадук она для
вас будет.
11. Ею богов укрепляйте, да укрепят вас боги;
Так, укрепляя друг друга, вы достигнете высшего блага.
12. Укрепленные жертвой боги дадут вам желанные блага;
Вор, кто дар принимая, не возвращает дарами.
13. Освобождаются от грехов праведники, остатками
жертвы питаюсь,
А те нечестивцы, что лишь для себя варят пищу, грех вкушают.
14. Существа возникли от пищи, от дождя возникла пища,
Дождь возник от жертвы, жертва возникла от кармы.
15. Знай, карма возникла от Брами, возник от
Непреходящего Брама;
Поэтому вездесущее Брамо всегда пребывает в жертве.
16. Кто не дает вращаться заведенному этому кругу,
Злой, игралище чувств, тщетно живет он, Партва.
17. Но человек, насыщенный Атманом, в Атмане обретает радость;
Кто успокоился в Атмане, у того не должно быть заботы.
18. Ни в деланье, ни в неделанье и у него здесь нет цели;
Ни в одном существе он не ищет опоры для своих стремлений.
19. Итак, всегда совершай без привязанности должное дело;
Кто без привязанности принимается за дело,
Высшего достигает.
20. Ибо делами достигли совершенства Джанака и другие;
И ты должен действовать ради целокупности мира.
21. Как поступает наилучший, так и другие люди;
Какой он выполняет устав, такой и народ выполняет.

22. Нет ничего в трех мирах, что надлежало б мне сделать, Партха,
Нет цели, которой бы я не достиг, и все ж я дела совершаю.
23. Если бы я не свершал непрестанно действий,
Моим путем пошли бы все люди, сын Притхи.
24. Не совершай я дел — эти миры исчезли б,
Став причиной смешенья, я все существа погубил бы.
25. Как поступают невежды, привязанные к делу,
Так непривязанный, знающий пусть совершает дела для
целокупности мира.
26. Знающий да не смущает мысли невежд, привязанных к делу,
Действуя сам ради высшего, пусть их оставит наслаждаться делами.
27. Гуны природы всегда все дела выполняют,
Но ослепленный самостью мнит: «Я дела совершаю».
28. А знающий истину распределенья гун и действий
К ним не привязан, мысля: «Гуны вращаются в гунах».
29. Привязанных к действию гун природы, ослепленных ими,
Несовершенно знающих, слабых, совершенно знающий
да не смущает.
30. Мне все дела посвятив, сердцем будь высшему Атману предан;
От самости, от вожделений свободный, сражайся, оставив
горячность.
31. Разумные, следуя постоянно этому моему учению,
Без ропота, с верой, даже делами достигают свободы.
32. Те же, строптивные, что не следуют моему учению,
Ведай, они безумные, лишась всякого знания, гибнут.
33. Даже мудрый поступает согласно своей природе:
Природе следуют все существа; к чему же сопротивляться?
34. Влеченье, отвращенье чувств — в их предметах;
Враги его оба они, их власти нельзя подчиняться.
35. Свой долг, хотя бы несовершенный, лучше хорошо
исполненного, но чужого,
Лучше смерть в своей дхарме, чужая дхарма опасна.

Арджуна сказал:

36. Кто же тогда человека на грех побуждает,
Даже вопреки его воле, как бы насильно, Варшнея?

Шри-Бхагаван сказал:

37. Это страсть, это гнев, прожорливый, многогрешный,
Знай его здесь, как врага, он возник из гуны раджас.
38. Как зеркало ржавчиной, как дымом покрыто пламя,
Как зародыш покрыт оболочкой, так он этот мир покрывает.
39. Он постоянный враг мудрого, он скрывает мудрость;
Ненасытимое пламя, это, Каунтея, принявшее образ Камы;
40. Чувства, манас и буддхи именуется его местопребыванием;
Через них он воплощенного ослепляет, скрывая знанье.
41. Поэтому, мощный Бхарата, обуздав сначала чувства,
Одолей супостата, что пожирает уменье и знанье.
42. Считают великими чувства, но выше их — манас;
Выше манаса — буддхи, Он — выше буддхи.
43. Постигнув, что Он выше буддхи, утвердив себя в Атмане,
Труднооборного рази супостата, принявшего образ Камы,
долгорукый,

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ТРЕТЬЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ДЕЙСТВИЯ





ГЛАВА IV

Шри-Бхагаван сказал:

1. Непреходящую эту йогу я возвестил Вивасванту;
Вивасвант поведал Ману, Ману сообщил Икшваку.
2. Так, принимая один от другого, раджа-риши ее познавали;
Но через долгое время утратилась эта йога.
3. Именно эту древнюю йогу ныне тебе возвещаю,
Ибо ты, друг мой, и бхакта; в ней высочайшая тайна.

Арджуна сказал:

4. Ты родился позднее, раньше Вивасвант родился,
Как же понять мне, что ты ее возвестил изначально?

Шри-Бхагаван сказал:

5. Много у меня прошлых рождений, у тебя также, Арджуна,
Я знаю их все, ты же своих не знаешь, подвижник.
6. Я Атман, нерожденный, непреходящий. Я существ владыка,
И все же, превосходя свою природу, Я рождаюсь
собственной майей.
7. Всякий раз, когда ослабляется дхарма,
И беззаконие превозмогает, Я создаю себя сам, Бхарата.
8. Для спасения праведных, для гибели злодеев,
Для утвержденья закона из века в век Я рождаюсь.

9. Дивно мое рождение и Мое дело; кто это воистину знает,
Тот не возрождается; покидая тело, ко Мне он идет Арджуна.
10. Многие страх, гнев и страсть покинув, преисполненные Мною,
Отдавись Мне, подвигом знания очистясь, вошли
в Мою сущность.
11. Как ко Мне кто приходит, так Я его принимаю:
Все люди идут Моим путем, Партха.
12. Кто стремится к успеху в делах, здесь богам приносит жертвы,
Ибо в человеческом мире скоро приходит успех, порожденный
делами.
13. Распределение качеств и долга в четырех кастах Я создал,
Непременный, Я сотворил их, но Я не творец, ведай это.
14. Меня не пятнают дела, действия плод не прельщает;
Кто Меня так познает, тот не связан делами.
15. Это постигнув, предки дела совершали, стремясь к свободе;
И ты совершай дела, как некогда предки свершали.
16. Что есть действие, что есть бездействие?—даже вещи
этим смущались;
Я объясню тебе действие, зная его, от недоброго
освободишься.
17. Что есть действие, что запрещенное действие, понять это нужно,
Также бездействие нужно понять; таинствен путь действий.
18. Кто в бездействии действие, а в действии бездействие видит,
Тот мудрец среди людей; преданный, все дела он закончил.
19. Чьи все начинанья лишены желаний, расчетов,
Кто действия сжег на огне познания, того Озаренным
зовут пандиты.
20. К плодам действий покинув влечение, всегда довольный,
Самоопорный, он, хоть и занят делами, но ничего не свершает.
21. Без надежд, мысли свои укротив, всякую собственность бросив,
Выполняя действия только телом, он в грех не впадает.

22. Удовлетворенный нежданно полученным, двойственность
преодолевший,
Незловивый, в неуспехе, в удаче равный—не связан, даже
дела совершая,
23. Он не привязан, свободен; в мудрости мысли упрочив,
Дела совершает, как жертву, они для него исчезают
бесследно.
24. Брахмо — обряд приношенья, Брахмо — жертва, приносимая
Брахмо в пламя Брахмо;
К Брахмо приближаться должно, погружаясь в дело Брахмо.
25. Участвуют в жертве богам иные йогины,
Другие — возливают жертву на огонь Брахмо.
26. Слух и другие чувства приносят иные в жертву на огне
обуздания;
Звук и другие предметы чувств на огне чувств иные
приносят в жертву.
27. Иные все движения чувств, жизнеспособность
Приносят в жертву на огне самообуздания, мудростью
возженном.
28. Другие имущество, подвиги, упражненья йоги, изученье
Писаний,
Мудрость усердно приносят в жертву, стойкие в обетах.
29. Вдыханье выдыханью и выдыханье вдыханью иные
приносят в жертву;
Удержав ток вдыханья и выдыханья, всецело предаются
прамаяме.
30. Иные, ограничив пищу, свою жизнь в жертву Жизни
приносят;
Все они сведущи в жертве, грехи уничтожили жертвой.
31. В вечное Брахмо идут те, кто вкушает амриту остатков
жертвы;
Не для того этот мир, кто не жертвует, как для него быть
иному, Каурава?
32. Распростерты многообразные жертвы пред ликом Брахмо;
Знай: они все рождены от действий; это познав, ты
будешь свободен.

33. Жертва мудрости лучше вещественных жертв, подвижник;
Мудрость полностью все дела объемлет, Партха.
34. Это познай вопрошаньем и почитаньем, к стопам
припадая гуру.
Мудрые, зрящие истину, посвятят тебя в мудрость.
35. Постигнув это, ты больше не впадешь в заблуждение,
Так узришь ты все существа в себе и потом во мне, Пандава.
36. И если бы даже ты был из грешников наигрешнейший,
На корабле мудрости ты переплывешь пучину бедствий.
37. Как зажженные дрова пламя превращает в пепел,
Так огонь мудрости все дела превращает в пепел, Арджуна,
38. Ибо равного мудрости нет очистителя в этом мире;
Ее постепенно сам в себе достигает совершенный в йоге.
39. Верующий, обузданный в чувствах, преданный лишь
Ему, получает знание.
Достигнув мудрости, он скоро достигает высшего мира.
40. Неверующий, немудрый, полный сомнения гибнет:
Для сомневающегося нет ни этого, ни иного мира, ни счастья.
41. Тот же, кто йогой устранил все дела, кто мудростью
разрешил сомненья,
Кто Атману предан, тот не связан действиями, Дхананджая.
42. Итак, мечом мудрости постижения Атмана рассекая
сомненье, что от неведения родилось и коренится в сердце,—
Пребывая в Йоге, восстань, Бхарата.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ
ЙОГА ЖЕРТВЫ БРАХМО





ГЛАВА V

Арджуна сказал:

1. Отрешенье от действий восхваляешь ты, Кришна, и йогу;
Что лучше из двух, это одно скажи мне ясно.

Шри-Бхагаван сказал:

2. К высшему благу ведут оба: отрешение и йога действий,
Но из двух карма-йога превосходит отрешенье от действий.
3. Нужно признать санньясином, стойким, того, кто не ненавидит,
не вожделеет.
От противоречий свободный, он легко сбросит узы,
долгорукий.
4. «Санкхья и йога различны»,— не мудрецы говорят, а дети:
Кто вполне достиг одной, плод получает обеих.
5. Чего достигают санкхья, достигают того же йогины.
Кто видит, что санкхья и йога одно — тот зрячий.
6. Но отреченья, могучий, трудно достичь без йоги:
Преданный йоге мудрец скоро вступает в Брахмо.
7. Преданный йоге, очистясь, себя победив, укротив свои чувства
Духом сливаясь с духом всех существ, даже действуя,
не грязнится.

8. Пусть преданный йоге, знающий истину мыслит: я ничего
 не свершаю,
 Взирая, внимая, касаясь, обоняя, дыша, вкушая, двигаясь,
 засыпая,
9. Беседуя, извергая, вбирая, открывая глаза, закрывая;
 «С предметами общаются органы чувства»,— так утверждает.
10. Кто Брахмо все дела посвятил, действует, связи покинув,
 Тот не пятнается злом, как листья лотоса не
 смачивает влага.
11. Только разумом, сердцем, чувствами, телом —
 Без привязанности действуют йогини самоочищения ради.
12. Преданный, плоды действий покинув, совершенный мир
 получает;
 Непреданный, силой вожделения привязанный к плоду,
 попадает в узы.
13. Ото всех дел отрешась сердцем, счастливо пребывает
 воплощенный Властитель
 В девятивратном граде, дел не свершая и к действиям
 не побуждая.
14. Ни деятельности, ни дел не создает Владыка мира,
 Не соединяет дел с их плодами, и все же существует природа.
15. Ни праведности, ни греха не принимает на себя Ишвара:
 Неведеньем окутана мудрость, оно людей ослепляет.
16. Но для тех, кто неведенье знанием Атмана уничтожил,
 Это их знание, как солнце, высшее То являет.
17. Постигая То, в Том себя познав, в Том утвердись,
 поставив То высшей Целью,
 Уходят они безвозвратно, знаньем грехи уничтожив.
18. В украшенном мудростью смиренном брамине, в
 корове, слоне, собаке
 И даже в том, кто варит собаку, мудрый видит одно и то же.
19. Те уже здесь победили мир, чье уравновешено сердце,
 Ибо безгрешно, уравновешенно Брахмо, поэтому они
 пребывают в Брахмо.

20. Пусть не ликует от радости, не колеблется скорбью,
Не заблуждается стойкий духом, постигший Брахмо, утвердившийся
в Брахмо.
21. Душой не привязанный к внешним касаньям, он в Атмане находит
счастье;
Духом преданный йоге Брахмо, он вкушает непреходящее
блаженство.
22. Наслажденья, что от касаний возникли,— лоно бедствий:
Они преходящи, Каунтея, озаренный не в них находит радость.
23. Кто может уже здесь, еще не свободный от тела, преодолеть
стремленья,
Рожденные вождельем и гневом, тот предан и счастлив.
24. Кто счастлив в себе, кто изнутри озарен, в себе обрел радость,
Тот йогин достигает сущности Брахмо, Брахмонирваны.
25. Получают нирвану Брахмо риши, грехи уничтожив,
Обуздав себя, расторгнув двойственность, радуясь
общему благу.
26. Близки к нирване Брахмо подвижники, отрешенные от вождельений
и гнева.
Познавшие Атмана, обуздавшие мысли.
27. Внешние касанья отринув, взор меж бровей направив,
Уравняв дыхание и выдыханье, проходящее через ноздри,
28. Муни, укротивший чувства, сердце и разум, стремящийся к высшей
свободе,
Отрешенный от желаний, страха и гнева — свободен навеки.
29. Познав Меня, вкусителя подвига, жертвы, всех миров великого
Владыку,
Друга всех существ, он достигает мира.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ПЯТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ОТРЕЧЕНИЯ ОТ ДЕЙСТВИЙ



ГЛАВА VI

Шри-Бхагаван сказал:

1. Кто надлежащие дела совершает, о плодах не заботясь,
Тот санньясин, тот йогин, а не тот, кто без огня, без обрядов,
2. То, что отрешенностью называют, знай это как йогу, Пандава,
Ибо не бывает никакой йоги без отрешенности от желаний.
3. Для стремящегося к йоге муні действие называется средством;
А для достигшего йоги уравновешенность называется
средством.
4. Когда он ни к предметам чувств, ни к делам не привязан,
Отрешен ото всех желаний, тогда он именуется достигшим йоги.
5. Пусть сам себя он поднимет, пусть сам себя не снижает,
Ибо каждый себе союзник, враг себе каждый.
6. Кто сам себя победил, тот сам себе союзник,
Кто же собой не владеет, тот, враждую, себе враждебен.
7. Победивший себя, умиротворенный, на высшем Атмане
сосредоточен
В холод, жар, в счастье-несчастье, в бесчестии-чести.
8. Насытивший себя знанием и осуществлением знания, стоящий
на вершине, победивший чувства,
Воссоединенным именуется йогин, равный к золоту, кому земли,
камню.

9. К безучастному, к противнику, стороннику, недругу, другу,
К равнодушному, товарищу, к праведным, грешным он относится
равно, он их превосходит.
10. Пусть йогин всегда упражняется в йоге тайно,
Одиноким, укротив самосознание, без собственности, без
ожиданий.
11. Устроив себе в чистом месте крепкое сиденье,
Не слишком низкое и не высокое, покрытое одеждой, шкурой лани
и травой куша,
12. Там, сердце на одно направив, укротив волнение
чувств и мысли,
Опустясь на сиденье, пусть ради самоочищения он упражняется
в йоге.
13. Стойкий, пусть прямо, недвижно туловище, голову, шею держит,
Взор устремив на кончик носа, по сторонам не глядя.
14. Умиротворенный, отогнав страх, стойкий в обетах
брамачарья,
Смирив сердце, преданный, пусть он сидит, устремясь ко Мне, обо
Мне помышляя.
15. Так всегда упражняясь, йогин, укротивший манас,
Достигает Мне присущего мира высшей нирваны.
16. Йога не для того, кто в еде не умерен или ничего не вкушает,
Кто привык слишком много спать или бодрствовать, Арджуна:
17. А для умеренного в еде, в воздержанье, умеренного в делах,
в движеньях.
Для умеренного во сне и в бодрствованье предназначена скорбь
уносящая йога.
18. Когда укрощенное сознание в Атмане утвердится,
Тогда отрешенный ото всех желаний именуется воссоединенным.
19. «Как светильник не мерцает в безветренном месте...»
подобие это
Относится к йогину, укротившему мысли, приобщенному йоге.
20. Где успокоена мысль, заторможенная упражнением в йоге,
Где радуется Атману Атмана в себе прозревший,

Арджуна сказал:

33. Для этой йоги, которую Ты именуешь тождеством,
Прочного основания из-за подвижности я не вижу; Мадхусудана,
34. Ибо Манас подвижен, Кришна, беспокоен, силен, упорен,
Полагаю, его удержать так же трудно, как ветер.

Шри-Бхагаван сказал:

35. О мощный, несомненно, строптив и шаток манас;
Но упражнением и бесстрашием обуздать его можно, Каунтея.
36. Кто не владеет собой, тому трудно достичь йоги, так полагаю,
Кто себя победил собой же, кто подвизается, тот ею овладеть
способен.

Арджуна сказал:

37. Неотрешенный, отпавший сердцем от йоги, но полный веры,
Не достигнув успеха в йоге, каким путем он идет, о Кришна?
38. Отпав от обеих, о долгорукий, не исчезает ли он, подобно
разорванной туче,
Не устоявший, сбившийся с пути Брахмо?
39. Это мое сомненье, Кришна, благоволи разрешить без остатка,
Ибо никто, помимо Тебя этого сомненья рассеять не может.

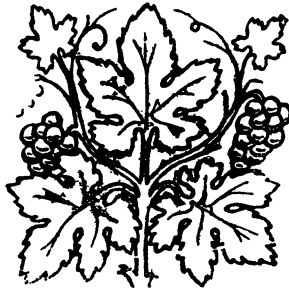
Шри-Бхагаван сказал:

40. Ни здесь, ни в том мире нет гибели для такого, Партха,
Ибо творящий добро никогда не пойдет дурной дорогой,
сын мой.
41. Достигнув обители праведных, пробыв там несчетные годы,
В чистом, счастливом доме рождается отпавший от йоги;
42. Или же он родится в семье мудрых йогинов,
Но самое трудное в мире — такое рождение.
43. Здесь единение с мудростью, обретенное в прежних
рождениях,
Он получает и вновь к совершенству стремится, о радость куру.

44. Былые упражненья его увлекают помимо воли;
Даже только желающий познать йогу, преодолевает
Слово Брамь.
45. Но йогин, очищенный от грехов, покоривший сердце.
Многими рожденьями достигший совершенства — идет Путем
Высочайшим.
46. Йогин выше аскетов, он считается выше мудрых,
Йогин выше творящих обряды, поэтому йогин
стань, Арджуна.
47. А меж всех йогинов тот, кто до глубин души Мне предан,
Кто с верой Меня почитает, тот в единенье достиг совершенства,
так мыслю.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ШЕСТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА САМООБУЗДАНИЯ





ГЛАВА VII

Шри-Бхагаван сказал:

1. Мне преданный сердцем, приобщенный йоге, под моим кровом,
Как несомненно и полно, Партха, Меня ты познаешь —
внемли.
2. Это знание, его применение Я сообщу тебе полно,
Познавшему это здесь ничего иного не остается для
постиженья.
3. Из тысяч людей едва ли один стремится к совершенству,
А из стремящихся и достигших едва ли кто истинно Меня
постигает.
4. Земля, вода, огонь, воздух, пространство, манас, буддхи,
Основа личности — вот моя восьмерично-разделенная природа;
5. Это — низшая; но познай иную, высшую Мою природу,
Душу Живую, мощный, Она этот преходящий мир объемлет.
6. Все существа — ее лона, постигни это;
Я начало, конец всего преходящего мира.
7. Выше Меня, Дхананджая, нет ничего иного;
Все на Мне нанизано, как жемчуг на нити.
8. Я вкус в воде, Каунтея. Я блеск луны и солнца,
Я во всех Ведах живоносное слово, звук в эфире, человечность
в людях.
9. Я чистый запах в земле, в огне — сиянье,
Жизнь во всех существах, Я подвижников подвиг;

24. Неразумные мыслят, что Непроявленный Я достиг проявленья,
Они запредельного, вечного, непревосходимого Моего Бытия
не знают.
25. Я не для всех постижим, йогомайей скрытый;
Меня, нерожденного, вечного, этот заблудший мир не знает.
26. Я знаю все существа, Арджуна,
Те, что были, что есть и что будут, Меня же никто не знает.
27. Влечение и отвращение рождают двойственность, Бхарата,
Все существа в этом мире она ослепляет, подвижник.
28. Праведные люди, зло в себе уничтожив,
Свободные от двойственности, заблуденья, Меня почитают, стойкие
в обетах.
29. Кто во Мне прибежища ищет, стремясь быть свободным от старости,
смерти,
Тот вполне постигает Брахмо, Высшего Атмана, Карму.
30. Кто знает Меня, как Высочайшую Сущность, Высочайшего Бога,
Высочайшую Жертву,
Те, верные духом, постигают Меня в час ухода.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ СЕДЬМАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ЗНАНИЯ И ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ЕГО





ГЛАВА VIII

Арджуна сказал:

1. Что есть Брахмо, кто Высший Атман, что такое Карма,
о Пурушоттама?
Что называется Высшей Сущностью, кого именуют Высшим
Богом?
2. Что есть Высшая Жертва, и как может она пребывать в этом теле,
Мадхусудана?
И в час ухода как тебя постигают верные духом?

Шри-Бхагаван сказал:

3. Брахмо есть Высшее Непреходящее; Самосущее есть Высший
Атман;
Причина возникновения и исчезновения существ именуется
Кармой;
4. Высшая Сущность — в преходящем быватье, Высший Бог
есть Пуруша;
Высшая Жертва — Я в этом теле, о лучший из воплощенных.
5. Кто в час кончины, освобождаясь от тела, Меня вспоминая,
уходит,
Тот в мою Сущность идет, в этом нет сомненья;
6. Ибо кто какую сущность вспоминает, покидая тело,
К той он идет, всегда превращаясь в ту сущность, Каунтея.
7. Итак, непрестанно Меня вспоминай и сражайся,
Сердце и разум ко Мне устремив, ты придешь ко Мне, несомненно.

8. Отдаваясь сознанием йоге, не отвлекаясь ни на что иное,
Приходит к Высочайшему Духу тот, Партха, кто о Нем
размышляет.
9. Мудрого, Древнего, Кормчего, из малых наименьшего кто
вспоминает,
Устроителя мира, солнцезветного, непредставимого, потустороннего
мраку,
10. В час кончины не колеблясь сердцем, приобщенный благоговению
и силе йоги,
В межбровье направив всю силу жизни, достигает Его,
Божественного, Высшего Духа.
11. Что знатоки Вед именуют Акшарам, к чему подвижники свободные
от страсти, стремятся,
В поисках чего странствуют брахмачарьи, тот путь возведу тебе
вкратце.
12. Закрыв все врата, манас заключив в сердце,
Свой жизненный ток удержав в голове, утвердившись в йоге,
13. Кто шепча «А У М» — Непреходящее, Единое Брахмо,
Меня вспоминая, уходит, покидая тело, тот идет Путем
Высочайшим.
14. Для того, кто всегда Меня вспоминает, о другом не мысля,
Для неизменно-преданного йогина Я легко достигим, Партха.
15. Придя ко Мне махатмы, достигшие полного совершенства,
Не получают нового рожденья в преходящей обители бедствий.
16. Миры, включая мир Брамы, подлежат возвращенью, Арджуна,
Кто же Меня достиг, не рождается вновь, Каунтея.
17. Кто знает день Брамы, из тысячи юг состоящий,
И ночь, состоящую из тысячи юг, тот день и ночь постигнул.
18. При наступлении дня из Непроявленного проявленное возникает;
При наступлении ночи оно исчезает в том, что Непроявленным
именуется.
19. Это множество существ, повторно возникая, помимо воли,
Исчезает при наступлении ночи, возрождается при наступлении дня,
Партха.

20. Выше этого Непроявленного есть Бытие иное,
Вечное Непроявленное: при гибели всех существ Оно не гибнет.
21. Оно называется Непроявленным, Непреходящим, Высшим путем
Его именуют.
Не возрождается тот, кто Его достиг: это Моя Верховная Обитель.
22. Он, Высочайший Дух, достижим лишь безраздельной любовью,
сын Притхи,
Им распростерта вселенная, в Нем все существа пребывают.
23. В какое время йогины, отходя, безвозвратно уходят
и в какое — с возвратом,
Это время я сообщу тебе, лучший Бхарата.
24. При огне, свете дня, при светлой луне, при полугодье движения
солнца на север,
Покидая тело, постигшие Брахмо люди идут в Брахмо.
25. При темной луне, при полугодье движения солнца на юг, в дыму,
ночью
Отходя, йогины лунный свет получают и возвращаются снова.
26. Считаются постоянными эти два пути преходящего мира — светлый
и темный;
Первым идут без возврата, возвращаются снова, идя по другому.
27. Ведая эти пути, никогда не заблуждаются йогины, Партха,
Итак, во всякое время будь предан йоге, Арджуна.
28. Чистый плод, обещанный за подвиги, изучение Вед, дары, жертвы,
Все это познав, превосходит йогин и в изначальную, горную
Обитель вступает.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ВОСЬМАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ВЕЧНОГО БРАХМО





ГЛАВА IX

Шри-Бхагаван сказал:

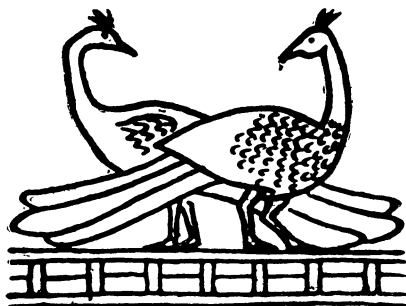
1. Я возвещу тебе, независтливый, наисокровенное знание
и его примененье.
Это познав, ты от неблагого освободишься.
2. Царственна эта наука, царственна тайна; она очиститель
наивысший,
Наглядна, доступна, закономерна, легко выполнима, вечна.
3. Люди, не верующие в этот закон, подвижник,
Не достигнув Меня, возвращаются путями самсары и смерти.
4. Мной в непроявленном виде распростерт весь этот мир
преходящий;
Все существа во Мне пребывают; Я же в них не пребываю.
5. Но и не пребывают во Мне существа, виждь Мою
владычную йогу!
Не пребывая в существах, Я существ носитель; Я сам даю
существам быванье.
6. Как всепроникающий великий Ветер всегда пребывает
в пространстве,
Так все существа пребывают во Мне, постигни это.
7. Все существа в конце кальпы входят в мою природу, Каунтея,
Я произвожу их снова в начале кальпы.

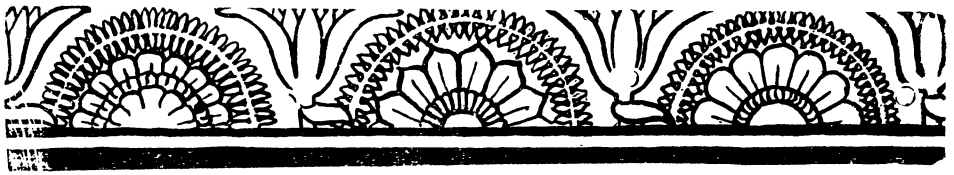
8. Пребывая вне собственной природы, Я произвожу снова
и снова
Всё множество этих существ, помимо их воли, по воле
природы.
9. Не связывают Меня эти действия, Дхананджая:
Я остаюсь безучастен, к делам не привязан.
10. Подвижное и неподвижное под моим наблюдением производит
природа,
По этой причине вращается преходящий мир, Каунтея.
11. Безумцы Меня презирают, принявшего человеческий образ,
Не ведая моей Высшей Сути, великого Владыки мира.
12. Тщетны надежды, тщетны дела неразумных, их знание тщетно:
Они предались заблудшей природе ракшасов и асуров.
13. Махатмы же, Партха, прибегая к божественной природе,
Меня почитают нераздельной мыслью, непреходящее
Начало Существ постигнув.
14. Подвижники, твердо держась обетов, непрестанно Меня
прославляя,
Мне поклоняются, Партха, верные бхакты благоговейно
Меня почитают.
15. Также иные в жертву Мне мудрость приносят;
Как Единого, многократно-раздельного, как вездесущего Меня
почитают.
16. Я приношение жертвы, Я жертва, Я возлияние предкам,
Я корни, Я мантра, Я чистое масло, Я огонь, возношенье;
17. Я этого мира Отец, Мать, творец, предок,
Я предмет познания, слог АУМ, очиститель, Риг,
Сама, Яджур;
18. Путь, супруг, владыка, свидетель, покров, друг, обитель,
Возникновенье, исчезновенье, опора, сокровище, вечное Семя:
19. Я задерживаю и посылаю дождь, Я пламенею;
Я бессмертие, смерть, Я бытие, небытие, Арджуна.

20. Знатоки трех Вед, пьющие сому, от грехов очистятся,
 просят Меня о небесном пути, принося жертвы;
 Чистого мира владыки богов достигнув, они вкушают
 дивные божественные наслаждения;
21. Насладясь этим обширным, райским миром, исчерпав заслуги,
 они вновь попадают в мир смертных;
 Так, следуя закону трех Вед, стремясь к желаньям,
 восхождение и нисхождение они получают,
22. Тех же, постоянно, преданных, что о другом не мысля,
 Почитают Меня, Я ввожу в покой йоги.
23. Кто, поклоняясь другим богам, жертвует, преисполненный
 Тот жертвует Мне, хотя не по древним законам, Каунтея. веры,
24. Ибо Я вкуситель всех жертв и Владыка,
 Но, не познав Меня, как должно, они отпадают.
25. Кто чтит богов, тот к богам идет; к предкам идут
 служащие предкам,
 К духам идут приносящие жертву духам; кто жертвует Мне —
 ко Мне приходит.
26. Лист, цветок, плод или воду, если кто Мне приносит
 Благоговейное приношение это Я принимаю от смиренного с любовью
 духом.
27. Все, что ты делаешь, что вкушаешь, что подаешь, что
 приносишь в жертву;
 Какой ни совершал бы ты подвиг — все совершай,
 как приношение мне, Каунтея,
28. Так ты освободишься от хороших и дурных плодов, от уз кармы;
 Йоге отречения приобщась, ты ко Мне придешь, свободный.
29. Я одинаков ко всем существам, нет для Меня
 ненавистного, ни дорогого,
 Но чтущие Меня бхакты — они во Мне; Я же в них пребываю.
30. Если даже великий грешник поклоняется Мне,
 не поклоняясь другому,
 Его надо считать правым, ибо правильно его решенье.
31. Вскоре он, став праведником, достигнет вечного покоя.
 О Каунтея, постигни это: не погибает мой бхакта.

32. Ищущие у Меня крова, хотя б они были дурного лона:
Женщины, вайшьи, даже шудры идут путем высочайшим;
33. Тем более чистые брамины, благоговейные раджа-риши;
В этот безрадостный, преходящий мир вступив,
Мне поклоняйся!
34. Размышляй обо Мне, Меня почитай; Мне жертвуй;
Мне совершай поклоненье,
Так ты придешь ко Мне, Мне предавшись, поставив Меня
высшей Целью.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ДЕВЯТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ
ЙОГА ЦАРСТВЕННОГО ЗНАНИЯ
И ЦАРСТВЕННОЙ ТАИНЫ





ГЛАВА X

Шри-Бхагаван сказал:

1. Снова, о мощный, внимай моему высочайшему Слову,
Тебе, любимому, его возвещу, желая блага.
2. Моего происхожденья не знают ни сонмы богов,
Ибо Я всех богов и великих риши Начало, ни великие риши,
3. Кто знает Меня, нерожденного, безначального, великого
Владыку мира,
Тот не заблуждается, он среди смертных ото всех грехов
свободен.
4. Разум, познание, отсутствие заблуждены, терпение,
Спокойствие, сдержанность, радость, страдание, правдивость,
Возникновение и разрушение, страх и бесстрашие,
5. Удовлетворенность, кротость, подвижничество, уравновешенность,
Щедлость, честь и бесчестье —
Таковы многообразные состояния существ, они от Меня
происходят.
6. Семь великих древних риши, также четыре Ману,
рожденные мыслью,
От Меня происходят; от них — поколения в мире.
7. Кто эти мои проявления и йогу поистине знает,
Тот приобщен незыблемой йоге, в этом нет сомненья,

8. Я начало вселенной, все от Меня происходит;
Озаренные, это постигнув, Меня почитают любовно.
9. Обо Мне размышляя, Мне всю жизнь предоставив,
они научают друг друга,
Радуются и убажуются всегда, ведя обо Мне беседу.
10. Их, преклоняющихся в силу любви, постоянно преданных,
Я приобщаю мудрости, через нее они Меня постигают.
11. Из сострадания пребывая в их собственной сути,
Сияющим светильником мудрости Я рассеиваю в них
мрак, рожденный незнанием.

Арджуна сказал:

12. Ты высочайшее Брахмо, высочайший Свет, очиститель высший.
Вечным, божественным Духом, всемогущим,
нерожденным, изначальным богом
13. Именуют Тебя все риши, также божественный риши Нарада,
Асита, Дэвала, Вьяса и сам Ты мне возвещаешь это.
14. Праведным я полагаю все, что Ты сказал мне, Кешава,
Но твоего проявленья, Владыка, не знают ни данавы, ни боги.
15. Лишь сам Ты знаешь себя через себя, Пурушоттама,
Начало существ, господь всех существ, Бог богов, Владыка мира.
16. Благоволи сказать до конца — ибо дивны Твои проявления —
Какими силопроявлениями, преисполнив эти миры,
Ты пребываешь?
17. Как я познаю Тебя, о йогин, всегда о Тебе размышляя?
В каких, в каких образах, Владыка, могу я Тебя представить?
18. Подробно твою йогу и силопроявления, Джанардана,
Снова поведай, внимаю: мне нет насыщенья твоих слов
амритой.

Шри-Бхагаван сказал:

19. Да будет! Я возведу тебе главное — ибо дивны мои
силопроявленья,
И нет конца моим проявленьям, радость Куру!

20. Я — Атман, пребывающий в сердцах всех существ, Гудакеша,
Я — начало, середина, конец всего мира.
21. Из Адитьев Я — Вишну, из светил — лучезарное солнце,
Из Марут Я — Маричи, Я — луна меж созвездий.
22. Из Вед Я — Сама-Веда, из богов — Васавы;
Из чувств Я — манас, в существах Я — сознание.
23. Из Рудров Я — Шанкара, среди якша-ракшасов Я — владыка
сокровищ Кубера.
Из Васу Я — Пavaка, из гор Я — Меру.
24. Из домашних жрецов, знай, Партха, Я — их глава
Брихаспати,
Из водовместилищ Я — Океан, из полководцев Я — Сканда.
25. Из слов Я — вечный единый Слог, из великих риши Я — Бхригу,
Из жертв Я — жертва шептания мантры, из неподвижных
Я — Хималая;
26. Из деревьев — ашваттха, из божественных риши — Нарада;
Из гандхарвов Я — Читрататха, из блаженных Я — муни Капила.
27. Знай, из коней Я — Уччайшрава, из амриты возникший;
Из царственных слонов — Айравата, из людей
Я — властитель.
28. Из оружий — Ваджра, из коров Я — Камадук,
Из порождающих Я — Кандарпа, из змиев Я — Васуки.
29. Я — Ананта из нагов; из обитателей вод Я — Варуна;
Арьяман из предков, из вожатых — Яма;
30. Из даитьев Я — Прахлада, из счетчиков — Время;
Из зверей Я — царь зверей, из птиц Я — Вайнатя.
31. Из очистителей Я — Ветер, из носящих оружие — Рама,
Из рыб Я — Макара, из потоков Я — Ганга-Джахнави;
32. Я — начало, конец, а также середина творений, Арджуна;
Из наук Я — ученье о высшем Атмане, Я — речь одаренных
словом;
33. Я из букв — А, из сочетаний — двойца;
Я — бесконечное Время, творец всюдуликий,

34. Всеуносящая смерть, возникновение всего, что возникнет;
В Женственном Я — красота, речь, слава, память,
рассудительность, стойкость, стыдливость.
35. Из гимнов Я — Брихатсаман, из размеров — гаятри;
Из месяцев Я — Маргаширша, из времен года Я — время цветенья;
36. Из прельщающих Я — игра в кости, Я — великолепие
великолепных;
Я — победа, решимость, Я — правда правдивых.
37. Из рода Вришни Я — Васудэва, из рода Панду
Я — Дхананджая;
Из муни Я — Вьяса, из певцов Я — певец Ушана.
38. Я — скипетр правителей, Я — государственность стремящихся
к победе;
Я — безмолвие тайн, Я — знающих знанье.
39. Я — то, что во всех существах есть семя:
Нет существа подвижного иль неподвижного вне Меня,
Арджуна.
40. Моим божественным силопроявлениям нет конца, подвижник,
О разнородных моих проявленьях Я сказал тебе вкратце.
41. Все, что мощно, правдиво, крепко, прекрасно, постигни —
Из частицы моего могущества возникло.
42. Но к чему тебе это множество знаний, Арджуна?
Утвердив весь этот мир преходящий частицей себя, Я пребываю.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ДЕСЯТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА СИЛОПРЯВЛЕНИЯ





ГЛАВА XI

Арджуна сказал:

1. Из благоволения ко мне высочайшую тайну, познаваемую,
как Высший Атман,
Ты мне поведал, этим словом рассеяв мое заблуждение.
2. О возникновении, исчезновении существ я подробно
от Тебя услышал,
Лотосокий, также о Твоем непреходящем величье,
3. Таким, каким Ты сейчас себя описал, великий Владыка,
Вожделю узреть Твой божественный Образ, Пурушоттама.
4. Если Ты полагаешь, что я могу его созерцать, повелитель,
Яви мне себя, непреходящего, владыка йоги!

Шри-Бхагаван сказал:

5. Созерцай мои стократные, тысячекратные образы, Партха.
Разновидные, дивные, различные цветом и статью.
6. Виждь Адитьев, Васавов, Рудров, Ашвин, Марутов,
Многое созерцай, раньше невиданное, чудесное, Бхарата!
7. Созерцай ныне здесь, в моем теле, пребывающий целокупно,
С подвижным и неподвижным, весь мир, Гудакеша,
все, что хочешь видеть.
8. Но ты не можешь Меня созерцать этими своими глазами:
Божественные очи дарую тебе, виждь мою владычную Йогу!

Санджая сказал:

9. О, раджа, это сказав, великий владыка Йоги, Хари,
Явил сыну Притхи всевышний, владычный Образ
10. В бесчисленных видах, со многими устами, очами,
Со многим божественным убранством со многим
воздетым божественным оружием,
11. Облаченный в божественные венцы, одежды, умашенный
божественными маслами,
Всечудесный, пламенеющий, бесконечный, вездесущий,
всюдуликий.
12. Если бы светы тысячи солнц разом на небе возникли,
Эти светы были бы схожи со светом того Махатмы.
13. Там, в теле бога богов тогда увидел Пандава
Весь многораздельный мир целокупно стоящим.
14. Потрясенный изумленьем, со вздыбленными волосами,
Дхананджая
Тогда воззвал к богу, преклонив главу, сложив руки.

Арджуна сказал:

15. Вижу богов в Твоем теле, также множество разных
существ, боже!
Владыку Брамму, сидящим на лотосе-троне, всех риши,
божественных змиев;
16. Вижу Тебя повсюду в образах неисчислимых, с многочисленными
руками, чревами, устами, глазами;
Владыка всеобразный, твоих начала, середины, конца не вижу!
17. Венчанного, лучезарного, всеозаряющего, со скипетром, диском,
Труднозримого, неизмеримого, в блеске огня и молний
я Тебя вижу!
18. Ты высочайшее, Непреходящее (АУМ), подлежащее постижению,
кров высочайший вселенной,
Ты бессмертный хранитель вечной дхармы, Ты
неизменный Пуруша, так мыслю.

19. Безмерномогущего, неисчислимого, без конца, середины, начала,
Солнце-лунногоокого вижу Тебя; жертвенным пламенем
Пылают твои уста, Ты озаряешь весь этот мир своим блеском,
20. Ибо то, что между землей и небом преисполнено одним
Тобой, также все стороны света.
Узрев Твой чудесный, ужасающий образ, тройственный
мир трепещет, Махатма.
21. Эти сонмы богов в Тебя вступают, трепеща, сложив руки,
другие (Тебя) словословят, восклицая «Сvasti!».
Великие риши и сонмы совершенных воспевают Тебя
в прекрасных гимнах.
22. Рудры, Адитьи, Васавы, Садхьи, Вишвы, Ашвины, Маруты,
Ушмапы, сонмы гандхарвов, якшей, асуров, сиддхов
на Тебя восторженно взирают.
23. Твой великий образ со многими очами, устами.
О долгорукый, со многими руками, бедрами, ступнями,
Со многими туловищами, со многими торчащими клыками узрев,
миры трепещут; я — также.
24. Неба касаясь, Ты сияешь огромными, палящими очами,
многоцветный, разверзнув зевы;
Увидев Тебя таким, трепещет до глубин моя душа,
не нахожу ни решимости, ни покоя, о Вишну!
25. Узрев подобные огням губительного времени Твои
страшные зевы с торчащими клыками,
Не узнаю сторон, не нахожу спасенья; будь милостив,
богов владыка, обитель мира!
26. Все сыновья Дхритараштры со множеством других
владык народа,
Бхишма и Дрона, и этот сын возничего, Карна, с вождями
наших ратей
27. Спешат вступить в Твои ужасные, с торчащими клыками зевы;
Вижу, иные повисли между зубов, с размозженными
головами.
28. Как водные потоки многих рек отовсюду стремятся к океану,
Так эти витязи людского мира в Твои палящие уста стремятся.

29. Как мотыльки, в блестящее пламя попав, гибелью
 завершают стремленье,
 Так на гибель вступают миры в твои зевы, завершая стремленье.
30. Ты, облизывая со всех сторон миры, их поглощаешь
 пламенными устами;
 Наполнив сияньем весь мир, Твой страшный жар его
 раскаляет, о Вишну!
31. Поведай, кто Ты, ужаснообразный, смилуйся, владыка богов;
 Тебе поклоненье!
 Стремлюсь Тебя познать, изначальный, но постичь не могу
 Твоих проявлений.

Шри-Бхагаван сказал:

32. Я Время, продвигаясь, миры разрушаю, для их погибели
 здесь возрастая;
 И без тебя погибнут все воины, стоящие друг против друга
 в обеих ратях,
33. Поэтому — воспрянь, победи врагов, достигни славы,
 насладись цветущим царством,
 Ибо Я раньше их поразил, ты будь лишь орудием, как воин,
 стоящий слева.
34. И Дрону, и Джаядратху, и Бхишму, и Карну, а также и всех
 других богатырей, убитых
 Мною в сраженье, рази не колеблясь, сражайся, одолей
 соперников в битве!

Санджая сказал:

35. Вняв этим словам Кешавы, трепеща, сложив руки, венценосец
 Совершил поклоненье и, снова заикаясь, трепеща,
 ужасаясь, склоняясь, промолвил Кришне:

Арджуна сказал:

36. Достоинo, Хришикеша, радуется и ликует мир о Твоей славе;
 Ракшасы, трепеща, разбегаются во все стороны,
 и преклоняются сонмы блаженных

37. Как им не славить Тебя, Махатма, превосходящий
 величием Брамуд
 Первотворец, бесконечный, владыка богов, миродержец, вечное
 бытие-небытие и То, что им за пределами.
38. Ты — изначальный Бог, древний Пуруша, Ты — высшая
 опора мира!
 Ты — познаваемое и познающий, обитель горня, Ты
 распростер мир, о бесконечноликий!
39. Ты — Ваю, Яма, Агни, Варуна, Луна, Праджапати,
 Предок, тысячекратная слава Тебе, и снова, и больше,
 слава Тебе, и слава!
40. Ты — Все; слава Тебе с востока и с запада, слава Тебе
 отовсюду!
 Твоя мощь бесконечна, неизмеримо движенье; Ты сам —
 все, ибо Ты все проникаешь!
41. Если, считая за друга, я говорил Тебе дерзко:
 «Эй, товарищ, эй, Ядава, эй, Кришна!»,
 Не зная Твоего величья, по беспечности или по дружбе,
42. Иль ради шутки Тебя не почтил при прогулке, при возлежании,
 сиденье, при вкушении пищи,
 Наедине, Ачюта, иль даже при людях—это прости,
 неизмеримый.
43. Ты — Отец подвижного и неподвижного мира, Ты — его
 чтимый, преславный Учитель!
 Нет никого в трех мирах, кто был бы Тебе подобен,
 иль кто Тебя превосходит, необоромощный!
44. Поэтому преклоняюсь, простираю тело, умоляю Тебя,
 достохвальный Владыка:
 Как отец к сыну, как друг к другу, как любимый к любимой,
 снисходительным будь ко мне, Боже!
45. Возрадован я, невиденное раньше узрев, и мое сердце
 трепещет от страха;
 Прежний яви мне образ, Боже, смилуйся, владыка богов,
 миродержец!

46. Венчанного, со скипетром, с диском в руках — таким
Тебя лицезреть желаю.
Прими свой четырехрукий образ, о всеобразный, тысячерукий!

Шри-Бхагаван сказал:

47. По моей милости и силой моей йоги ты созерцал,
Арджуна, мой высший Образ,
Преславный, бесконечный, всеобщий, изначальный;
кроме тебя, его никто не видел.
48. Ни силой Вед и жертв, ни изучением, ни силой суровых
подвигов, обрядов
Никто, кроме тебя, в человеческом мире не может
созерцать тот мой образ, витязь каурава!
49. Не скорби, не теряй рассудка, лицезрев Мой ужасающий
образ.
Отгнав страх с успокоенным сердцем созерцай снова
этот знакомый мой облик.

Санджая сказал:

50. Так говоря Арджуне, Васудэва принял опять свой образ.
Махатма успокоил его страх, явясь в своем кротком виде.

Арджуна сказал:

51. Увидев Твой кроткий, человеческий облик, Джанардана,
Я снова прихожу в себя, в свое сознание, в свою природу.

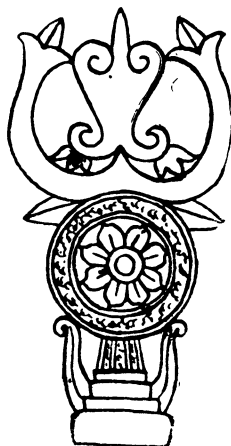
Шри-Бхагаван сказал:

52. Ты созерцал тот образ мой, который трудно увидеть;
И даже боги постоянно жаждут созерцать тот мой образ.
53. Ни силой Вед и подвигов, ни силой даров жертвоприношений
Нельзя Меня таким увидеть, каким ты видел.
54. Лишь нераздельной бхакти возможно таким Меня познать, Арджуна,
Созерцать и воистину достичь, подвижник!

55. Кто творит Мое дело, кто поставил Меня высшей Целью,
Мне предан,
Кто отрешен от связей, ко всем существам не враждебен,
тот приходит ко Мне, Пандава!

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ОДИННАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА СОЗЕРЦАНИЯ ВСЕЛЕНСКОЙ ФОРМЫ





ГЛАВА XII

Арджуна сказал:

1. Те, что постоянно преданы и чтут тебя, твои бхакты,
А также чтущие Непроявленное, Непреходящее, кто
из них совершенней в йоге?

Шри-Бхагаван сказал:

2. Постоянно преданных Мне, в Меня погрузивших сердце,
Чтущих Меня с глубокой верой, их наиболее преданными
считаю.
3. Но и те, что Непреходящее, Непзреченное, Непроявленное
Вездесущее, Горнее, Неизменное, Незыблемое, почитают,
Непредставимое мыслью,
4. Укротившие чувства, всегда в равновесии держашие разум,
Радующиеся благу всех существ,— также Меня достигают.
5. Только чрезмерен труд Непроявленному преданных сознанием,
Ибо пути Непроявленного воплощенному трудно достигнуть.
6. Тех, что все действия Мне предоставили, признав
Меня высшей Целью,
И нераздельной йогой Меня почитают, обо Мне размышляя,
7. Тех, погруженных в Меня сознанием, Я скоро спасаю
Из океана самсары и смерти, сын Притхи.

8. Погрузи в Меня свое сердце, в Меня углуби свой разум,
Так ты пребудешь во Мне, превзойдя самсару, в этом
нет сомненья.
9. Но если ты не можешь стойко углубить в Меня свои мысли,
Старайся достичь Меня напряженным упражнением, Дхананджая.
10. Если и на упражненье ты не способен, тогда выполняй
дела Меня ради;
Выполняя дела Меня ради, ты совершенства достигнешь.
11. Но если и действовать ты не способен, то единенью
со Мной предавшись,
Осуществляя прилежно отречение от плодов всех
действий, собой владея.
12. Ибо знание лучше, чем упражненья, размышление — знания лучше,
Отречение от плодов действий лучше, чем
размысленье, скоро приносит мир отречение.
13. Без ненависти к существам, сострадательный, милосердный,
Без собственности, без самости, равный в горе и радости,
терпеливый,
14. Всегда довольный йогин, постоянный в единении,
самообузданный, твердый в решениях,
Вручивший Мне сердце и разум, преданный Мне, он Мне дорог.
15. Перед кем не робеют люди, кто пред людьми не робеет,
Кто свободен от радости, нетерпения, страха, волненья —
тот Мне дорог.
16. Сосредоточенный, решительный, хладнокровный,
неунывающий, чистый,
Покинувший все начинанья, чтущий Меня, он Мне дорог.
17. Кто не радуется, не ненавидит, не тоскует, не вожделеет,
Кто хорошее и дурное покинул, благоговейный, тот Мне дорог.
18. Равный к недругу, другу, равнодушный к бесчестию, славе,
К холоду, жару, приятному, неприятному, от связей свободный,



ГЛАВА XIII

Арджуна сказал:

Пракрити и Пурушу, Поле и Познавшего Поле,
Знание, предмет познания — это хочу я знать, Кешава.

Шри-Бхагаван сказал:

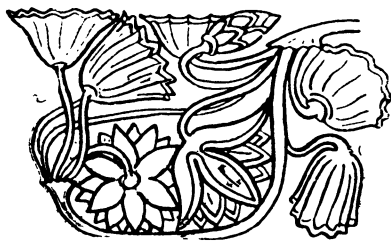
1. Это тело, Каунтея, именуется Поле;
Того, кто его познает, Познающим Поле мудрые называют.
2. Знай Меня, как Познавшего Поле во всех Полях, Бхарата;
Знание Поля и Познавшего Поле — мудрость, я так полагаю,
3. Каково это Поле, какого рода, откуда оно, каковы его измененья,
Кто Он, какова Его сила — от Меня услышь вкратце.
4. Риши в различных гимнах многократно воспевали это,
Особенно обстоятельно в доказательных стихах
Брахмасутры;
5. Непроявленное, буддхи, творец личности, великие суги,
Одиннадцать органов чувств, пять их пастбищ,
6. Влечение, отвращение, приятное, неприятное, связи,
сознание, крепость —
Вот перечислены вкратце Поле, его измененья,
7. Смирение, искренность, честность, невреждение, терпение,
Почитание учителя, чистота, самообладание, стойкость,

8. Стращение от предметов чувств, от себялюбия свобода,
Понимание бедственности рожденья, болезни, старости, смерти,
9. Отрешенность, непривязанность к сыну, жене, дому,
В желанных и нежеланных событиях постоянная
уравновешенность мысли,
10. Безраздельное почитанье Меня неуклонной йогой,
Отсутствие влечения к людскому обществу, пребывание
в уединенном месте,
11. Стойкость в познание высшего Атмана, постижение цели
истинного знания,
Это называется знанием: неведением — все другое.
12. Я тебе сообщу, что подлежит познанию, познавшие это
достигают бессмертья.
Безначально Запредельное Брахмо, ни как Сущее, ни
как Не Сущее, Его не определяют:
13. У Него везде руки, ноги, везде глаза, уши, головы, лица,
Все слыша, все объемля, Оно пребывает в мире;
14. Качествами всех чувств сверкая, ото всех чувств свободно,
Бескачественное качествами наслаждается, все
содержащее, лишенное связей,
15. Вне и внутри существ, недвижимое, и все же в движенье,
Оно по своей тонкости непостижимо, Оно далеко и близко,
16. Нераспределенное в существах, Оно пребывает как бы
распределенным;
Подобает знать: Оно носитель существ, пожиратель, производитель.
17. Оно — Свет светов, Оно именуется запредельным мраку,
Оно знание, предмет и цель познаванья; в сердце
каждого Оно пребывает.
18. Так вкратце объяснено поле, также знание, предмет познаванья;
Постигнув это, мой бхакта в мое Бытие вступает.
19. Пракрити и Пуруша, знай, безначальны оба;
Изменения качеств, знай, от Пракрити происходят,
20. Основанием целесообразности, причинности и
деятельности считается Пракрити;
Основанием вкушения приятного и неприятного считается Пуруша.

33. Как единое солнце весь этот мир озаряет,
Так Владыка Поля озаряет все Поле, Бхарата.
34. Те, что очами мудрости прозревают разницу между
Поле^м и Познавшим Поле,
А также освобожденье существ от Пракрити,
те к Высшему идут.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ТРИНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА РАСПОЗНАВАНИЯ
МЕЖДУ ПОЛЕМ И ПОЗНАВШИМ ПОЛЕ





ГЛАВА XIV

Шри-Бхагаван сказал:

1. Далее возвещу тебе высочайшее знание, превосходнейшее из знаний,
Познав его, муні достигали запредельного совершенства.
2. Опираясь на это познание, уподобления Мне достигнув,
Они не возрождаются при миропроявлении,
при мирокончине не исчезают.
3. Мое лоно — великий Брама, в него влагаю семя;
Так совершается зарождение всех существ, Бхарата.
4. Для всех тел, в каком бы они не возникли лоне,
Великий Брама есть лоно, Я же — отец, дающий семя,
5. Саттва, раджас и тамас — вот качества, возникшие из Пракрити;
Они связывают в теле непреходящего, воплощенного,
долгорукий.
6. Из них саттва — ясное, здоровое качество, своей
незапятнанностью вяжет
Узами счастья и узами знания, безупречный.
7. Знай, раджас — страстное качество: от вождельня,
пристрастья оно возникает
И вяжет воплощенного узами действий, Каунтея.
8. Знай, от неведенья рождается тамас, влечет к заблуждению
Всех воплощенных, вяжет беспечностью, ленью,
тупостью, сном, Бхарата.

9. Саттва привязывает к счастью, раджас — к действию, Бхарата,
Тамас привязывает к беспечности, окутав знание.
10. Когда побеждены раджас и тамас, возрастает саттва, Бхарата,
Если раджас и саттва, то—тамас; если тамас и саттва,
то — раджас.
11. Когда из всех врат тела сияет свет знанья,
Тогда, должно знать, возрастает саттва.
12. Вожделение, похоть, деятельность, предприимчивость в
делах, беспокойство,
Возникают, когда возрастает раджас, тур Бхарата.
13. Затемнение, лень, беспечность и заблуждение
Возникают, когда возрастает тамас, о радость куру.
14. Когда при возрастании саттвы воплощенный приходит к кончине,
Чистых миров, присущих познавшим Высшее, он достигает.
15. Страстные, придя к кончине, рождаются в узах кармы,
Когда же умирают темные, они в лонах заблудших
существ рождаются.
16. Чистый плод добрых дел именуется саттвичным;
Раджаса плод — страданье, тамаса плод — незнание.
17. Происходит от саттвы познание, от раджаса — вожделенье;
Тамас порождает беспечность и заблуждение, также незнание.
18. Стойкие в саттве направляются вверх, страстные
остаются посредине,
Вниз идут темные, находясь в состоянии последней гуны,
19. Если созерцающий, помимо гун, иного деятеля не видит,
И постигает Запредельное гунам, он в Мое Бытие вступает.
20. Воплощенный, преодолев эти три гуны, дающие начало телу,
Освободясь от рожденья, страданья, старости, смерти,
вкушает бессмертье.

Арджуна сказал:

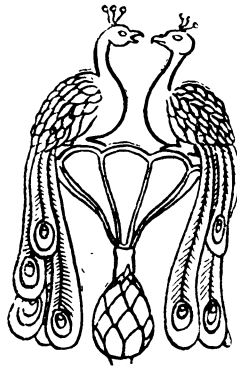
21. Каков признак, превзошедшего эти три гуны, Владыка,
Как он поступает? Как побеждает эти три гуны?

Шри-Бхагаван сказал:

22. Если он озарения, деятельности, даже заблуждения, Пандава,
Не ненавидит, когда они приходят, и не желает, когда они уходят,
23. Если он не колеблется гунами, пребывая безучастным,
Если, сказав: «Гуны вращаются»,— отстраняется, не волнуясь,
24. В горе и радости равный, замкнутый в себе, равный
к золоту, кому земли, камню,
К неприятному и приятному, к похвале, порицанию
равный, стойкий,
25. В чести-бесчестии равный, к другу и недругу равный,
Покинувший все начинанья, именуется победившим гуны.
26. Кто Меня с непоколебимой преданностью почитает,
Тот, превзойдя эти гуны, готов к Бытию Брахмо,
27. Ибо Я обитель бессмертного, непреходящего Брахмо,
Вечного Закона и бесконечного блаженства.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ОСВОБОЖДЕНИЯ ОТ ТРЕХ ГУН





ГЛАВА XV

Шри-Бхагаван сказал:

1. С корнями вверх, ветвями вниз ашваттха считается
непреходящим,
Гимны — его листья; тот знаток Вед, кто его знает.
2. Вверх и вниз простираются его сучья, возникшие из гун;
предметы чувств — его побеги;
Вниз тянутся также корни его, связующие деятельностью
в человеческом мире.
3. Ни такого его вида здесь не постигнуть, ни основания,
ни конца, ни начала;
Крепким мечом отрешенности срезав ашваттхи столь
разросшиеся корни,
4. Нужно стремиться в ту область, куда вступив, не возвращаются
боле.
Я привожу к безначальному Духу, от которого некогда
началось проявление мира.
5. Без гордости, без заблужденья, узы преодолев греха,
всегда пребывая в Высшем Атмане,
Отстранив вожделенье, освобождаясь от противоречий
Познавания приятного и неприятного, входят прозревшие
в ту область.
6. Там не сияет огонь, ни луна, ни солнце;
Придя туда, не возвращаются, это — Моя Запредельная Обитель.

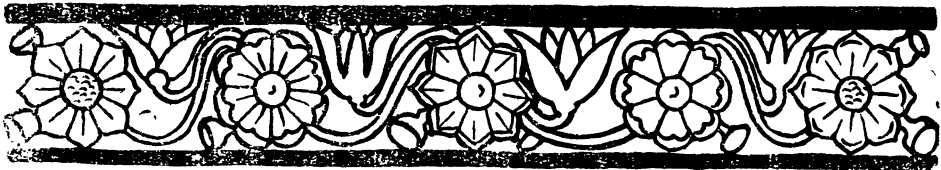
7. Лишь частица Меня самого, в мире живых став
 Привлекает находящиеся в природе чувства, из которых
 вечным дживой,
 манас — шестое;
8. Владыка, когда принимает иль покидает тело,
 Захватив их, уносит, как ветер запахи с их местонахождения.
9. Слухом, зреньем, обоняньем, осязаньем, вкусом,
 Также манасом овладев, он наслажденью предметами
 чувств предается.
10. Как он наслаждается, окруженный гунами, пребывает, исходит.
 Безумцы не видят; прозревают лишь мудрости очи.
11. Подвизаясь, также йогины его в собственном «я» прозревают;
 А неразумные, несовершенные духом, даже подвизаясь,
 Его не видят.
12. Сияние, что от солнца исходит и весь мир озаряет,
 Также от луны, от огня, знай, это Мое сиянье.
13. Войдя в землю, Я существа поддерживаю своей силой;
 Я возвращаю все растения, став вкусоносящим сомой.
14. Став огнем Вайшванарой, в тела живых входящим,
 Соединяясь с праной-апаной, Я перевариваю
 четверовидную пищу.
15. В сердце каждого Я пребываю, от Меня память, знание, сужденье;
 Я То, что познается через все Веды. Я знаток Вед
 и творец Веданты.
16. Есть два пуруши в мире: преходящий и Непреходящий;
 Преходящий — во всех существах; Непреходящий
 именуется Стоящим на Вершине;
17. Но Высочайший Пуруша — иной, Запредельным
 Атманом Его именуют;
 Непреходящий Владыка, обладая тремя мирами, Он их держит,
18. Так как Я превосхожу преходящее, а также Непреходящего выше,
 То в мире и в Веде Я утверждён, как Пурушоттама.

19. Кто незаблуждающийся, так Меня знает, Высочайшего Духа,
Тот, знающий все, почитает Меня всем существом, Бхарата.
20. Так Я возвестил это сокровеннейшее ученье, безупречный,
Постигший его становится мудрым, он совершил все,
подлежащее совершенно, Бхарата.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ПЯТНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ВЫСОЧАЙШЕГО ДУХА





ГЛАВА XVI

Шри-Бхагаван сказал:

1. Бесстрашие, чистота душевная, стойкость в познании, в йоге,
Щедрость, самообладанье, жертвенность, приношение
жертв, подвижничество, прямота, прилежанье,
2. Неврежденье, правдивость, отрешенность,
умиротворенность, бесхитростность, безгневность,
Состраданье ко всем существам, неалчность, мягкость,
постоянство, скромность,
3. Терпеливость, бодрость, стойкость, чистота, незлобливость,
Отсутствие самомнения — участь рожденных
для божественной жизни, Бхарата.
4. Гордость, обман, самомнение, гневливость, грубость,
Также неведение — участь рожденных для жизни асуров.
5. Считается, что божественная участь ведет к свободе,
участь асуров — к узам.
Не скорби, ты родился для божественной участи, Пандава,
6. Есть два рода существ в этом мире: божеств и асуров;
О божественном роде я говорил подробно,
об асурическом внемли, Партха.
7. Ни действия, ни бездействия не знают асурические люди;
У них нет ни чистоты, ни правильного поведения, ни правды.
8. Они говорят, что мир без правды, без основанья, без Бога;
Возник не от причин и следствий, а ничем иным, как влеченьем.

9. Скудоумные, губящие себя, утвердись в этих взглядах,
Они, вредоносные, рождаются злодеями, губителями мира.
10. Предаваясь ненасытимой похоти, полные лжи, безумья, гордыни.
В ослепленье избирая ужасные начинанья, они живут
по нечистым законам.
11. Предавшись бесчисленным, губительным мыслям,
Стремясь только похоть насытить:
«Такова жизнь» — они утверждают.
12. Связанные сотнями уз ожиданья, вожделению, гневу предавшись,
Они только вожделенье хотят насытить, неправо накопляя богатства.
13. Этой утехи достиг я сегодня, а той — потом достигну,
Это богатство мое, а то — моим позже станет.
14. Этот враг мной убит, и других я убью, конечно;
Я владыка, я наслаждаюсь, я достигший, я могуц, и счастлив,
15. Я богат и знатен, кто может со мной сравняться?
Я буду жертвовать, одарять, наслаждаться, — так
говорят в ослепленье незнанья.
16. Смушаемые множеством мыслей, запутавшись в сетях
заблужденья,
Держась за улады желаний, они в ад ниспадают нечистый.
17. Высокомерные, спесивые, полные корысти, безумья, гордыни,
Они приносят лицемерные жертвы, лживые, не по закону.
18. Предавшись самости, насилью, гордыне, похоти, гневу,
Строптивые, они ненавидят Меня в чужом и собственном теле.
19. Их, ненавистников, ничтожнейших людей, жестоких,
В самсаре Я постоянно ввергаю в нечистые, асурические лона.
20. Попав в асурические лона, затмеваясь от рожденья к рожденью,
Не достигнув Меня, они следуют самым низким путем, Каунтея.
21. Трояки врата преисподней, губящие человека:
Похоть, гнев, алчность; эти три подобает бросить.
22. Человек, от этих трех врат тьмы свободный, Каунтея,
Создает свое благо и так Высшего пути достигает.

23. Кто ж, отвергнув предписанья закона, прихоть свою выполняет,
Тот ни совершенства, ни счастья, ни высшего Пути не достигает.

24. Итак, да будет Писанье твоим мерилом, устанавливающим,
что должно, чего не должно делать;
Тебе подобает дела совершать, познав предписанья закона.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ШЕСТНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА РАСПОЗНАВАНИЯ АСУРИЧЕСКОЙ
И БОЖЕСТВЕННОЙ УЧАСТИ





ГЛАВА XVII

Арджуна сказал:

1. Тех, кто, отвергнув предписанья закона, полные веры
творят жертвы.
Каково состояние тех, Кришна,— саттва, раджас или тамас?

Шри-Бхагаван сказал:

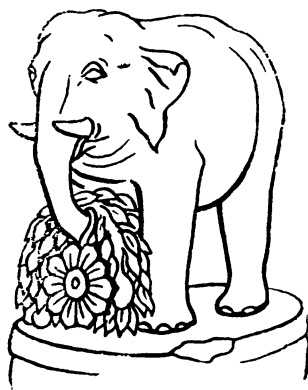
2. Тройкой бывает вера воплощенных, рожденная их
собственной природой:
Саттвичная, страстная и темная; об этом внемли.
3. Сообразно сущности каждого бывает его вера, Бхарата,
Человек образован верой, он таков, какова его вера.
4. Благие приносят жертвы богам, страстные — якша-ракшасам,
Остальные же, темные люди, жертвуют навьям
и множеству низших духов.
5. Люди, творящие ужасное самоистязание плоти,
не предписанное законом,
Полные самости, лицемерия, одолеваемые похотью,
страстью, творя насилье,
6. Безумные, они терзают сути в собственном теле,
Также Меня, сущего в недрах их тел; такое решение, знай, от асуров.
7. Пища, приятная всем, бывает тройкой,
Равно как и подвиг, жертва, дары; об этом внемли:
8. Пища, повышающая долголетие, крепость, силу,
здоровье, благодущие, бодрость,
Сочная, маслянистая, укрепляющая, вкусная дорога
саттвичным людям.

9. Острая, кислая, соленая, слишком горячая, возбуждающая, сухая,
Жгучая пища страстным приятна; страдание, тяжесть,
болезнь она причиняет.
10. Гнилая, безвкусная, вонючая, переночевавшая,
оставшаяся от трапезы пища,
Для жертвы негодная — дорога темным.
11. Жертва, приносимая сообразно Закону, не ради воздаяния,
С сердцем, расположенным так: «Подобаает жертвовать», —
саттвична.
12. Но если жертву приносят ради плодов, лицемерно,
Такая жертва страстна, знай это, лучший Бхарата.
13. Беззаконная жертва, без раздачи пищи,
Без мантр, без даров, без веры считается темной.
14. Почитанье богов, дважды рожденных, наставников, мудрых,
Чистота, прямота, целомудрие, невреденье именуется
подвигом тела.
15. Правдивая, приветливая речь, не вызывающая возбужденья,
Прилежное изучение Писаний именуется подвигом речи.
16. Ясность сердца, молчаливость, самообладание, кротость,
Чистота жизни — называются подвигом сердца.
17. Если этот троякий подвиг совершается с глубокой верой
Людьми, не ищущими воздаянья, преданными, он
считается саттвичным.
18. Подвиг, творимый ради славы, гордости, почестей, лицемерно,
Называется здесь страстным, неверным, нестойким.
19. Подвиг, творимый с безумным начинаньем,
С самоистязанием или ради гибели другого, считается темным.
20. Дар, творимый с мыслью «подобает давать», без желанья отдачи,
В надлежащем месте, времени, достойному человеку,
такой дар считается саттвичным.
21. Если ж он дается воздаяния ради или ради плодов,
Иль неохотно, такой дар считается страстным.

22. Дар, творимый в недолжное время, в ненадлежащем месте, Недостойному, без уваженья, с презреньем — считается темным.
23. АУМ-ТАТ-САТ — так по Писанью тройко обозначается Брахмо. Древле от Него возникли Брахманы, Веды, жертвы.
24. Поэтому постигшие Брахмо всегда АУМ произносят
В начале жертвенных обрядов, даров, подвигов, согласно
предписаниям Закона.
25. Произнося: «Тат», о плодах не мысля, совершают стремящиеся
к свободе
Обряды жертвоприношений, дары и умерщвление плоти.
26. Через САТ обозначают истинное, благое,
Также достохвальные дела обозначаются словом САТ, сын Притхи.
27. Через САТ обозначают также постоянство в жертве,
дарах, в умерщвлении плоти;
Через САТ обозначают также все дела, совершенные Его ради.
28. А возлияния, дары, подвиги, совершаемые без веры,
Называются «асат»; они ничто и в том, и в этом мире, Партха.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ СЕМНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ТРОЯКОГО ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ ВЕРЫ





ГЛАВА XVIII

Арджуна сказал:

1. О Хришикеша, хотел бы я знать, долгорукий, подробно
Сущность отрешения и отречения, губитель Кеши.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Оставленье желанных действий вещи именуют отреченьем;
Оставленье плодов всех действий мудрые называют отрешеньем.
3. «Деятельность нужно оставить, как зло»,— иные мыслители учат,
«Умерщвления плоти, жертвенных обрядов, даров
не следует покидать»,—говорят другие.
4. Мое сужденье о таком отрешении выслушай, превосходный Бхарата,
Ибо отрешенье, тигр среди людей, считается трех видов.
5. Жертвы, дары и подвиги не следует оставлять, выполнять
их должно.
Ибо жертвы, дары и подвиги — очистители разумных.
6. Но эти действия совершать подобает, привязанность к плодам
оставив.
Таково Мое, Партха, решительное и окончательное сужденье.
7. От необходимых действий отказываться не подобает:
Такой отказ от заблужденья,— он считается темным.
8. «Это — зло», кто, так мысля, оставляет действия,
боясь телесных страданий,
Тот, страстное отреченье свершив, не получает плодов отреченья.

9. «Подлежит выполнению,— кто так совершает необходимые действия,
Отрешась от привязанности и плодов, отрешенье того саттвично. Арджуна,
10. Отрешенный не отвращается от неприятного, не привязывается
Преисполненный саттвой, мудрый, расторгший сомненья. к приятному делу,
11. Ибо воплощенный не может полностью действия бросить:
Кто отказался от плодов действий, тот считается отрешенным.
12. Нежелательный, желательный и смешанный — таким
После смерти для неотрешенного; для отрешенного — нет никакого. бывает троякий плод действий
13. Пять причин, осуществляющих каждое действие, долгорукий,
Узнай от Меня, они выявляются размышленьем:
14. Предмет, деятель, органы разного рода,
Разные отдельные побуждения и пятая — божественная воля.
15. Какое бы действие ни предпринимал человек сердцем,
Праведное, нет ли, эти пять — его действий причина. словом, телом,
16. Итак, кто неразумно делателем себя одного считает,
Тот, худоумный, не видит.
17. Кто свободен от самости, чей не запятнан разум,
Тот, даже убив этих людей, не связан, не убивает.
18. Знание, предмет познаванья, познающий — таково троякое
Причина, действие, делатель — троякая сумма дела. побужденье к делу.
19. Знание, действие, делатель считаются троякого рода,
Согласно гунам, в ученье о гунах. Как это, слушай:
20. То знание, что видит во всех существах единую Сущность,
Непреходящую, нераздельную в разделенном, ведай, это знание саттвично.
21. То знание, что, разделяя, во всех существах различает
Многообразные, отдельные сущности, знай, оно страстно.

22. То знание, что неосновательно привязано к единичной цели,
Как бы к всеобщей, ничтожное, к истине не стремится — оно
называется темным.
23. Должное действие, лишённое привязанности, совершенное
бесстрастно,
Без отвращения, без желания плодов, называют саттвичным.
24. Действие, выполняемое ради осуществления желаний,
Себялюбиво, с большим напряжением, считается страстным.
25. Дело, предпринятое по заблуждению, без учета последствий,
Ради гибели, нанесенья вреда, грубое, называется темным.
26. Делатель, свободный от связей, настойчивый, решительный,
без себялюбья,
Неизменный при неудаче, успехе, называется саттвичным.
27. Возбудимый, вожделеющий плодов действий, завистливый,
себялюбивый, нечистый,
Подверженный радости, горю, такой деятель называется страстным.
28. Непреданный, грубый, упрямый, лживый, коварный,
Тупой, малодушный, медлительный деятель называется темным,
29. О трояком различеньи разума и стойкости соответственно гунам,
Исчерпывающему, подробному изложению внимай, Дхананджая.
30. Разум, знающий начинанье и прекращенье, подлежащее и
не подлежащее выполнению,
Опасность и безопасность, освобожденье и узы — саттвичен,
Партха.
31. Если же дхарму-адхарму, подлежащее и не подлежащее
выполнению,
Разум неправильно познает, он страстен, Партха.
32. Разум, окутанный мраком, принимающий адхарму за дхарму
И все вещи извращенно — темен, о сын Притхи.
33. Та стойкость, что непреклонной йогой
Сдерживает деятельность манаса, жизненных сил и чувств,
саттвична, Партха.
34. Та же стойкость, с которой выполняется дхарма, вожделенье,
корысть, Арджуна,
Несвободным, желающим плодов, такая стойкость страстна,
Партха:

35. Стойкость, не освобождающая худоумного от сонливости, страха,
печали,
Лжи, заблужденья,— темна, сын Притхи.
36. Теперь слушай о тройкой радости, тур-Бхарата:
Та, что радует после усилий, наступает с концом страданий.
37. Та радость, что сначала подобна яду, впоследствии — амрите,
Рожденная от ясности познания Атмана, называется саттвичной.
38. Радость от сочетания чувств и предметов
Сначала подобна амрите, затем — отраве; эта радость считается
страстной.
39. Вначале и впоследствии слепящая самосознание радость,
Порожденная тупостью, сном и беспечностью, считается темной;
40. Нет существа ни на земле, ни на небе, ни даже между богами,
Свободного от этих трех гун, рожденных природой.
41. Обязанности браминов, кшатриев, вайшьев, шудр, подвижник,
Распределяются по гунам, возникшим из их собственной природы.
42. Спокойствие, самообладание, умерщвление плоти, чистота,
терпенье, правдивость,
Знание, осуществление знания, вера — обязанности браминов,
рожденные их собственной природой.
43. Блеск, великолепие, стойкость, одаренность, храбрость в битве,
Щедрость, благородство — обязанности кшатриев, рожденные их
собственной природой.
44. Земледелие, скотоводство, торговля — обязанности вайшьев,
рожденные их собственной природой;
Дело служенья — обязанность шудр, рожденная их собственной
природой.
45. Человек, удовлетворенный своим долгом, достигает совершенства.
Как достигает совершенства радующийся собственной карме,
об этом внемли.
46. Почитая надлежащими делами Того, кто распростер все это,
Кто произвел существа, человек совершенства достигает.
47. Лучше своя карма, выполненная хотя бы с недостатком,
чем хорошо исполненная чужая:
Не совершает греха исполняющий врожденную карму.

48. Врожденную карму, даже с грехом сопряженную, сын Кунти,
Нельзя оставлять, ибо все начинанья окутаны грехом,
как пламя дымом.
49. Совершенно непривязанный сознанием, преоборовший себя,
отрешенный от вожделений,
Достигает запредельного совершенства неделанья через отреченье.
50. Как достигший совершенства достигает Брахмо,
Об этом вкратце узнай от Меня, Каунтея: это вершина познанья.
51. Стойкостью себя обуздав, просветлив свой разум,
Оставив звук и прочие предметы чувств, отстранив влеченье
и отвращенье,
52. Пребывая в одиночестве, умеренный в пище, обуздавший
речь, плоть и манас,
Постоянно преданный дхьяна-йоге, погруженный в бесстрашие,
53. Свободный от самости, буйства, кичливости, похоти, гнева,
Отказавшийся от собственности, от «я», умиротворенный,
достоин Брахмо.
54. Сливаясь с Брахмо, просветленный духом не скорбит, не вожделеет,
Равный ко всем существам, он высшего благоговенья ко Мне
достигает.
55. Благоговеньем ко Мне он познает Меня, кто, каков Я в моей сути;
Познав меня в моей сути, он непосредственно в То погрузится.
56. Тот, кто ищет Моей защиты, хоть и занятый всегда разными делами,
Моей милостью достигает вечного, непреходящего состоянья.
57. Мысленно Мне все дела предоставив, устремясь ко Мне,
высшей Целли,
Предаваясь упражненьям в йоге мудрости, размышляй обо
Мне постоянно.
58. Обо Мне размышляя, по Моей милости ты все трудности
преодолеешь;
Если же ты по своеволю не станешь слушаться, ты погибнешь.
59. Если, предаваясь своеволю, ты думаешь: «не буду сражаться»,—
Тщетно твое решенье: ты повлечешься собственной природой.

60. Связанный, Каунтея, своей кармой, рожденной собственной
природой,
Ты исполнишь помимо воли то, чего по заблуждению не хочешь
делать.
61. Господь в сердце каждого существа пребывает, Арджуна,
Как на гончарном колесе вращая все существа силой своей майи.
62. Итак, войди под Его кров всем существом, Бхарата:
Его милостью ты получишь высочайший мир и вечную Обитель.
63. Так Я возвестил тебе знание, более тайное, чем сама тайна;
До конца обдумай это и тогда поступай, как хочешь.
64. Снова внимай моему всетайнейшему, последнему слову,
Ты Мне желанен очень, потому скажу тебе на благо.
65. Размышляй обо Мне, благоговеи предо Мной, жертвуй Мне,
Мне поклоняйся;
Так ты придешь ко Мне, воистину, Я обещаю тебе, ты Мне дорог.
66. Оставив все обязанности, у Меня одного взыскай защиты;
Не скорби! Я освобожу тебя от всего злого.
67. Это слово не сообщай неблагоговейному, ни тому, кто подвига
не совершает;
Ни строптивому, ни тому, кто Меня злословит.
68. Кто ж эту высшую тайну передаст моим бхактам,
Тот, совершив наивысшее поклоненье Мне, несомненно,
Меня достигнет.
69. Из людей нет никого, кто был бы Мне больше, чем тот, угоден,
И нет на земле другого, кто был бы Мне его дороже.
70. Кто будет изучать эту нашу святую беседу,
Тот принесет Мне жертву жертвой мудрости, Я так считаю.
71. Даже тот человек, что будет внимать ей безропотно, с верой,
Освободясь, он также прекрасного мира блаженных достигнет.
72. Внял ли ты этому, сосредоточив мысли, Партха?
Исчезло ль твоё неведеньем рожденное заблуждение?

Арджуна сказал:

73. Уничтожено заблужденье; я получил наставленье по Твоей милости,
Непреходящий;
Я стоек; исчезло сомненье. Твое слово исполню.

Санджая сказал:

74. Так Васудэвы и великодушного Партхи
Я выслушал эту удивительную, приводящую в восторг беседу;
75. Милостью Вясы выслушав эту высочайшую тайну,
Йогу от самого владыки йоги, Кришны, возвещенную им
самолично.
76. Вспоминая, вспоминая эту святую, чудесную беседу Кешавы и
Арджуны,
Я радуюсь из мгновенья в мгновенье, раджа!
77. Также вспоминая и вспоминая этот наичудеснейший образ Хари,
Я весьма восторгаюсь, раджа, радуюсь снова и снова!
78. Где владыка йоги Кришна, где лучник Партха,
Там благо, победа, удача, постоянная праведность. Так полагаю.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ ГЛАСИТ ВОСЕМНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ОТРЕШЕНИЯ
ТАК КОНЧАЕТСЯ БХАГАВАДГИТА

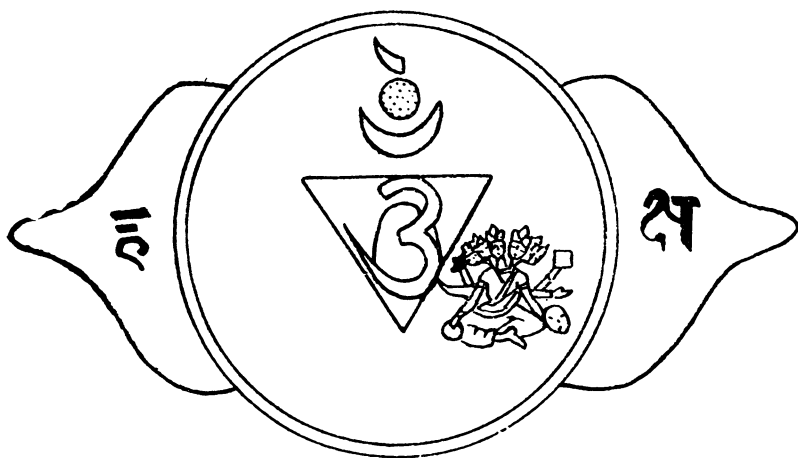


БХАГАВАДГИТА

МАХАБХАРАТА, VI, 830 — 1532,

БХИШМА ПАРВАН

БУКВАЛЬНЫЙ ПЕРЕВОД





ГЛАВА I*

Дхритараштра сказал (I):

1. На поле дхармы (2), на поле Куру сошедшиеся для битвы, что сделали мои (3) и Пандавы, о Санджая?

Санджая сказал:

2. Увидев тогда выстроившееся войско Пандавов, Дурйодхана (4), подойдя к своему наставнику (5), о раджа, слово промолвил.
3. Видь, о наставник, эту огромную рать сынов Панду, выстроенную сыном Друпеды (6), твоим понятливым учеником.
4. Здесь герои,— великие лучники, Бхима, Арджуне они равны в битве: Ююджана (7), Вирата (8) и Друпата (9), великий витязь,
5. Дхриштакету (10), Чекитана (11) и могучий раджа Кеши (12), Пуруджит (13), и Кунтибходжа (14), и Шайбья (15), бык среди людей (16).
6. И удалой Юджаманью (17), и могучий Уттамоджа (18), сын Субхадры (19), и сыны Драупады (20), все — великие витязи.
7. И наших также отличнейших узнай, о дважды рожденный, вождей моего войска; для сравнения (21) я назову тебе их:
8. Ты сам, господин (22), и Бхишма (23), и Карна (24), и победоносный Крипа (25), Ашваттхаман (26), и Викарна (27), а также сын Сомадатты (28).

* Русские слова, взятые в скобки, добавлены как пояснительные; санскритские — уточняют, какой термин текста переведен словом, за которым поставлен этот термин.

9. И многие другие витязи, ради меня покидающие жизнь, владеющие различным оружием, все опытные в битвѣ.
10. Недостаточна все ж наша сила (29), водимая Бхишмой. Их же достаточна сила, водимая Бхимой.
11. Поэтому вы все, стоящие по чину кругом, охраняйте всячески Бхишму (30), порознь и вместе.
12. Чтобы возбудить его бодрость, старший из куру, родоначальник (31), полный доблести (32), задул в раковину, громко поднимающую львиный рев.
13. Тогда разом зазвучали раковины, литавры, бубны, барабаны, трубы — этот звук был громоподобным.
14. Тогда, стоя на великой колеснице, запряженной белыми конями, Мадхава (33) и Пандава (34) — оба затрубили в божественные раковины.
15. В Панчаджанью (35) — Хришикеша (36), в Дэвадатту (37) — Дхананджая (38), а страх наводящий Врикодара (39) дул в большую раковину Паундру (40);
16. В Анантавиджаю (41), о раджа — сын Кунти, Юдхиштхира (42), Накула (43) и Сахадэва (44) — в Сугшошу (45) и Манилушпаку (46).
17. Великий лучник, князь Кеши (47), великий витязь Шикханди (48) и Дхриштадьюмна (49), и Вирата (50), и потомок Сатьяки (51) непобедимый
18. Друпادا и все потомки Драупади, о владыка земли, долгорукий сын Субхадры — один за другим задули в раковины.
19. Этот клич раздирал сердца сынов Дхритараштры, рокотом наполняя небо и землю.
20. Тогда, увидев выстроившихся сынов Дхритараштры, — уже началось стрелометанье — Пандава-Капидхваджа (52), подняв лук,
21. Промолвил тогда слово Хришикеше, о властитель земли.

Арджуна (53) сказал:

Между двух войск останови мою колесницу, Ачьюта (54),

22. Чтобы мне рассмотреть этих предстоящих, жаждущих битвы,
с которыми мне нужно сразиться в этом возникающем бою.
23. Я узнаю готовящихся к сражению витязей, которые там
сошлись, намереваясь исполнить злокозненного сына
Дхритараштры (55) волю.

Санджая сказал:

24. При этих словах Гудакеши (56) Хришикеша, между двух
войск отличнейшую колесницу остановив, о Бхарата (57),
25. Перед лицом Бхишмы, Дроны (58) и всех царей воскликнул:
«О Партва (59), смотри на этих собравшихся вместе куру!»
26. Тогда Партва увидал отцов и дедов, наставников, дядей,
братьев, сыновей, товарищей,
27. Тестей и друзей, стоящих в обеих ратях, Каунтея (60),
Увидев всех этих присутствующих родственников,
28. Пораженный глубочайшим состраданием, скорбящий, так
промолвил.

Арджуна сказал:

- При виде этих наших родственников, Кришна (61), сошедшихся
для битвы,
29. Подкашиваются мои ноги, пересыхает рот, трепещет мое тело
и волосы становятся дыбом (62).
30. Гандива (63) выпадает из рук, и кожа кругом пылает;
я не в силах стоять, разум мой колеблется.
31. Я замечаю зловещие знаменья (64), Кешава, и не вижу блага
от убийства своих родных в бою.
32. Я не желаю победы, Кришна, ни царства, ни удовольствий;
что нам в царстве, Говинда (65), что в наслаждениях и в жизни?
33. Те, ради кого желанны нам царство, счастье, улады,
находятся в этой битве, покидая и жизнь, и богатства:
34. Наставники, отцы, сыны, деды, тесты, внуки, шурины
и свойственники (66).
35. Не хочу убивать их, если и буду убитым, Мадхусудана (67),
даже ради власти над тремя мирами (68), тем менее
ради обладания землей.

36. После убийства сынов Дхритараштры, какая будет у нас радость, Джанардана (69); мы впадем в грех убив их, грозящих оружием (70).
37. Поэтому не подобает нам убивать сынов Дхритараштры, своих родственников; ведь убив свой род, как сможем мы быть счастливы, Мадхава (71).
38. Если же эти своекорыстием пораженные души не видят греха, совершаемого (при) уничтожении рода и в злодействе вероломства,—
39. Как не понять нам, постигающим зло поражения рода, что нам, Джанардана, от такого греха отрешиться надо?
40. При убийстве рода погибают непреложные законы рода (72), с гибелью законов беззаконие (73) овладевает родом,
41. С воцарением беззакония, Кришна, развращаются женщины рода, с развращением женщин, Варшнея (74), возникает смешение каст.
42. Когда же произойдет смешение, то убийцы рода и род попадут в ад, ниспадают также отцы их (75), лишены жертвенных галушек (76) и возлияний.
43. Грехом этих убийц рода, совершающих смешение каст (77), упраздняются незыблемые законы племени (78) и семь вековые устои.
44. Для людей, уничтоживших родовые законы, Джанардана, ад является обиталищем, так сказано (79) (в Шастрах).
45. Увы, увy, великий грех собираемся мы совершить — ради вождения радостей царства убить своих родственников,
46. Если бы меня, не сопротивляющегося, безоружного, убили в битве вооруженные сыны Дхритараштры, мне было бы отрадной.

Санджая сказал:

47. Это сказав, Арджуна в размышлении (80) опустился на дно колесницы, выронив стрелу и лук; его ум потрясен был горем.
- ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ, УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ПЕРВАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ОТЧАЯНИЯ АРДЖУНЫ



ГЛАВА 11

Санджая сказал:

1. Тогда ему, охваченному состраданием, с глазами, полными слез, скорбящему, Мадхусудана промолвил такое слово.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Откуда в тебе возникло это малодушие в бедствии, не подобающее арийцу (81), лишаящее (небесного) блаженства (82), причиняющее бесчестие, Арджуна?
3. Не поддавайся слабости, Партха, ибо она тебе не подобает; низменное бессилие сердца оставив, восстань, подвижник.

Арджуна сказал:

4. Как в битве сражу я стрелами Бхишму и Дрону, Мадхусудана, достойных почтения, Арисудана (83)?
5. Лучше (84) ведь, чем убивать этих высокочтимых гуру, питаться нищенством в этом мире, ибо, убивая гуру (85), хотя бы и своекорыстных, мы будем вкушать уже здесь пищу, обогрелую кровью.
6. И не знаем мы, что для нас лучше: победить или быть побежденными, ибо, убив этих находящихся перед нами сынов Дхритараштры, мы не пожелаем жить (86).
7. Все мое существо (87) поражено болезнью сострадания, и я вопрошаю тебя, не различая сознанием дхармы, что будет лучше, ясно скажи мне это; я твой ученик, наставь меня, к тебе припадаю.

8. Ибо не предвижу, чтобы эта иссушающая чувства скорбь моя могла быть отогнана достижением очищенного от соперников царства на земле или даже владычества над богами (88).

Санджая сказал:

9. Промолвив это Хришикеше, Гудакеша (89) «Я не буду сражаться»,— так сказал и умолк, о врагов утеснитель.
10. Ему, скорбящему между двух ратей, о Бхарата, Хришикеша, как бы улыбаясь, сказал такое слово.

Шри-Бхагаван сказал:

11. Ты скорбишь о неподлежащих скорби, а говоришь слова мудрости (90); не скорбят познавшие ни о живых, ни об ушедших.
12. Ибо не было времени, когда бы я не существовал, равно как и ты, и эти владыки народов, и в будущем все мы не прекратим существовать.
13. Как воплощенный (91) в этом теле (проходит через) детство, юность, зрелость и старость (92), так получает он иное тело; стойкий (93) не смущается этим.
14. Соприкосновения с материей (94), Каунтея, (приносят) холод и жар, удовольствие и страдание, они приходят, уходят, непостоянны, противостань же им (95), Бхарата.
15. Лишь человек, которого они (96) не колеблют, тур Бхарата, равный в горести (97) и радости, стойкий, достоин (98) бессмертия.
16. Небытие (асат) не причастно бытию, небытию не причастно бытие (сат) (99); граница (100) того и другого ясна для зрящих истину.
17. Ибо, познай, не уничтожимо То (101), которым распространена эта вселенная (102); непреходящее никто не может сделать уничтожимым.
18. Преходящи эти тела Воплощенного (103), именуемого вечным. непреходящего, неисследимого; поэтому сражайся, Бхарата.
19. Кто думает, что Он (Воплощенный) убивает, или кто полагает, что Он может быть убитым, оба они не знают: Он не убивает и не может быть убитым (104).

20. Он никогда не рождается и не умирает; не возникая, Он вновь никогда не возникнет; нерожденный, постоянный, бесконечный, Он, Древний, не убивается, когда убивается тело (105).
21. Тот, кто знает Неучтожимого, Пребывающего, Нерожденного, Непреходящего, как такой человек, Партха, будет кого-либо заставлять убивать, как будет кого-либо убивать (106)?
22. Как, покинув старые одежды, человек берет новые, другие, так, покинув старые тела, входит Воплощенный (107) в другие, новые.
23. Ибо Его не рассекают мечи, не опаляет пламя (108) и не увлажняет его вода, не иссушает ветер.
24. Не уязвим Он, не сжигаем, не увлажняем, не иссушим, постоянный, вездесущий, стойкий, неподвижный, пребывающий;
25. Его именуют Непроявленным, невообразимым, неизменным; познав Его таким, ты не должен сокрушаться.
26. Но если бы ты и считал его постоянно рождающимся, постоянно умирающим, то и тогда, о мощный, ты о Нем сокрушаться не должен.
27. Для рожденного неизбежна смерть, для умершего неизбежно рождение; поэтому о неотвратимом ты не должен сокрушаться.
28. Не проявлены существа в начале, проявлены в середине, Бхарата, не проявлены в исходе (109); «какая в этом печаль?» (110).
29. Один взирает на Него, как на чудо (111), другой говорит о Нем, как о чуде, иной слушает о Нем, как о чуде, но и услышав, никто не знает Его (112).
30. Всегда в этом теле не уязвим воплощенный, Бхарата; поэтому не следует скорбеть о всех существах (113).
31. Также, имея в виду свою дхарму, ты не должен колебаться: Ведь для кшатрия лучше нет ничего иного, чем праведная война (114).
32. Как неожиданно появившиеся отверстые небесные врата, радостно кшатрии, Партха, принимают подобную войну (115).
33. Итак, если ты не вступишь в этот праведный бой, то, покинув свой долг и честь, ты примешь (на себя) грех (116).

34. И все (117) будут говорить о твоём вечном бесчестии, а славному
бесчестие хуже смерти.
35. Великие колесничие подумают, что ты из-за страха отказался
от битвы; и бывши для них почтенным, ты станешь
презренным (118).
36. Много непотребных речей будут говорить твои противники,
порицая твою силу, что может быть хуже?
37. **Убитый**, ты достигнешь неба, живой, ты насладишься землей;
поэтому встань, Каунтея, решишь (119) на битву.
38. Признав равными счастье и несчастье, достижение и неудачу,
победу и поражение, приготовься к битве, чтобы не впасть в грех.
39. Это поучение (буддхи) изложено тебе согласно рассуждению
(санкхья), внемли тому же согласно йоге; приобщаясь этой
мудрости, Партха, ты освободишься от оков кармы (120).
40. Здесь не гибнет усилие, здесь нет извращения; малое от этой
дхармы (121) спасает от великого ужаса (бедствия).
41. Решительная мысль (буддхи) (122) единственна, о радость куру,
но многоветвисты и не скончаемы мысли нерешительных.
42. Неразумные произносят пышную речь; удовлетворенные буквой
Вед, о Партха, они говорят: «Нет ничего другого» (123).
43. Их суть — вожделенье, они стремятся к раю (124), (их речь)
сулит, как плод дел (125), рожденье, полна предписаний особых
обрядов для достиженья богатства и божественной власти.
44. Кто привязан к наслаждениям и власти (126), чье сознание
увлечено этим, (для того) недоступно решительное сосредоточие
мысли, (погруженной) в самадхи (127).
45. Веды относятся к области трех гун (128), отрешись от трех гун
(129), Арджуна, свободный от двойственности (130), постоянно
пребывая в реальности (131), свободный от собственности (132),
(преданный) Атману (133).
46. Сколько пользы в источнике, когда вода со всех сторон стекается,
столько (пользы) во всех Ведах для того, кто познал Брахмо (134).
47. Итак, да будет у тебя устремленность к делу, но никогда к его
плодам, да не будет плод действия твоим побуждением, и да
не будет у тебя привязанности к бездействию (135).

48. Пребывая в йоге, совершай дела, оставив привязанность,
Дхананджая, равный в успехе и неудаче. Равновесием именуется
йога (136).
49. Ибо действия (137) значительно ниже йоги мудрости, Дхананджая;
в мудрости (138) ищи прибежище, жалки побуждаемые плодами.
50. Преданный мудрости покидает здесь (139) и заслуги, и грехи (140);
поэтому предайся йоге: йога есть искусство в действиях (141).
51. Люди, преданные мудрости, покинув плоды, рожденные действием,
освобожденные от уз рождения, идут в область бесстрастия (142).
52. Когда твой разум (буддхи) превозможет дебри заблуждений,
тогда ты достигнешь отрешенности от того, что должно быть
услышано и что было услышано (143).
53. Когда твой разум, противопоставленный писанию, станет
неподвижно утвержденный в созерцании (самадхи), тогда ты
достигнешь йоги.

Арджуна сказал:

54. Каково определение стойкого, находящегося в созерцании
(самадхи), о Кешава; стойкий в мыслях как говорит, как сидит,
как странствует? (144).

Шри-Бхагаван сказал:

55. Когда он покидает все вожделения, Партха, вошедшие в сердце,
радуясь Атману в себе (145), тогда он называется стойким
в разумении.
56. В бедствиях с непоколебимым сердцем, в радости с исчезнувшим
желаньем, отрешенный от страсти, страха и гнева, стойкий духом
именуется «муни» (146).
57. Кто ни к чему не (испытывая) влечения, воспринимая приятное
или неприятное, не вожделеет и не ненавидит, сознание того
устойчиво.
58. И если он, как черепаха члены, отвлекает все свои чувства
от предметов чувств, (то) его сознание устойчиво (147).
59. Предметы исчезают для отрешившегося воплощенного, не вкус
(к ним), но и вкус исчезает для узревшего Высшее (148).
60. Ибо, о Каунтея, бурные чувства насильственно увлекают сердце
даже подвизающёгося и мудрого человека.

61. Обуздав их все, пусть сядет он, собранный (поставив) Меня (как) высшую цель; ибо у кого в подчинении чувства, сознание того устойчиво.
62. У человека, помышляющего о предметах чувств, рождается привязанность к ним; от привязанности рождается вожделение, от вожделения рождается гнев (149).
63. От гнева бывает заблуждение, от заблуждения — помрачение памяти, от помрачения памяти — гибель познания, от гибели познания (буддхи) погибает (сам человек).
64. Кто проходит область чувств с чувствами, отрешенными от влечения и отвращения, (подчиненным) его воле, покорный Атману, тот достигает ясности (духа) (150).
65. При ясности (духа) происходит исчезновение всех его страданий (151), ибо, если прояснено сознание (152) (четас), скоро укрепляется разум (буддхи).
66. Нет разума для несобранного и нет для несобранного творческой мысли (153); для не имеющего творческой мысли нет мира, а для не имеющего мира — откуда быть счастью?
67. Ибо у того, кто направляет сердце, (согласно) блуждающим чувствам, оно уносит сознание, как ветер — корабль по водам.
68. Поэтому у того, о мощнорукий, чьи все чувства отвлечены от предметов чувств, сознание установлено.
69. То, что ночь для всех существ есть бодрствование для сдерживающего свои мысли; что бодрствование для существ есть ночь для зрящего муни (154).
70. Как в переполненный, неподвижно пребывающий океан вступают воды, так все желанья вступают в него, он достигает мира, а не тот, кто стремится к желанью (155).
71. Человек, который, покинув все вожделения, беспечальный, странствует, свободный от самости, приходит к покою.
72. Таково, о Партха, состояние Брахмо, тот, кто достиг его, не заблуждается. Достигший его, хотя бы в час кончины, достигает нирваны (156) Брахмо.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ВТОРАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ



ГЛАВА III

Арджуна сказал:

1. Если ты, (согласно) твоей мысли, познание ставишь выше действия, Джанардана, то почему же к ужасному делу ты побуждаешь меня, Кешава?
2. Противоречивым (158) словом ты как бы вводишь в заблуждение мое сознание (буддхи); скажи мне достоверно одно то, чем я достигну блага.

Шри-Бхагаван сказал:

3. В этом мире есть две точки зрения, мной возвешенные раньше, о безупречный: йога знания размышляющих (159) и йога действия подвигающихся.
4. Человек, не предпринимающий дел, не достигает (истинного) бездействия, и не только отреченьем (160) он достигает совершенства.
5. Ибо никто даже мгновенья, никогда не может пребывать в бездействии: он ведь невольно производит все действия в силу рожденных природой качеств (гун).
6. Кто, обуздав деятельность чувств (161), сидит, вспоминая в сердце (манас) о предметах чувств, тот, заблуждающийся, именуется находящимся на неверной дороге (162).
7. Тот же, который, сердцем (манас) покорив чувства, о Арджуна, предпринимает деятельность чувств карма йогу, именуется непривязанным.

8. Совершай необходимые (163) действия, ибо действие лучше бездействия: даже отпавлений тела (164) не удастся совершить тебе при бездействии.
9. Помимо дел, совершаемых ради жертвы, мир этот связан действием; поэтому, Каунтея, совершай действия, свободный от привязанностей.
10. Вместе (165) с жертвой создав твари (166), некогда рек Праджапати (167): «Ею размножайтесь, да будет она вам желанной камадук (168),
11. Ею укрепляйте богов, да укрепят вас боги (169), укрепляя друг друга, вы достигнете высшего блага.
12. Желаемые блага вам дадут эти боги (170), укрепленные жертвой; кто же наслаждается их дарами, не одаряя их, тот вор.
13. Праведные, питающиеся остатками жертвы, освобождаются от всех грехов, но те нечестивцы, которые варят (только) для себя, вкушают грех.
14. От пищи возникли существа, от дождя возникла пища, от жертвы возник дождь, жертва возникла от Кармы (171);
15. Знай, Карма (172) возникла от Брамь (173), Брама возник от Непреходящего (Акшара). Поэтому вездесущее Брахмо всегда пребывает в жертве».
16. Кто не предоставляет вращаться этому заверченному кругу, злой (174), игральщик чувств, о Партха, тщетно он живет (175).
17. Но человек, насыщенный Атманом (176), да возрадуется в Атмане (177), у него, удовлетворенного в Атмане, нет обязанностей (178).
18. У него нет здесь (179) цели ни в деланье, ни в неделанье: и ни в одном существе он не ищет покровительства для своей цели.
19. Поэтому всегда совершай должные дела без привязанности, ибо человек, совершающий дела без привязанности, достигает высшего (180).
20. Ведь действиями достигли совершенства Джанака (181) и другие; таким образом, ты должен действовать, имея в виду целокупность мира (182).
21. Что делает лучший (183), то и другие люди; какой он выполняет устав, такому следует и народ.

22. Нет, о Партха, в трех мирах чего-либо, что надлежало б Мне сделать, и нет подлежащего достижению, чего бы я не достигнул; однако я пребываю в действии.
23. Ибо если бы я вообще не пребывал непрестанно в действии, то моим путем последовали бы все люди, Партха (184),
24. Эти миры погибли бы, если бы я не совершал кармы, Я был бы причиной смешенья (185) и погубил бы эти существа (186).
25. Как совершают действия, о Бхарата, привязанные, незнающие (187), так непривязанный, знающий да совершает действия, стремясь действовать ради целокупности мира.
26. Да не смущает сознание (188) незнających, привязанных к делу, знающий, действуя по преданности (Высшему), да сделает он им все действия приятными.
27. Все действия всегда (189) совершаются гунами (189а) природы, но введенный в заблуждение самостью (190) (аханкара) думает так: «Я есмь совершающий» (191).
28. А знающий истину, о мощный, распределения гун и действий, помыслив так: «гуны вращаются в гунах», не привязывается (192).
29. Слепленные гунами природы привязываются к делам гун; их, несовершенно знающих, слабых, совершенно знающий да не смущает (193).
30. Мне посвятив все дела сердцем, (преданным) высшему Атману, отказавшись от вожелений и самости (194), сражайся, оставив горячность.
31. Люди, которые постоянно следуют этому моему учению, верующие, неропшущие, эти даже делами освобождаются (195).
32. Те же, ропшущие, которые не следуют моему учению (196), лишенные всякого знания (196а), знай, те погибли, безумные.
33. Даже знающий поступает согласно своей природе; природе следуют существа; к чему же сопротивленью?
34. Влечение и отвращение чувств пребывают в предмете чувств (197); да не подпадет он под их власть, ибо они его враги.

35. Лучше своя дхарма (даже) с недостатком (198), нежели хорошо выполненная чужая; лучше смерть (199) в своей дхарме: чужая дхарма опасна.

Арджуна сказал:

36. Кем же тогда побуждаемый совершает человек грех, даже помимо воли, о Варшнея, как будто влекомый силой?

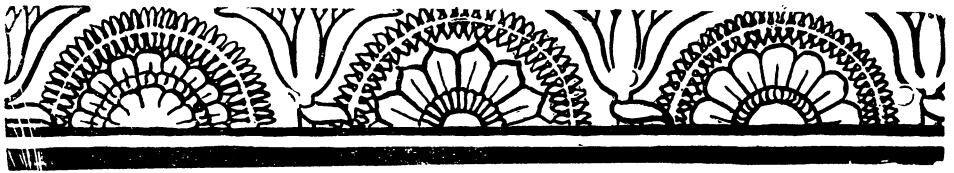
Шри-Бхагаван сказал:

37. Это страсть, это гнев, прожорливый, многогрешный; знай его здесь, как врага. Он возник из гуны раджас.
38. Как дымом покрыт огонь, как зеркало ржавчиной (200), как зародыш покрыт оболочкой, так им покрыт этот мир (201).
39. Знание сокрыто этим постоянным врагом мудрого (202), трудно насытимым пламенем в образе Камы (203).
40. Чувства, манас, сознание (буддхи) именуются его местопребыванием; через них он, закрыв знание (204), вводит в заблуждение воплощенного.
41. Поэтому, сначала обуздав чувства, о бык среди Бхарат, рази этого супостата, пожирающего знание и распознавание.
42. Чувства называют великими (205), выше чувств — манас; выше манаса — буддхи; Он (206) выше буддхи.
43. Познав, что Он выше буддхи, утвердив себя в Атмане, рази врага, о мощнорукий, в образе Камы (207) труднооборного.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ТРЕТЬЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

КАРМА - ЙОГА (208)





ГЛАВА IV (209)

Шри-Бхагаван сказал:

1. Эту непреходящую йогу я возвестил Вивасванту;
Вивасвант поведал Ману; Ману сообщил Икшваку (210).
2. Так, принимая один от другого, ее сознавали царственные риши,
но через длительное время эта йога утратилась, Парантапа.
3. Эта (именно) древняя йога ныне мной возведена тебе, ибо ты —
мой бхакта и друг; (это) — высочайшая тайна.

Арджуна сказал:

4. Позднее родился ты, ранее родился Вивасвант; как же мне понять,
что ты в начале возвестил (ее)?

Шри-Бхагаван сказал:

5. Много у меня прошлых рождений, у тебя также, Арджуна;
Я знаю их все, ты же не знаешь своих, Парантапа.
6. Хоть я нерожденный, непреходящий Атман, хоть я владыка
существ, превосходя собственную природу (211), я возникаю
собственной майей (212).
7. Ибо всякий раз (213), как происходит ослабление дхармы,
о Бхарата, и преобладание беззакония, тогда я себя создаю (214).
8. Для спасения благочестивых, для гибели злодеев, ради
установления закона я возрождаюсь из века в век.

9. Дивно мое рождение и мое дело; кто это воистину знает, (тот) оставив тело, не идет к новому рождению, он идет ко мне,
Арджуна.
10. Покинув страсть, страх и гнев, преисполненные мною (215), предавшись мне, многие, очищенные подвигом знания, вошли
в мое Бытие.
11. Кто как ко мне обращается (216), того я так и принимаю: моим путем следуют все люди, Партха.
12. Желаящие успеха в делах жертвуют здесь (на земле) богам, ибо скоро в человеческом мире бывает успех, рожденный
действием (217).
13. Мною сотворено распределение гун (качеств) и обязанностей (карма) четырех каст; знай, что я их непреходящий творец,
но также и не творец.
14. Не пятнают меня дела, нет у меня желания плодов действия. тот, кто меня познает таковым, тот не связан действиями.
15. Это познав (218), стремящиеся к освобождению предки совершали действия, поэтому и ты совершай действия, некогда совершавшиеся предками.
16. Что есть действие, что бездействие? Даже вещи (219) заблуждались в этом; я возведу тебе действие, познав которое, ты освободишься от зла.
17. Нужно понимать действия, нужно понимать запрещенные действия, также бездействие нужно понимать; таинствен путь действия (220).
18. Кто видит действие в бездействии и бездействие в действии (221), тот — мудрый среди людей, тот — преданный, завершивший
все дела (222).
19. Чьи все начинания лишены вожделения и расчетов (223), чьи действия сожжены на огне мудрости, того ученые именуют
Озаренным (Буддха) (224).
20. Оставив привязанность к плодам действия, постоянно довольный, без опоры, хотя и занятый действиями, он ничего не совершает (225).
21. Без надежд (226), укротивший свои мысли (227), покинув всякую собственность (228), только телом (229) совершая действия,
он не впадает в грех.

22. Удовлетворенный нежданно полученным (230), преодолевший двойственность, без недоброжелательства, равный в успехе и неудаче не связывает себя, даже действуя.
23. Для лишенного привязанностей, свободного, с мыслью, утвержденной в мудрости, совершающего действия, как жертву, они совершенно исчезают.
24. Брахмо (231) — жертвенное приношение; Брахмо — жертва на огне Брахмо (ее) приносит Брахмо, этим должно приблизиться к Брахмо (232), погружением (самадхи) в дело Брахмо.
25. Некоторые (233) йоги участвуют в жертве богам, другие же приносят жертву (возлиянием) на огне Брахмо.
26. Слух и другие чувства иные приносят в жертву на огне обуздания (234); звук и другие предметы чувств иные жертвуют на огне чувств.
27. Другие жертвуют все деятельности чувств, деятельности пран (235) на огне самообуздания, зажженном мудростью.
28. Другие совершают жертву имуществом, подвигом, йогой, изучением, знанием — усердные, стойкие в обетах.
29. Иные вдыхание (236) (прана) приносят в жертву выдыханию (апана) и выдыхание вдыханию, удержав движение дыхания и выдыхания, всецело предавшись пранаяме.
30. Другие, умеренные в пище, жертвуют (единой) Жизни (237) (свою) жизнь; все они — знатоки жертв, жертвою уничтожившие грехи.
31. Вкушающие амриту (238) остатков жертвы идут в вечное Брахмо; нет этого мира для нежертвующего, как же будет (для него) иной, о лучший из куру?
32. Вот многообразные жертвы, распростертые (239) перед ликом Брахмо; знай, они рождены от действий, зная это, ты освободишься.
33. Лучше вещественных жертв жертва мудрости, подвижник; все действия полностью, Партха, охватываются мудростью
34. Это познай припаданием (к ногам учителя), вопрошанием, почитанием; посвятят тебя в мудрость мудрые, познавшие истину.

35. Узнав это, ты больше не впадешь в заблужденье, Пандава; таким образом, ты увидишь все существа без исключения в себе
и тогда во мне.
36. И если бы ты был из грешников нагрешнейший, ты переплывешь на корабле мудрости все злое.
37. Как зажженные дрова огонь превращает в пепел, Арджуна, так огонь мудрости превращает в пепел все дела.
38. Ибо нет здесь очистителя, равного мудрости, ее со временем самостоятельно достигает в самом себе (240) совершенный в йоге.
39. Верующий получает знание, преданный лишь Ему, обузданный в чувствах; получив знание, он скоро достигает высшего мира.
40. Немудрый и неверующий, полный сомненья, гибнет (241); нет ни этого ни другого мира, ни счастья для сомневающегося.
41. Чьи действия устранены йогой, чьи сомненья разрешены мудростью, кто предан Атману, того действия не связывают, Дхананджая.
42. Поэтому мечом мудрости знания Атмана рассекая это возникшее из незнания, пребывающее в сердце сомненье, пребывая в йоге, восстань, Бхарата.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ.
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ЖЕРТВЫ БРАХМО (242)





ГЛАВА V (243)

Арджуна сказал:

1. Отрешение (244) от действий, Кришна, также йогу ты восхваляешь; что лучше из этих двух — это одно скажи мне определенно.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Отрешение и карма-йога—оба создают высшее благо (245), однако из этих двух карма-йога превосходит отрешение от действий.
3. Нужно признать того стойким санньясином, кто не ненавидит и не вожделеет; свободный от двойственности, о мощнорукий, счастливо освобождается от уз.
4. «Санкхья и йога различны»,— говорят дети, не ученые; кто достиг одного, тот получает плоды обеих (246).
5. Состояние, которое достигается размышляющими, достигается также подвизающимися; кто видит, что санкхья (размышление) и йога одно, тот зрячий (247).
6. Однако отрешение, о мощнорукий, трудно достижимо для неподвизающегося; преданный йоге мудрец (муни) без замедления приходит к Брахмо (248).
7. Преданный йоге, очистивший себя, победивший себя, покоривший чувства, слившийся духом с духом всех существ (249), даже действуя не загрязняется.
8. Ибо преданный, знающий истину, помышляет: «Я не совершаю ничего», взирая, слушая, касаясь, обоняя, вкушая, двигаясь, засыпая, дыша,

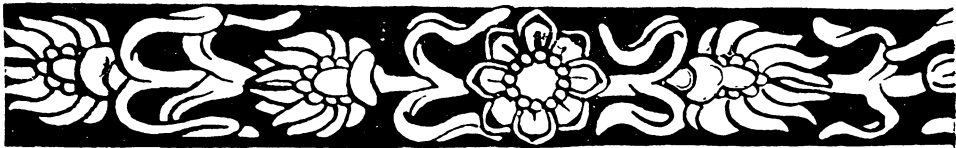
9. Разговаривая, выделяя, вбирая, открывая и закрывая глаза:
«Органы чувств (индрии) общаются с предметами чувств», —
так утверждает.
10. Посвятив (250) действия Брахмо, кто действует, покинув
привязанности, тот не пятнается злом, как листья лотоса
(не пятнаются) водой (251).
11. Только телом, сердцем (манасом), умом (буддхи) и органами
чувств (индриями) йоги совершают действия ради самоочищения,
оставив привязанности (252).
12. Преданный, покинув плоды действия, получает совершенный мир;
непреданный, силой вождения привязанный к плоду, попадает
в узы.
13. Ото всех дел отрешась сердцем, счастливо пребывает воплощенный
Властитель в девятивратном граде, не совершая действий и не
заставляя действовать (253).
14. Ни деятельности, ни дел не создает Владыка мира, ни соединения
действия с плодом, однако самосушая (свабхава) природа
развивается (254).
15. Не принимает (на себя) чей-либо грех или праведность Ишвара
(255): неведеньем окутана мудрость, им ослепляются люди.
16. Но у кого это неведение уничтожено знанием Атмана, для тех
их знание, как солнце, выявляет высочайшее То.
17. Постигая То, в Том познав себя, утвержденные в Том,
(поставившие) То высшей целью, идут, не возвращаясь снова,
мудростью развеяв грехи.
18. В украшенном мудростью и смирением брамине (256), в корове,
в слоне, в собаке и даже в том, кто варит собаку (257), мудрый
видит одно и то же.
19. Уже здесь победили мир те, чье сердце находится в равновесии,
ибо безгрешно и уравновешено Брахмо, потому в Брахмо они
пребывают (258).
20. Пусть не радуется, получив приятное, не колеблется, получив
неприятное, не заблуждается стойкий духом, постигший Брахмо,
утвердившийся в Брахмо.

21. Ко внешним касаниям не привязанный душой, находит он в Атмане счастье; духом преданный йоге Брахмо (259), он вкушает непреходящее блаженство.
22. Ибо наслаждения, которые (возникают) от соприкосновения,— лоно бедствий; они преходящи; Каунтея, не им радуется озаренный (буддха)
23. Кто может уже здесь, еще не свободный от тела, преодолеть стремление, возникающее от вожделения и гнева, тот предан, тот счастливый человек (260).
24. Кто счастлив внутри, радуется внутри, кто также озаряется изнутри, тот, йогин, достигает сущности Брахмо (261), нирваны Брахмо (262).
25. Получают нирвану Брахмо риши, уничтожившие грехи, расторгшие двойственность, обуздавшие себя, радующиеся благу всех.
26. Для отрешившихся от вожделения и гнева, подвизающихся, обуздавших мысли, познавших Атмана, близко пребывает нирвана Брахмо.
27. Внешние касания отгеснив вонне, направив взор (263) в середину бровей, уравнив дыхание и выдыхание (264), движущееся в ноздрах,
28. Укротивший чувства, сердце и ум, стремящийся к окончательному освобождению муни (265), отогнавший желание, страх и гнев — навеки свободен (266).
29. Познав меня, вкушающего подвиги, жертву, Великого Владыку всех миров, друга (267) всех существ, он достигает мира.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ПЯТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ОТРЕЧЕНИЯ ОТ ДЕЙСТВИЙ





ГЛАВА VI

Шри-Бхагаван сказал:

1. Кто совершает должные дела, не ища плодов дел, тот и санньясин и йогин, а не (тот, кто) без огня, без обрядов (268).
2. То, что именуется отрешенностью (самньяса), знай это как йогу, Пандава, ибо без отрешенности от желаний (269) не бывает никакой йоги.
3. Для стремящегося к йоге муни действие именуется средством; для достигшего йоги спокойствие именуется средством (270).
4. Ибо, когда он ни к объектам чувств, ни к делам не привязан и ото всех желаний отрешился, тогда он именуется достигшим йоги.
5. Да поднимет он себя Атманом, пусть сам себя не снижает; ибо каждый себе союзник (217), каждый себе враг.
6. Союзник сам себе тот, кто сам собой побежден; кто же собой не владеет, тот во враждебности сам себе враждебен (272).
7. Победивший себя, умиротворенный, полагается на высшего Атмана в холоде, жаре, счастья, горе, также в почести и бесчестии;
8. Насытивший себя мудростью, осуществлением мудрости, стоящий на вершине (273), победивший чувства, воссоединенным (274) именуется йогин, равный к кому земли, камню и золоту;
9. К товарищу, другу, недругу, равнодушному, стороннику, противнику, безучастному, к праведным, грешным он отличается (275) равномыслием, он (их) превосходит.

10. Пусть йогин постоянно тайно упражняется в йоге, пребывая в одиночестве укротив самосознание, без надежд, без собственности (276).
11. В чистом месте устроив устойчивое сидение для себя, не слишком высокое, не слишком низкое, покрытое одеждой, шкурой лани и (травой) куша (277);
12. Там, сердце (манас) установив на одном, укротив деятельность мысли и чувств, опустясь на сиденье, пусть упражняется в йоге ради самоочищения.
13. Ровно и неподвижно держа туловище, голову, шею (278), стойкий, устремив свой взор на кончик своего носа, не глядя в стороны (279).
14. С успокоенным духом, отогнав страх; укротив манас, думая обо мне, преданный, да сядет он, устремясь ко мне, стойкий в обетах брахмачарья (280).
15. Так, всегда упражняясь, йогин, укротив разум, достигает мира высшей нирваны (281), находящегося во мне,
16. Ибо йога не для привыкшего слишком много есть и не для того, кто совсем не ест, не для слишком много спящего, или бодрствующего, Арджуна.
17. Для умеренного в еде и воздержании, умеренного в движениях, делах, умеренного во сне и бодрствовании бывает йога, уносящая горе.
18. Когда успокоенное сознание (читта) устойчиво в Атмане, тогда отрешенный ото всех вожелений именуется воссоединенным.
19. «Как светильник, находящийся в безветренном месте, не колеблется...» (282), это подобие относится к йогину с укрощенным сознанием, упражняющемуся в йоге.
20. Где успокаивается мысль, заторможенная упражнениями в йоге, где, взирая на Атмана в себе, (человек) радуется Атману (283),
21. Там познается предельное блаженство, воспринимаемое (лишь) через буддхи, превосходящее чувство; пребывающий в нем (человек) не уклоняется от реальности;
22. По достижении его (блаженства) человек понимает, что нет ничего высшего для достижения; стоящий в нем не потрясается даже тяжелым горем.

23. Нужно знать, оно именуется йогой, разрешающей связи со скорбью; в этой йоге должно упражняться решительно, с мыслью, отвратившейся (284) от всего.
24. Покинув происходящие от воображения все вожделения, все без остатка, со всех сторон укротив манасом толпу чувств,
25. Тихо-тихо да успокоится он стойко обузданным разумом (буддхи); установив сердце в Атмане, ни о чем да не помышляет (285).
26. Куда бы ни (286) ускользал шаткий, нестойкий манас, обуздав, его надо приводить к воле Атмана отовсюду.
27. Ибо такого йогина (287) с умиротворенным сердцем, успокоенным раджасом, уподобившегося Брахмо, безгрешного (288) охватывает высочайшее блаженство.
28. Так всегда приобщаясь Атману, йогин, зло в себе уничтожив, счастливо вкушает предельное блаженство, соприкосновением с Брахмо.
29. Все существа, пребывающие в Атмане (289), и Атмана, пребывающего во всех существах, видит предавшийся йоге, везде зрящий Одно (290).
30. Кто видит меня везде, и все видит во мне, того я не утрачу, и он не утратит меня (291).
31. Кто меня, пребывающего во всех существах, чтит, утвердившись в единстве, как бы ни существовал он (292), этот йогин существует во мне.
32. В силу уподобления Атману кто взирает, Арджуна, одинаково на счастье и несчастье, тот считается совершенным йогиним (293).

Арджуна сказал:

33. Для этой йоги, которую ты определяешь, Мадхусудана, как тождество (294), я не вижу твердого основания вследствие подвижности.
34. Ибо манас подвижен, Кришна (295), беспокоен, силен, упорен: его удержать, полагаю, очень трудно, как ветер.

Шри-Бхагаван сказал:

35. Несомненно, о мощный, манас трудно укротим, шаток. Упражнениями, однако, Каунтея, и бесстрашием он обуздывается.

36. Для невладеющего собой йога трудно достижима, так думаю я: но тот, кто поборол себя, собою же и упражняется, тот может правильно овладеть йогой.

Арджуна сказал:

37. Неотрешенный, (но) полный веры, отпавший сердцем от йоги, не достигший успеха в йоге, каким путем, о Кришна, он идет?

38. Отпав от обоих (296), разве не исчезает он, подобно разорванной туче, не устоявший, о мощнорукий, сбившийся с пути Брахмо?

39. Это сомнение, Кришна, благоволи рассеять окончательно, ибо никому иному, кроме тебя, невозможно разрешить это сомнение.

Шри-Бхагаван сказал:

40. О Партха, ни здесь, ни потусторонне нет гибели для такого, ибо ни один добродетельный никогда не идет дурным путем, сын мой (297).

41. Достигнув миров праведников (298), прожив (там) бесчисленные годы, в чистом счастливом доме (299) рождается отпавший от йоги.

42. Или в семье мудрых йогинов рождается он, но самое трудное в мире — подобное рождение.

43. Там он получает (достигнутое) в прежних воплощениях единение с мудростью (300) и вновь стремится к совершенству, о радость куру.

44. Прежними своими упражнениями он увлекается помимо воли; даже желающий познать йогу преодолевает слово Брамь (301).

45. Но йогин, покоривший свой манас, очищенный от грехов, многими рождениями достигший совершенства, тогда идет Высочайшим Путем.

46. Йогин превосходнее аскетов, он считается превосходнее мудрых; превосходнее действующих (302) — йогин; поэтому стань йогиним, Арджуна.

47. А из всех йогинов тот, который предан мне глубиной духа, с верой почитает меня, (есть) наиболее воссоединенный, полагаю (303).
ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ШЕСТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА САМООБУЗДАНИЯ



ГЛАВА VII

Шри-Бхагаван сказал:

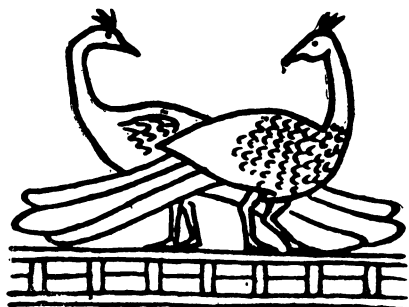
1. Мне преданный сердцем, о Партха, упражняясь в йоге,
(под) моим кровом, как несомненно и полно ты познаешь меня, этому
внемли.
2. Это знание и осуществление знания (304) я сообщу тебе
исчерпывающе: для знающего это здесь не остается больше ничего
другого для познания.
3. Из тысяч людей едва ли кто-либо (один) стремится к совершенству;
из стремящихся и достигших успеха едва ли кто-либо (один)
поистине знает меня (305).
4. Земля (306), вода, огонь, воздух, эфир, манас, буддхи, принцип
личности (аханкара)—вот моя восьмерично разделенная природа
(пракрити).
5. Низшая она (307), но узнай отличную от нее, мою Высшую
Природу, Душу Живую, о мощный; ею держится (308) этот
преходящий мир (309).
6. Все существа — ее лона (310), постигни это. Я всего мира начало,
а также конец (пралая).
7. Выше меня нет ничего, Дхананджая, на меня все это нанизано,
как жемчужины на нить (311).
8. Я вкус в воде (312), о Каунтея, я блеск в луне и солнце,
я животворящее Слово (Пранава) (313) во всех Ведах, звук в
пространстве, человечность в людях (314);

9. Чистый запах (315) в земле; я блеск в огне (316), жизнь (317) — во всех существах; я подвиг подвижников.
10. Знай меня, Партха, как вечное семя (318) всех существ; я мудрость мудрых, я великолепие великолепных;
11. Я сила сильных (319), свободных от вожделений и страсти; я в существах желание (320), не противоречащее закону, о бык среди Бхарат.
12. Состояния (321) саттва, раджас и тамас, знай, что они от меня (происходят); ибо не я в них, а они во мне (322).
13. Этими тремя состояниями весь этот (преходящий) мир, введенный в заблуждение, не познает меня, пребывающего над ними, непреходящего.
14. Ибо божественна эта, состоящая из гун (качеств) моя труднопреодолимая майя; те же, которые обращаются ко мне, преодолевают эту майю (323).
15. Безумные, творящие зло, ничтожнейшие люди не обращаются (324) ко мне; лишенные моей майей знания, они полагаются на природу асуров (демонов).
16. Четыре рода праведных людей почитают меня, Арджуна: страдающие (325), стремящиеся к знанию, стремящиеся к обладанию (326) и мудрые, о бык среди людей.
17. Из них мудрый выделяется как постоянно преданный, чтущий Единого; дорог я мудрому чрезвычайно, и он дорог мне.
18. Все они высоко достигшие, но мудрый подобен мне, считаю я, ибо он, преданный духом, достигает меня, непревосходимого Пути.
19. После многих рождений мудрый достигает меня: «Васудэва (326а) есть все»,— говорит трудно находимый махатма.
20. Те же, чье знание увлечено различными вожделениями, обращаются к иным богам, соблюдая различные обеты, понуждаемые собственной природой.
21. Какие бы образы ни стремился почитать с верой поклонник, его непоколебимую веру я даю ему (327).

22. Он, утверждённый этой верой, стремится к его (образа) благосклонности (328); от него получает желаемое благо, но дается оно мной.
23. Но преходящим бывает этот плод их, маломудрых: к богам идут приносящие жертву богам, но мои бхакты идут ко мне (329).
24. Меня, непроявленного, достигшим проявления считают неразумные, не ведая моего запредельного, непреходящего, непревосходимого Бытия (330).
25. Я не для всех постижим (331), облеченный в йогамайю (иллюзию природы); этот заблуждающийся мир не познает меня, нерожденного, непреходящего.
26. Я знаю бывшие существа, настоящие и будущие, Арджуна, меня же (332) не знает никто.
27. Заблуждением двойственности, возникшим из отвращения и влечения, о Бхарата, все существа (в этом) мире идут к ослеплению, о подвижник.
28. Но праведные люди, чей грех уничтожен, освобожденные от заблуждения и двойственности, почитают меня, твердые в обетах.
29. Те, кто, ища убежища у меня, стремятся к освобождению от старости и смерти, познают полностью Брахмо, высшего Атмана и всю Карму.
30. Те, которые знают меня как Высшее Бытие (333), Высочайшего Бога, Высочайшую Жертву, в час ухода познают меня, преданные духом.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ, УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) СЕДЬМАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ПОЗНАНИЯ И РАСПОЗНАВАНИЯ





ГЛАВА VIII

Арджуна сказал:

1. Что есть Брахмо? Кто Высший Атман, что такое Карма, о Пурушоттама? Что называется Высшим Бытием, кого именуют Высшим Богом? (334).
2. Что такое Высшая Жертва и как она (может быть) в этом теле Мадхусудана? И в час ухода как ты познаешься преданным духом?

Шри-Бхагаван сказал:

3. Брахмо есть Высшее Непреходящее (335); Самосущее есть Высший Атман; Кармой (336) именуется причина возникновения и исчезновения существ.
4. Высшее Бытие (337) — в преходящем быванье; Пуруша — Высший Бог; Высшая Жертва (337а) — Я в этом теле, о лучший из воплощенных.
5. Кто в час ухода, освобождаясь от тела, вспоминая меня, отходит, тот идет в мое Бытие, в этом нет сомненья;
6. Ибо кто какую сущность (338) вспоминает, покидая при кончине тело, к той сущности он и идет. Каунтея; всегда превращаясь в эту сущность.
7. Поэтому во все времена вспоминай обо мне и сражайся; устремив сердце и разум ко мне, ты придешь ко мне без сомненья.
8. Сознанием (339) отдавшийся упражнениям йоги, не отвлекающийся ни на что другое приходит к Высочайшему

Божественному Духу (Пуруше), о Партха,
размышляющий (о нем).

9. Мудрого, древнего (340), кормчего, наименьше-наименьшего (341)
творца вселенной, невообразимого по форме, солнцеветного,
потустороннего тьме кто вспоминает
10. В час ухода непоколебимым сердцем, приобщенный
благоговению и силе йоге, между бровей (342) направив
полностью прану (жизненный ток), тот достигает Высочайшего
Божественного Духа (Пуруши).
11. То, что знатоки Вед именуют Акшарам
(непреходящее), к чему стремятся подвижники
освобожденные от страсти, ища чего, странствуют
брахмачарьи, то слово (343) (пада) кратко я возведу тебе.
12. Закрыв все врата, манас заключив в сердце (344),
в голове удерживая прану, достигнув твердости в йоге (345),
13. «АУМ», что значит Единое, Непреходящее (Акшарам)
Брахмо произнося, вспоминая меня, кто уходит, покидая тело,
тот идет Высочайшим Путем.
14. Не помышляя о другом, непрерывно кто всегда
вспоминает меня, для такого постоянно преданного
йогина я легко достигим, Партха.
15. Пришедшие ко мне махатмы, достигшие полного совершенства
не получают нового рождения в бедственной преходящей обители.
16. Миры (346) до мира Браммы подлежат возвращению (347),
Арджуна, но достигшие меня, о Каунтея, не подлежат
вновь рождению.
17. Те, кто знает день Браммы, ограниченный тысячью юг, и ночь,
ограниченную тысячью юг, те люди познали день и ночь (348).
18. От Непроявленного возникает проявление при наступлении дня;
при наступлении ночи исчезает в том, что именуется
Непроявленным.
19. Это множество существ, повторно бывая, помимо воли (349),
исчезает при наступлении ночи, Партха, и возникает
при наступлении дня.

20. За пределами же (350) этого не проявленного есть иное
Бытие — Вечное Непроявленное, которое не погибает
при гибели всех существ.
21. Непроявленным, Непреходящим, его называют
Высшим Путем; достигнув его, не возвращаются:
Это Моя Высочайшая Обитель.
22. Он, Высочайший Пуруша, о Партха, достигим
безраздельным почитанием (бхакти); в нем пребывают
все существа; им распространена вселенная.
23. (351) В какое время, отходя, к невозвращению и в какое
к возврату идут йогины, это время я возведу (тебе),
лучший Бхарата.
24. Огонь, свет, день, светлая половина месяца, шестимесячье
движения (солнца) на север — отходя (при них) люди,
знающие Брахмо, идут к Брахмо (352).
25. Дым, ночь, темная половина месяца, шестимесячье
движения (солнца) на юг, здесь получив лунный свет,
йогин возвращается.
26. Светлый и темный, эти два пути (подвижного) мира
считаются постоянными; по одному из них идут без возврата,
по другому снова возвращаются.
27. Зная эти пути, о Партха, йогины никогда не заблуждаются;
поэтому во всякое время будь предан йоге, Арджуна.
28. В ведах, в жертвах, в подвигах, также в дарах указуемый
чистый плод тот йогин, все это познав, превосходит
и вступает в изначальную, высшую Обитель.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ВОСЬМАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ВЕЧНОГО БРАХМО



ГЛАВА IX (353)

Шри-Бхагаван сказал:

1. Я возведу тебе это наитайнейшее знание (354)
и осуществление знания, о безупречный, познав которое,
ты от неблагого освободишься
2. Царственная наука, царственная тайна, это — высочайший
очиститель; наглядная, достижимая, закономерная,
легко выполняемая, непреходящая
3. Люди, не верующие (355) в этот закон, о подвижник,
не достигнув меня, возвращаются путями смерти и самсары.
4. Мной в непроявленном виде (356) распростерт весь
(подвижный) мир, во мне пребывают все существа,
но я не пребываю в них.
5. Но и не пребывают во мне существа, виждь мою
владычную йогу (357); носитель существ, но не пребывающий
в существах я сам производитель существ.
6. Как всепроникающий великий Ветер всегда пребывает
в пространстве (358), так все существа пребывают во мне;
это постигни.
7. Все существа, Каунтея, входят в мою природу в конце кальпы;
снова в начале кальпы я их произвожу.
8. Пребывая вне собственной природы (пракрити) (359),
я произвожу (360) снова и снова все это множество
существ, помимо (их) воли (361), по воле природы.

9. И не связывают меня эти действия, Дхананджая,
 пребывающего безучастным, не привязанного к этим действиям.
10. Под моим наблюдением природа производит подвижное
 и неподвижное, по этой причине, Каунтея, возвращается
 (преходящий) мир (362).
11. Безумные презирают меня, принимающего человеческий
 образ, не ведая моей Высшей Сути, Великого Владыки существ.
12. Тщетны надежды, тщетны дела, тщетно знание неразумных,
 предавшихся бесовской (ракшасной), демонической
 (асурической), заблудшей природе (363).
13. А махатмы, о Партха, прибегая к божественной природе,
 почитают нераздельной мыслью меня, познав
 Непреходящее Начало существ.
14. Постоянно прославляя меня, подвизающиеся, твердые
 в обетах, поклоняясь мне, о Партха, чтят (меня)
 благоговейно постоянно преданные.
15. Иные также, жертвуя жертвой мудрости (364), почитают меня
 как Единого (365), как многократно-разделенного, вездесущего.
16. Я обряд жертвоприношения (366), я жертва, я возлияние
 предкам, я корни, я мантра, я очищенное масло,
 я огонь, я возношение.
17. Я Отец этого (преходящего) мира, Мать, Творец,
 Предок, предмет знания, очиститель, слог АУМ, Риг,
 Сама, также Яджур (367).
18. Путь, Супруг, Владыка, Свидетель, Обитель, Покров,
 Друг, Возникновение, Исчезновение, Опора, Сокровище,
 Непреходящее Семя;
19. Я пламенею, я задерживаю и посылаю дождь,
 я бессмертие, а также смерть, я Бытие и Небытие (368); Арджуна.
20. Знатоки трех (Вед), пьющие сому, очищенные от грехов,
 принося жертвы, просят у меня небесного пути; достигнув
 чистого мира владыки богов, они вкушают дивные
 божественные наслаждения.
21. Насладясь этим обширным райским миром, исчерпав
 заслуги (369), они попадают в мир смертных; так, следуя

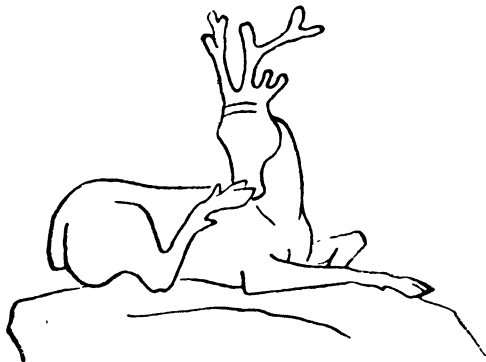
тройственному закону (Вед), желая желаний, они получают
восхождение и нисхождение.

22. Тех же людей, постоянно преданных, которые, не думая
о другом, чтят меня, я ввожу в покой йоги.
23. Те же, которые, поклоняясь другим богам, жертвуют
полные веры, те также, о Каунтея, жертвуют мне,
хотя и не по древнему закону.
24. Ибо я вкуситель и владыка всех жертв, но меня они
поистине не познают и потому отпадают (370).
25. Идут к богам служащие богам; идут к предкам служащие
предкам, к духам (бхута) идут жертвующие духам,
жертвующие мне идут ко мне.
26. Лист, цветок, плод, воду ко мне с благоговением приносит,
это принесенное с благоговением я принимаю от смиренного духом.
27. Что бы ты ни делал, что бы ты ни вкушал, что бы ты ни приносил
в жертву, что бы ты ни давал, какой бы подвиг ни совершал,
Каунтея, совершай это, как приношение мне.
28. Так ты освободишься от хороших и дурных плодов,
от уз кармы; приобщаясь йоге отречения, освобожденный,
ты приблизишься ко мне.
29. Я одинаков ко всем существам, нет для меня ни ненавистного,
ни дорогого; те же бхакты, которые поклоняются мне,
они во мне, и я в них.
30. Даже если очень дурно поступающий поклоняется мне,
не поклоняясь иному, его можно считать праведным, ибо
он решил правильно.
31. Скоро он станет праведником и войдет в вечный покой.
О Каунтея, познай, поклоняющийся мне не погибнет.
32. Ибо ищущие крова у меня, Партха, хотя б они были и дурного
рождения: женщины, вайшьи, даже шудры идут
высочайшим путем.
33. Тем более чистые брамины (371), благочестивые,
царственные риши; вступив в этот непостоянный,
безрадостный мир, поклоняйся мне.

34. Размышляй обо мне, почитай меня, жертвуй мне,
совершай поклонение мне; так ты придешь ко мне,
предавшись мне (поставив) меня высшей Целью.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ИОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ДЕВЯТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ИОГА ЦАРСТВЕННОГО ЗНАНИЯ
И ЦАРСТВЕННОЙ ТАИНЫ





ГЛАВА X

Шри-Бхагаван сказал:

1. Итак, снова, о долгорукий, внемли моему высочайшему слову, которое я возвещу тебе, любимому, желая блага.
2. Моего происхождения не знают ни множество богов, ни великие риши, ибо я Начало всех богов и великих ришей.
3. Кто знает меня, нерожденного, безначального, великого владыку мира, не заблуждающийся среди смертных,
(тот) освобождается от всех грехов.
4. Разум, познание, отсутствие заблуждения, терпенье, правдивость, самообладание, умиротворение, радость, страдание, возникновение и разрушение, страх и бесстрашие,
5. Кротость, уравновешенность, удовлетворенность, подвижничество, щедрость, честь и бесчестие — таковы разнообразные состояния существ, от меня (происходящие).
6. Семь великих, древних риши, также четыре (372) Ману рождены от моей сути умом (373); их мир — эти существа (374).
7. Кто поистине знает эти мои проявления (375) и йогу, тот приобщается непоколебимой йоге, в этом нет сомнений.
8. Я Начало вселенной, от меня происходит все; постигая это, меня почитают озаренные, преисполненные любовью (376).
9. Размышляя обо мне, предав мне жизнь (377), они научают друг друга, постоянно обо мне беседуют, убажываются и радуются.

10. Им, постоянно преданным, преклоняющимся, в силу любви,
я дарую то приобщение мудрости (буддхи-йога),
посредством которого они достигают меня.
11. Ради сострадания пребывая в их собственной сути (378),
я уничтожаю их рожденную от незнания тьму сияющим
свотильником мудрости.

Арджуна сказал:

12. Ты Высшее Брахмо, высший Кров (379), высший Очиститель;
вечным Божественным Духом, изначальным Богом,
нерожденным, высочайшим господом (380)
13. Именуют тебя все риши (381), также божественный риши
Нарада, Асита, Дэвала, Вьяса; ты сам то же говоришь мне.
14. Праведным я полагаю все то, что ты сказал мне, Кешава,
но твоего проявления, Владыка, не знают, ни боги,
ни данавы (382).
15. Сам ты знаешь себя через себя, о Пурушоттама; начало
существ, господь всех существ, бог богов, владыка мира!
16. Соболаговольи сказать исчерпывающе — ибо дивно твое
силопроявление (вибхути) — какими силопроявлениями,
преисполнив эти миры, ты пребываешь (383).
17. Как познаю тебя, о йогин (384), всегда размышляя о тебе
(385); в каких, каких образах (бхава), владыка, мыслим
ты для меня?
18. Подробно твою йогу и силопроявление, Джанардана (386),
снова поведай; нет для меня насыщения в амрите
внимания (тебе).

Шри-Бхагаван сказал:

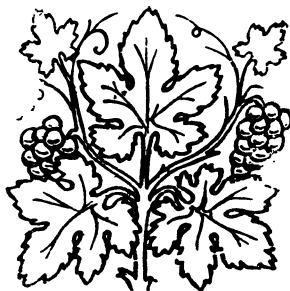
19. Да будет! Я поведаю тебе — ибо дивны мои силопроявления —
важнейшее, о лучший Куру, ибо нет конца моему
силопроявлению.
20. Я сам, о Гудакаша, стою в сердце (387) всех существ;
я начало, середина, конец существ.
21. Из Адитьев (388) я Вишну; из светил я лучезарное Солнце;
из Марут (389) я Маричи (390); среди созвездий (391) я Луна.

22. Из Вед я Сама-Веда (392); из богов я Васавя (393)
(Индра); из чувств я манас (394); в существах я — сознание;
23. Из Рудров (395) я Шанкара (396); из якша-ракшасов
я (Кубера) Владыка Сокровищ (397); из Васу (398)
я Пavaка; из гор я Меру (399).
24. Из домашних жрецов знай меня, о Партха, как главного
Брихаспати (400); из полководцев я Сканда (401);
из водовместилищ я Океан.
25. Из великих риши я Бхригу (402); из слов я Единое
Бесконечное (403); из жертвоприношений я жертва
шепота мантры (404); из устойчивых я Хималая (405);
26. Из деревьев я ашваттха (406); из дэвариши я Нарада (407);
из гандхарвов я Читраратха (408); из блаженных
я муни Капила (409);
27. Из коней знай меня, как Уччайшраву (410), возникшего
из амриты; из царственных слонов я Айравата (411);
из мугей я царь витязей;
28. Из оружий я Ваджра (412); из коров я Камадук (413);
из порождающих я Кандарпа (414); из змиев я Васуки (415);
29. Из нагов я Ананта (416); из обитателей вод я Варуна (417);
из предков я Арьяман (418); из вожатых я Яма (419).
30. Из дайтев я Прахлада (420); из счетчиков я Время;
из зверей я царь зверей (421); из птиц я Вайнатея (422);
31. Из очистителей (423) я Ветер; из носящих оружие я
Рама (424); из рыб я Макара (425); из потоков я Джанхави (426)
32. Я начало, конец, а также середина творений, Арджуна;
из наук я есмь учение о Высшем Атмане; я речь
одаренных словом (427).
33. Из букв я «А»; из сочетаний я двойца (428);
я нескончаемое время, творец всюдуликий.
34. Я всеуносящая смерть; я возникновение
долженствующего возникнуть; в женщинах (429) я слава,
красота, речь, память, рассудительность, стойкость, стыдливость.

35. Брихатсаман (430) из гимнов; из размеров я гаятри (431);
из месяцев я Маргаширша (432); из времен года
я время цветенья;
36. Из обманывающих я игральные кости (433); я великолепие
великолепных; я победа, я решимость, я правда правдивых.
37. Из рода Вришни (434) я Васудэва; из пандавов —
Дхананджая (435); из муни я Вьяса (436); из певцов
я Ушана-певец (437).
38. Я скипетр правителей; я государственность стремящихся
к победе; я безмолвие тайн; я знание познающих.
39. То, что во всех существах есть семя, это — я, о Арджуна;
и нет существа, подвижного или неподвижного, которое было бы
лишено меня.
40. Нет конца моим божественным проявлениям,
о подвижник; так вкратце сказано мной о разнообразных
силопроявлениях.
41. Все, что мощно, истинно, прекрасно, крепко, это все,
постигни, возникло из частицы моего великолепия.
42. Но к чему тебе эти многие знания, Арджуна?
Установив этот целокупный (преходящий) мир одной
частицей (438) (себя самого), я пребываю.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ДЕСЯТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА СИЛОПРОЯВЛЕНИЯ





ГЛАВА XI

Арджуна сказал:

1. Из благоволения ко мне слово о высочайшей тайне (439),
познаваемой как Высочайший Атман, поведено тобой,
им рассеяно мое заблуждение.
2. Ибо я в подробности слышал от тебя о возникновении
и исчезновении (440) существ и о твоём, о лотосоокий,
непреходящем величии,
3. Таким, каким ты сейчас себя (описал), о великий господь,
вождею зреть твой владычный образ, о Высочайший
Дух (Пурушоттама).
4. Если ты полагаешь, что я в состоянии его созерцать,
о повелитель, владыка йоги, то яви мне себя, непреходящего.

Шри-Бхагаван сказал:

5. Видь, Партха, эти мои формы стократные,
тысячекратные, разнообразные, божественные, многоцветные,
разнообразные статью.
6. Видь Адитьев, Васавов, Рудров (441), Ашвин (442),
Марутов; видь многое ранее невиданное, чудесное, о Бхарата.
7. Видь целокупно-стоящий здесь теперь весь
(преходящий) мир с подвижным и неподвижным в моем теле,
Гудакеша, и иное, что (еще) хочешь видеть.
8. Но ты не можешь видеть меня этими твоими глазами;
божественные очи (443) дарую тебе, видь мою владычную йогу.

Санджая сказал:

9. Это сказав, о раджа, великий владыка йоги, Хари (444),
явил Партхе всевышний, владычный образ,
10. С многочисленными устами, очами, многочисленными
чудесными явлениями, многочисленными божественными
убранствами, многочисленным божественным воздетым оружием,
11. Облаченный в божественные венцы и одежды, умашенный
божественными мастями, всечудесный, пламенеющий,
бесконечный, вездесущий (445), всюдуликий.
12. Если бы в небе разом возникли светы тысячи солнц,
эти светы походили бы на сияние того махатмы.
13. Там в теле бога богов увидел тогда Пандава
цельнокупно пребывающий весь мир, многократно разделенный.
14. Тогда, проникнутый изумлением, с вздыбившимися
волосами, Дхананджая воззвал к богу, преклонив главу,
сложив руки.

Арджуна сказал:

15. Вижу богов в твоём теле, о боже, также множество
разных существ, владыку Брамму, сидящего на лотосе-престоле,
всех риши и божественных змиев.
16. Вижу тебя с многочисленными руками, чревами, устами,
глазами, везде бесконечно многообразного; ни начала твоего,
ни середины, ни конца также не вижу, о владыка
всеобразный (446).
17. Венчанного, со скипетром и диском (447), преисполненного
блеском, пламенеющего во все стороны, вижу тебя,
труднозримого, везде пламенеющего огнями, (стрелами) молний,
неизмеримого.
18. Тебя подобает ведать, как высочайшее Непреходящее
(448); ты высочайший кров вселенной, ты непреходящий,
хранитель вечной дхармы, ты неизменный Дух (Пуруша),
так мысляю я.
19. Без начала, середины, конца, бесконечно мощного,
с бесчисленными руками (449), лунно-солнцеокого вижу тебя
с устами, пламенеющими жертвенным огнем, блеском своим
озаряющего эту вселенную.

20. Ибо то, что между небом и землей, преисполнено тобою
одним, также и все стороны (света); узрев этот
твой чудесный, ужасающий образ, тройственный мир (450)
трепещет, о махатма!
21. В тебя вступают (451) эти сонмы богов; другие, трепеща,
славословят, сложив руки; восклицая: «Сvasti!» —
великие риши и сонмы совершенных (452) воспевают тебя
великолепными песнопениями.
22. Рудры, Адитьи, Васавы, Садхьи (453), Вишвы, Ашвины,
Маруты, Ушмапы (454), сонмы гандхарвов, якшей, асуров,
сиддхов взирают на тебя в восторге.
23. Образ твой великий с многочисленными зевами и очами,
о мощнорукий, с многочисленными руками, бедрами, ступнями,
с многочисленными туловищами, с многочисленными
выступающими клыками, миры узрев, трепещут, также и я;
24. Касающегося небес, сияющего, многоцветного,
с разверзтыми зевами, с огромными пламенеющими
глазами, увидя тебя, трепещет до глубин (моя) душа,
я не нахожу ни решимости, ни покоя, о Вишну,
25. Выступающие клыки твои и зевы увидав, подобные
пламени (всеуничтожающего) времени (445), я не узнаю
сторон, не нахожу спасения; умилосердись, о владыка богов,
прибежище мира (456).
26. Эти все сыновья Дхритараштры вместе со множеством
властителей земли, Бхишма, Дрона, также тот сын
возничего (457) вместе с моими представителями войск.
27. Вступают поспешно в твои зевы с торчащими клыками,
наводящими ужас, некоторые, повиснув между зубов,
виднеются с размозженными головами.
28. Как рек многочисленные водные потоки спешат (458),
стремятся, направляясь к океану, так и эти витязи
человеческого мира вступают в твои пламенеющие зевы,
29. Как мотыльки попадают в горящее пламя, гибелью завершая
стремленье, так на гибель вступают миры в твои зевы,
завершая стремленье.
30. Отовсюду ты облизываешь миры, их целиком поглощая
пламенными устами; наполнив сиянием весь (преходящий) мир,
твой ужасный жар его накаляет, о Вишну.

31. Поведай мне, кто ты, ужаснообразный, поклонение тебе, о высший из богов, смилуйся, познать стремлюсь тебя, изначального, ибо я не постигаю твоих проявлений (459).

Шри-Бхагаван сказал:

32. Я есмь время (460) (Кала), возрастая, я причиняю разрушение миру; для уничтожения миров я здесь продвигаюсь; помимо тебя (461) все они не будут (жить), те войны, которые стоят друг против друга в обеих ратях.

33. Поэтому восстань, достигай славы, победи врагов, насладись благоденствующим царством, ибо мною раньше они были поражены, будь лишь орудием, как воин, стоящий слева (462).

34. И Дрону, и Бхишму, и Джаядратху, и Карну, а также других богатырей, мною убитых, ты рази не колеблясь, сражайся, победи в борьбе соперников!

Санджая сказал:

35. Услышав эту речь Кешавы, сложив руки, трепеща, венценосец; совершив поклоненье, снова так сказал Кришне, заикаясь, боясь, трепеща, преклоняясь.

Арджуна сказал:

36. Достойно, о Хришикеша, о твоей славе радуется (преходящий) мир и ликует; ракшасы в страхе разбегаются по сторонам, и все сонмы блаженных преклоняются.

37. Как же им не славить тебя, о махатма, более великий, чем Брама, первотворец, бесконечный, владыка богов, миродержец, вечное Бытие и Небытие, которое есть запредельное То.

38. Ты изначальный бог, Пуруша, Древний; ты высочайшее прибежище (463) мира, ты познающий и познаваемое, высочайшая обитель, тобой распростерта вселенная, о бесконечнообразный.

39. Ты Ваю (464), Яма, Агни, Варуна, Луна, Владыка существ и Предок (465); слава тебе да будет тысячекратная, и снова и больше слава и слава тебе.

40. Слава тебе с востока и с запада (466), слава тебе отовсюду; ты все; бесконечна твоя мощь, неизмеримо движенье (467), ты все проникаешь (468), ибо сам ты Все.
41. Считая за друга, если я дерзновенно говорил: «Эй, Кришна, эй, Ядава, эй, товарищ», — не зная этого твоего (469) величия, вследствие беспечности или (дружеского) влечения.
42. Или ради шутки ты не был почтен при прогулке, при лежании, сидении, вкушении пищи, наедине, о Ачьюта (Бессмертный), и даже при свидетелях, это прости мне,
о неизмеримый.
43. Ты Отец мира подвижного и неподвижного, ты его учителя почтенней (470); подобного тебе нет и превосходящего тебя нет никого иного в трех мирах,
о непревосходимо мощный.
44. Поэтому поклоняюсь, простирая тело, умоляю тебя, владыка достохвальный; как отец к сыну; как друг к другу, как возлюбленный (471) к возлюбленной,
о боже, сообрази быть терпеливым (ко мне).
45. Невиданное раньше узрев, я возрадовался; от страха трепещет мое сердце (манас); тот яви мне, боже, образ, смилуйся, владыка богов, миродержец.
46. Венчанного, со скипетром, с диском в руке, таким я хочу лицезреть тебя, в том образе четырехруком (472) будь,
о тысячерукий, всеобразный.

Шри-Бхагаван сказал:

47. По милости моей, Арджуна, тобой был созерцаем этот мой высший образ (в силу) моей йоги, преисполненный славы, всеобщий, бесконечный, изначальный, в котором, помимо тебя, никто не созерцал меня.
48. Ни посредством Вед, ни посредством жертв, ни посредством изучения (473), ни посредством обрядов ни посредством суровых подвигов в этом образе (не) возможно созерцать меня в мире человеческом (кому-либо), помимо тебя, о витязь среди куру!
49. Не скорби, не теряй рассудка, лицезрев тот мой ужасающий образ; отогнав страх, с успокоенным сердцем снова созерцай этот (другой) мой образ.

Санджая сказал:

50. Так сказав Арджуне, Васудэва явил снова свой образ;
махатма успокоил его (Арджуны) страх, явясь снова
в своем кротком образе.

Арджуна сказал:

51. Увидев этот человеческий образ твой кроткий,
о Джанардана, теперь я снова прихожу в себя, в свое
сознание и в свое естество.

Шри-Бхагаван сказал:

52. Ты увидел тот мой образ, который трудно созерцать;
даже боги постоянно жаждут созерцать тот образ,
53. Ни через Веды, ни через подвиги, ни через дары, ни через
жертвоприношения нельзя таким созерцать меня, каким
ты созерцал меня.
54. Но нераздельным благоговением (бхакти) можно меня
таким, о Арджуна, познавать, созерцать и воистину
достигнуть, о подвижник!
55. Кто совершает мое дело, (ставит) меня высшей (целью),
предан мне, отрешен от привязанностей, не враждебен
ко всем существам, тот идет ко мне, Пандава.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ОДИННАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ
ЙОГА СОЗЕРЦАНИЯ ВСЕЛЕНСКОЙ ФОРМЫ (474)





ГЛАВА XII

Арджуна сказал:

1. Те, которые так постоянно преданы, твои поклонники тебя почитают, также которые Непреходящее, Непроявленное чтут, из них кто более сведущ в йоге?

Шри-Бхагаван сказал:

2. В меня погруживших сердце, которые, постоянно преданные, меня почитают, преисполненные глубочайшей веры, тех я считаю наиболее преданными.
3. Но те, которые Непреходящее, Неизреченное, Непроявленное почитают, Вездесущее, Непредставимое, Пребывающее на вершине (475), Непокоримое, Прочное,
4. Укротившие все чувства, всегда с уравновешенным разумом (476), те также достигают меня, радуясь благу всех существ.
5. Чрезмерен труд (477) их, преданных сознанием Непроявленному, ибо пути Непроявленного трудно достигнуть воплощенному.
6. Тех же, кто ото всех действий во мне отрешился, (поставив) меня высшей (целью) и нераздельной йогой, размышляя обо мне, почитают (меня),
7. Тех, погруженных в меня сознанием, скоро я становлюсь спасителем от океана самсары и смерти, о Партха.
8. Углуби в меня свое сердце (манас), погрузи свой ум в меня, так ты затем (478) будешь пребывать во мне и таким образом выше (самсары), в этом нет сомненья.

9. Но если ты не можешь стойко погрузить в меня мысли,
то старайся достичь меня усилием (йогой) упражнения,
Дхананджая.
10. Если и на упражнения ты не способен, то совершай дела
Меня ради; совершая действия ради меня (479),
ты достигнешь совершенства.
11. Но если и действовать ты не способен, то, предавшись
единению со мною (480), осуществляй прилежно отречение
от плодов всех действий.
12. Ибо знание лучше упражнения, размышленья (дхьяна)
лучше знания, отречение от плодов действий лучше
размышления; от отречения непосредственно происходит мир.
13. Без ненависти к существам, милосердный,
сострадательный, без собственности, без самости
(нирахамкара), равный в горе и радости, терпеливый,
14. Удовлетворенный, постоянный, в единении,
самоуглубленный, твердый в решениях, вручивший мне
сердце (манас) и разум (буддхи), кто предан мне, тот дорог мне.
15. От кого мир не отвращается (481) и кто не отвращается
от мира, кто свободен от радости, нетерпенья, страха,
волнения, тот дорог мне.
16. Неотвлекающийся, чистый, решительный, хладнокровный,
непричастный унынию, покинувший всякие начинания,
кто предан мне, тот дорог мне.
17. Кто не радуется, не ненавидит, не тоскует, не вожделеет,
покинувший хорошее и нехорошее, благоговейный, тот дорог мне.
18. Равный к недругу и другу, равнодушный к почести
и презрению, равнодушный к холоду, жару, приятному
и неприятному, свободный от привязанностей,
19. Равнодушный к порицанию и восхвалению, молчаливый,
удовлетворенный, что бы ни случилось, бездомный,
стойкий в помыслах, благоговейный, он друг мне.
20. Те, кто эту бессмертную дхарму, которая (здесь) изложена,
чтят, преисполненные веры, имеющие меня высшей (целью),
благоговейные, те мне очень дороги.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО. ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ДВЕНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ



ГЛАВА XIII (483)

Арджуна сказал:

- 1а. (484) Пракрити и Пурушу, поле и познавшего поле,
это я хочу познать, знание и предмет знания, Кешава.

Шри-Бхагаван сказал:

1. Это тело, Каунтея, именуется полем; того, кто его познает, сведущие именуют: познавший поле (485).
2. Знай меня как познавшего поле во всех полях, Бхарата; знание поля (486) и познавшего поле это — мудрость, я считаю.
3. Это поле, каково оно, какого рода, каковы его изменения, откуда оно (487), кто Он, какова его мощь (488) это услышишь от меня в общем.
4. Ришами (это) многократно воспето в различных гимнах, особенно обстоятельно в доказательных стихах
Брахмасутры (489).
5. Великие элементы, принцип личности, разум и одиннадцать (органов) чувств (индрий), непроявленная (489а) (природа) и пять пастбищ чувств (490);
6. Влечение, отвращение, приятное и неприятное, сочетания (491), сознание, крепость — вот поле с (его) изменениями
вкратце перечислено.
7. Смирение, честность, невреждение, терпение, искренность, почитание учителя, чистота, стойкость, самообладание,

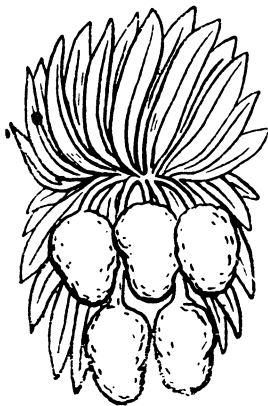
8. Отвращение от предметов чувств, отсутствие себялюбия, понимание страдания рождения (492), смерти, старости, болезни,
9. Отрешенность, отсутствие привязанности к сыну, жене, дому и прочему, постоянная уравновешенность мысли в желанных и нежеланных событиях.
10. Неизменное почитание меня безраздельной преданностью (йогой), пребывание в уединенном месте, отсутствие удовольствия в обществе людей,
11. Постоянство в познании (493) Высшего Атмана, постижение цели истинного знания — это называется, знаньем, все остальное — неведение.
12. Что подлежит познанию, это я тебе сообщу; познав это, достигают бессмертия; безначально (494) высшее Брахмо; оно определяется ни как Сущее, ни как Не Сущее.
13. Оно имеет везде руки, ноги, везде глаза, головы, лица, везде уши; охватывая все, оно пребывает в мире (495).
14. Сверкая качествами всех чувств (496), лишенное всех чувств, непривязанное, однако поддерживающее все бескачественное и наслаждающееся качествами;
15. Вне и внутри всех существ, подвижное и неподвижное, Оно не познаваемо вследствие тонкости; оно далеко и близко.
16. Не распределенное в существах, оно пребывает как бы распределенным; его следует знать как носителя существ, пожирателя и производителя.
17. Оно — свет светов, оно именуется потусторонним тьме; знанием, целью познания (497), достигаемое познанием; оно пребывает (498) в сердце всякого.
18. Так вкратце объяснено поле, знание и предмет знания; мой бхакта, постигнув это, вступает (499) в мое бытие,
19. А Пракрити и Пуруша, знай, оба безначальны (500); изменения же и качества, знай, происходят от Пракрити.
20. Пракрити именуется причиной (501) цели, основания и деятельности; Пуруша именуется причиной вкушения приятного и неприятного,

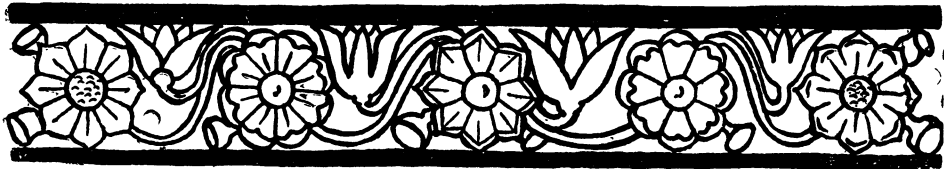
21. Ибо Пуруша, пребывая в Пракрити, наслаждается качествами (гунами), рожденными Пракрити; его привязанность к качествам — причина рождений в хороших и дурных лонах (502).
22. Созерцающий, соглашающийся (503), носитель, наслаждающийся, великий господь (Махешвара), высший Атман — так именуется в этом теле Высочайший Дух (Пуруша).
23. Кто знает Пурушу и Пракрити вместе с качествами (гунами), хотя он и продолжает существовать, он больше не возрождается.
24. Некоторые посредством сосредоточенья созерцают сами в себе Атмана, другие через усилие мысли (санкхья-йогу), а иные через усилия действия (карма-йогу).
25. Некоторые же, не зная этого, слушая других, почитают (Атмана); даже они превозмогают смерть, преданные Шрути (верочению) (504).
26. Где бы ни зарождалось какое-либо существо, неподвижное или подвижное, знай, это происходит от соединения (505) поля с познающим поле, о бык среди Бхарат.
27. Кто видит величайшего господа, равно пребывающего во всех существах, непреходящего в преходящем, тот (воистину) видит.
28. Равно прозревая везде равно пребывающего господа, он не вредит сам себе (506) и так идет высочайшим Путем.
29. Ибо, кто видит, что все действия выполняются Пракрити и что Атман бездеятелен, тот (воистину) видит (507);
30. Когда он прозревает, что бытие (508) отдельных существ пребывает в Едином, от него происходит, тогда он приходит к Брахмо.
31. Безначальный, бескачественный, высший Атман, непреходящий, пребывая в теле, о Каунтея, не действует и не пятнается.

32. Как всепроникающее пространство (акаша) не загрязняется вследствие (своей) тонкости, так и Атман, пребывающий в каждом теле, не загрязняется.
33. Как единое Солнце озаряет весь этот мир, так и Владыка Поля озаряет все Поле, о Бхарата:
34. Те, кто очами мудрости прозревают разницу между полем и Познавшим Поле и освобождение существ от Праkritи, те идут к Высшему.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ТРИНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА РАСПОЗНАВАНИЯ МЕЖДУ ПОЛЕМ
И ПОЗНАВШИМ ПОЛЕ





ГЛАВА XIV

Шри-Бхагаван сказал:

1. Дальше (509) тебе возведу знание, наивысшее из знаний, познав которое, все мунданы достигали высшего совершенства.
2. Опираясь на это познание, достигнув уподобления мне, они не возрождаются при миропроявлении (510), при мирокончине не исчезают.
3. Мое лоно — Великое Брахмо (511), в него я влагаю семя, так совершается возникновение всех существ, Бхарата.
4. Тела, которые возникают во всех лонах,— великое Брахмо их лоно, я же — дающий семя отец.
5. Саттва, раджас и тамас — вот качества, возникшие из Праkritи; они связывают, долгоруким, в теле непреходящего воплощенного.
6. Из них саттва ясное, здоровое связывает вследствие (своей) незагрязненности узами счастья и узами познания, о безгрешный.
7. Знай, что раджас по природе страстно, возникает от вожделения и пристрастия; оно связывает воплощенного, о Каунтея, узами действия.
8. Знай, что тамас рождается от неведения; оно вводит в заблуждение всех воплощенных, связывает беспечностью (512), тупостью, сном, ленью, Бхарата.

9. Саттва привязывает к счастью, раджас — к действиям,
о Бхарата, а тамас, окутав знанье, привязывает (513)
к беспечности.
10. Когда преодолены раджас и тамас, возникает саттва,
о Бхарата; если раджас и саттва — то тамас, если тамас
и саттва, тогда — раджас.
11. Когда во всех вратах этого тела возникает свет знания,
тогда — должно знать — возрастает саттва.
12. Похоть, деятельность, предприимчивость в делах,
беспокойство, вождление — они порождаются, когда
возрастает раджас, о тур-Бхарата.
13. Затемнение, бездеятельность, беспечность и заблуждение —
эти порождаются, когда возрастает тамас, о радость куру.
14. Когда при возрастании саттвы приходит к кончине
воплощенный, то он достигает чистых миров (514),
присущих познавшим Высшее.
15. Страстные, придя к кончине, рождаются в узах кармы;
когда же умирают темные, они рождаются в лонах
заблудших (существ).
16. Чистый плод добрых дел именуется саттвичным; плод
раджаса — страдание; неведение — плод тамаса.
17. От саттвы возникает познание, от раджаса — вождление;
беспечность, заблуждение возникают от тамаса,
также — неведение.
18. Пребывающие в саттве идут вверх; посередине стоят
страстные (515); пребывающие в состоянии последней
гуны, вниз идут темные.
19. Если созерцающий не видит иного делателя, кроме гун,
и знает Высшее над гунами, то он вступает в мое бытие,
20. Воплощенный, превзойдя эти три гуны, дающие начало
телу (516), освобожденный от рождения, смерти,
старости и страдания, вкушает бессмертие.

Арджуна сказал:

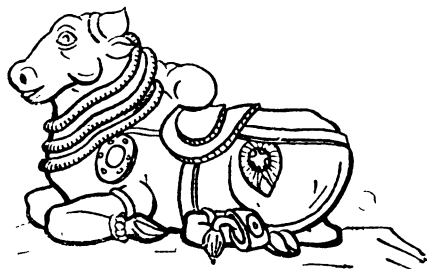
21. Каков признак превзошедшего эти три гуны, о владыка?
Как он поступает и как он эти гуны превозмогает?

Шри-Бхагаван сказал:

22. Если он озарения, деятельности и даже заблуждения (517), о Пандава, не ненавидит (518), когда они приходят, и не желает их, когда они уходят.
23. Пребывая безучастным; если он не колеблется гунами — «гуны вращаются»,— сказав, если он остается в стороне и не шевелится (519),
24. Равный в страдании и удовольствии, (если он) остается замкнутым в себе, равный к камню, кому земли, золоту, равный к приятному и неприятному, стойкий, равный к порицанию и похвале.
25. В чести и бесчестии равный, равный к дружественной и враждебной стороне, (если он) покидает все начинания, то он именуется преоборовшим гуны.
26. Кто меня почитает непоколебимой преданностью благоговения (бхакти-йога), тот, превзойдя эти гуны, готов стать Брахмо.
27. Ибо я есмь обитель Брахмо (520), бессмертного и непреходящего, вечного Закона (Дхарма) и бесконечного блаженства.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ, УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ОСВОБОЖДЕНИЯ ОТ ТРЕХ ГУН (521)





ГЛАВА XV

Шри-Бхагаван сказал:

1. С корнями вверх, с ветвями вниз, ашваттха (522) считается непреходящим; гимны — его листья, кто его знает, тот знаток Вед (523).
2. Вверх и вниз простираются его сучья, возникшие из гун; объекты (чувств) — (его) побеги; вниз также тянутся его корни, связующие кармой в мире человеческого.
3. Ни такого его вида здесь не постигнуть, ни конца, ни начала, ни также опоры (524); этого ашваттхи очень разросшиеся корни крепким мечом непривязанности срезав.
4. Нужно стремиться к тому Пути, вступив на который, больше не возвращаются; я привожу (525) к тому Безначальному Духу, от которого произошло древнее (миро) проявление.
5. Без гордости и заблуждения, победив грешные привязанности, постоянно (пребывая) в Высшем Атмане, отстранив вожделение, свободные от двойственности, привязанности к приятному и неприятному, шествуют незаблуждающиеся по тому вечному Пути (525а).
6. Там не сияет ни солнце, ни луна, ни огонь (526); вступив туда, не возвращаются; это — моя высшая Обитель.
7. Лишь частица (526а) меня в мире живых, став вечным дживой (индивидуальной душой), привлекает находящиеся в Пракрити чувства (индрии), (из которых) шестое — манас (527).
8. Когда принимает тело или когда покидает (его) Ишвара (528), захватив их, уносит, как воздух запахи с их местонахождения.

9. Слухом, зрением, осязанием, вкусом, также обонянием и манасом овладев, Он наслаждается предметами чувств.
10. (Его), исходящего, пребывающего, наслаждающегося, окруженного гунами, не видят безумцы; видят очи мудрости.
11. Подвизающиеся йогины также видят его, пребывающего в (их) я (529), а неразумные, несовершенные духом, даже подвизаясь, его не видят.
12. Сияние (530), которое исходит от солнца, озаряя весь (преходящий) мир, также от луны, от огня, знай, это мое сияние.
13. Войдя в землю, я поддерживаю (своей) силой существа; я возвращаю все растения, став вкусоносящим сомой (соком).
14. Став огнем Вайшванарой (531), входящим в тела живых, соединясь с праной и апаной, я перевариваю четвероякую (532) пищу.
15. Я пребываю в сердце каждого; от меня — память, знание и суждение; я то, что познается через все Ведаы; я — творец Веданты, а также я — знаток Вед (533).
16. Два есть Пуруши в мире: преходящий и непреходящий (534); преходящий во всех существах, непреходящий именуется стоящим на вершине (535).
17. Но Высочайший Пуруша иной, именующийся Запредельным Атманом; обладая тремя мирами, он (их) поддерживает, непреходящий господь.
18. Так как я превосхожу преходящее, а также выше непреходящего, то в мире и в Веде утверждён, как Пурушоттама (536) (Высочайший Дух).
19. Кто меня, незаблуждающийся, так знает, как Пурушоттаму, тот, знающий все, почитает меня всем существом, Бхарата.
20. Так, сокровеннейшее учение это поведано мной, о безгрешный; постигший его становится мудрым, совершившим (все), подлежащее совершению, Бхарата (537).

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ, УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ПЯТНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ЙОГА ВЫСОЧАЙШЕГО ДУХА



ГЛАВА XVI

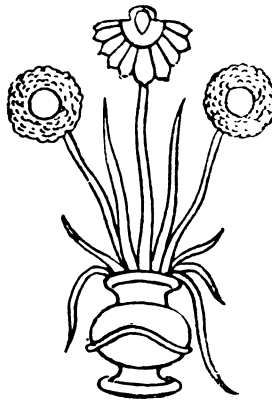
Шри-Бхагаван сказал:

1. Бесстрашие, чистота душевная (538), стойкость в познании и йоге, щедрость, самообладание, жертвенность, приношение жертв, прилежание, подвижничество, прямота,
2. Невреждение, праведность, безгневность, отрешенность, умиротворенность, отсутствие коварства, сострадание к существам, отсутствие алчности, мягкость, скромность, постоянство (539).
3. Бодрость, терпеливость, стойкость, чистота, незлобивость, отсутствие самомнения — участь рожденных для божественной жизни, Бхарата.
4. Обман, гордость, самомнение, гневливость, грубость, также неведение — участь рожденных для (жизни) асуров.
5. Считается, что участь божественная (ведет) к освобождению, к узам — (участь) асуров; не скорби, ты родился для божественной участи, Пандава.
6. Два рода существ есть в этом мире: божественный и асурический; о божественном сказано подробно, об асурическом внемли, Бхарата.
7. Асурические люди не знают ни действия, ни бездействия (540), у них нет ни чистоты, ни (правильного) поведения, ни правды.
8. Они говорят, что мир (преходящий) без правды (541), без основания (542), без Ишвары; возник не от причин и следствий (542a), а ничем иным, как Камой.

9. Утвердившись в этих взглядах, губящие самих себя (543), малоумные, они рождаются злодеями, губителями (преходящего) мира, вредоносные.
10. Предавшись труднонасытимой похоти, преисполненные лжи, гордости и безумья, в ослеплении избирая ужасные начинания (544), живут (следуя) нечистым обычаям.
11. Предавшись бесчисленным, губительным мыслям, (поставив) высшей (целью) удовлетворение похоти, они думают: «Такова (жизнь)» (545).
12. Связанные сотнями уз надежд, предавшиеся похоти и гневу, они стремятся удовлетворить похоть, накапливая несправедливые богатства.
13. «Это достигнуто мной сегодня, исполнения этого желания я (еще) достигну; это богатство мое, то будет моим в дальнейшем.
14. Этот враг убит мной, других я также убью; я владыка, я наслаждающийся, я достигший, сильный, счастливый.
15. Я богат; кто иной равен мне? Я буду приносить жертвы, буду одарять, буду наслаждаться»,— так говорят ослепленные неведением.
16. Блуждая во множестве мыслей, запутавшись в сетях заблуждения, привязанные к усладам похоти, они попадают в нечистую преисподнюю.
17. Превозносящие себя, спесивые, преисполненные корысти, гордости и безумия, они приносят лицемерные жертвы, обманные, не предписанные законом.
18. Предавшись самости, насилию, гордыне, похоти, гневу, они ненавидят меня в своих и чужих телах, строптивые.
19. Их, ненавистников, жестоких, ничтожнейших из людей, я постоянно в самсаре (546) ввергаю в нечистые асурические лоны.
20. Попав в лона асуров, затемняясь от рождения к рождению, не достигнув меня, о Каунтея, они идут самым низким путем.

21. Трояки врата этой преисподней, губящие человека (547);
похоть, гнев и жадность; поэтому нужно отрешиться от этих трех.
22. Человек, освободившийся от этих трех врат тьмы,
о Каунтея, творит собственное благо и таким образом
достигает Высшего Пути.
23. Кто же, отвергнув предписание закона, живет по (своей)
прихоти, тот не достигает ни совершенства, ни счастья,
ни Высшего Пути.
24. Поэтому да будет Писание (Шастры) твоим мерилom,
устанавливающим, что должно и чего не должно делать.
Познав предписание Шастр, ты должен совершать дела.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ШЕСТНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ
ЙОГА РАСПОЗНАВАНИЯ МЕЖДУ БОЖЕСТВЕННОЙ
И АСУРИЧЕСКОЙ УЧАСТЬЮ





ГЛАВА XVII

Арджуна сказал:

1. Те, которые, отвергнув предписания закона (Шастр), преисполненные веры, совершают жертвы, тех каково состояние, о Кришна,— саттва, раджас или тамас (548)?

Шри-Бхагаван сказал:

2. Тройкой бывает вера воплощенных, рожденная их собственной природой: саттвичная, страстная и темная.
Об этом внемли (549).
3. Сообразной с сущностью каждого бывает (его) вера, Бхарата; человек образован верой, какова его вера,
таков он (550).
4. Саттвичные (люди) приносят жертвы богам, страстные — якша-ракшасам, остальные же, темные люди, жертвуют покойникам бхутов (551).
5. Люди, совершающие ужасное самоистязание, не предписанное законом (552) (Шастрами), преисполненные лицемерия и самости, обуреваемые похотью, страстью, насильничеством,
6. Безумные, они мучат находящиеся в теле стихии и меня, пребывающего в недрах их тел; их решение, знай, от асуров (553).
7. И пища, приятная для всех, бывает тройкой, равно как и жертва, аскеза, дары; об этом различии внемли.

8. Пища, повышающая долголетие, крепость, силу, здоровье, бодрость, хорошее самочувствие, сочная, маслянистая, укрепляющая, вкусная дорога саттвичным (людям).
9. Острая, кислая, соленая, слишком горячая, возбуждающая, сухая, обжигаящая пища люба страстным, причиняющая страдание, тяжесть, болезнь.
10. Испорченная (554), безвкусная, вонючая, переночевавшая, оставшаяся (от трапезы), негодная для жертвы пища
дорога темным.
11. Жертва, приносимая по закону, нежелающими плодов, с сердцем, расположенным так: «должно жертвовать»,
эта (жертва) саттвична.
12. Но если жертва приносится ради плодов, лицемерно,
такая жертва страстна, знай, лучший из Бхарат.
13. Беззаконная жертва, без раздачи пищи, без мантр, без даров (555), без веры рассматривается как темная.
14. Почитание богов, дважды рожденных, наставников (556), мудрецов, чистота, прямота, целомудрие, невреждение
именуются тапасом тела.
15. Речь, не вызывающая возбуждения, правдивая, приветливая и прилежное изучение писаний именуются тапасом речи.
16. Ясность сердца, кротость, молчаливость, самообладание, чистота жизни называются тапасом сердца (манас).
17. Этот троякий тапас, совершаемый с величайшей верой, людьми, не стремящимися к плодам, преданными, считается
саттвичным.
18. Тапас, совершаемый ради славы, гордости, почестей, лицемерно, называется здесь (557) страстным шатким, нестойким.
19. Тапас, совершаемый с безумными начинаниями, с мучением себя или ради гибели другого, считается темным.
20. Дар, даваемый без ожидания воздаяния, с мыслью «нужно давать», в (надлежащем) месте, времени, уважаемому лицу, такой дар считается саттвичным.

21. Если же он дается ради воздаяния или же имея в виду плоды или неохотно, такой дар считается страстным.
22. Дар, который дается в ненадлежащем месте и времени недостойному, без уважения, с презрением — считается темным.
23. АУМ-ТАТ-САТ — таково по писанию тройкое обозначение Брахмо. От него древле возникли Брахманы (558),
Веды и жертвы.
24. Поэтому, произнося АУМ, всегда начинают обряды жертвоприношения, даров и подвигов, согласно предписаньям (Закона), знатоки Брахмо.
25. Произнося ТАТ, не помышляя о плодах, совершают различные обряды, жертвы, и тапас, а также обряды приношения даров, стремящиеся к освобождению.
26. САТ также употребляется (для определения) истинного и благого; достохвальные дела также обозначаются словом САТ, о Партха.
27. Постоянство в жертве, тапase, даре, также обозначается (словом) САТ, также дела, совершенные Его ради (559).
28. А то, что в жертве, дарах, тапase совершается без веры, называется «асат», о Партха, это — ничто и после смерти,
и здесь.

ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) СЕМНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ
ЙОГА ТРОЙКОГО ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ ВЕРЫ (560)





ГЛАВА XVIII

Арджуна сказал:

1. О Хришикеша, хотел бы я знать, долгорукый, подробно
Сущность отрешения и отречения, губитель Кеши (561).

Шри-Бхагаван сказал:

2. Оставление желанных действий вещи именуют отречением
(саньяса); оставление плодов всех действий мудрые
называют отрешением (562).
3. Действия следует оставить как зло, говорят некоторые
мыслители; другие же (считают), что действия
жертвоприношений, даров и аскезы не следует оставлять.
4. Мое решение об этом отрешении выслушай, о лучший
из Бхарат, ибо отрешение, о тигр среди людей,
считается трех видов.
5. Действие жертвоприношений, даров и совершения подвигов
не следует оставлять, оно должно быть выполнено,
ибо жертва, дар и умерщвление плоти — очистители
для разумных.
6. Но эти действия подобает совершать, оставив привязанность
и плоды; таково, о Партха, мое решительное
и окончательное утверждение.
7. От установленных действий (563) не подобает отказываться,
такое отрешение — от заблуждения считается темным.
8. «Это зло», кто так (мысля) оставляет действие, как страдание,
из боязни телесных бедствий, тот, совершив страстное
отречение, не получает плодов отречения.

9. «Подлежит выполнению», кто так совершает необходимые действия, Арджуна, отрешась от привязанностей и плодов,
отрешенье того саттвично.
10. Отрешенный не ненавидит неприятные действия;
не привязывается к приятному, преисполненный саттвой, мудрый,
расторгший сомненья.
11. Ибо воплощенный (564) не может окончательно покинуть действия; кто отрешился от плодов действия, тот считается отрешенным.
12. Нежелательный, желательный и смешанный —
таков тройкий плод действия после смерти
для неотрешенного; для отрешенного нет никакого.
13. Пять причин, осуществляющих каждое действие, долгурукй,
узнай от меня, они выявляются размышленьем (565) (санкхья):
14. Предмет (566), деятель, разного рода органы, также
различные отдельные побуждения, наконец, пятая —
божественная воля.
15. Какое бы действие ни предпринимал человек, словом,
телом, манасом, праведное или наоборот, причина его
(действия) эти пять.
16. Итак, кто, неразумный, считает, что он один действует,
тот, худоумный, не видит.
17. Чья же сущность не самостна, чей разум не запятнан,
тот даже убив этих людей (567), не убивает и не связывается.
18. Знание, предмет знания, познающий — тройкое
побуждение к действию; причина, действие, деятель —
тройственная сумма (568) действия.
19. Знание, действие, деятель считаются тройкими
по (тройственному) различению качеств в перечислении (569)
качеств; так слушай об этом.
20. То знание, которое видит во всех существах Единую
Сущность, непреходящую, неразделенную в разделенном,
знай, саттвично.
21. То знание, которое вследствие разделенности признает
во всех существах разные отдельные сущности, знай страстно.

22. То же (знание), которое без основания привязано к единичной цели (карья) (как к всеобщей), не имеющее целью истину, ничтожное, считается темным.
23. То действие, которое предписано, лишено привязанности, совершается бесстрастно, без ненависти нежелающим плодов, называется саттвичным.
24. Действие же, которое совершается желающим (исполнения) вожделения, с себялюбием, а также с большим усилием, считается страстным.
25. Действие, предпринятое вследствие заблуждения, без внимания, к последствию, ради гибели, вреда, грубое, считается темным.
26. Делатель, свободный от привязанности, несебялюбивый, преисполненный твердости и решительности, неизменный при достижении и неудаче, называется саттвичным.
27. Возбудимый, вожделеющий плодов дел, завистливый, себялюбивый, нечистый, подверженный радости и горю, (такой) делатель называется страстным.
28. Непреданный, грубый, упрямый, лживый, коварный, тупой, малодушный, медлительный деятель называется темным.
29. О трояком различении разума (буддхи), а также стойкости по гунам внимаем изложенному исчерпывающе и подробно, о Дхананджая.
30. Разум, который знает (правильное) начинание и прекращение и не подлежащее выполнению, опасность и безопасность, узы и освобождение, саттвичен, о Партха
31. Если же дхарму и адхарму, подлежащее и не подлежащее совершенно разум познает несоответственно, (то) он страстен, о Партха.
32. Разум же, окутанный тьмой, который принимает адхарму за дхарму и все вещи извращенно, темен, о Партха.
33. Стойкость, которая сдерживает деятельность манаса, жизненных сил (пран) и чувств (индрий) неуклонной йогой, она саттвична, о Партха.
34. Та же стойкость, Арджуна, с которой выполняется дхарма, вожделение, корысть, связанным, желающим плодов, эта стойкость, о Партха, страстна.

35. Та стойкость, которая не освобождает худоумного от сонливости, опасности, печали, обмана и заблуждения, она темна, о Партха.
36. Теперь внимай о троякой радости, тур-Бхарата:
Та, повторение (570) которой радует и (которая) ослабляет страдание,
37. Которая сначала, как яд, впоследствии же подобна амрите, такая радость именуется саттвичной, рождена от ясности познания Атмана (571).
38. Радость соединения предметов с чувствами, которая сначала подобна амрите, впоследствии же — как яд, эта радость считается страстной.
39. Радость же, которая в начале и впоследствии ослепляет самосознание, возникшая от сонливости, тупости и беспечности, считается темной.
40. Нет на земле и на небе, ни даже среди богов, существа, которое было бы свободно от этих трех гун, рожденных природой.
41. Браминов, кшатриев, вайшьев и шудр, о подвижник, обязанности распределяются по гунам, возникшим из их собственной природы (572).
42. Спокойствие, самообладание, умерщвление плоти, чистота, терпение, правдивость, знание, осуществление знания, вера (573) — обязанности браминов, рожденные их собственной природой.
43. Блеск, великолепие, стойкость, одаренность, храбрость в битве, щедрость, благородство — обязанности кшатриев, рожденные их собственной природой.
44. Земледелие, скотоводство, торговля — обязанности вайшьев, рожденные их собственной природой; дело служения есть обязанность шудр, рожденная их собственной природой.
45. Человек, удовлетворенный собственной обязанностью, достигает совершенства; как достигает совершенства (574) радующийся собственным обязанностям (карма), об этом внемли.
46. Того, от которого произошли все существа, кем распространена вселенная, почитая надлежащими делами, разумный (человек) достигает совершенства.

47. Лучше своя карма (выполненная) с недостатком,
чем чужая карма, хорошо выполненная; выполняющий
предписанную своей природой карму (человек) не совершает
греха.
48. Врожденную карму, Каунтея, даже сопряженную с грехом,
не подобает оставлять, ибо все начинания окутаны грехом,
как огонь дымом (575).
49. Совершенно непривязанный сознанием (буддхи),
преоборовший себя, отрешенный от вожделений,
достигает запредельного совершенства неделанья через
отречение (576) (саньяса).
50. Как достигший совершенства достигает тогда Брахмо,
об этом вкратце узнай от меня, Каунтея; это — крайняя
вершина знания.
51. С просветленным разумом, стойкостью обуздав себя,
покинув звук и прочие предметы чувств, отстранив влечение
и ненависть.
52. Пребывая в одиночестве, умеренный в пище, обуздавший речь,
плоть и манас, постоянно преданный упражнению (йоге),
в размышлении погружаясь в бесстрастность.
53. Освобожденный от самости, насильничества, заносчивости,
вожделений, гнева, собственности, отказавшийся от я,
умиротворенный — достоин стать Брахмо (577).
54. Став Брахмо (578), просветленный духом не печалится,
не воделеет, равный ко всем существам, он достигает
высочайшего благоговения ко мне.
55. Благоговением он познает меня, каков я поистине;
познав меня поистине, он погружается непосредственно в ТО.
56. Хотя и совершая всегда всякие дела (578а), ищущий
прибежища у меня, моей милостью достигает вечного
и непреходящего состояния.
57. Сознанием предоставив все дела мне, поставив меня
высшей целью, предавшись (упражнению) в йоге мудрости,
размышляй обо мне постоянно.
58. Размышляя обо мне, ты преодолеешь по моей милости
все трудности, если же ты из своеволия (аханкара),
не послушаешь, ты погибнешь.

59. Если, предавшись своеволию, ты думаешь: «Я не буду сражаться»,— тщетно твое решенье, ты вовлечешься (своей) собственной природой.
60. Связанный, о Каунтея, своей кармой, рожденной собственной природой, ты сделаешь помимо воли то, чего по заблужденник не хочешь делать.
61. Господь пребывает в сердце каждого существа, Арджуна, вращая все существа (силой) своей майи, как на колесе гончарном (5786).
62. Итак, войди под его кров всем существом, Бхарата; его милостью ты получишь вечный мир и высшую обитель.
63. Так возвешено тебе мной знание более тайное, чем (сама) тайна; обдумай это окончательно (и) тогда поступай, как хочешь (579).
64. Снова внимай моему всетайнейшему, последнему слову; ты желанен мне очень, поэтому я скажу тебе на благо.
65. Размышляй обо мне, благоговей (предо) мной, жертвуй мне, мне поклоняйся; так ты достигнешь меня, воистину я обещаю тебе, ты дорог мне.
66. Оставив все обязанности, ищи у одного меня прибежища, я освобожу тебя от всех грехов, не скорби.
67. Это слово не сообщай ни тому, кто не совершает подвига, ни неблагоговейному, ни строптивому, ни злословящему меня.
68. Кто эту высочайшую тайну передаст моим поклонникам, совершив (так) наивысшее поклонение мне, тот, несомненно, достигнет меня.
69. Из людей нет никого мне более удобного, чем такой, и нет на земле другого, кто был бы мне его дороже.
70. Если кто будет изучать эту святую беседу нашу, тот принесет мне жертву жертвой мудрости, так я считаю (580).
71. Даже человек, который будет внимать (этому) с верой и безропотно, он также, освободившись, достигнет прекрасных миров праведников.

72. Внял ли ты этому, Партха, сосредоточенной мыслью?
Исчезло ли твое неведеньем рожденное заблуждение,
Дхананджая?

Арджуна сказал:

73. Уничтожено заблуждение (581), мной получено наставление
(смрити) по твоей милости, Непреходящий; я стоек;
исчезло сомнение. Я исполню твое слово.

Санджая сказал:

74. Так Васудэвы и великодушного Партхи я выслушал
эту беседу, удивительную, приводящую в восторг.
75. Милостью Вясы, выслушав эту высочайшую Тайну,
йогу от самого Владыки йоги, Кришны, возвещенную им лично,
76. О раджа, вспоминая и вспоминая эту святую чудесную беседу
Кешавы и Арджуны, я радуюсь из мгновенья в мгновенье.
77. Также вспоминая (и) вспоминая этот наичудеснейший
образ Хари, я весьма восхищаюсь, о раджа, радуюсь снова
и снова.
78. Где Владыка йоги Кришна, где лучник Партха, там благо,
победа, удача, постоянная праведность; так думаю я.

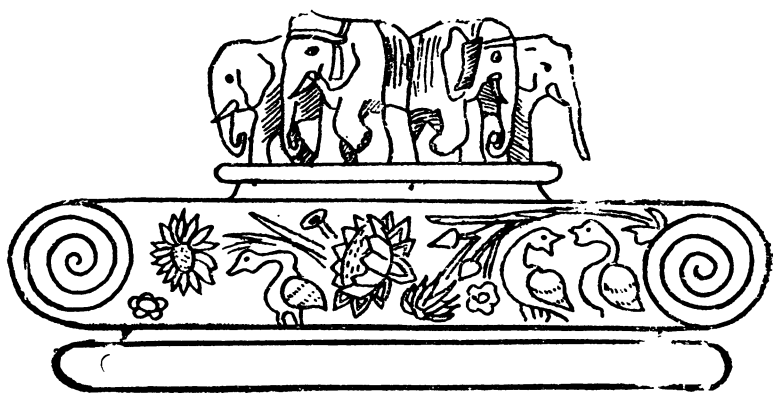
ТАК В ДОСТОСЛАВНЫХ УПАНИШАДАХ СВЯТОЙ БХАГАВАДГИТЫ,
УЧЕНИИ О БРАХМО, ПИСАНИИ ЙОГИ, В БЕСЕДЕ ШРИ-КРИШНЫ
И АРДЖУНЫ (ГЛАСИТ) ВОСЕМНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

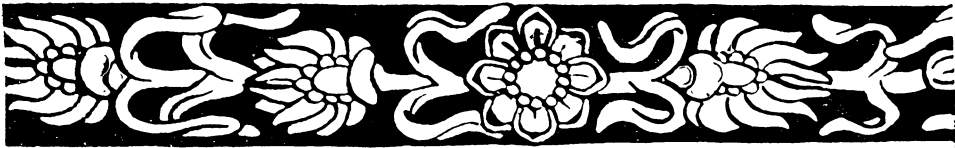
ЙОГА ОТРЕЧЕНИЯ

ТАК КОНЧАЕТСЯ БХАГАВАДГИТА



ПРИМЕЧАНИЯ





ГЛАВА I

1. I, 1. *Дхритараштра* сказал — старый раджа Кауравов, дядя Пандавов и отец Дурйодханы, слепой Дхритараштра спрашивает своего возничего Санджаю о происходящем на поле битвы. Мудрец Кришна-Двайпаяна, отец и учитель Дхритараштры, наделил Санджаю способностью ясновидения: он может издалека следить за происходящим на поле сражения и передает радже, что видит и слышит. Все дальнейшее — рассказ Санджайи Дхритараштре. В Гите изложено в форме диалога философско-религиозное учение вишнуитов. Диалог пользовался большой популярностью в Индии. Даже некоторым Упанишадам придана такая форма (ср. Чханд., Прашна). Для позднейших памятников она является господствующей.

В диалоге обычно участвует учитель, часто божественный, и ученик, который тоже нередко божествен, реже — ученики. Очень популярны диалоги между божественной четой, причем не всегда роль учителя предоставляется мужской ипостаси: нередко участвует женская ипостась (Шакти).

По существу и Гита есть беседа божественной четы, так как Кришна есть аватар Вишну-Нараяны (Нара), Арджуна же — воплощение Нары, женской ипостаси (шакти) Нараяны, о чем Арджуне сообщает перед битвой сама Дурга.

Эти моменты интересны в том отношении, что они дают возможность проследить процесс слияния образов Кришны, Вишну и Бхагавана, в котором некоторые видят древнего бога пастушеских племен, аборигенов Индии, покоренных впоследствии арийскими завоевателями.

2, I, 1. *На поле дхармы* — Поле Куру есть известная до сего времени местность в Индии, где происходило знаменитое сражение Бхаратов; оно называется «полем Дхармы»; последнее название можно перевести как «поле чести, доблести, закона...».

Народная память сохранила это название для местности близ Дели (древний Хастинапур). В Пуранах повествуется, что на этом поле в незапамятные времена было совершено великое жертвоприношение. Двойное название поля действия как бы символизирует двойственное значение поэмы: «историческое» (в смысле эпоса) и религиозно-философское; это последнее особенно подчеркивалось индийскими комментаторами, видевшими в Гите учение о путях достижения высшего духа (Пурушоттамы).

Слово *дхарма* в индийской философии обладает чрезвычайно многими значениями, не только существенно отличными в словоупотреблении разных философских школ, но в зависимости от контекста даже в одном и том же произведении. Комментаторы определяют его так: «*dharayati iti dharmā*», то есть «поддерживает, а потому и называется дхарма» — глагол «*dhara*» означает «поддерживать». Дхарма есть основа, опора, нравственная опора — закон, обычай, обязанность.

Философские школы Индии расширяют эти понятия до космического значения. Слово *кшетра* может употребляться также в прямом, обыденном смысле: «поле» и в философском, когда оно принимает характер термина, понимаемого различными фило-

софскими школами с различными оттенками, но в основном в значении «объект», природа, материя; значение это уже вполне выявлено в эпической Санхье и поздних Упанишадах (особенно в Майтрайне).

В Гите развитию этого понятия посвящена целая глава (XIII). Трудно думать, что такие важные для определенного философского направления индийской мысли термины были случайно поставлены как начальные слова философского произведения. Скорее их нужно рассматривать как своего рода «ключ» к произведению. Литературный прием начинать произведение с «ключа» не так уж редко встречается в философско-религиозных произведениях древности. Поле Куру, где сражались два близких рода за обладание царством, становится «полем Дхармы», здесь Шри-Кришна, аватар Вишну-Пурушоттамы-Нараяны, дает наставления в «высшей мудрости», ученику, который есть его же собственная объективизация—«кшетра», «шакти», то есть по существу он сам (ср. гл. X и в особенности шл. 20 и 37).

Так понимали Гиту уз поколения из поколения в поколение вишнунты, для которых эта книга являлась непреложным кодексом жизни.

Курукшетра есть одно из самых священных мест в Индии; названо оно так и потому, что здесь родоначальник Куру приносил жертвы и совершал аскезу. Оно также называется «Брахмакшетра», так как здесь риши приносили жертвы Сарасвати. В Ша-тап. бр. (IV, 2) сказано: «Агни, Индра, Сома, Вишну, Микха и все другие боги, за исключением Ашвин, присутствовали при жертвоприношении. Курукшетра было место, где совершались жертвы, поэтому говорят, что Курукшетра есть место, где боги совершают жертвоприношения».

Таков смысл, вкладываемый индийской традицией в это слово, его нужно знать, чтобы уловить основной символизм Гиты.

3. I, 1. *Что сделали мои*—хотя обе сражающиеся стороны и принадлежат к роду Куру в широком смысле слова (почему Кришна и обращается иногда к Арджуне, как к куру), однако, в узком смысле название «куру» присваивается прямым потомкам Дхритараштры, сторонникам сына Дхритараштры, Дурьодханы, на которого возлагается вина развязывания войны; сторонники братьев Пандавов именуются «пандавы». Дхритараштра спрашивает Санджаю, что происходит на поле Куру в данный момент, так что употребленное в стихе прошедшее время является известной поэтической вольностью.

4. I, 2. *Дурьодхана*—«Трудноодолимый» по переводу БПС. Лоринзер переводит «Дурносражающийся», поясняя, что такое имя надо понимать не в том смысле, что Дурьодхана плохой, трусливый воин, а в том, что приемы его борьбы нечестны, коварны. Во многих других местах Махабхараты это имя читается как «Суйодхана»—«Легкоодолимый» или «Хорошо сражающийся». Лоринзер полагает, что имя Дурьодхана было впоследствии заменено сторонниками Куру на имя «Суйодхана», и видит в такой замене доказательство, что позднейшая редакция всей поэмы была переработана в направлении обеления кауравов. Другие же исследователи дают противоположное толкование, принимая «Суйодхана» за первичное имя, видя в этом доказательство теории, утверждающей, что первичная редакция Махабхараты принадлежит сторонникам Куру. В подтверждение такого взгляда приводятся рассказы Махабхараты о коварных приемах братьев Панду против их врагов, о кровожадности Бхнми—Волчьего Брюха (Брикодара) и пр. Нужно сказать, что доводы эти не отличаются убедительностью. Ведь нельзя же сомневаться в греческом происхождении Одиссея только на том основании, что в поэме повествуется о коварных поступках «хитроумного мужа». Что же касается словоупотребления имени «Суйодхана», то небезынтересно заметить, что на военном совете, описании которого начинается эпизод V книги «Бхагавадьяна», участники совета — братья Пандавы, Кришна—называют сына Дхритараштры Суйодханой явно в презрительном смысле.

Сторонники Дурьодханы никогда не называют его Суйодханой. Как бы там ни было, но в дошедшей до нас редакции Махабхараты Дурьодхана изображен с ярко отрицательными чертами.

В стихе I, 23 Арджуна называет Дурьодхану «злокозненным» и говорит, что оба войска, вступая в битву, выполняют его злую волю. Образ Дурьодханы можно понимать как символ Камы, о котором говорится в III, 37 и сл.

5. I, 2. *Наставнику*—в подлиннике употреблено слово «ачарья» — учитель, препода-

даватель вообще, тогда как «гуру» означает «духовный учитель». В данном случае речь идет о Дроне, воинствующем брамине.

Он учил ратному делу Дурйодхану и Пандавов. Арджуна был его любимым учеником. Важно отметить, что Дрона, несмотря на свою принадлежность к касте браминов, занимался ратным делом, которым, по законам Ману, надлежит заниматься только кшатриям, браминам же оно запрещается. Это обстоятельство можно использовать для хронологических соображений: можно думать, что в период создания Махабхараты, по крайней мере, первой ее редакций, в частности Гиты, границы каст еще не были твердо установлены, и представителю одной касты не вменялось в преступление выполнение занятия (дхармы) другой касты; по крайней мере, это касается высихих (двух?) каст.

6. 1, 3. *Сыном Друпасы*—вероятно, здесь говорится об Юдхистхире или Арджуне, учениках Дроны и зятях Друпасы. Легче предположить здесь некоторую вольность: употребление «сын» вместо «зять», чем думать, как это делают Томсон и Хилл, что речь идет о Дхриштадьомне, сыне Друпасы, брате жены Пандавов. Указание Томсона, что Дхритараштра был старшим со стороны Пандавов, неверно, так как в битве участвовал и сам Друпасы, его отец. Махабхарата не уделяет руководящей роли Дхриштадьомне и не выдвигает его полководцем.

7. 1, 4. *Ююдхана*—«Жажущий битвы»—имя одного из сыновей Сатьяки, колесничий Кришны.

8. 1, 4. *Вирата*—«Прекрашение», «Конец» — раджа народа матсья: у Вираты братья Пандавы пробывали тайно тринадцатый год своего изгнания. Вирата—отец жены сына Арджуны, Абхиманью.

9. 1, 4. *Друпасы*—«Деревянная колонна», «Столп», «Основа»—князь панчалийцев, отец Дхриштадьомны и Кришны (ж. р. *Krishnā*—«Черная»), чаще именуемой по отцу Драупади, то есть дочь Друпасы; это—общая жена братьев Панду. Приложением к имени Друпасы в данном стихе стоит «maharatha»—«обладающий большой колесницей», «велико-колесничий», «большая колесница». Ниххиланда поясняет, что «maharatha» называют воина, способного сразить 110 000 лучников. Эпитет этот очень часто встречается в эпосе; так как для русского читателя он звучит достаточно чуждо и не вызывает нужных ассоциаций, то его правильной будет передавать не по форме, а по смыслу: «славный воетель». Друпасы оскорбил Дрону и был им обезглавлен в битве.

10. 1, 5. *Дхриштакету*—«Отважный стяг» — имя одного раджи.

11. 1, 5. *Чекитана*—«Разумный». Это эпитет Шивы и вместе с тем мужское имя, в данном случае одного раджи.

12. 1, 5. *Кеши* или *Каши* — «Солнце» — древнее название Бенареса.

13. 1, 5. *Пуруджит* — «Многопобедный»; брат Кунтибходжи, приемного отца Кунти, матери Пандавов.

14. 1, 5. *Кунтибходжа* — приемный отец Кунти, матери сынов Панду.

15. 1, 5. *Шайбья* — раджа народа шибхи.

16. 1, 5. *Бык среди людей* — один из любимых эпитетов в эпосе.

17. 1, 6. *Юдхаманью* — «Воодушевление, пыл битвы».

18. 1, 6. *Утгамоджа* — «Крайне сильный»; «Могучий».

19. 1, 6. *Сын Субхадры* — «Субхадра—младшая сестра Шри-Кришны, жена Арджуны; таким образом, Саубхадра есть метронимическое имя сына Арджуны Абхиманью.

20. 1, 6. *Сыны Драупади* — то есть дочери Друпасы Кришны (см. прим. 9), имевшей от каждого из братьев Пандавов по сыну.

21. 1, 7. *Для сравнения*—некоторые переводчики опускают это выражение (напр., Сенар), другие же переводят его различно, но так, что чувствуется его излишность в фразе. Напр., Бюрнуф: «Pour te faire souvenir d'eux»; Дейссен: «Damit du sie kennst». С одним из этих оттенков передают это выражение Томсон, Левин, Теланг. Но ни тот, ни другой тот оттенок не вытекает из внутреннего смысла фразы. Особенно странно звучит, когда в числе витязей, с которыми «знакомит» или о которых «напоминает» Дурйодхана Дроне, на первом месте стоит сам же Дрона. Ясно, что такой перевод не передает смысла подлинника. Дурйодхана в решительный момент перед боем охватывает взором войска и советуется со своим наставником в ратном деле, Дроной, на которого он возлагает особые надежды; Дурйодхана мысленно взвешивает соотношение сил и выражает дальше (шл. 10) итог сравнения не в пользу своей стороны. Вот почему ему понадобилось перечислять выдающихся бойцов с обеих сторон, а не ради театрального «представления» их Дроне, который не мог их не знать или «забыть». В

таким понимании разбираемое выражение получает силу и смысл: оно внутренне связано с единой нравственной идеей, с дальнейшим. Гита показывает, как разные психики по-разному отвечают на одно и то же явление.

«Злокозненный», как его называет Арджуна (шл. 1, 23), Дурйодхана, выбравший физическую силу полчищ и отвергший силу нравственную, Шри-Кришну, с тревогой взвешивает силы, в его словах чувствуется страх и полное неумение видеть дальше грубых физических моментов. Арджуна также обозревает поле битвы, также обращается к учителю (гуру), но плотный физический момент он умеет поднять на высоту огромной нравственной проблемы.

Слово «samjña» БПС переводит через «Einverständnis» в первом значении и через «Bewusstsein, eine klare Vorstellung» во втором, относя это последнее значение к данному месту Гиты.

22. I, 8. *Господин*—то есть Дрона, к которому обращается Дурйодхана. В подлиннике употреблено слово «bhavant», буквально значащее «существующий» и употребляющееся как местоимение второго лица с конструкцией третьего. Дурйодхана обращается к учителю и поэтому употребляет этот изысканно вежливый оборот.

23. I, 8. *Бхишма*—дядя слепого раджи Дхритараштры, отца Дурйодханы; как старшему в роде ему было поручено командование войсками, Бхишма—один из выдающихся представителей рода Куру. МБх дает его образ в очень положительных тонах. Шестая книга поэмы, включающая и Бхагавадгиту, называется «Книга Бхишмы». В XII книге даны предсмертные поучения Бхишмы, самый крупный философский текст поэмы, известный под названием «Мокшадхарма»—учение об освобождении. Наряду с Гитой, с книгой Санатсуджат и с Анугитой, Мокшадхарма является важным памятником ранней Санхьи.

24. I, 8. *Карна*—«Ушастый», «Чуткий»—сын Кунти, матери братьев Пандавов, но рожденный ею до замужества. Когда Кунти была девушкой, повествуется в МБх, один брамин сообщил ей мантру, инвокацию Сурьи (Солнца). Выйдя утром на террасу, девушка из любопытства произнесла мантру, и Сурья, привлеченный силой заклинания, явился и спросил о причине вызова. Девушка в смущении призналась, что совершила инвокацию из простого любопытства, чем вызвала гнев бога, поставившего ей условие: или наказание ее и брамина, неосторожно сообщившего тайну мантры простой, неподготовленной девушке, за злоупотребление мантрой, или же половое соединение с ним, богом Солнца. Кунти боится потери девственности, последующей кары и скандала, но Сурья оплодотворяет ее, не нарушая девственности, и обещает ей, что и после родов она останется девушкой. Кунти рождает сына с золотым цветом кожи и в золотой броне, делающей его неуязвимым для врагов. Мать тайно уносит сына на реку и он, подобно Моисею, Кришне и некоторым другим героям древности, плывет в корзине по реке; его находит возничий и усыновляет, почему Карна и получил эпитет «Сутапутра»—сын возничего. В МБх повествуется также история, как Индра, легендарный отец Арджуны, хитростью получает от Карны его золотую броню, которую Карна вынужден содрать с себя, как кожу; таким образом он становится уязвимым для стрел Арджуны. Карна пылает особым гневом против братьев Пандавов и уже слишком поздно узнает, что это его братья. Это—могучий воин, способный, по мнению кауравов, один справиться с противником.

25. I, 8. *Крипа*—«Сострадательный»—получил это имя за особое проявление сострадания, качества столь высоко ценимого в Шастрах.

26. I, 8. *Ашваттаман*—«Лошадина сила» — один из сыновей Дроны, один из немногих Кауравов, уцелевших после битвы.

27. I, 8. *Викарна*—«Расопыренные уши?» (как признак хорошего домашнего животного?—БПС); «Безухий»—один из сыновей Дхритараштры.

28. I, 8. *Сомадатта*—«Данный Сомой». Это имя носили многие раджи.

29. I, 10. *Недостаточна наша сила*—разные переводчики по-разному понимают этот стих. Приведем несколько примеров.

Burnouf: «Nous avons une armée innombrable; mais la leur...».

Senart: «Limitée en nombre, c'est en Bhishma que notre armée à sa sauvegarde; leur armée à eux, sous la sauvegarde de Bhima est immense...».

Telang: «Thus our army... unlimited... while this army of theirs... is very limited».

Deussen; «Unzulänglich ist diese unsere Streitkraft ...und zulänglich ist die Streitmacht yener...».

Thomson: «This army of mine is not sufficient...».

Lévi: «Imparfaite est notre armée...».

Как видно из приведенных цитат, понимание текста может быть настолько разным, что граничит с противоположностью. С толкованием Сенара никак нельзя согласиться, так как оно противоречит повествованию МБх о том, что Дурйодхана выбрал несметные полчища. Оригинально понимает Леви: Дурйодхана считает, что его войско «несовершенно» (качественно), такое толкование вполне оправданно контекстом.

Анандагири приводит различные толкования индийских схолиастов, из этих цитат видно, что и в индийской традиции нет установленного понимания текста. Сам Анандагири и приводимые им схолиасты считают, что Дурйодхана утверждает, что его войско больше войска противника и руководимо более опытным вождем. Однако такое понимание не согласуется со следующим стихом, где говорится, что Бхишма старается ободрить Дурйодхана, что вполне соответствует образу заносчивого, коварного, но трусливого Дурйодханы, каким его показывает МБх.

Первичное значение слова «bala» — «сила», вторичное — «войско», так что русское и санскритское словоупотребление в данном случае полностью совпадают. Перевод «bala» через «сила» позволяет легко переходить от конкретно-физических представлений к духовно-нравственным, что так характерно для Гиты. Бхишма как старший в роде считается лучшим полководцем, более сильным; Бхишма же относительно молод, менее опытен, и поэтому его водительство ценится меньше.

30. I, 11. *Бхишму* — подлинник дает довольно вычурный оборот, позволяющий разные толкования. Приведем примеры. Lorinser: «Aller überall wohl vertriebet in guter Ordnung aufgestellt — solle Bhishma unterstützt nur der Tapfern Schaar, die Alle dort».

Thomson: «And du you, even all of you, drown up in all the ranks of the army according to your grades, attend even to Bhishma».

Burnouf: «Que chacun de vous dans leur rangs, garde la place qui lui est échue et tous défendez Bhishma».

Deussen: «Darum sollt ihr alle, je nach eurer Ordnung, aufgestellt, bei allen Waffengängen euch um Bhishma geschart halten».

Telang: «And therefore do ye all occupying respectively the positions, assigned to you, protect Bhishma only».

Лоринзер поясняет: они должны прикрывать его, если он зайдет слишком далеко во вражеское войско.

Теланг к слову «позиции» (положение) делает такое примечание: согласно комментариям Шридары, слово «yathābhāgāt» означает «the ways of entrance into a Vyūha or phalanx».

31. I, 12. *Родоначальник* — Бхишма (см. прим. 23). Бхишма был ранен в разыгравшемся сражении, но не захотел, чтобы ему вынули стрелу, так как тогда могло бы начаться кровотечение, и он мог бы погибнуть, не дождавись священной половины года, когда умирают те, кому предстоит освобождение (ср. гл. VIII, 23 и сл.). В тяжелых мучениях он стойко ожидает конца и пользуется оставшимся временем для дачи философских поучений. Бхишма первый трубит в раковину, подавая сигнал начать битву, таким образом, по толкованию Никхилананды, он признает Кауравов зачинщиками войны.

32. I, 12. *Полный доблести*. *Prātaravān* — можно перевести «подвижник», как это делает Дейссен, так как Бхишма действительно изображается подвижником, «стонком».

33. I, 14. *Мадхава* — потомок Мадху; имя Кришны по роду отца. Этот эпитет можно перевести так же, как «весенний», к весне относящийся, что вполне соответствует мифологическому образу Кришны.

34. I, 14. *Пандава* — сын Панду, в данном случае Арджуна.

35. I, 15. *Панчаджанья* — «Пятиствольная» — имя раковины Шри-Кришны, которую он отнял у злого духа Панчаджаньи. По другому сказанию цевница была сделана из костей злого духа Панчаджаньи.

36. I, 15. *Хришикеша* — в понимании эпитета «Хришикеша» европейские исследователи расходятся с индийской традицией. На Западе этот эпитет рассматривается как равнозначный эпитету «Кешава» — «Волосатый», «Кудрявый», и его принято переводить в таком смысле. Так, например, Дейссен переводит «der Struppige». Davis напоминает, что Кришна изображается со вздыбленными волосами, и проводит параллель между

эпитетом Хришикеша Кришны и эпитетом Аполлона «aurikomus». В таком случае эпитет нужно поставить в связь с представлением о солнце, с его лучами, подобными золотым волосам бога (сравн. древнее название Бенареса «Каши» или «Кеши» — от «Солнце» — см. прим. 12). Индийская традиция понимает эпитет как «Владыка чувств». Бхагавата Пурана применяет такой термин к уму, манасу (Бх. Пур. IV, 24, 36), который является, согласно системе Санкхьи, «владыкой чувств».

37. I, 15. *Дэвадатта* — «Данная богом» — имя раковины Арджуны.

38. I, 15. *Дхананджая* — эпитет Арджуны, часто встречающийся в МБх; он означает «Победитель», «Получающий добычу». Шлегель переводит: «qui divitias sibi victoriis comparaverat». Дейссен: «Beutemacher». Эпитет можно понимать и в переносном смысле.

39. I, 15. *Врикодара* — «Волчья пасть», «Волчье брюхо» — эпитет Бхимы (Бхимасены), второго по старшинству из братьев Пандавов. Он был очень прожорлив, в чем его упрекает Юдхистхира. Бхимасена, подобно Ахиллу, отличался большой вспыльчивостью.

40. I, 15. *Паундра* — «Сахарный тростник» — имя раковины Бхимы (Бхимасены). Все упомянутые раковины, как и разные другие предметы, особенно оружие, по древнему анимистическому принципу носили собственные имена.

41. I, 16. *Анантавиджая* — «Бесконечно-победная» — имя раковины Юдхистхиры. О Кунти см. «Введение» и прим. 24.

42. I, 16. *Юдхистхира* — старший из братьев Пандавов, по легенде — сын бога Дхармы. Он известен своей справедливостью и праведностью, то есть соблюдением дхармы.

43. I, 16. *Накула* — «Ихневмон» — известный враг змей, стойкость которого к змеиному яду уже Веды объясняли тем, что он употребляет в пищу особый целебный корень.

44. I, 16. *Сахадэва* — «С богом». В шлоках 15—16 перечислены все братья Пандавы. Последние два — близнецы, сыновья Ашвин. Бхима — сын Вайю, бога ветра, Арджуна — Индры.

45. I, 16. *Сухоша* — «Приятный звук» — имя боевой раковины.

46. I, 16. *Манипушака* — «Цветущая самоцветами» — имя боевой раковины.

47. I, 17. *Кеши* — название города, теперешний Бенарес.

48. I, 17. *Шикханди* — «Волосатый» — имя одного витязя-гермафродита, в котором воплощении женщины, получившей оскорбление от Бхимы, которого она вызвала на бой, но тот отказался сражаться с женщиной. Путем аскезы она приобрела власть над жизнью оскорбителя, и оба они воплотились, чтобы принять участие в борьбе на поле Куру.

49. I, 17. *Дхриштадьюмна* — «Постоянный блеск» — сын Друпady, убивший Дрону.

50. I, 17. *Вирата*, см. прим. 8.

51. I, 16. *Сатьяка* — имя по отцу Ююдханы.

52. I, 20. *Капидхаджа* — эпитет Арджуны — «Обезьяно-знаменный», тот, на чьем знамени — обезьяна (капи). Лоринзер считает, что на знамени Арджуны изображен Шива в виде обезьяны, что мало вероятно, так как Шива, помимо человеческого образа, обычно изображался в виде лингама или в виде быка. МБх проникнута вишнуизмом, хотя нельзя отрицать в ней некоторые шиваистские влияния, поэтому правильной толковать символ, избранный для знамени, в вишнуйском духе: Хануман всегда изображался в виде обезьяны; это — «первый бхакта», почитавший Вишну в его аватаре Рамы, о чем пространно повествует Рамайана. Если понимать символ в указанном смысле, то он приобретает и специальное значение для выражения духа Гиты: Арджуна, сам бхакта, избирает для своего знамени изображение «великого бхакты» — Ханумана.

53. I, 21. *Арджуна* — «Светлый», «Светозарный» — название утренней зари. Имя третьего из братьев Пандавов, сына Индры. О его отождествлении с Индрой и Кришной см. «Введение». Если Кришна есть «Черный», непроявленный, то Арджуна есть «Белый», проявленный. Кришна есть мужское начало, пассивное в процессе миропоявления (Дух), Арджуна есть женское начало, активное в процессе миропоявления по учению Санкхьи. Это — сила духа (Шакти), материя. Арджуна обращается к Шри-Кришне и просит остановить колесницу, так как Кришна по условию, хотя и был на стороне братьев Пандавов, однако активного участия в борьбе не принимал, а только

правил колесницей Арджуны. Символически руководитель колесницы есть учитель, гуру.

54. I, 21. *Ачьюта*—«Незыблемый», эпитет Кришны. В буддийских (палийских) текстах этот эпитет прилагается к нирване. Арджуна говорит Шри-Кришне, что ему нужно разглядеть во вражьем стане отдельных витязей, с которыми он должен вступить в единоборство. Смысл этой фразы не вполне выпукло выражен в подлиннике.

55. I, 23. *Сын Дхритраштры* — здесь Дурйодхана.

56. I, 24. *Гудакеша* — эпитет Арджуны. Индийские грамматники понимают его в смысле «Владыка сна», европейские же филологи как «Шароволосый», тот, у кого волосы шарообразно обрамляют голову («Курчавый»). Нилаканта понимает эпитет как «Волосатый», таким образом и в эпитетах Кришны и Арджуны проводится идея их единства.

57. I, 24. *Бхарата* — Санджая обращается к Дхритраштре, которому передает происходящее на поле сражения.

58. I, 25. *Дрона*, см. прим. 5.

59. I, 25. *Партха*—сын Притхи (имя по роду матери братьев Пандавов), особенно часто так именуется Арджуна, любимец матери.

60. I, 27. *Каунтея* — сын Кунти.

61. I, 28. *Кришна*—имя последнего (из бывших) аватаров (воплощений) Вишну; десятый аватар, Калика, ожидается вишнунитами в конце кальпы, то есть в конце данного периода мироздания. Имя означает «Черный», что равносильно эпитету «красивый» (ср. «красный» в смысле красивый как эпитет в русском языке). Тот же смысл имеет имя и предыдущего аватара Вишну: Рама. Наль, говоря о Дамаянти, также называет ее «черной» (шьяма), выражая таким эпитетом ее красоту. Возможно, что в имени Кришна сохранились следы дравидического происхождения этого образа. Процесс слияния образов Кришны, как пастушеского бога, Бхагавата и Вишну весьма сложен и требует особого исследования. Он еще более осложняется вопросом о значении для этого образа исторической личности, вернее исторических личностей: раджи из рода Вришни, воинственного героя МБх, и философа Кришны, упоминаемого в Упанишадах.

62. I, 29. *Волосы становятся дыбом*—«дыбление волос» (пилломоторный рефлекс, наблюдаемый при разных эмоциях, при температурных влияниях) является одним из ходовых образов в индийской литературе при описании сильных эмоций как стенических (радость), так и астенических.

63. I, 30. *Гандива*—имя чудесного лука Арджуны, которым он должен поразить врагов в предстоящей битве. Лук сделан из дерева «гаанди», откуда и его название. Об этом луке есть много сказаний, где сообщаются имена его прежних владельцев (Сома, Варуна, Агни, Шива и другие боги). О том, как добыл Гандиву Арджуна у Шивы, повествуется в III книге МБх, в эпизоде «Кайрата» (см. вып. III). Гандива—образ радуги.

64. I, 31. *Знаменья* — некоторые индийские комментаторы понимают это слово в смысле традиционной мантики: появление коршунов, как зловещих птиц, движение незапряженных повозок, причем они ссылаются на аналогичные места МБх (напр., V, 82, 25 и сл.). Однако такое толкование не обязательно, во всяком случае оно не единственное: текст свободно можно понимать и в общенравственном смысле. Как видно из дальнейшего, Арджуна скорее думает о внутренних, психологических признаках, на них он и останавливается в своей речи, о внешних же, относящихся к гаданию, он совсем не упоминает: вся его аргументация носит характер нравственной проблемы.

65. I, 32. *Говинда*—эпитет Кришны, как пастушеского бога; эпитет значит «Получающий коров»; он часто встречается и в МБх, и в Пуранах. Хилл подчеркивает важность этого эпитета для решения вопроса о связи Кришны Гиты с легендами о детстве Кришны, повествующими о его пастушеской жизни в Гокуле. Легенды эти автор считает гораздо более ранними, чем Гита. Однако он ссылается на Бхандаркара, который на основании некоторых мест I и X книг Махабхараты склонен толковать имя Говинда как «Несущий землю» (go), так как Вишну, воплотясь вепрем, поднял на кlyках затонувшую в океане землю, или же рассматривать эпитет как более позднюю форму от «Govid», встречающуюся в Ригведе, как эпитет Индры.

66. I, 34. *Свойственники*—перечисления этого стиха есть поэтическая амплификация, которую не следует понимать слишком буквально. Смысл оборота: всевозможные,

разные родственники. В индийском искусстве, в частности в литературе, очень выражена любовь к детализации, перечислениям.

67. I, 35. *Мадхусудана*—«Убийца (ракшаса) Мадху», демона затмения. Эпитет Кришны. Мадху — «мёд», «весна».

68. I, 35. *Три мира* — «бхур» (земля), «бхувар» (воздушное пространство), «свар» (небо) были во владении Вишну с тех пор, как он получил их по договору от асура Бали, совершив свои три знаменитые шага.

69. I, 36. *Джанардана*—эпитет Кришны. Слово состоит из «jana» — человек и глагола «ardh» — приводить в движение, требовать, мучить, утеснять. Бопп переводит: «смущающий, утесняющий людей» — «hominem vexator (feriens)». Шлегель: «Mortaliū votio experitus», Томсон: «O thou who art invoked by mortals». Лорингер понимает этот эпитет Кришны в том смысле, что Джанардана посылает жаркие, оплодотворяющие лучи.

70. I, 36. *Грозящих оружием*—буквально «державших натянутыми луки». Шридхара свамин, комментируя Гиту, перечисляет шесть классов таких преступников: поджигатели, отравители, коровоубийцы, грабители, опустошители полей, прелюбодей (соблазнитель чужих жен).

71. I, 37. *Мадхава*, см. прим. 33.

72. I, 40. *Непереложные законы рода* — Арджуна употребляет здесь слово «дхарма» во множественном числе, говоря о законах и обычаях рода, как они понимались законодательными книгами. Значение слова здесь взято в узком смысле, а не в широком смысле нравственных устоев вообще. То, что для одной касты являлось «праведным», то есть предписанным законом, для другой могло быть грехом, караемым смертью. Например, чтение священных книг и аскеза вменялись в обязанность высшим кастам, но запрещались низшим; в Рамаяне рассказывается, как Рама убил одного шудру, успешно занимавшегося аскезой. «Грех» этого шудры настолько осквернил округу, что из-за него умер сын одного брамина, что и вызвало вмешательство Рамы. В этом же узком смысле надо понимать и слова Шри-Кришны об опасности чужой дхармы (ср. III, 35; XVIII, 47).

73. I, 40. *Беззаконие*—адхарма; здесь это слово надо понимать тоже в узком смысле нарушения кастовых установлений.

74. I, 41. *Варшней* — родовое имя Кришны; потомок рода Вришни.

75. I, 42. *Отцы их*—перевод этой шлоки несколько затруднен эллиптической формой первой полушлоки. Большинство переводчиков вставляют глагол в первую полушлоку: когда происходит смешение, род и убийцы рода попадают в ад, ниспадают и отцы... Но можно дать и несколько иной оттенок. Так, Бюрнуф переводит: «Par cette confusion, tombent aux enfers les pères des meurtriers et de la famille...». Если следовать только грамматической форме, то, пожалуй, перевод Бюрнуфа наиболее близок к тексту, хотя последующие переводчики и не придерживаются такого понимания. Пураны различают два подземных мира, две преисподних: ад, о котором здесь идет речь и который является местом мучения грешников, и «патала»—особый подземный мир, населенный дайтьями, данавами, якшами и прочими низшими духами, ведущими здесь роскошную жизнь; здесь же обитают «наги», мудрые змии, предающиеся упражнениям йоги (ср. вып. III, V, 97 и сл.).

76. I, 42. *«Жертвенные галушки»*—особые рисовые галушки, приготовляемые для жертвоприношения предкам. Об этом обряде см. подробно у Ману I, 217—222 и 249—257.

Никхалананда поясняет, что «шраддха» называется приношение предкам воды и риса. Этот обряд может совершать только законнорожденный старший сын, а так как при смешении каст не может быть законнорожденных, то и шраддху некому будет выполнять.

77. I, 43. *Смешение каст*—смешение каст строго каралось древними законами Индии. Для мужчины из более высшей касты еще допускался брак с женщиной более низкой касты, хотя дети от такого брака и не пользовались всеми правами касты отца. Так, например, Видура, младший брат Дхритараштры, был сын рабыни (шудры) от кшатрия и уже не считался настоящим кшатрием, а только «кшатта», и его кастовые права были ограничены. Женщинам высших каст строго запрещался брак с мужчинами низших каст. Дети от таких браков считались отверженными, «внекастовыми» и становились парнями, «неприкасаемыми». Особенно презирались дети шудры от бра-

минки. Вот почему в шл. 41 говорится о «развращении женщин». Смешение каст считалось одним из тяжчайших «грехов» и в некоторых случаях каралось смертью.

78. I, 43. *Законы племени*—схолиаст объясняет слово «джати» через «варна» (буквально «краска»), то есть «каста». Так переводит и Томсон. Другие же переводчики (Теланг, Сенар, Дейссен, Леви) переводят «семья», «племя».

Хилл замечает, что слово «варна» употребилось только по отношению к четырем основным кастам, а «джати»—ко всяким кастовым делениям.

79. I, 44. *Так сказано* — или точнее *так слышится* есть выражение, обозначающее ссылку на священный закон.

80. I, 47. *В размышлении*—слово «санкхья» означает и «размышление», и «битва». В настоящей шлоке его обычно переводят через «битва». Но предыдущие шлоки излагают размышление Арджуны, а потому предлагаемый перевод основан на внутренней, а не на внешней связи текста и больше, как нам кажется, соответствует всему духу произведения. Грамматически же и то и другое толкование вполне допустимо.

ГЛАВА II

81. I, II, 2. *Арийцу*—слово «агуа» значит и название народа и «добрый», «мудрый». Дальнейшие слова Шри-Кришны намекают на дхарму кшатрия, а поэтому в данном случае мы считаем правильное понимать слово в более узком смысле (ср. II, 31).

82. II, 2. *Блаженства*—намекает на то, что кшатрий проявляющий слабохарактерность, а тем более трусость, не достоин небесной награды, как не выполнивший дхарму своей касты (ср. II, 32 и XVIII, 43).

83. II, 4. *Арисудана*—«Истребитель врагов» — эпитет Кришны, ведущего борьбу с врагами света.

84. II, 5—8 — эти шлоки в подлиннике написаны не размером «шлока», а размером «ануштубх», состоящим из 11 слогов (11×4). Перемена размера подчеркивает значительность содержания строф. Психическое напряжение Арджуны, его уверенность в своей правоте и вместе с тем признание авторитета учителя выше всякого своего убеждения выражаются переменной ритма. В дальнейшем размер ануштубх неоднократно вводится в поэму в особо важных местах. В частности, почти вся XI глава написана указанным размером.

85. II, 5. *Гуру*—означает «чтимый», «достойный» (переносно с физического смысла «тяжелый»). Как эпитет это слово употребляется относительно родителей, когда оно стоит обычно в двойственном числе. Но чаще всего оно употребляется для обозначения учителя как духовного руководителя, который всегда должен быть брамином и пожилым человеком, хотя и допускаются исключения, напр. раджа-риши. Арджуна называет Бхишму и Дрону «гуру», так как Бхишма к началу войны был старшим в роде, а Дрона был брамин и учитель Арджуны и его братьев, впрочем не духовный, а только военного дела (ср. I, 2).

86. II, 5. *Свокорыстных*—большинство переводчиков подчеркивает в этом стихе частицу «tu»—«но», «хотя». А. Безант переводит «наших благожелателей», но большинство переводчиков дает значение «свокорыстный», «стремящийся к богатству». Хотя Бхишма и Дрона, как и вообще старшие представители рода Куру, и были против действий Дурйодханы, против присвоения им владений братьей Пандавов, однако, участвуя в войне против Пандавов, они стремились с ним к одной цели. Стих этот развивает и усиливает мысль (I, 46).

86. II, 6 — первая строка этого стиха состоит из двух 12-сложных полушлок. Такой размер существует в индийской поэтике (джагати), но в Гите, за исключением данного места, не употребляется. Вторая строка этого стиха—правильный ануштубх.

87. II, 7. *Все мое существо*—согласно схолиастам, здесь речь идет о «собственной сущности», о которой говорится в XVIII, 43 и сл. Переводчики дают разные оттенки данного места. Часто фраза передается в смысле «мое сердце поражено состраданием» (напр., Дейссен). Теланг передает слово «kāgrāṇa» через «helplessness» и замечает, что такое состояние несовместимо с природой кшатрия. Вряд ли можно согласиться с передачей слова «svabhāva» через «сердце» — для такого понятия существуют в санскрите другие термины, которыми и пользуется Гита в соответствующих местах. Подстрочное слово «svabhāva» передается через «своя природа», «свое бытие, естество», и нет надобности в данном случае переназначать это значение, так как это может сильно

искажить смысл и прервать логическую нить беседы. Кришна упрекает Арджуну за непростительную слабость, мелодушие, заблуждение, а не за чувство сострадания, высоко ценимое индийской философией, в частности Гитой. Это место—узловое, оно является отправной точкой для дальнейших рассуждений о смысле Гиты, и правильное понимание этого места весьма существенно. Понимание его в смысле упрека, высказываемого Шри-Кришной Арджуне за испытываемое сострадание, противоречит всему учению Гиты в целом и сильно искажает данный текст. Это положение замалчивается или смазывается переводчиками, и даже наиболее современные из них, например Эджертон, не избежали искажения. Гораздо правильной по существу, но не по форме слово «svabhāva» переводит Lévi: «Mes instincts de guerrier», тогда как Эджертон: «*My very being afflicted with the taint of weak comparission.*» Одной из основных мыслей Гиты является утверждение, что каждый человек должен следовать «своей дхарме», закону своей природы, по существу одинаковому для всех, но по форме различному. На упреки Кришны Арджуна отвечает, что его природа кшатрия поражена боязнью греха, а потому он и не может проявить качеств, свойственных его касте, потерял правильную ориентировку в кастовой дхарме и потому просит наставлений учителя.

88. II, 8. *Над богами*—в подлиннике употреблено слово «сура», обычно употребляемое для обозначения главных богов индийского пантеона, число которых в разное время индийской истории определялось по-разному; обычно их насчитывали 30 или 33.

89. II, 9. *Врагов утеснитель*—эпитет героев, часто встречающийся в эпосе. Он состоит из двух слов: «рага» и «tapas». Оба слова богаты оттенками, вытекающими из основного значения, но развивающимися вплоть до противоречивого смысла. Основное значение слова «рага»—крайний, а отсюда потусторонний, вышший и враг. Слово «tapas» обладает таким разнообразием оттенков и так важно в философской лексике санскрита, что Дейссен посвящает разбору смысла этого слова целую рубрику главы в его «Истории философии» (I, 2 стр. 60 и сл.). Основное значение—«жар», «зной», «накал». Отсюда творческая сила (Праджapati тапасом создает мир), усилие подвига (духовного), аскеза и мертвящий жар, губительная сила. Таким образом, эпитет можно понимать и в смысле «сокрушитель врагов», как это обычно и делается, и в смысле «полный величия, жара (духовного), аскезы», «подвижник». Арджуна в момент беседы полон жгучего страдания, вызванного стремлением разрешить нравственные вопросы, и поэтому правильнее понимать традиционное обращение к нему не в первом, а во втором смысле данного эпитета.

Индийская традиция понимания Гиты основывается или на позициях Шанкары и его школы, или же на позициях Рамануджи и его школы. Толкуя шлоки 2—9 настоящей главы, Шанкара говорит, что они показывают, что происходит, когда человек поддается гору, вызываемому самсарой. Арджуна поддается гору, так как он думает о других: «Я принадлежу им, а они мне». Как это и свойственно всем поддающимся гору, он покидает свои обязанности (дхармы) и берется за выполнение чужих, что по существу эгоистично, так как побуждением к этому служит надежда на воздаяние. Накопление положительной и отрицательной кармы без конца затягивает самсару. Господь Васудэва, продолжает Шанкара, зная, что прекратить самсару нельзя иначе, как познанием Атмана, начинает свои поучения (шл. 11). Некоторые полагают, что освобождения нельзя достигнуть познанием Атмана и отказом от мира (Шанкара, по-видимому, здесь намекает на Вриттикара, автора обширнейших комментариев на Гиту и Брахмасутры, обнимающих около 100 000 шлок. Шанкара вел с ним полемику). Абсолютная свобода, говорят такие философы, может быть достигнута знанием, сопряженным с выполнением долга. Ведические жертвы не ведут к греху, несмотря на их жестокость, так как они совершаются во исполнение долга (браминов); подобно этому и убийство на поле сражения, хотя бы и родных, не есть грех, раз оно является выполнением долга кшатриев. Бхагаван указывает два пути, основанных на совершенно различных точках зрения, и предназначает их для совершенно различных групп людей. Истинное познание Атмана, как оно изложено в II, 11—30, есть Санкхья, развивающая идею о бездеятельности Атмана, как не подлежащего рождением и переменам. Второй путь йога, заключается в выполнении действий как способа спасения, что требует различения между добром и злом, а потому представляет Атмана, как наслаждающегося и как деятеля, отличного от тела (II, 3). Бхагаван показывает, что для одного лица невозможно одновременно следовать обонми путями, так как один из них основан на идее неделанья и единства, другой же—на идее деятельности и множественно-

сти (ср. Брх., IV, 4, 22 и Шатап. бр., I, 4, 17). В Шатап. бр. сказано, что мирской человек желает достигнуть трех благ: сына, благ плодов человеческих добрых дел, ведущих к отцам, и мудрости, ведущей к богам.

Таким образом, ведические ритуалы важны лишь для тех, кому свойственны желания и кто не достиг познания Атмана. Только отказ от желаний делает человека способным искать Атмана. Теории соединения двух путей противоречит и вопрос Арджуны (III, 1): если бы ото всех требовалось сочетать делание и знание, то как бы мог Арджуна просить Кришну указать лишь одно из двух. Но если даже предположить, что Арджуна неправильно понял слова Бхагавана, то последний должен был бы прямо ответить на прямой вопрос о возможности сочетания двух путей.

Нет возможности доказать, что Гита учит о сочетании знания и каких-нибудь обязанностей, предписываемых преданием или писанием (Смрити и Шрути). Если человек, ранее погруженный в деятельность, достигает Атмана, он может еще продолжать действовать, чтобы дать пример людям, как это совершает и Бхагаван; но достигший познания отказывается от плодов деятельности. Этому положению противоречит IV, 15, III, 20, так как здесь говорится о достижении совершенного знания без формального отказа от деятельности. Но если предположить, что Джанака и другие не знали истины, то это место можно понимать так, что упомянутые мудрецы совершали действия ради очищения своего ума.

Таким образом, заключает Шанкара, основная мысль Гиты есть та, что спасение достигается только знанием, а не сочетанием знания и деятельности. Эта выдержка из комментариев Шанкары дает представление об основном направлении его мысли, оказавшей такое большое и длительное влияние на традиционную философию Индии.

В дальнейшем Шанкара развивает это свое основное положение вопреки прямому смыслу текста, всячески приспособляя его к установленным рамкам; а там где ему не удастся приспособить текст к своему пониманию, Шанкара прямо отрицает его, допуская, что та или иная не нравящаяся ему шлока, как не укладывающаяся, хотя бы насильно, в установленные границы, сказана не для мудрых, а для простого народа. Современным критики в духе Гарбе, подобным же образом насилуя текст, говорят об интерполяциях и «редакциях». Прямым противником Шанкары был основоположник вишнуитской философии Рамануджа. Его положения обратны установкам Шанкары: Рамануджа ставит выше всего бхакти и деятельность во имя Высшего. Для него сочетание знания и деятельности не только не является противоречием, но необходимым постулатом, основой в учении Гиты.

В данном стихе слово «парантапа» можно отнести как приложение к эпитету Гудакеша или же рассматривать как обращение Санджайа к Дхритараштре. Стилистически последнее предпочтительней, хотя в дальнейшем эпитет неоднократно применяется и к Арджуна.

90. II, 11. *Слова мудрости*—понимание этого места вызвало много разногласий. Шанкара дает такое толкование: ты говоришь слова мудрости и вместе с тем пустяки (то есть, что смерть доблестных людей надо оплакивать). Лишь тот мудр, кто знает Атмана и безучастен ко всему. Нилаканта полагает, что этими словами Шри-Кришна подтверждает правильность различения Арджуной тела и души. Однако нет необходимости так суживать смысл этого места: оно, очевидно, относится ко всему комплексу идей, развитых Арджуной, вполне ортодоксальных с точки зрения браманизма. Это своего рода утверждение Шри-Кришной закона и его дальнейшего развития. Текст можно сопоставить с евангельским «Не разрушить пришел, но исполнить (дополнить)».

Многие переводчики хотят избежать трудности, вставляя слово «хотя» (напр., Бюрнуф, Сенар, Леви). Томсон переводит: «Thou hast grieved for those who need not be grieved for, but thou utterest words of wisdom». Томсон поясняет, что эти слова относятся к высказываниям Арджуны о кастовых законах: Арджуна говорил разумно, но все же ошибочно. Тот же смысл дает и Теланг, ссылаясь на вышеприведенную мысль Нилаканты. Дейссен придерживается такого же понимания. Своеобразно толкует этот текст Шпеер. Он подчеркивает, что в Гите почти нет различий, так как каждое слово Гиты позднее комментировалось, что объясняется популярностью и почтением, которыми Гита издревле пользовалась в Индии. Поэтому текст памятника сохранился лучше всех других текстов Махабхараты. Текст II, 11 Шпеер считает искаженным уже в глубокой древности, так что ошибка закреплялась традицией. Непонят-

но, говорит этот исследователь, почему Кришна признает слова Арджуны мудрыми, и тут же опровергает. Нилаканта дает следующее толкование: «Ты говоришь слова мудрости, но сам ты не мудр», то есть ты мудр на словах, а не по существу. Шпеер считает, что контекст не дает права на такое толкование, и выражает сомнение, возможно ли в санскрите словообразование «*rgājñavada*» в смысле «слова мудрости» или «мудрые речи». Автор считает, что это слово уже в древности испорчено, и его следует читать не «*rgājñā*», а «*rgāja*» (народ).

Таким образом, по мнению Шпеера, стих должен переводиться: «*Du trauerst um die, welche nicht zu betrauern sind du sprichst wie die Leute sprechen*». Шпеер полагает, что в данном стихе противопоставлены два понятия: «*rgāja*»—народ и «*panditāh*»—ученые, мудрецы, о которых говорится во второй полустрофе.

91. II, 13. *Воплощенный* (*dehin*)—русское слово очень точно передает санскритский термин. Речь идет о духе, как принципе жизни и индивидуальности. Термины «*āme*» (Сенар) и «*saul*» (Томсон) гораздо дальше от подлинника. Теланг употребляет слово «*embodied*» и подчеркивает, что это одно из основных понятий Гиты, означаящее того, кто возглавляет каждое индивидуальное тело. Дейссен довольно тяжело переводит: «*Wie für den Träger eines Leibes*». С переводом Бюрнуфа: «*Comme dans ce corps mortel sont tour à tour...*» и Леви: «*Comme dans ce corps de l'être corporel...*» согласиться никак нельзя, не говоря уже о большой неуклюжести варианта Леви; такое отклонение от текста не оправдано французской лексикой, вполне допускающей выражение «*incarné*». Гарбе переводит: «*Ebenso wie der Geist in der Leibe...*», но такой перевод слишком переделывает смысл санскритского текста в духе европейских философских понятий. Махадэва Шастри переводит так же, как и Теланг, это показывает, что перевод «*воплощенный*» является наиболее близким индийской традиции.

92. II, 13. *Юность, зрелость и старость*—три традиционные деления жизни по Ману (ашрама): юность (брахмачарья) до брака; зрелость—период семейной жизни и период отшельничества (старость). Эти периоды обязательны для высших каст, особенно браминов (ср. Ману II, 230). Некоторые тексты различают четыре периода. Впрочем, этот стих нельзя рассматривать, как выраженное учение об ашрама. В введении уже было отмечено, какое значение имеет вопрос об ашрама для датировки Гиты.

93. II, 13. *Стойкий*—в санскрите существует ряд терминов для обозначения мудрого человека. В стихе 11 употреблен термин «*пандит*», что значит ученый, как более внешнее понятие. В ст. 13 употреблено слово «*dhrita*»—«*постоянный, устойчивый, глупокий*», от глагола «*dhag*»—«*держат, поддерживать*», а отсюда — «*мудрый*». Вряд ли правильно передавать этот термин через «*sensible man*», как это делают Томсон, Теланг. Гораздо ярче передает Леви: «*L'homme fort*», Махадэва Шастри и Гарбе дают нейтральный перевод «*мудрый*».

94. II, 14. *С материей*—так понимает это место Рамануджа, а с ним Дейссен, Гарбе и другие; но можно понимать и «с чувствами», как толкует Шанкара, а за ним Теланг и другие. Это одно из тех мест Гиты, которое можно выдвигать в защиту разных, даже противоположных точек зрения. Шанкара, как известно, отрицающий хотя бы даже относительную реальность материи, понимает эту шлоку в духе чистого акосмического монизма, тогда как Рамануджа видит в ней подтверждение (впрочем, только косвенное) объективности материи. Эта шлока представляет интерес для понимания, как претворяются идеи Санкхьи в Гите.

95. II, 14. *Противостоять им*—большинство переводчиков (Томсон, Бюрнуф, Теланг, Сенар, Дейссен, Махадэва Шастри и даже Гарбе) слишком смягчают это место, давая слову «*titikshate*» значение «терпеть», «переносить». Значительно сильнее переводит Эджертон: «*put up with them*». Томсон справедливо замечает, что эта шлока касается одного из основных моментов йогической практики: приучению себя к стойкому перенесению смены влияний материального мира, но йога говорит об этом как об активном моменте противостояния, а не как о пассивном моменте «претерпения» в духе некоторых течений стоицизма. Шри-Кришна учит, что человек должен противопоставить текучести бытия стойкий стержень своей внутренней жизни. Первое значение глагола «*tit*»—«*быть острым, точить*». Желательная форма усиливает смысл основного значения, приобретая смысл: остро желать чего-нибудь, стремиться к чему-нибудь. БПС, давая такое значение, ссылается на разбираемое место Гиты. Махадэва Шастри, комментируя разбираемый стих, указывает, что в нем есть два обращения к Арджуне, как к сы-

ну Кунти и как к сыну Бхараты; комментатор видит в этом указание на то, что Арджуна может получить свет как с материнской, так и с отцовской стороны, то есть свет материального и духовного познания. Оставив в стороне приемы традиционной экзегетики, можно все же отметить, что в дальнейшем следует изложение учения «с точки зрения рассудка и с точки зрения йоги»—последней явно отдается предпочтение.

96. II, 15. *Они*—то есть соприкосновения (ср. Сенар, Теланг и др.), см. также предыдущее примечание.

97. II, 15. *Равный в горести*...—выражение допускает три оттенка: а) равный, то есть неизменный в радости и горе; с таким оттенком чаще всего и понимают это место, его указывает, например, БПС; Томсон переводит: «same in pain and pleasure». Бюрнуф: «ferme dans les plaisirs...»,—так же и Эджертон, Махадэва Шастри, Гарбе; б) равнодушный к радости и горю; так понимает Сенар, равно как и Леви: «indifferent au plaisir et a la peine», и, наконец, «участливый» к радости и горю (других), разделяющий (с другими) радость и горе.

98. II, 15. *Достоин*—Дейссен и другие переводят: «созрел для бессмертия». Теланг — «достоин».

99. II, 16. *Бытие*—стих этот считается трудным для перевода и комментируется различно. Шанкара по поводу его замечает, что различие реального и нереального зависит от нашего сознания: то, что дано чувствами,—нереально преходяще, но бытие, как таковое—реально. Так, в положении «горшок существует»—«горшок» не реален, «существование»—реально (классический пример индийской логики), ибо предикат относится ко всем объектам, а, следовательно, не зависит от них.

Термины «сат» и «асат» встречаются в Гите не раз; толкование их дано наиболее развернуто в XVII главе, где термину «асат» ясно придан смысл «бывания», то есть «меона» эллинской и эллинистической философии, а не «куона»; то есть не абсолютной внеположности бытию (укоу), а относительности бытия, в текучести (меон). Ясно, что стих касается одной из узловых точек философии, отношение к этому моменту уже издревле определяло позицию разных школ. Нет оснований придавать разбираемым терминам иного значения, чем данное в XVII главе, а если это так, то и это место следует понимать так: сат—истинное бытие, дух, «зрящий» (ср. главу XIII) не может приобрести качества преходящего бытия, то есть подвергнуться смерти, уничтожению. С другой стороны, меон, майя, асат характеризуется как относительное бытие, не обладающее полнотой реальности, так что все преходящее лишь относительно, а потому и смерть, как феномен относительного мира, не обладает полнотой реальности, но лишь относительно.

100. II, 16. *Граница*—Томсон отмечает трудность понимания этой шлоки и возражает против перевода Шлегелем слова «antas» через «discrimen» и переводит «those, who discern the truth perceive the true end...», что действительно получается довольно туманно. Гораздо четче передает Леви: «leur terme est aperiç par seux...». Гарбе переводит, как и Леви: «Die Grenze zwischen dieser beiden...» и ссылается на комментарий Махадэва Сарасвати. Дейссен придерживается толкования Шлегеля. Перевод этой шлоки Теланга и Сенара слишком волен.

101. II, 17. *То*—«tat». Как философский термин впервые встречается в Ригведе, X, 129, в так называемом «гимне творения». Второй стих этого гимна в переводе Дейссена гласит: «Не было смерти, не было бессмертия, не было ночи, не было сияния света; дышало без дуновения самостановлением То (tat), Единое (ekam), ибо другого, какого бы то ни было рода помимо Него не было». Впоследствии Упанишады богато развили эту мысль и дали Брахмо имя То, как это сделано, например, в знаменитой формуле Чханд., считающейся наиболее древним развитым формулы Ригведы, X, 129; «Idam sarvam, tat catyam, sa ätmå, tat tvam asi» (Чханд., VI, 8, 7 и сл. кханды). Сравнить также Маханараяна, I, 4 и сл.

102. II, 17. *Эта вселенная*—слово «sarvam» означает «все», как местоимение, а как существительное—«мир, вселенная». Глагол «tap» значит «распростирать, натягивать». Им выражается философская идея творения, рассматриваемого как процесс эманации. Образ паука, ткущего паутину.—одна из любимейших метафор Упанишад для выражения процесса творения (ср. Швет., VI, 10; Брих., 2, I, 20 и пр.). «Подобно тому, как паук через паутину выходит из себя, как из огня вылетают мерцающие искры, так точно из Атмана возникают все духи жизни, все миры, все боги, все существа...» (Брих.).

103. II, 18. *Воплощенного*—Томсон переводит это место в духе Шанкары: «Считается, что эти конечные тела принадлежат бессмертному духу...». Ряд переводчиков (Дейссен, Сенар, Бюрнуф) опускают слово «uktāh», другие же (Махаэдэва Шастри, Теланг, Сенар, Эджертон) передают оборот в смысле: «Считается, что эти тела преходящи», причем Теланг поясняет, что так считают достигшие истинного значения. Но такое понимание сильно уплощает подлинник; не надо особой «мудрости», чтобы считать тело конечным. Гораздо выразительней переводит Гарбе: «Es vergehen bekanntlich diese Leiber des ewigen, unvergänglichen (zugleich unbekanntbaren) Geistes». Перевод Гарбе очень близок к подлиннику, не насилует его смысла и не уплощает его.

104. II, 19. *Убитым*—это один из известнейших стихов Гиты. Существует два основных варианта понимания текста: одни переводчики берут подлежащее из предыдущего стиха, другие же принимают за подлежащее местоимение данного стиха. Так, например, Бюрнуф берет из предыдущего стиха подлежащим «l'Âme» и переводит: «Кто полагает, что она (т. е. Душа) убивает или что ее убивают, ошибается... она не убивает, и ее не убивают». Подобным же образом Томсон берет из предыдущего стиха подлежащее «spirit». Переводы Сенара и Леви недостаточно обоснованы филологически и значительно снижают смысл. Сенар: «Croire que l'un tué, penser que l'autre est tué c'est également se tromper...». Леви: «Celui qui croit connaître un meurtrier et celui qui croit un homme mort ces deux-là ne sont pas sages...». Интересно сопоставить переводы этого места Гиты и параллельного места Катх., 2, 19, сделанные Дейссеном.

Упанишада: «Wer tödend, glaubt dass er töte, Wer getötet zu sterben glaubt—Irr gehen dieser wie jener—Der stirbt nicht und der tötet nicht».

Гита: «Wer vermeint dass jemand töte, wer vermeint dass jemand getötet werde, die wissen beide nicht die Wahrheit: keiner tötet und keiner wird getötet».

Еще более решительно в духе Шанкары переводит это место Васудэва Шастри: «Whoever looks upon it as the slaver and whoever looks upon it as the slain, neither of those knows aright; it slays, not, nor is it slain». Подчеркнем, что переводчик употребляет местоимение «it», а не «he». Шанкара замечает по поводу этой шлоки, что Атман не является ни субъектом, ни объектом убийства. Такое понимание этого места наиболее соответствует общему духу Гиты.

105. II, 20. *Тело*—во второй половине шлоки употреблены слова: «шашвант» и «пурана». Их оба можно перевести словом «древний», но первое в смысле «постоянный, повторяющийся, frequens, начавшийся очень давно», а второе: «изначальный, безначальный, вечный». Этот стих по форме и по содержанию параллелен Катх., 2, 18. Таким образом, в Гите 18 и 19 шлоки Упанишады приведены в обратном порядке.

106. II, 21. *Убивать*—комментируя эту шлоку, Шанкара полемизирует со скептиками, отрицающими возможность реально убедиться в правильности утверждения: «Я есмь Атман, Единный, свободный от рождения и перемены». Аппелируя к авторитету Шрути, Шанкара хочет показать, что об Атмане возможны высказывания в роде: «Он не рожден» (Гита, II, 20) или: «Он постижим только для души» (Брих., IV, 4, 19).

107. II, 22. *Воплощенный*—Пуруша, дух. Хауэр (Hauer) считает триштубх II, 22 очень древней вишнуитской формулировкой йогического учения о «ядре Я». В этой формуле, по мнению автора, заключается вся сущность Гиты. Он придает очень большое историко-литературное значение тому обстоятельству, что в разбираемом тексте не употреблено слово «пуруша», так часто встречающееся в Гите, как синоним слова «Атман». В данном тексте употреблено слово «dehin», которое Хауэр переводит через «Hüllen—Leib—Besitzer». Автор указывает, что слово «dehin», в смысле «ядро Я» (das Kernwesen) встречается в некоторых Упанишадах: Катх., V, 4, 7; Швет., II, 14. Хауэр изучал традицию трех основных течений индуизма: вишнуитскую, шивантскую и «политеистического брахманизма» в отношении понимания слов: пуруша—атман—дехин и нашел полное совпадение понимания этой словесной триады, как синонимов. Автор считает, что учение о «ядре Я», выраженное в понимании тождества терминов: пуруша—атман—дехин—есть одно из величайших достижений традиционной философии Индии. Обычные шлоки, предшествующие триштубху и следующие за ним, Хауэр, считает более поздними («Йога», с. 188—189).

108. II, 23. *Пламя*—в тексте стоит «Павака», т. е. «очиститель» — эпитет, прилагаемый к стихам, в частности, к Огню, Агни. Нужно отметить, что разные наименования Огня выражают разные понятия и не являются синонимами.

109. II, 28. В *исходе*—большинство переводчиков принимает этот стих в духе агностицизма поздней Санхьи. Лоринзер прямо ссылается на ст. 15 и 16 «Санхья-Карика». В духе агностицизма переводит это место Лоринзер и особенно Сенар: «Les etres... nous échappent dans leur origine, perceptibles au cours de leur carrière, ils nous échappent de nouveau dans leur fin».

Гораздо более четок и филологически точен перевод Томсона, которому близки переводы Теланга, Махалдэва Шастри, А. Безант. Томсон переводит: «All things which exist are invisible in their intermediate state, and again invisible in their final state». Томсон поясняет в примечаниях: среднее состояние есть жизнь, во время которого душа облечена видимым телом; до и после этого она невидима для человека. Термин «bhitāṅgī» охватывает вообще все материальные вещи; таким образом, в данной шлоке высказывается учение о происхождении плотной материи вообще от непроявленной природы (avyakta prakriti) и о возвращении туда же всего проявленного после конца. Поэтому заключает Томсон, стих можно было бы перевести так: «Все материальные вещи имеют своим началом непроявленную основу (avyaktam), проявленную материю в среднем состоянии и снова непроявленную основу, как конечное условие». Так именно понимает это место и Дейссен: «Das Unoffenbare als Anfang haben die Wesen, das Offenbare als Mitte und das Unoffenbare als Ende... was ist da zu bejammern».

Перевод Гарбе очень близок переводу Дейссена, оба они значительно поднимают напряженность философского смысла по сравнению с переводчиками, приведенными раньше. Филологически точно и достаточно широко философски переводит и Эджертон: «The beginnings of things are unmanifest manifest their middles... unmanifest again their ends».

110. II, 28. *Какая в этом печаль?*— этот вопрос является ритуальным при жертвоприношении мертвым (ср. Yajnavalkya, III, 9).

111. II, 29 *Чудо*—перевод этого места у Эджертона неточен и грубо снижает подлинник: «By a rare chance one may see him...» и т. д. Такое понимание противоречит основной концепции Гиты, учащей способу, как сознательно и систематически постигается Высшее. Еще более неточно и грубо переводит Сенар: «C'est merveille que personne la découvre; merveille aussi que quelque'un l'enseigne...». Недаром он делает примечание к этой шлоке: «Из этого видно, как часто связь между стихами Гиты бывает слаба и неуклюжа». Замечание справедливо, но не по отношению к подлиннику, а к переводу.

Сближение философии Гиты с философией Санхьи не раз делалось в европейской литературе, и этому вопросу посвящено много исследований. Он действительно очень важен для Гиты, и обойти его нельзя. Можно сказать, что от решения его зависят понимание и оценка всего произведения. Поэтому еще раз подчеркнем, что основные недоразумения возникают из-за смешения понятий поздней и ранней Санхьи. Агностицизм первой не свойствен второй, а также Гите.

112. II, 29. *Его*—размер первой строки—ануштубх, но во второй полустроке первой строки 12, а не 11 слогов, как полагалось бы. Смысл стиха неясен и допускает различные толкования. Так, Бюрнуф считает, что здесь речь идет о жизни и берет подлежащее (логическое) из предыдущего стиха: «Celui-ci contemple la vie comme une merveille...»; Томсон берет подлежащее также из ст. 28, но иное: «На душу смотрят как на чудо...». Другие переводчики, хотя и принимают за грамматическое подлежащее местоимение данного стиха, но указывают, что логическое подлежащее нужно брать из предыдущего стиха. Так, Теланг принимает за логическое подлежащее «the self», Лоринзер «der Geist», также понимает и Гарбе. Дейссен не раскрывает логического подлежащего и принимает за подлежащее местоимение данного стиха.

Возможно, что правильной было бы принять за логическое подлежащее содержание всего предыдущего изложения Шри-Кришны: чудесно и непостижимо проявление Духа, его воплощение и связь с материей. В данном случае не лишне вспомнить, что в индийской традиционной философии не дух, а материя является неразрешимой загадкой. Это особенно относится к школе Шанкары. Так, Анандабоджа—ведантист в смысле Шанкары—говорит, что «авидья» (на языке ведантистов этот термин синонимичен майе) именуется так (то есть «незнание») потому, что эта гносеологическая категория непостижима, так как она не «есть» и не «не есть». Такая противоречивость и выражается словом «авидья» (незнание). Согласно школе Шанкары, материальная причина мира и не существует и не не существует, а потому связь Брахмо с материей

для школы Шанкары непостижима и отрицается как простая иллюзия. Такая позиция традиционной индийской философии как бы упускается теми переводчиками, которые принимают текст Гиты применительно к религиозно-философским европейским взглядам, согласно которым центром проблемы является дух, тогда как материя принимается как данность. Так, Томсон по поводу разбираемого стиха отмечает, что в нем выражено «по меньшей мере признание трудности постижения души». Леви переводит ст. 27 так: «C'est pourquoi la chose élant inéluçtable...» и берет подлежащее «la chose» для 29 стиха: «Comme un mistère tel homme la voit...». Сенар переводит: «C'est merveille que personne la découvre». В выноске он поясняет, что речь идет о душе. Дейссен ссылается на Катх., 2, 7. По форме это место Упанишады действительно напоминает разбираемый стих Гиты, однако указываемый Дейсеном текст Упанишады не дает права решать, что понимает Гита в ст. 29 под словом «eпап». В Катх. говорится, что несведущие, утверждаящие, что нет потустороннего мира, неизбежно вновь и вновь попадают во власть Ямы, владыки мертвых, а далее в ст. 7 сказано, что многие, слышащие о нем, не понимают: чудо, если кто научится этому, мудрец тот, кто это постигает; чудо, если кто знает его, научившись у мудрого (так понимает данное место Упанишады и сам Дейссен); подлежащее и в Упанишаде не уточнено. Нужно заметить, что «eпап», стоящее в разбираемом стихе Гиты, есть винительный падеж от энклитической формы «eпад» — «он, то», употребляемой как местоименное существительное. Хилл считает очевидной связь этого стиха Гиты с указанным местом Упанишады: Томсон видит в этом стихе намек на три категории, стремящихся постигнуть дух: 1) йогингов, которые силой упражнения достигают способности духовного созерцания, 2) философов, постигающих дух рассудком, и 3) учеников философов.

113. II, 30. *О всех существах* — то есть ни о ком не следует скорбеть.

114. II, 32. *Война*—с этого стиха Шри-Кришна, утвердив широкую концепцию Упанишад, переходит к узкому экзотерическому рассмотрению дхармы, в частности дхармы кшатрия, то есть становится на точку зрения Арджуны в рассмотрении данного вопроса. Эта позиция в самом Арджуне вызвала протест, так как такая точка зрения и для него уже слишком узка, слишком примитивна, но у него не оказалось достаточно сил, чтобы самостоятельно перейти к более широкому мировоззрению. Арджуна сам признает, что он впал в состояние острого противоречия и психического шока, Шри-Кришна, наметив возможность более высокого синтеза, переходит к более примитивной концепции, чтобы, стоя на такой плоскости, исправить ошибки ученика, привести в порядок этот уровень сознания и тем самым открыть возможность для более широкого синтеза. Шанкара замечает: Бхагаван показывает, что причин горевать нет не только у тех, кто знает истину, но и у тех, кто следует учению о дхарме (которое Шанкара считает неистинным). Долг кшатрия, продолжает он свои рассуждения,—сражаться; это не противно закону, но согласуется с ним, а потому идет на благо: нужно выполнять природный долг, то есть долг, предписываемый кастой.

Рой считает шлоки II, 31—38 интерполяцией, связывающей эпический текст Махабхараты с вставленной в него Упанишадой, первичной Гитой.

115. II, 32. *Войну*—в понимании этого стиха существуют расхождения. Бюрнуф, Томсон, Теланг, Безант, Сенар вкладывают в него тот смысл, что битва приходит для кшатрия неожиданно, сама по себе, то есть, что кшатрий не является ее зачинщиком, а только, выполняя долг касты, принимает вызов. Лоринзер, Дейссен и другие относят слово «неожиданно» к слову «небеса» и переводят в том смысле, что небеса неожиданно открываются кшатрию, погибшему в праведном бою. Первый смысл уже содержится в предыдущем стихе, где говорится о «праведной войне» (буквально о войне, соответствующей дхарме). Стих 31 Гиты предполагает, что война предпринята ради выполнения долга, защиты принципа, нарушенного противником. Вкладывать этот же смысл и в ст. 32 было бы излишним. Кроме того, такое толкование предписывало бы кшатрию какую-то пассивную роль, что не соответствует общему духу «дхармы кшатрия» (ср. Законы Ману, VII, 2 и сл. и гл. XVIII Гиты), ни частному случаю: Пандавы ведут не оборонительную войну, а наступательную, они отстаивают свои права на наследство. Правда, их вынуждает воевать ряд коварных поступков Дурйодханы, правда, они приложили все усилия, чтобы разрешить конфликт мирным путем, но формально они наступают, а кауравы защищаются. Второе толкование более приемлемо: не всякий кшатрий может быть уверен в загробном блаженстве, смерть же в бою «за правое дело»

обеспечивает «отверстые врата рая» (сравни также Наль, II, 17—19, где Индра говорит, что он ждет кшатриев, погибших в бою, как своих дорогих гостей).

116. II, 33. *Грех*—Шанкара замечает: если кшатрия не сражается, то он совершает грех и может упустить случай сразиться с такими существами, как Махадэва (Шива). Когда Арджуна восходил в чертоги своего отца Индры; он в Гималаях встретился с Шивой в образе «Кайрата» (горца-карлика) и сразился с ним, см. вып. III, кн. III, гл. 38—41. Познав истинную его природу, Арджуна преклонился перед ним и получил от него оружие: «Пашупатастра» (Пашупата—один из многочисленных эпитетов Шивы). Этот эпизод, цитируемый Шанкарой, аналогичен эпизоду борьбы Иакова (кн. Берейшис, XXXII, 24—28): как известно, эпизод заканчивается благословением Иакова и словами: «Ты боролся с богом, и человек одолевает будущее». Мотив богоробчества был широко развит в древних религиях.

117. II, 34. *Все существа* — bhūtāpi—так переводит большинство переводчиков (Теланг, Леви), Дейссен переводит «все», Бюрнуф—«люди», Сенар—«вселенная». Такой перевод слишком волен: здесь нельзя расширять смысла до понятия «мир, вселенная», речь идет собственно о людях.

118. II, 35. *Презренным*—Томсон подчеркивает синтаксическую трудность этого стиха. Он переводит: «And whose contempt thou wilt incur, from having been greatly esteemed...». Таким образом, мысль остается незаконченной. Томсон предполагает обойти трудность, опустив частицу «са», что позволяет ему отнести местоимение «yesham» к «maharathas» (великие витязи). Предложение Шлегеля и Лассена заменить «yesham» через «sham» не подтверждается ни одной рукописью.

119. II, 37. *Решишь*—выражение «kritaniṣṣaya» все переводят как «утвердив намерение», «решившись», но можно перевести и «покончив со стремлениями», то есть со своеобразными мотивами и с нежеланием сражаться, о котором говорил Арджуна.

120. II, 39. *Кармы*—понимание этого стиха возбуждало большие споры. А вместе с тем он очень важен для понимания основ Гиты. Сущность споров сводится к тому, как понимать здесь термины «санкхья» и «йога». Некоторые переводчики предпочитают оставлять эти термины без перевода и пишут их с большой буквы (напр., Леви), вкладывая в них, таким образом, смысл собственных имен, укрепившихся за школами муни, Капилы и Ишвара-Кришны, с одной стороны, и школы Патанджали, с другой. При такой установке напрашивается вывод, что Гита есть синкретическое произведение, стремящееся объединить эти два течения, причем вопрос о тождестве и различии школ Капилы (так называемая эпическая или ранняя Санкхья) и Ишвара-Кришны (классическая Санкхья) оставляется в стороне или, вернее, молчаливо допускается первый момент, то есть утверждение тождества школ. Другие (напр., Теланг) указывают, что комментаторы пытались различным образом объяснить термин «санкхья» и высказывают предположение, что здесь речь идет не об определенной школе, а вообще о методе рассуждения, об истинном постижении освобождения путем познания. Мнение это подкрепляется ссылкой на третью главу Гиты. Такой взгляд отвечает на вопрос о тождестве ранней и поздней Санкхьи отрицательно. Томсон принимает среднее решение, считая несомненным, что под терминами «санкхья» и «йога» понимаются определенные школы, но вместе с тем подчеркивает, что термины эти в Гите следует понимать более широко, согласно первичному значению слов. Бюрнуф, оставляя термины без перевода, дает в скобках их значение, а Дейссен поступает наоборот: дает перевод и в скобках подлинные термины и не принимает их за собственные имена. Сенар в примечаниях настаивает на широком понимании терминов. Гарбе сохраняет их без перевода. Махадэва Шастри оставляет термины также без перевода и пишет их с большой буквы, как собственные имена. Шанкара дает следующее толкование шлоки: то, что сообщено, является вероучением Санкхьи, это есть истина, касающаяся Абсолютной Реальности, уничтожающая зло неведения, которое является причиной самсары. Говоря же об йоге, продолжает Шанкара, Бхагаван, желая заинтересовать ученика, утверждает, что знание вероучения йоги уничтожает узы кармы. Это толкование Шанкары может служить примером того, как он обращается с текстами Гиты, сохраняя ортодоксальность, он не смеет просто вычеркнуть текст, как это делают современные критики, если текст не укладывается в рамки предвзятой теории, и ему остается только одна возможность: перетолковать текст даже вопреки очевидному его значению. Разбираемые термины нельзя понимать в смысле классической Санкхьи и йоги Патанджали: слово «йога» в Гите имеет совершенно иное значение, нежели в таких поздних текстах, как Йогасутры.

В литературе о Гите можно выделить две точки зрения, касающиеся понимания связи Гиты с философией Санкхьи. Наиболее ярким и поздним представителем первой является Гарбе, к которому прикнули некоторые индийские исследователи. Она признает, что в Гите говорится о дуалистической Санкхье, иначе называемой «классической», изложенной в известном произведении Ишваракришны «Санкхьякарика», написанном не ранее II в. н. э. Так как очень многое в Гите (учение об Атмане, Брахмо) не может быть втиснуто в рамки Санкхьи, исследователи, утверждающие связь классической Санкхьи и Гиты, вынуждены видеть в Гите несметное количество противоречий и прибегать к теории «интерполяции», «составления текстов», т. е. к приемам, дискредитированным школой так называемой «библейской критики». Неизбежным следствием, вытекающим из разбираемой точки зрения, является необходимость поздней датировки памятника, вопреки весьма веским данным, говорящим за более раннюю его датировку. В настоящее время преобладает другая точка зрения, считающая, что во времена Гиты Санкхья еще не существовала, как дуалистическая система, и что под этим названием понималась точка зрения относительного монизма, смягчающая крайние выводы безусловного монизма. Ламотт (с. 34) считает, что Бхагавадгита, наряду с другими философскими текстами Махабхараты, не излагает зрелое учение реалистического направления Веданты, но лишь переходную стадию к реализму Санкхьи и что классическая Санкхья еще не существовала в период создания Гиты. Свое мнение Ламотт подкрепляет ссылкой на Дейссена. Одно лишь можно возразить на это высказывание: эпическая Санкхья не обязательно ведет к классической. Опираясь на тексты Махабхараты, я старался показать, что путь к классической Санкхье есть лишь одно из двух направлений, принятых эпической философией, другой же путь как раз через Бхагавадгиту — к относительному монизму Рамануджи и Виджняна Бхикшу. Бхагавадгита не «привязана» к Упанишадам, но приобщена к ним органически, и это всегда сознавалось индийцами: древняя и неизменная традиция именует Гиту Упанишадой и авторитет Гиты всегда был не меньший, чем наиболее авторитетных из Упанишад (Чхандогья, Брихадараньяки и др.).

121. II, 40. *Дхармы*—слово *дхарма* оставлено здесь без перевода, чтобы не суживать широкого смысла стиха тем или иным толкованием, которых для этого места предлагалось достаточно много. Томсон в примечании к данной шлоке замечает, что все мирские стремления осуждены на погибель, тогда как усилие йоги устойчиво, ибо цель йоги—освобождение духа. Своеобразно понимает это место Дейссен: «Dann gibt es für dich keine Hoffnung mehr des Emporkommens (in der Seelenwanderung) und keine Möglichkeit des Niederganges (in Ihr). Wer auch nur ein wenigens von dieser Satzung sich aneignet, den rettet sie aus grosser Not». Теланг переводит: «In this (path of final emancipation) nothing that is commenced becomes abortive...». Это понимание близко к толкованию Шанкары, который говорит, что никакая попытка в этой части процесса освобождения (мокша) не теряется зря. Здесь нет опасности, говорит Шанкара, какая может быть от неправильно данного лекарства. Все, что ни сделано в этой религии (дхарма) йоги, как бы это ни было мало, спасает от великого страха самсары, рождения и смерти. Гарбе также принимает, что в этом стихе речь идет об йоге. Он переводит: «Здесь (в упражнении йоги) нет гибели предпринятого стремления...». Он поясняет в примечании, что в данной шлоке речь идет об йоге. Однако можно указать и на допустимость такого понимания: Арджуна говорил о наступлении гибели и извращении законов, как следствия братоубийственной войны, а Шри-Кришна побуждает его к войне (ср. ст. 38). Слова 40 шлоки можно отнести к общему смыслу высказанных Шри-Кришной положений: в них, какими бы парадоксальными они ни казались, нет извращения рассуждения, нет гибельных, греховных установок. А что парадоксы Кришны не так легки для усвоения, это замечает и сама Гита (ср. III, I). Шлегель считает, что слово «здесь» нужно понимать в этой шлоке двояко: в смысле «здесь, на земле» и в смысле «здесь, в учении йоги». Перевод Эджертона: «The mental attitude whose nature is resolution is but one in this world...» лишь частично следует мысли Шлегеля и грубо уплощает мысль, давая оттенок исключительности и ортодоксальности, столь чуждых духу Гиты.

122. II, 41. *Буддхи*—большинство переводчиков передает слово «buddhi» не через «разум, ум», а через «учение, воззрение» (ср. ст. 39). Томсон поясняет, что единственная цель йоги—освобождение души, а в мирских делах цели столь же разнообразны, сколь разнообразны наши желания. Слово «buddhi» Томсон переводит в этой шлоке

через «объект». Теланг поясняет, что «здесь» (II, 40) значит: при вступлении на путь, Махадэва Шастри переводит «буддхи» через «убеждение». Шанкара замечает, что такое единственное убеждение происходит от правильного знания, все другие убеждения многоветвисты. Перевод «воззрение», «учение» имеет то неудобство, что у читателя может возникнуть представление, будто речь идет о какой-то определенной философской системе Санхье или Йоги. Но такое впечатление не оправдывается текстом и не сет в себе дух нетерпимости, чуждый индийской философии и религии, в частности, совершенно несвойственный Гите. Текст говорит не о какой-либо конкретной философской или религиозной форме, а о внутренней устремленности, определяющей форму, но не определяемой формой (ср. IV, 11; VII, 21 и многие другие места Гиты). Требование цельности, устремленности ума есть одно из основных требований йоги вообще и йоги Гиты, в частности (ср., например, VI, 12: «Там, сердце (манас) установив на одном...» и Катх., VI, 10: «Если приходит к успокоению манас с пятью индриями и буддхи стоит неподвижно—это называется Высшим Путем...», а также Йогасутры, III, 1—2).

123. II, 42. *Другого* — с этого стиха и дальше начинается критика ортодоксального браманизма. Стихи 42—44 охватывают период, в котором главное предложение стоит на конце; период начинается придаточным предложением, что создает значительные трудности для перевода. Одни переводчики (например, Томсон) в примечаниях останавливаются на этих трудностях. Другие разбивают период на самостоятельные части, некоторые переносят главное предложение из стиха 44 в стих 42, начиная им период и т. д. В общем перевод этого места страдает большими или меньшими неточностями, так как санскритские обороты не укладываются в синтаксис европейских языков. Однако в передаче смысла переводчики согласны. Он сводится к мысли, что для тех, кто говорит пышные речи, стремится к наградам за добрые дела и жертвы, придерживаясь буквы закона, не существует нераздельного, целостного устремления мысли, требуемого йогий.

124. II, 43. *Раю*—по учению индуизма, и наказание, и награда не вечны и не ставятся как цель стремящимся к освобождению (ср. IX, 20—21). Томсон считает, что эти слова направлены против школы Пурва Мимансы, придававшей большое значение обрядовой стороне религии. Несколько своеобразно понимает это место Шлегель: «sed apud superior finem honorem predicantes...». О том, что над Ведами есть «иное», говорят уже Упанишады. Так, Катх., 2, 7—9 утверждает: «Атман достигается не обучением, не разумением и большим знанием писаний. Лишь тот, кого он выбирает, может его постигнуть, ему открывает Атман свою сущность» (ср. Гита, XI, 53—54). В Мунд., I, 1, 4—5 сказано: «И он сказал ему: две науки нужно понимать под тем, что говорят знающие Брахмо,—высшую и низшую. Низшая есть Ригведа, Яджурведа, Самаведа, учение о звуке, обрядах, грамматика, учение о словах, метрика, астрономия. Но высшая есть та, через которую познается Непреходящее ТО (акшарам)». Шанкара по поводу шлока 42—43 замечает: безумцы, стремящиеся к раю, блуждают в самсаре. Их разум и мудрость ослеплены, и они не могут составлять правильных представлений о Санхье и Йоге.

125. II, 43. *Плод дел*—так понимает Шанкара, которому следует большинство переводчиков (Теланг, Дейссен и пр.); можно перевести и так: «обещает рождение и плод кармы»; на такую возможность указывает Эджертон в примечаниях.

126. II, 44. *Власть*—слово «aiçvaṃya»—«власть, владычество» здесь можно понимать и как «рай» (ср. христианское «царствовать» в смысле пребывать в раю; так, Дейссен переводит «himmlische Herrlichkeit»).

127. II, 44. *Самадхи*—самадхи есть состояние умственного экстаза, которого добивается йога. В восьмипутенной системе Патанджали это есть высшая, восьмая ступень йогических достижений, в свою очередь делящаяся на несколько градаций: самадхи с сохранением сознания, без сохранения и т. д.

128. II, 45. *Гун*—стих особенно привлекал внимание исследователей, как один из важнейших текстов, для решения вопроса об отношении Гиты к Ведам. Будет излишним привести основные варианты переводов этого места.

Шлегель переводит: «Ternorum qualitatem materiam exhibent libri sacri...».

Томсон: «The subject of the Vedas is the three qualities...».

Бюрнуф: «On trouve les trois qualités dans les Vedas...».

Гарбе: «Die Vedas beziehen sich auf drei Gunen (d. h. auf die materielle Welt)...».

Очень близок к Томсону перевод Махадэва Шастри. Перевод Теланга совпадает с переводом Гарбе.

Лоринзер сомневается в том, что этот стих надо понимать, как порицание Вед, так как они собственно не говорят о трех гунах (качествах); он думает, что текст имеет в виду Законы Ману. Однако такое толкование натянуто и бездоказательно: нет оснований полагать, что текст, совершенно ясно и определенно называющий Веды, мог спутать их с Законами Ману. Четко и очень близко к тексту переводит Дейссен: «*Im drei Gunahaften sind die Veden befangen...*». Текст не «порицает» Веды, как думает Лоринзер, и не «отрицает» их, но скорее «снимает» в гегелевском смысле, указывая, что Веды не ведут к освобождению, так как они сами находятся в области трех гун, качеств природы, а потому и не свободны; над ними есть нечто высшее (ср. ст. 43), к чему ведет йога.

129. II, 45. *Гуны*—это «качества» или «состояние» материи, их три: 1) «саттва»—«ясность», «чистота», «intelligent stuff», как формулирует Дасгупта; 2) «раджас» — «движение», «страсть», «энергия»; 3) «тамас» — «тьма», «косность». В древнейших Упанишадах нет учения о гунах, вместо этого там говорится о трех состояниях: теплоте, воде и пище (ср. Чханд., 6, 2 и сл.), однако в более поздних Упанишадах это учение оказывается уже вполне сформированным (ср. Майтр., 6, 28, 30). Впрочем, подлинность этих мест оспаривается. Так, Дейссен считает, что они подверглись позднейшей обработке.

Впоследствии учение о гунах было детально развито школой Санкхьей, основавшей на нем свою диалектику. В Махабхарате учение о трех гунах уже вполне развито: оно получило широкое признание всей позднейшей индийской философии, включая и школу Веданты; moreover, оно не является основным, как в Санкхье. Разумеется, каждая школа вкладывала свое понимание в основную трехчленную формулу диалектики природы. Школа Санкхья (а с ней и школа Патанджали) ставит знак равенства между понятием «праkritи» (природа) и динамикой трех гун. «Праkritи—это три гуны, находящиеся в равновесии»—так определяет понятие о гунах Дасгупта (с. «Йога, как философия», с. 6). Более подробно о трех гунах см. комментарии к гл. XIV.

130. II, 45. *Свободный от двойственности* — то есть умеющий синтезировать противоречия миропоявления. Шанкара и Рамануджа видят в этих словах указание на необходимость умения синтезировать противоположность гун «раджас» (движение) и «тамас» (косность) в единой гуне «саттва» (гармония). Такое понимание вполне согласуется с учением Гиты, развитым в гл. XIV, особенно в ст. 10 и 17. Ср. также гл. XVII и XVIII, особенно ст. 33.

131. II, 45. *Пребывая в реальности*—Рамануджа поясняет, что речь идет о саттве, как о состоянии наиболее чистом, наиболее отражающем дух; таким образом, саттва здесь понимается широко, как возможно более чистое проявление истины. Так полагает и Хилл.

132. II, 45. *Свободный от собственности*—«ниригоакшема». Томсон замечает, что этот термин имеет очень широкое значение договора между двумя сторонами, в силу которого одна сторона обязывается охранять жизнь и имущество другой стороны; впоследствии этим термином обозначалось чувство тревоги за собственность и вообще за свои мирские интересы (ср. «суэта» в христианском смысле). Такое понимание термина Томсон обосновывает ссылкой на Ману VII, 127 и VIII, 230.

133. II, 45. *Атману* — *Atmavant*—«владеющий собой», самообладающий, а также обладающий (познанием) Атмана. Последнее значение лишь формально противоречит тексту (если не настаивать на понимании его в узком смысле поздней Санкхьи). По общепринятому в традиционной индийской философии взгляду, воплощенный, как бы ни было высоко его духовное развитие, не может быть вполне свободен от трех гун, но, освобождаясь от «низших», он становится все «саттвичней» и, таким образом, достигает состояния «заживо освобожденного» (дживанмукта), а развоплощаясь, достигает полного освобождения (ср. XIV, 20). Однако слово «саттва» можно понимать и в более широком значении, как это делают некоторые переводчики (ср., напр., Дейссен: «Вечная Реальность»). В индийской литературе существуют противоречивые мнения о возможности полного освобождения при жизни.

134. II, 46. *Познал Брахмо*—Дейссен переводит: «для брамина, обладающего познанием; такого же смысла придерживается и большинство переводчиков (Теланг, Сенар, Леви, Гарбе). Однако Дейссен (а также и Теланг) ссылаются на МБх, V, 1785, где говорится: «Так бывает со всеми Ведами для того, кто знает Атмана». Таким обра-

зом, оба значения: «для познавшего Брахмо» и для «знающего брамина» — одинаково приемлемы.

Эта шлока является своего рода камнем преткновения для переводчиков. Она очень важна для выяснения отношения Гиты к Ведам, а форма выражения мысли в этом стихе настолько темна, что допускает совершенно противоположные толкования. В европейской литературе еще недавно происходила по поводу данного места оживленная полемика, в которой принимали участие крупные филологи Европы.

В 1903 г. Паволини предложил новый перевод и толкование данной шлоки. Он пишет: «Come quando si puo disporre di una massa sovabondante d'acqua nessuna utilita viene da una piccola cisterna, cosi a chi è immerso nella contemplazione del Brahman gioia suprema e infinita, nessuna utilita viene dal Veda piccolo ricettacolo di gioie limitate radicate nel carman».

Беллони Филиппи выступил с критикой такого перевода, который он называет остроумным, но неприемлемым с точки зрения филологической. Паволини подчеркивает склонность индийцев «вливать новое вино в старые мехи». Следуя этому положению, он утверждает, что Гита стремится соединить две различные системы: Санкхью и Йогу. Связывая себя с древним ведическим преданием, Гита не оспаривает авторитет Вед, но признает его бесполезным, если Веды не истолкованы правильно, и поэтому называет слова Вед цветистыми для неразумных, но не для мудрых, то есть для йогинов (II, 42). На этом основании Паволини и делает свой перевод, ставя стих 46 в тесную связь со стихом 45, причем последний он понимает в духе отрицания Вед. Беллони же полагает, что ст. 46 связан не с 45, но с 44 стихом. Со стиха 39 Шри-Кришна дает характеристику йоги; ст. 45 является развитием этой мысли и говорит о том, что йогин не является приверженцем Вед и учения о трех гунах. Паволини переводит «udarāṇa» как «alprodarāṇa» — «маленький пруд», «маленький источник», тогда как «udarāṇa» значит большой источник. Паволини ставит после «udarāṇe» запятую (равно, как и Михальский-Ивенский), тогда как, по мнению Беллони, запятую следует ставить после «mahati». Прилагательные «mahant» означает не количество, а качество — «большой», а не «многий». Слово «samplutodake» зависит от «udarāṇe», как то понимают и индийские комментаторы (Шанкара, Рамануджа, Нилаканта). Таковы возражения Беллони. На основании их он заключает, что стих должен быть переведен так: «Wie viel Nutzen (d. h. meiningen Nutzen) man aus einen (grossen) Brunnen, worin Wasser von allen Seiten zusammenfließt, ziehen darauf, ebensoviel ist aus allen Veden vom Kenner des Brahman zu ziehen».

В понимании Беллони смысл стиха состоит в том, что знающий Брахмо может использовать лишь часть необъятного учения Вед, совпадающую со взглядами такого достигшего, то есть, что учение о Брахмо, а значит и учение Вед, содержит много лишнего. Это толкование совпадает с учением Рамануджи и Нилаканты, но не совпадает со взглядами многих других индийских и европейских комментаторов. Из своего исследования Беллони делает следующие выводы: 1. Бхагавадгита есть ортодоксальное произведение, не отвергающее авторитета Вед, но объединяющее старое и новое знание. 2. Шлока II, 46 не связана с предыдущей шлокой (45), а является выводом из шлок 41—42, в которых дается определение йоги. 3. Слово «udarāṇe» в ст. 46 нельзя переводить «маленький источник», а нужно переводить «большой источник». 4. Сложное слово «samplutodake» не есть ablat. absol., как то считает Паволини, а согласовано с «udarāṇe».

К критике Беллони присоединился Якоби; Гарбе и Дейссен использовали ее в своих переводах Гиты. В защиту взглядов Паволини выступил в 1910 г. О. Шрадер. Он указывал, что, по словарю Апте, основное значение слова «udarāṇa» есть «маленький водоем». Выражение «udarāṇa manduka» обозначает малоопытного, ограниченного во взглядах человека. Лучшие индийские комментаторы отделяют «udarāṇe» от «sarvataḥ samplutodaka». Слова эти в стихе разделяются цезурой, на что не обращает внимания Беллони. В санскритской литературе образ водоема встречается не так уже редко.

Древняя Гита (автор придерживается плюралистического взгляда на Гиту, защищаемого Гарбе) черпает свой материал иногда дословно из Упанишад, особенно из так называемых средних: Катхака и пр.—и присоединяется к их противоведической точке зрения (ср. Амритананда, 1—2, Аруней, II, 1, конец Параммахамса и так далее). Таким образом, заключает Шрадер, взгляд Паволини не так уж «поразительно нов» и «соответствует лучшим индийским комментаторам; он не противоречит и общей кон-

цепции Гиты; в нем с ортодоксальной точки зрения не содержится никакой «ереси», так как тот, кто знает Брахмо, не нуждается в поучении. Мадхусудана Сарасвати правильно принимает «ударāṇe» за единственное число, стоящее вместо множественного; многие источники, заполненные половодом, это—многочисленные ведические школы. Шрадер полагает, что древняя Гита кончалась 38 шлокой 11 главы. Это ядро произведения—невишнудское, так как в нем употребляется термин «ātmanant», тогда как в дальнейшем, в вишнудской части произведения, употребляется вместо него термин «matraṅgaḥ». По мнению Шрадера, ядро Гиты есть атеистическое произведение школы «Атеистической классической Санкхьи». Позднее этот маленький текст был якобы использован сектой бхагаватов и развит в современную Гиту.

Лассен видит в шл. 46 намеренку поэта над браманизмом. Лоринзер считает, что стих свидетельствует о том, что автор Гиты не против Вед вообще, а только против неправильного их толкования. Теланг замечает, что Шри-Кришна сравнивает Веды с прудом, из которого в разные стороны текут воды; но эти воды могут быть использованы с разной целью: для купания, стирки белья, утоления жажды и пр. Подобным же образом Веды предписывают разные обязанности (дхарма) и обряды для достижения рая, убийства врага и пр. Шри-Кришна же настаивает: долг человека в выполнении предписанного действия независимо от плодов. О характере источника Лассен замечает, что это искусственное озерцо, устланное камнем, подобно тем, какие так любили делать римляне ради декорации. Шанкара говорит по поводу этого стиха: есть ли нужда пить из разных водоемов и купаться в них тому, кто находится в месте, куда отовсюду стекаются воды,—первая польза заключена в последней. Подобно этому, польза, заключающаяся в различных ведических обрядах, охватывается пользой от правильного знания для того брамина, который отказался от мира и полностью осуществил истину Абсолютной Реальности. Такое знание подобно местности, куда отовсюду стекаются воды.

135. II, 45. *Бездействию*—можно считать, что с этой шлоки начинается учение об йоге, как практике, но сама йога еще не получает своего определения: оно дается ниже, а данная шлока и следующие являются только подготовительными для такого определения. Шлока начинается словом «eva», которое здесь можно перевести «итак». Большинство переводчиков опускает это слово. Томсон переводит его через «then». Было бы неправильно пренебречь этим, казалось бы, маловажным словечком, приняв, что оно стоит только для ритма: оно имеет свое немаловажное смысловое значение, так как связывает данную шлоку с предпосылками предыдущих шлок и подчеркивает, что шлока 47 выражает практический вывод из предыдущего высказывания. Без этого словечка логическая нить изложения была бы выражена недостаточно четко. Дейссен передает его через «freilich» и переводит: «Dein Beruf ist es freilich das Werk zutun». Томсон передает его место более выпукло: «Let then the motive for action be in the action itself, never in its reward». Едва ли можно согласиться с толкованием Гарбе: «Dein Interesse (aber) ist nur in das Handeln». Непонятно, почему Гарбе ставит «aber» в скобки, как бы добавочное при переводе слово, и почему он придает оттенок противопоставления содержанию предыдущих шлок.

136. II, 48. *Йога*—Дасгупта (История индийской философии, II, 443) считает, что Гите неизвестно техническое значение термина «yoga», данное в I, 1 Йогасутр. Автор различает три корня: yujī—в смысле соединять, связывать (yujī—yoga) и yuj—в смысле прекращать, тормозить (yuj samadham) и yuj—в смысле овладевать (yuj samuṣṭhane). Гита знает все три смысловых оттенка. В сложных словах, как, например, buddhi-yoga, Kaṭva-yoga слово yoga означает привязывание, установление тесной связи с понятием, выраженным в первом слове, приобщение. Рассматриваемая шлока очень важна для понимания Гиты. Во-первых, потому, что она требует совершения действий от «стоящего в йоге», что резко противопоставляет учение Гиты школам, проповедовавшим «неделание». Во-вторых, здесь дано четкое определение йоги, отличающее йогу Гиты от других йогических систем и, в частности, от йоги Патанджали, на что, как нам кажется, в специальной литературе недостаточно обращается внимания. В этой шлоке йога определяется так: «Samatvam yoga ucyate». «Samatva» значит «равновесие», «равность», «уравновешенность», ровное уравновешенное поведение. Бюрнуф переводит: «L'union est l'égalité d'âmes». Томсон: «Equanimity is called devotion (yoga)». Лоринзер: «Gleichmut. Vertiefung wird genannt». Дейссен; «Gleichmut wird Yoga (Hingebung) genannt». Теланг переводит совершенно так же, как Томсон. Махадэва Шастри перево-

дит, как Дейссен: «Evenness is called Yoga». Гарбе переводит, как Дейссен, но не приводит подлинного термина «йюга», а только перевод его через «Ergebung».

Из приведенных примеров видно, что переводчики недостаточно оценивали важность данного места для понимания Гиты, так как многие из них не приводят подлинный термин, как это обыкновенно делается в особо важных местах. Как важно приводить в таких случаях подлинный термин, видно из того, как разнообразно его переводят в данном месте разные исследователи. Собственно говоря, санскритский термин «йюга» охватывает все приведенные значения и еще иные. В особо важных местах его лучше, как и другие специфические термины индийской философии, оставлять без перевода или приводить в скобках, чтобы предоставить внимательному читателю самому вложить в каждом отдельном случае тот или иной оттенок. Каждая философская школа употребляет общие термины в своем особом смысле. Более того, даже в одном и том же философском произведении тот же термин может быть употреблен в различных смысловых оттенках. Нам уже представлялся случай показать это на примере термина «дхарма». Гита употребляет термин «йюга» преимущественно в смысле «единение», но также и в смысле «преданность» и даже в смысле «духовной силы». Слово «йюга» происходит от глагола «yuj»—«соединить, снабжать, напрягать» и пр. Уже в очень раннее время оно в индийской философии получило значение «праксис» в смысле неоплатоников. На это значение указывает, например, Дейссен в своем переводе Упанишад (ср. Маханарааяна уп. 63, 21, Майтраяна уп. 6, 3). Одно из наиболее ранних определений йюги дано в Катхака уп. 6, 10—11: «Йюга есть творение и уничтожение, и «йюга есть крепкое удержание чувств» «indriyāni pratyāhāra». Одним из наиболее ранних йогических мест Упанишад является текст Тайтт., 2, 4: «Кто знает восторг Брахмо, тот никогда не боится». Там же при описании Атмана сказано: «Вера—его глава, справедливость—десница, правда—шуйца, йюга — туловище, мощь (mahat)—основание».

Уже не раз мы упоминали, что принято сближать Гиту с йогической школой Патанджали, но близость эта только кажущаяся, больше формальная, нежели по существу. Достаточно сравнить определение йюги, данное Гитой в II, 48 и 50, с определением Йюгасутр Патанджали (I, 1), чтобы понять всю принципиальную разницу концепций этих двух памятников индийской философии. Формула Йюгасутр: «yoga-citta-vrittinirodhan» гласит; «Йюга есть удержание материи мысли (citta) от волнения (vritti)». Таким образом, школа Патанджали предписывает тормозить всякое внешнее и внутреннее движение, чтобы добиться полной остановки жизненного процесса вообще. Цель упражнений — достижение «кайвалья»—блаженства обособления от природы, миропроявления; покой отрешенного духа (пуруши). Понятие «кайвалья» школы Патанджали близко понятию «ниббаны» (нирваны) буддистов, и приемы его йюги (праксиса) близки приемам йюги буддистов, если не тождественны им. «Йюга» Патанджали и буддистов ни с чем не объединяет йюгина, но втягивает его в самого себя, «как черепаха втягивает в себя свои члены». Йюга Гиты есть йюга деятельности (карма-йюга), как праксис и бхакти-йюга, как единение. Цель йюги Гиты не «кайвалья», отрешенность от мира всегда изолированной монады плюралистической концепции классической Саикхьи, а полное слияние с миром, который по существу есть сам Бхагаван (ср. гл. X), это—нирвана Брахмо (II, 72), не отсутствие движения, а «подвижный покой» океана, «принимающего в себя все реки» (II, 70). Единение Гиты—неслиянность и нераздельность, утверждение индивидуальности, как нераздельной части Целого. Один из прославленных индийских бхактов Шри-Рамакришна говорил: «Я предпочитаю есть сахар, чем быть сахаром». Это—важная формулировка для уяснения всего течения бхакти от его древнейших истоков, где блистает гений Гиты, до современного проявления этого течения в Индии.

137. II, 49. *Действия*—смысл стиха—утверждение, что действие, относясь к средней гуне (раджас), само порождает движение, а не равновесие и может служить средством к освобождению лишь при условии участия в нем саттвического элемента йюги, вливающей в него новый, высший смысл, что и обусловливает его саттвичность.

138. II, 49. *В мудрости*—в тексте употреблено слово «buddhi». Термин этот понимается по-разному. Приведем некоторые примеры; Теланг передает его словом «devotion», «Дейссен — «Erkenntnis», Леви — «raison», Сенар «pensée» и т. д. Все эти переводы дают одно из частных значений этого чрезвычайно широкого термина. Переводить «buddhi» через «разум» не вполне удобно, так как этот и аналогичные термины, подыскиваемые переводчиками в европейских языках, обладают слишком рационалисти-

ческим оттенком. Понятие «буддхи» в индийской философии близко к понятию «практический разум» Канта, так как в нем чувствуется волюнтаристический оттенок. Понятию «разум», «рассудок» с тем оттенком, который ему придают кантианство и вообще европейская философия, скорее соответствует санскритский термин «манас», хотя и это слово употребляется в волюнтаристическом смысле «сердце» со всеми обертонами психологизма эмоции, в то время как в волюнтаристический смысл термина «буддхи» входят этические обертона («совесть»).

Словарное значение «буддхи» (по БПС)—«познание, воззрение, намерение»; значения же «учение, мудрость» БПС не дает. Однако Гита употребляет разбираемый термин шире. Интересно передает настоящий стих Гарбе: «*Wer die Ergebung des Herzens besitzt, sieht hier (in dem Leben) beides nicht, weder Verdienst noch Schuld*». И в последующих стихах Гарбе передает «буддхи» через сердце.

139. II, 50. Здесь—то есть в условиях физического мира. Человек, оставивший плоды дел, освобождается от уз кармы еще будучи воплощенным, а потому называется «дживанмукта», «заживо освобожденный». Некоторые переводчики без достаточного основания пропускают слово «іha» «здесь», хотя оно дает очень характерный оттенок мысли.

140. II, 50. *Грехи*—не следует понимать этот стих как проповедь аморальности, в нем можно видеть лишь учение о «снятии» «добродетели», получающей награду, и «греха», получающего наказание. Относительно нравственности Шри-Кришна говорил выше. Требование «абсолютной этики» заключается в оставлении «выгодности» и «невыгодности» действия для действующего, снятии «личной заинтересованности» у того, кто всецело отдал себя Брахмо. Хотя проповедь аморальности и не свойственна Гите, однако Шри-Кришна действительно проводит идею относительности этики в разнообразных формах и утверждает, что моральную ценность имеет не факт, как таковой, но акт.

Для формальной религиозной морали такая идея всегда была неприемлема, и ей противопологалось понятие «греха» как факта, безотчетного к намерению действующего лица. Даже греческая религия еще по существу не делала различия между «вольным» и «невольным» грехом, но оценивала только факт, а не намерение. Ярким примером таких моральных установок греческой религии является сказание об Эдипе и отчасти об Оресте. В браминизме очень сильно сказывался формализм морали. Для примера можно привести тяжелое наказание Наля за невольное нарушение обряда: исполнив очистительную молитву, он забыл совершить предписанное законом омовение, за что и был наказан. С таким формализмом в морали и боролся Шри-Кришна, но его борьба далека от «аморальности», которую некоторые хотят видеть в данном стихе.

141. II, 50. *В действиях* — вторая половина стиха представляет особый интерес, так как дает новое определение йоги: «*yoga karmaṣu kauchalam*». Слово «*kauchalam*» имеет два основных значения: 1) благосостояние, 2) способность, опытность. Последнее значение дает БПС в контексте данного стиха, большинство же переводчиков принимает первое значение. Оригинальную концепцию дает Теланг: «*Devotion in (all) actions of wisdom*». Некоторые переводчики видят в этом стихе своего рода формулу «*по ту сторону добра и зла*», переводят его слишком тенденциозно. Так, Леви: «*Abandonne tant le bien que le mal*».

Аналогично переводит и Сенар. Более нейтрально переводит Бюрнуф: «*...se dégage ici-bas des bonnes et des mauvaises oeuvres*». Дейссен: «*...lässt hinter sich... das gute und das böse...*». Томсон решительно передает стих, как учение об отказе от плодов злых и добрых дел, а не в смысле отказа от добра и зла.

142. II, 51. *Бесстрастия*—«*apāṁtaya*». Этот термин дает в отрицательной форме положительное учение о блаженстве покоя, превосходящем блаженство и бессмертие богов. Подстрочно это слово можно перевести «безболезненный», «бесскорбный». Томсон подчеркивает удачность этого термина для выражения состояния единения индивидуальной души с Единым Духом Вселенной. Выражение «блаженство» не передает этой идеи: «блаженны» и боги, но они не гарантированы от скорби и глубочайших падений вплоть до ада, о чем неоднократно повествует индийская мифология. Как несвободные от гун боги подлежат гибели в конце калпы, освобожденный же от гун мудрец уходит туда, «откуда нет возврата».

143. II, 52. *Что было услышано*—здесь говорится об освобождении от требований как бывших, так и будущих религиозных предписаний (под «шрота» понимаются в

первую очередь Веды). Место это поражает силой утверждения внутреннего права человека на свободу. Признавая закон, как средство, Шри-Кришна указывает на тот момент духовного развития, когда для человека становятся узкими рамки внешних форм, когда настает время «искать путь, с которого нет возврата». Лоринзер считает, что данный стих является полемикой против школы «Пурва Миманса». Но это понимание слишком узко. Анандагири поясняет, что здесь говорится о всяком внешнем законе в его противопоставлении внутреннему закону.

144. II, 54. *Странствует*—здесь речь идет об йогических действиях. Шанкара поясняет, что вопрос Арджуны относится к человеку, достигшему убеждения, что он есть высшее Брахмо.

145. II, 55. *Атману в себе*—большинство переводчиков дает смысл «радуясь себе в себе самом же» (Томсон, Бюрнуф, Теланг, Гарбе и пр.). Дейссен, Махадва Шастри принимают смысл, данный в предлагаемом переводе: «Радуюсь Атману в себе». Дейссен переводит: «...nur an dem Selbst (Atman) und durch das Selbst seine Freude hat», причем ссылается на Чхандл., 7, 25, 2, где говорится: «... из этого следует для самосознания (ahankāra): я емь мир». Такой перевод разбираемой шлоки дает легкую возможность понимать ее в духе Шанкары, но возможен перевод: «...радуясь Атману в Духе». Будучи подстрочным, такой перевод снимает всякую возможность истолкования, тогда как подлинник допускает таковое. Последнее понимание решительно определяет смысл стиха в духе Рамануджи и его школы. Нам казалось правильной сохранить философскую свободу текста и не навязывать читателю даже за счет подстрочности перевода того или иного толкования. Думается, что предлагаемый перевод достигает цели: ему по желанию можно придать оттенок дуализма или монизма.

146. II, 56. *Муни* — мудрец, молчальник. О бедствиях, упоминаемых в этой шлоке, Шанкара говорит: они бывают трех родов—от собственного тела (adhyātmika), от внешних объектов, например, от тигра (adhibhautika) и от действия великих сознательных космических сил: якшей, ракшасов и пр. Удовольствия классифицируются подобным же образом.

147. II, 58. *Устойчиво*—согласно индийской психологии, между органами чувств (индриями) и объектами устанавливается прочная материальная связь, разорвать которую возможно только силой йоги.

148. II, 59—стих этот понимается различно. Предлагаемый перевод ближе к толкованию Шанкары, Теланга, Дейссена, Сенара, А. Безант. Иначе понимаю это место Бюрнуф, Лоринзер, Эджертон, Томсон. Последний переводит, например, так: «The objects of sense turn away, from a man, who refrains from food. Even appetite turns away, when it perceives ins extreme freedom from appetite» и в примечании говорит, что в стихе этом персонализированы объекты чувств и аппетит, «убегающие» от победившего их мудреца. Вряд ли такое толкование соответствует духу Гиты. Неясность возникает отчасти от недостаточного понимания слова «nirāhāra». Это сложное слово можно разложить двумя способами: 1) на «nir» и «āhāras», 2) на «nir» + «ā» + «hāras». В зависимости от способа разложения получается совершенно разный смысл: при первом способе смысл получается «без питания», при втором—«не приближающийся», «не приносящий», «отрешенный». Сенар принимает первое значение и переводит: «Les objects des sens disparaissent pour l'âme qui n'en fait pas son aliment».

Подобным же образом переводит и Дейссен. Эджертон настаивает на чисто физическом значении: постыющийся человек, говорит он, не может избавиться от желания есть, пост тормозит другие его желания, но не аппетит. Трудно себе представить более плоское понимание Гиты. Помню общих соображений, оно недопустимо уже хотя бы потому, что Гита высказывается против крайней аскезы (ср., напр., VI, 16, XVII, 18—19). С точки зрения физиологической соображения Эджертона также не выдерживают критики, так как известно, что у многих голодающих (в эксперименте) аппетит пропадает после нескольких дней голодания, и пища становится даже противна, что еще отнюдь не свидетельствует о «достижении Брахмо» такими людьми.

Шанкара комментирует это место так: «vīçave» обозначает «объект», но здесь этому слову надо придать значение «чувство». Они действительно отвращаются от объектов даже у незнающего (подразумевается Брахмо) человека, который не обращается к чувствительным объектам, упражняясь в аскезе; «gasa» (вкус) или склонность к объектам у него не исчезает. Но даже и вкус к ним исчезает у аскета, постигшего Выс-

шую Реальность. Где нет истинного знания, там нет и уничтожения вкуса к объектам чувств, поэтому нужно стремиться достигнуть стойкости в истинном знании.

Махадева Шастри добавляет к этому замечанию Шанкары: нет порочного круга в утверждении, что знание возникает от уничтожения желаний, и что желания исчезают, когда возникает знание, так как желания в своей грубой форме исчезают, когда возникает знание, а знание становится совершенным, когда совсем ослабевают желания.

149. II, 62. *Гнев*—смысл стиха: желание роковым образом ведет к разочарованию, неудовлетворенное желание порождает гнев. В стихах 62—63 излагается традиционная схема индийской философии возникновения зла. Не надо забывать, что индийская философия видит причину страдания в «авидья», неведении, понимаемом как активный психический процесс. Гнев порождает заблуждение «samtoha», духовную слепоту, лишаящую сознание способности распознавания основного качества, требуемого для освобождения (мокша) от уз майи. Заблуждение порождает «smṛiti vibhāṅga», что буквально значит «колебание памяти». Бюрнуф, Томсон передают это выражение как «потеря разума, интеллекта», Махадева Шастри—как «потеря памяти», Гарбе—как «спутанность памяти», так же передает и Теланг: «confusion of memory», причем замечает, что это означает забвение сутр и преподаваемых ими правил. «Smṛiti» означает не только «память», но и «священный закон». Предлагаемый перевод «забвение» дает возможность примыслить дополнение, подразумеваемое текстом. От забвения (закона) возникает гибель сознания (буддхи). Обычно в этой шлоке термин «буддхи» переводят через «разум», однако такой перевод не передает широты мысли подлинника. Как уже говорилось, термин «буддхи» в индийской философии не равнозначен термину «ум, разум» европейской философии, а скорее близок кантовскому понятию «практический разум», «совесть», сознание, в силу которого человек способен на сознательный выбор морального акта.

В системе индийской философии и психологии «буддхи» находится «выше» «манаса» в логическом и феноменологическом смысле. Манас завершает систему индрий, является их сосредоточием и ближайшим синтезом, буддхи же есть узел, связующий манас, а через него и всю систему индрий с принципом индивидуальности (аханкара). Поэтому Гита и говорит о гибели индивидуума в случае разрыва в этой психологической системе. В европейских языках нет термина, вполне соответствующего санскритскому термину «буддхи», а поэтому приходится подыскивать некоторые приближения, которые являются заведомо неточными. Перевод «сознание» по своей широте ближе подходит к смысловому комплексу подлинника, нежели рационалистический перевод, «разум, интеллект», искажающий логическое построение шлоки и делающий ее, по крайней мере, натянутой.

150. II, 64. *Ясность духа*—комментаторы говорят, что под этим надо понимать свободу от страстей. Шанкара замечает: стремление к чувственным объектам описано, как источник всяческого зла. Далее следует изложение способа освобождения.

151. II, 65. *Страданий*—большинство переводчиков относит слово «sarvaduḥkhānam» к слову «hānig», но некоторые, например Дейссен, относят его к «prasāda»; в своем переводе Дейссен оставляет слово «hānig» без дополнения, что вынуждает придать этому термину необычное значение. Перевод Дейссена гласит так: «Hat er aber Ruhe von allen Schmerzen, so entsteht in ihm die Resignation», причем «cetas» Дейссен передает через «Geist», а «буддхи»—через «Erkenntnis». Большинство переводчиков передает слово «hanig» через термины, выражающие идею отдаления, исчезновения, недостатка. БПС производит это слово от второго «hā»—«оставлять, покидать» и для данного стиха Гиты дает оттенки: «aufhören, unterbleiben, schwinden», ставя это слово в связь с «sarvaduḥkhanam». Трудно вывести идею смирения из такого значения слова, и БПС не дает вовсе такого оттенка, как нет его и в глаголе «hā» в первом и втором значении. Итак, приходится признать, что перевод Дейссеном этой шлоки натянут и неубедителен. Довольно оригинально переводит вторую половину шлоки. Сенар: «Dans l'esprit pacifié bien vite la vérité s'établit», давая таким образом для «cetas» значение «ésprit», а для «buddhi» — «vérité».

152. II, 65. *Сознание*—в этой шлоке введено еще не употреблявшееся в Гите слово «cetas». Этот термин, пожалуй, наиболее близок европейскому понятию «сознание».

153. II, 66. *Творческой мысли*—bhāvana. Мы делаем попытку дать описательный перевод этого термина, происходящего от глагола «bhu»—«быть, становиться». Как для

многих других психолого-философских терминов санскрита, и для этого слова нет соответствующего термина в европейских языках, и переводчики дают лишь весьма отдаленный, приблизительный его смысл. БПС для данной шлоки приводит такие оттенки: *Vergegenwertigung, Vorstellung, Vermutung*. Ольтрамар останавливается на значении этого технического термина йоги. Он замечает, что ученик усваивает духовное учение тремя способами: он вникает ему, размышляет о нем и реализует его. Эти три акта традиционно обозначаются терминами: «*shruti, cinta, bhāvāna*», причем «*bhāvāna*» есть «*ikshakā*»—«зрячая», это есть осуществление истинной идеи. На этом последнем этапе пути познания очищенная и концентрированная мысль обладает истиной.

154. II, 69. *Муни*—этот стих можно понимать символически в связи с учением индийской психологии о ступенях сознания: бодрствование, сон, глубокий сон и «четвертое состояние» (*turya*), соответствующее йогическому экстазу.

155. II, 70. *К желанию*—эта шлока не вполне ясна и обычно передается по принципу «интерпретирующего перевода». Затруднения возникают вследствие двойного значения слова «*kāma*», которое означает и желание, страсть и объект желания. Большинство переводчиков придерживается первого смысла, но некоторые, например Теланг, принимают второй. Теланг переводит: «*He into whom all objects of desire enter, as waters enter in the ocean, which (though) replenished (still) keeps its position unmoved—he only obtains tranquillity; not he who desires (those) objects of desire*». Для правильного понимания шлоки не следует упускать из виду, что, согласно индийской психологии, материя мысли, чitta, пластична, и ее волны, вритти, принимают формы объектов мысли. Следовательно, если принять толкование Теланга «*vaiṅaṅya*» не есть отсутствие таких пластических волн психики, как того требует определение йоги Йогасутрами Патанджали, но лишь отсутствие самоотожествления с этими волнами, что представляет существенную разницу. Отсюда совместимость «йога» и «бхога» при таком понимании шлоки. Как известно, вопрос о такой совместимости составлял предмет спора многих философских школ Индии. При таком подходе стих приобретает очень важное значение для правильного понимания йоги Гиты. Мудрец не гонится за объектом желания, за счастьем, он сам и объекты желания вступают в космическую душу муни, который принимает их в себя, оставаясь спокойным, как океан, принимающий в себя реки.

Другое понимание стиха дает Дейссен: «*Gleich wie die Wasser zur Ruhe kommen in dem vollen, unerschütterlichen Ozean, so kommen alle Begierden in ihm zur Ruhe und er erlangt den Frieden*». Перевод этот дает понимание нирваны в духе «кайвалья» Патанджали. Однако, чтобы так перевести, надо дать слову «*praviṅanti*» спорное значение. Глагол «*vi*» значит «вступать», войти, проникать, предаться чему-нибудь». Как технический термин, он употребляется, например, для обозначения выхода артиста на сцену, а также в смысле полового общения. Все эти оттенки мало согласуются с идеей затихания, и перевод «*zur Ruhe kommen*» кажется натянутым. Едва ли удачен и тот оттенок, который дает этому слову Леви: «*se perdre*». Леви переводит: «*Les eaux se perdent en elle. Ainsi celui où se perdent les passions*».

Сенар передает гораздо более адекватным термином «*affluer*» «*en qui affluer tous les désirs*». Томсон переводит: «*He into whom all desires enter in the same manner as rivers enter the ocean... can obtain tranquillity*». Он придает шлоке тот оттенок, что страсти становятся неадекватными, слишком мелкими для мудреца, а потому и не способны нарушить его покой, подобно тому, как реки слишком слабы, чтобы нарушить покой океана. Идея перевода Томсона близка к идее перевода Теланга: оба перевода возможны в смысле филологическом. В таком же духе передает и Эджертон, и Махадэва Шастри.

156. II, 72. Необходимо еще раз подчеркнуть, что термин «нирвана» в Гите не адекватен таковому у буддистов. Слово «нирвана» известно было еще до возникновения буддийской философии. Дейссен считает, что термин «брахманирвана» встречается в Упанишадах единственный раз: в конце Арунея ул. В смысле «угасание» термин «нирвана» употреблен в ст. 23 Кшурика упанишады: «Как пламя, погорев, при угасании (нирвана) угасает, так йогин, сжегши все дела, исчезает». См. также Йогататтва упанишаду, ст. 13. Существует Упанишада, называемая «Нирвана упанишада». Нирвана в смысле Гиты есть безмятежное состояние, слиянность с Единым, буддизм же понимает нирвану, как полную изолированность, подобно «кайвалья» Патанджали (речь идет о концепции хинаянистов). О взгляде Гиты на возможность прижизненного

достижения нирваны см. гл. V, 24—25. Шанкара, комментируя этот стих, говорит: состояние отрешения ото всего и стремление к Брахмо есть состояние Брахмо: при достижении такого состояния исчезает иллюзия, если достичь такого состояния хотя бы в последний момент жизни, то можно достичь освобождения (мокша), блаженства в Брахмо, то есть нирваны Брахмо (Брахманирваны).

157. О названии этой главы см. примечание 120.

ГЛАВА III

158. III, 2. *Противоречивыми*—этот стих Шанкара понимает в том смысле, что карма лучше, чем отречение от действий, не сопровождаемое истинным знанием. Стих можно передать в трех оттенках. Он содержит в подлиннике словечко «iva», стоящее непосредственно перед «mohaуasi». Некоторые переводчики (например, Гарбе, Томсон, Дейссен) вовсе пропускают его, другие же придают ему различные оттенки. По строению санскритской фразы его легче всего отнести к глаголу, и таким образом фраза получает оттенок, данный в предлагаемом переводе: «ты как бы вводишь в заблуждение мое сознание (буддхи)». Арджуна, чья в Кришне учителя (ср. II, 7), не может сказать, что тот вводит его в заблуждение, а потому и смягчает форму своего высказывания. Такой оттенок придает шлоке Теланг, Бюрнуф, Леви. Махадэва Шастри, Сенар относят «iva» к дополнению и таким образом придают несколько иной оттенок: Арджуна называет речи Кришны «как бы противоречивыми». Так, Сенар переводит: «Ton discours, comme mêle de vues contraire...».

Рой говорит, что шлоки 1—2 совсем не соответствуют эпической ситуации: в Эпосе беседа началась с вопроса о допустимости участвовать в междоусобной битве, вопрос же Арджуны в III главе показывает, что темой беседы в Гите-упанишаде, существование которой Рой стремится доказать, был вопрос об отношении пути деятельности к пути познания.

159. III, 3. *Размышляющих*—многие переводчики не рассматривают термины «sankhyanam» и «yoginam» как названия приверженцев определенных философских школ, но придают этим словам более широкое значение (Дейссен, Сенар и пр.), другие же считают, что здесь речь идет о совершенно определенных школах и об их приверженцах, и принимают указанные выражения как технические термины. Удачен перевод Сенара: «...celle des penseurs qui repose sur l'effort de l'esprit, celle des ascètes sur l'effort pratique». Такой перевод основан на толковании Рамануджи.

160. III, 4. *Отречением*—эта шлока очень важна для понимания Гиты, но ее смысл обычно при переводе сильно ограничивается. Шанкара рассматривает «освобождение от действий», как самоотожествление с Брахмо, и замечает, что отречение от мира само по себе, без такого самоотожествления, механическое и не озаренное светом сознания Цели, не ведет к «совершенству», то есть к конечному освобождению. Все переводчики передают здесь слово «пуруша» через «человек». Лексически это, безусловно, правильно, однако «пуруша» означает не только человек, но и «дух». Гита многократно употребляет это слово в указанном смысле (ср. гл. XV и многие другие места). Если в данном стихе принять этот смысл в духе общей концепции Гиты, свойственной также и Упанишадам и даже Ведам (ср. исследование Кумарасвами о гимне Ригв., 10, 90, 1), то при таком значении сразу расширяется смысл стиха, и он получает большую философскую напряженность, теряющуюся в переводе. Сильно ослабляется при переводе и термин «карма», употребленный в данном стихе, слово «действие» не вызывает в уме европейского читателя всего сложного комплекса, религиозно-философских представлений, какой вызывается санскритским термином. Утверждение равноценности санньясы и йоги Шанкара истолковывает в том смысле, что санньяса, хотя и ведет к той же цели, но окольным путем.

161. III, 6. *Деятельность чувств*—не надо забывать, что под «индриями» индийская психология понимает не только пять чувств европейской психологии, но еще и исполнительные органы: руки, ноги, рот, задний проход и детородные органы. Манас или «сердце» является одиннадцатым элементом в системе индрий, синтезирующим все остальное. Многие переводчики передают данное место выражением «сдерживать органы деятельности» (Леви, Теланг и др.). Томсон поясняет, что в данном контексте под термином «karmendriya» надо понимать исполнительные индрии: руки, ноги и пр. ять

действующих органов, которые противоплагаются таким образом пяти воспринимающим органам. Такого же взгляда придерживается и Теланг. Слово «karmendriya» действительно употребляется как специальный термин для обозначения активных органов и противопоставляется термину «buddhendriya», обозначающему воспринимающие органы чувств. Однако упражнения йоги нельзя сводить к торможению «активных индрий», так как эти упражнения имеют целью подчинить воле деятельность «всех органов чувств». Толкование Томсона слишком суживает мысль стиха, дающего широкое обобщение философского порядка, а не техническое указание йогического праксиса.

162. III, 6. *Находящийся на неверной дороге*—*mīṭhāsāras*. Большинство переводчиков придает этому слову значение «лицемер», однако его можно понимать и гораздо шире, как это делает, например, Дейссен, переводящий: «...der ist betörten Geistes und auf falschem Wege». Подобным же образом переводит и Сенар. Шри-Кришна предупреждает, что нельзя удовлетворяться первым этапом обуздания чувств, удержанием их от действия; за первым этапом следует несравненно более трудный — обуздание внутренней деятельности желаний, которая далеко не всегда подчиняется высшей воле человека, о чем говорит Арджуна в ст. 36 этой главы. К затронутой теме Арджуна возвращается и в гл. VI, 34. В концепции, которую дают Томсон, Теланг, это место оказывается противоречивым, тогда как при более широком понимании выявляются его стройность и глубина.

163. III, 8. *Необходимое* — *niyatam*. Некоторые переводчики принимают этот термин в более широком философском смысле как «необходимое» (действие) — Бюрнуф, Дейссен, Томсон, Теланг и др. Без достаточной необходимости Сенар, Леви, Эджертон слишком суживают смысл слова, передавая его как «предписанное» (законом), что очень уплощает смысл стиха.

164. III, 8. *Отправлений тела*—*śarīrayatra* буквально значит: «ход, движение тела». БПС дает для этого слова значение «Unterhalt des Körpers» и ссылается на разбираемый стих Гиты. Леви переводит слишком вольно: «La substance même du corps ne proséderait...». Сенар также упрощает, переводя «физическое тело», для такого понятия в санскрите есть особый термин «штула шарира». Дейссен переводит: «Fortgang des Körperlebens...». Предлагаемый перевод передает ту же мысль, но без прибавления лишнего слова. Шлока содержит полемику против крайних учений отказа от действий, указывая, что при последовательном проведении такого учения невозможно физическое существование, так как отправления тела — уже само по себе деятельность. Шри-Кришна показывает, что крайность в учении о «неделании» приводит к физической невозможности и логическому абсурду.

165. III, 10. *Шлоки* 10—15 Михальски-Ивенский считает интерполяцией.

166. III, 10. *Твари*—*namas* на великое жертвоприношение Пуруши (РВ, X, 90), браманизм понимает миротворение, как жертвенный акт творца, почему этот акт связывается с «тапасом», то есть с аскезой, совершаемой творцом (Тваштар). Жертвоприношение Пуруши есть лишь частный случай, мифологическая иллюстрация философского учения о миропроявлении, как жертвоприношении.

167. III, 10. *Праджапати* — «Владыка существ» — эпитет, прилагаемый ко многим богам индийского пантеона; Соме, Агни и пр. Праджапати — бог ведического периода. В известном «пантеистическом» гимне Ригв. Тваштар (творец) в конце гимна именуется Праджапати. Сказано: «Праджапати возжелал — я хочу размножиться, я хочу быть множественным. Он совершил тапас и, совершив тапас, создал миры». Эта формула часто встречается в Брахманах. В Мокшадхарме (МБх XII, 12687) говорится о 21 Праджапати, то есть о 21 творческом принципе мира, согласно философии Санкхьи (см. учение о таттвах). Праджапати отождествляют с Хирьягарбхой — «Золотым Семенем».

168. III, 10. *Комадук* — «Корова желаний» — мифологический образ, символизирующий творческую силу желаний.

169. III, 11. *Боги* — мысль о взаимопомощи богов и людей часто встречается в Ведах. По понятиям браманизма, власть богов ограничена; браманческая мифология очень слабо по сравнению с другими мифологиями индивидуализирует богов, гораздо слабее, например, чем греческая: для браманиста тот или иной бог является скорее символом ступени психического развития эволюционирующего индивидуума, скорее отвлеченным понятием, нежели конкретной личностью. Можно говорить об Индре, Бра-

ме, как о каком-то «чине», иерархической степени: каждый в своей эволюции может стать «Индрой», «Агни» и пр.

170. III, 14. *Эти боги* — то есть, с которыми жертвователь вступает в связь. В некоторых переводах (Дейссена, Сенара) этот оттенок ускользает, а вместе с тем он даёт живой диалектический момент шлоке. Шлока говорит о едином творце, Праджapati, владыке существ, и о бесконечных его аспектах, отдельных богах политеизма и об их интимной частной связи с человеком, их поклонником. Эту шлоку можно диалектически противопоставить шлокам VII, 19—24 и IX, 10—20. О жертве в связи с питанием и о мистике питания много говорят Упанишады (ср. Чханд., 5, 18—24, Майтр., 6, 10—13, где развивается учение о пище как о символе Брахмо, и, наконец, Празнахихотра).

Таким образом, идеи, развитые в III, 12—15, близки мистике ранних Упанишад и проходят через весь их ряд, вплоть до поздних Упанишад Атхарваведы. Следовательно, нет никакого основания считать III, 10—15 и IV, 25—33 за позднейшие интерполяции, противные монистическому духу Гиты, как это делает Михальский-Ивенский.

171. III, 14. *Кармы* — сравнить Ману III, 76; «Жертва, подобающим образом вверженная в огонь, достигает солнца, солнце зачинает дождь, дождь зачинает пищу для тварей». В гимне X, 10, 6 Атхарваведы говорится для разъяснения мистической тайны коровы, что при условии знания этой тайны корова может быть принесена в жертву: «Жертва—её ноги, возлияние — молоко, свобода — дыхание коровы. Она, как супруга Парджаньи (Дождя), восходит к богам силой молитвы».

172. III, 15. *Карма* — мир, как творческий процесс, есть Единое Дело.

173. III, 15. *От Брами* — схолиасты здесь под словом «Брама» понимают Веды. Так переводят Дейссен, Теланг; Томсон переводит «высочайший Дух», Лоринзер — «Letzte Grunde». В данном стихе говорится о Бrame (м. р.), как о творце мира (Праджapati). Под «Акшарам» мыслится Брахмо (ср. р.), Атман. Бюрнуф читает это место: Karma brahmodbhavam viddhi, то есть принимает здесь форму ablat., ед. ч. муж. рода (Брама, а не Брахмо). В калькутском издании Гиты (МБх) 1836 г. читается: «Karma Brahmodbhavam viddhi». Так же читают Михальский-Ивенский и Эджертон. Слово «brahmadbhava» может получиться от слияния имен Брахма и Брахма — все равно мужского или среднего рода — со словом «udbhava», форма же ablativi от слова «brahma» ни в мужском, ни в среднем роде не может дать такого слияния. Таким образом, можно читать или Брама, или Брахмо. То же чтение возможно для сложного слова «brahmākṣhāgasatmudbhavam». Но если филологически возможны оба чтения, то философски чтение «Брахмо», как это делают, например, Томсон, Сенар, Леви, Эджертон, представляет большие трудности, тогда как чтение «Брама» легко разрешает вопрос и вполне согласуется с общей позицией Гиты и вообще вишнуизма (ср. Гита, XIV, 3). Во второй строчке шлоки можно и должно читать «Брахмо» (ср. Мунд., I, 1, 1: «Брама» есть первый из богов, как творец мира, хранитель его). Гарбе переводит этот стих: «Das Werk hat sein Ursprung ins Brahman» и замечает, что Якоби справедливо придает здесь термину «brahman» значение «Пракрити», ссылаясь на XIV, 3, а Бетлинг считает этот стих бессмысленным. Эджертон в обоих местах шлоки читает «Брахмо» и также полагает, что здесь нужно под словом Брахмо разуметь Пракрити. Всё построение ст. 14—15 (Эджертон II, с. 52) считает нелогичным: как бы ни толковать данное место, замечает он, заключение не вытекает из предпосылки, ибо «жертва» (Эджертон переводит в данной шлоке «яджна» через «worship») не является исходным пунктом рассуждения. Хилл ссылается на толкование Рамануджи, понимающего здесь под Брахманом, как и в XIV, 3, тело (Пракрити), а под Акшара—Дживаатмана, орудием которого является тело; таким образом, тело уподобляется жертве.

Ламонт считает, что в этой шлоке и в гл. IV, 24 слово «Брахмо» употреблено в наиболее древнем его значении, ибо здесь говорится о таинственной магической силе, о которой учат Упанишады.

174. III, 16. *Злой*—aghāyur (Шанкара и Рамануджа разделяют это слово на 2: «agha» и «ayus», что можно было бы передать через «дурно живущий», «дурного поведения»). Эджертон замечает, что это слово в эпическом санскрите встречается только в данном месте. Автор высказывает предположение, что данное слово следовало бы рассматривать не как сложное, но как деноминативный глагол «agh» от ведического «aghāyu». БПС производит его от глагола «aghay» — «вредить» — вредный.

175. III, 16. *Живет* — Шанкара даёт такое пояснение в шлоке; люди, предназначенные к действию, но погрязшие в наслаждениях, противятся Брахмо. Из шлока 4—16 Шанкара выводит, что действия должны выполняться лишь теми, кто предназначен для этого.

176. III, 17. *Насыщенный Атманом*—«*âtmatripta*» часто переводят «наслаждающийся, радующийся Атману», но в таком случае весь полустих сводится к простой тавтологии. Теланг даёт значение «привязанный», но такой перевод слишком волен и значительно снижает смысл. Глагол «*tâg*» значит «насытиться». Так переводит Дейссен. Такое выражение гораздо образней, сильнее, оно ближе духу вишнуизма, которым проникнут этот стих. Напрашивается сравнение между этим стихом и II, 59, который часто вызывал недоумение (ср. соответств. примечание). Однако выражение мистических переживаний в терминах физиологии питания свойственно не только вишнуизму, но также митранзму, христианству.

177. III, 17. *Да возрадуется в Атмане* — в подлиннике употреблена желательная форма; этот оттенок передают не все переводчики. В данной шлоке противоплагается термин «*âtmarati*» термину «*indriyârâma*» предыдущего стиха. «*Rati*» означает «радость», «наслаждение», особенно в смысле половом. БПС принимает сложное слово «*âtmarati*» за прилагательное и переводит: «*Sein Lust habend, Gefallen findend an*», — ссылаясь на данный стих Гиты. Но если принимать термин «*indriyârâma*» за существительное, как это делает Дейссен, который его переводит «*Tummelplatz der Sinne*» (БПС не даёт такого значения и не помещает такого слова, как самостоятельного), то «*âtmarati*» можно принять за существительное по тому же принципу. Если в ст. 16 человека рассматривается как «кристаллище», «играллище чувств», то в ст. 17 он рассматривается как орудие наслаждения Атмана. Такая концепция несколько не противоречит не только вишнуитской, но и шиваитской традиции (сравнить, например, вишнуитское учение о гопи и шиваитское о Дурге). Не противоречит она и общей концепции Гиты, называющей дух «знающим поле» (кшетраджна) и «вкушающим», «наслаждающимся» (*bhoktâg*—ср. V, 29, IX, 24, XIII, 14, 16, 22, а также гл. XV, особенно 9—10).

178. III, 17. *Обязанностей* — Шанкара проводит параллель между этим стихом и Брих., 3, 5, I. Согласно своей концепции Гиты, он выводит из этого текста, что для санньясина действия не обязательны.

179. III, 18. *Здесь* — то есть в «проходящем мире». Смысл этого стиха: человек преданный Атману, не заинтересован ни в действии, ни в бездействии, он не ожидает награды ни за то, ни за другое (ср. гл. II, 42—44). Единственная цель такого человека — Атман, и потому ему не нужно искать покровительства какого-либо существа для достижения этой цели, внеположенной всему проявленному.

180. III, 19. *Высшего* — Шанкара говорит, что Шри-Кришна потому здесь побуждает Арджуну к действию, что свобода от действия возможна лишь для человека, обладающего истинным знанием, которого нет у Арджуны. Это толкование направлено на то, чтобы показать Гиту в духе Веданты, как её понимала школа Шанкары.

181. III, 20. *Джанака* — «Порождающий» — раджа Видехи, прославившийся мудростью и святостью. Он не вёл аскетического образа жизни (мунни) и причислен к «раджа-ршиши», то есть к мудрецам-царям. Его пример показывает, что и в миру можно достигнуть совершенства. В Брихадараньяка уп. Джанака выводится как крупный философ, ведущий углубленную дискуссию и поучающий браминов. В Mokshadharме Джанака представлен как раджа-философ, первый принявший от Панчашикхи учение атеистической Санкхьи. Джанака — отец Ситы, жены Рамы.

182. III, 20. *Целокупность мира* — «*lokasamgraha*» БПС переводит: *Gesamtheit der Welten*, ссылаясь на данный стих Гиты. Это выражение можно также понимать как «собрание людей, общество», как то и делает для данного стиха большинство переводчиков. Томсон передаёт «благо человечества» и замечает, что здесь Шри-Кришна делает переход к новому доказательству своей мысли: Арджуна должен действовать не ради себя, а ради общества, человечества. Несколько иной оттенок придают этой шлоке Теланг и Дейссен. Леви и Сенар вкладывают в выражение смысл «благо мира». Широкий оборот подлинника позволяет вложить в него все эти оттенки.

В предлагаемом переводе сделана попытка передачи возможно более близкой и широкой: «*samgrâha*» довольно точно передается русским словом «целокупность» как по смыслу, так и по широте выражения. Шанкара ссылагается на пример кшатриев,

выполняющих свой долг (Джанака и др.). Арджуна, как кшатрий, должен следовать этому примеру. Такую мысль Шанкара хочет привести, чтобы показать, что Гита не учит о принципиальной необходимости действий, которая отрицается школой Веданты, а только допускает действия на низшем этапе пути духовного развития.

183. III, 21. *Лучший*—этот стих переводится с различными оттенками, «Шрешта» есть превосходная степень от «*śhrīmant*»—«прекрасный», «великолепный», «знатный».

184. III, 23. *Партха*—Михальский-Ивенский считает этот стих не интерполяцией, однако вторая строчка буквально повторяется в IV, 11, а подлинность этой строки Михальский-Ивенский не отрицает.

185. III, 24. *Смещения*—«*saṁkaṅga*». Бюрнуф передаёт это слово через «хаос», Дейссен—через «*Vergiftung*», также и Гарбе. Теланг, Махадэва Шастри, Леви, Томсон принимают термин в узком смысле «смещение каст», хотя для такого понятия есть специальный термин: «варнасамкара» (ср. 1, 41 и след.). Такое сужение вполне возможно, хотя, конечно, и необязательно.

186. III, 24. *Существа* — «*grāhān*» — термин прилагается не только к людям, но и вообще к нарождающимся существам (ср. III, 10 и др. места Гиты), а поэтому нет необходимости суживать значение выражения, как это делают некоторые переводчики.

187. III, 25. *Незнающие* — Шанкара поясняет: невежды — это те, которые ожидают плодов действий и не знают Атмана.

188. III, 26. *Сознание*—слово «*bheda*» часто употребляется в смысле различения, распознавания, научения, но также и в смысле разделения, как это принимает для данного места большинство переводчиков. Кажется, что больше соответствует общему духу Гиты такое понимание: пусть тот, кто знает необходимость отрешения от плодов дел, сам, действуя по преданности Высшему, не открывает этого учения невеждам, но постепенно подготавливает их к постижению этой истины, предоставив им наслаждаться делами, необходимыми на их уровне развития. Идея такого постепенного подведения к конечной истине не чужда Упанишадам. Так, например, Светакету постепенно подводится к постижению истинного смысла мантры: «Тат Твам аси» (ср. Чханд. уп.). Как указывает Лассен, *causativus* «*joshayet*» требует двойного винительного падежа (в русском — винительного и дательного). Второе дополнение нужно брать из первой строки стиха «им». Такой грамматический оборот придаёт некоторую туманность тексту и допускает различное его понимание.

Так, Дейссен переводит: «*Er soll Nichtwissenden, die noch an dem Werke hängen, in ihrem Bewusstsein nicht irre machen; er, der Wissende, soll sie veranlassen, alle Werke mit Freudigkeit zu tun, er selbst mit Hingebung sie betreibt*». Так же, понимает и Гарбе. Существенно иной смысл вкладывает в этот стих Леви: «*Qu'il n'aille pas fendre la raison des ignorants attachés à l'action, qu'il goûte à tous les actes, le sage, en union avec l'âtman, en les accomplissant*». Еще иной оттенок даёт Махадэва Шастри: «*No wise man should unsettle the conviction of the ignorant who are attached to action; but acting well and diligently he should cause them to do all actions*». Как бы ни казались мелкими такие разночтения, в действительности они существенно влияют на понимание текста и для изучающего не только язык, но и текст, как таковой, представляют большой интерес, почему мы и считаем нужным тщательно останавливаться на таких местах: из комплекса их понимания создаётся и комплекс понимания всего памятника.

189. III, 27. *Всегда* — в подлиннике нет соответствующего слова, но употреблена глагольная форма — страдательное причастие настоящего времени, выражающая постоянство, длительность действия; этот оттенок так или иначе передаётся всеми переводчиками.

189а. III, 27. *Гунами* — учение о трёх гунах — одна из основных концепций Санкхьи. Это учение сближают с учением Чханд. уп. о трёх основах мира: пище, воде и огне. Таким образом, более древнее представление говорит о субстанциональности гун. Гуна — это то свойство, через которое познаётся вещь (*dravya*). Большинство исследователей считает, что первоначальное значение слова «гуна» было «свойство». Другое значение слова — «волокно», «пучок», «прядь». Первометрия представлялась основой ткани (прадхана), а гуны — утком, расцветивающим ткани различным узором. Наконец, диалектически гуны представлялись формой движения. Чем дальше развива-

лось учение познаваемости материи через её символы (линга), тем становилось яснее, что эти «линга» не могут быть ничем иным, как действием, движением (карма). Отсюда — всё большая тенденция рассматривать гуны в терминах движения. Саттва всё больше понималась как равновесие, раджас — как стремление (кинетическая энергия), а тамас — как инерция, торможение (потенциальная энергия). Так как Санкхья не видела принципиальной разницы между инертной материей (бхута) и психикой (не духом, пурушей, который противопоставлялся материи в конечной антитезе!), то не было принципиальных трудностей понимать гуны или в физических терминах, приведенных выше, или в психологических терминах: ясности (саттва), страсти (раджас) и душевной тупости, торможения (тамас). Третье значение слова «гуна» — «кратность», а отсюда «часть». Гарбе принимает это значение за основное. Гуны специфичны для Праkritи и противопоставляются Пуруше, который по существу свободен от гун — всякое соединение его с ними иллюзорно. Классическая Санкхья категорически отрицает всякое участие Пуруши в игре гун: как только он познает, что не причастен гунам, он становится свободным, так утверждает классическая Санкхья. Совсем иное в эпической Санкхье: Гита неоднократно указывает, что Пуруша активно участвует в игре гун, (ср., напр., VII, 6 и особенно XIV, 3). Это существенное отличие теории гун в Бхагавадгите и вообще в ранней Санкхье от аналогичной концепции поздней Санкхьи, которое нельзя никогда упускать из виду.

190. III, 27. *Самостью* — в тексте употреблен термин «ahankāga», который не поддается точной передаче по-русски одним словом и специфичен для индийской психологии. Буквально «аханкара» передается немецким «Ichmacher», как это и делает Дейссен.

191. III, 27. *Совершающий* — стих допускает много оттенков в его понимании, но вряд ли прав Томсон, толкующий эту шлоку в том смысле, что мудрый, принадлежащий к высшим кастам (браминов, кшатриев), не должен допускать сектантства низших каст и что одни лишь высшие касты имеют право свободно мыслить, низшие же должны следовать авторитету. Такое толкование совершенно противно духу Гиты и прямым её высказываниям (ср., напр., IX, 32); такой перевод не требуется и филологическими соображениями. Большинство переводчиков (Сенар, Леви, Дейссен, Теланг) понимает это место в духе предлагаемого перевода.

192. III, 28. *Не привязывается* — этот стих по своей сжатости напоминает язык сутр и позволяет разноречивые толкования. Неясность заключается в пропуске текстом дополнения к сложному слову «gunakarmavibhāgayos». Большинство переводчиков по своему усмотрению вносит дополнение или же принимает как дополнение слово «действие». Глубоко подходит к стиху Теланг, он переводит: «Who knows the truth about the difference from qualities and difference from actions...» и в примечании дает пояснение: отличие души от качества, то есть от тела, чувств и действий, причиной которых эти качества являются. Сенар, основываясь на двойственном значении слова «vibhāga», переводит: «celui ...qui connait la vérité sur la double série des gunes et des actes, sait que ce sont toujours les gunas operant sur les gunas». Слово «vibhāga» означает, во-первых, «распределение, распорядок», затем «составная часть, различие». Таким образом, вполне закономерно переводить: «истинно знающий распорядок гун и дел мыслит: гуны вращаются в гунах (то есть качества производят причинно-следственную цепь), и (таким образом) он не связывает себя (этой причинно-следственной цепью)». В таком переводе, по мысли близком переводу Теланга, но отличающимся большей точностью, стих 28 вполне связывается по смыслу со стихом 27 и является его антитезой, где каждый элемент тезиса и антитезиса сопряжен.

Принятый большинством перевод сильно нарушает стройность мысли подлинника и смысл, дух учения приходится отвоёвывать от неуклюжего построения предложения. Так, Бюрнуф во второй половине стиха вынужден ввести два интерпретирующих слова и переводить: «Sachant faire la part de l'attribut et de l'acte (il) se dit... les attributs de l'ame se rapportent aux attributs de la matiere et il reste détaché».

Выражение «атрибуты души» — что-то очень мало вяжется с одной из основных мыслей индийской философии о бескачественности духа, качественные же индрии, включая манас, нельзя обобщать под названием «души», так что такой перевод с точки зрения индийской философии лишен смысла. Томсон делает сноску к разбираемому стиху: темнота этого места не была еще разъяснена ни одним схоластом, ни

одним переводчиком. Лоринзер поясняет: все дела связаны с гунами, мудрый умеет отличать дух от вращения гун, тогда как немудрый приписывает действия духу, не гунам. Теланг поясняет: качества, то есть чувства, общаются с качествами, то есть с объектами чувств. Дейссен придаёт слову «vibhāga» значение «различие» и переводит: «Wer aber die Wesenheit kennt... der macht ein Unterschied zwischen den Guna's und dem (gunalosen) Werke».

Такой перевод встречает следующие возражения: «vibhāgayos» может быть и родительный и locativus двойственного числа; для признания местного падежа нет оснований в строении предложения, даже если принять, как это делает Дейссен, что здесь опущена личная форма глагола («macht ein Unterschied»). Естественней видеть здесь родительный падеж принадлежности (genitivus possessivus), но тогда такой родительный нельзя связать ни с чем иным, как со словом «fattva», и нужно переводить: «истину разделения»; а при таком построении примысливать глагол «различать» не только не надо, но и нельзя. Таковы формальные соображения. Еще больше встретятся возражений по существу. Совершенно непонятно, что надо разуметь под «gunalosen Werke». Гита многократно учит, что «все действия совершаются гунами» (ср., например, ст. 27 этой главы). Таким образом получается непримиримое, но и не требуемое текстом противоречие между двумя рядом стоящими стихами, причем такое понимание стиха 28 идёт вразрез со всей философской традицией Индии. Противоречие это возникает только от принятия для слова «vibhāga» не его первичного, но вторичного значения, что не вынуждается ничем.

193. III, 29. *Да не смущает* — в подлиннике употреблено желательное наклонение, как это часто делается при формулировке законов. Переводчики довольно согласно передают смысл этого стиха, за исключением Дейссена, почему-то переводящего «sie (т. е. die Halbwissende) möge der Ganzwissenden nicht irre machen».

194. III, 30. *От самости* — слово «nirmata» имеет двойное значение: «беспечальный» и «не обладающий собственностью», «не имеющий себя». Разные переводчики принимают то или иное значение. БПС не даёт для данного места значения «беспечальный». Теланг принимает значение «без собственности», Махадэва Шастри — «без эгоизма». Оригинально передаёт Гарбе: «ohne Eigennuz».

195. III, 31. *Делами освобождаются* — форма «karmābhis» может быть и инструментальным, и отложительным падежом множественного числа. Большинство переводчиков принимает инструментальный («делами»), но некоторые (Бюрнуф, Махадэва Шастри) принимают отложительный («от дел»). Томсон усиливает оборот подлинника, переводя «даже делами», подобным же образом переводит и Дейссен. Свое усиление Томсон объясняет тем, что данный стих содержит полемику против учения школы Капили, полагавшей, что единственным средством к спасению является духовное знание. По-видимому, здесь кроется какое-то недоразумение, так как если понимать под «школой Капили» раннюю Санкхью (эпическую), то об этом философском направлении никак нельзя сказать, что оно отрицает значение дел в процессе освобождения. Придаваемый Томсоном оттенок совершенно в духе Шанкары, утверждающего именно то, что Томсон приписывает Капиле; всё толкование Шанкарой Гиты построено на этой концепции.

196. III, 32. *Моему учению* — Томсон замечает, что Шри-Кришна понимает здесь йогу, которую он считает «своим учением» отчасти потому, что передаёт её Арджуне, отчасти же потому, что Кришна есть «владыка йоги».

196а. III, 32. *Знания* — Теланг считает, что здесь идёт речь о познании дел Брахмо и о его различных формах. Перевод этого места Леви очень натянут и не согласуется с духом Гиты.

197. III, 34. *Чувств* — то есть предмет чувств вызывает в чувствах или влечение, или отвращение, оба эти момента связывают. Мудрый не должен поддавать под их враждебное влияние. Этот стих понимается несколько различно; Теланг, Дейссен, Томсон, Эджертон придают выражению тот смысл, что влечение и отвращение чувств стойко связывают чувство с его предметом. Но, будучи философски правильным, такой перевод от известной степени разрывает логическую последовательность подлинника: в ст. 33 изложено учение о Природе, как причине деятельности, причём подытоживаются мысли, изложенные в предыдущих шлоках, начиная с 27. Учение о бездеятельности духа есть одна из основных концепций Упанишад, равно, как и школы Санкхья. Пос-

ледняя учит, что природа привлекает сознание, с этим согласна и школа Веданты, однако существенно отличающаяся от Санкхьи в учении о самой Природе; тогда как для Санкхьи Праkritи наравне с духом безначальна и является самостоятельным принципом, не зависящим от духа (дуализма—ср. XIII, 19), для Веданты природа есть чистая иллюзия, майя, наличие которой необъяснимо (монизм). Гита развивает учение о том, что предмет влияет на чувства, как причина влечения или отвращения. Нет необходимости разрывать цепь этого рассуждения при переводе.

198. III, 35. *С недостатком* — эта полушлока повторяется в XVIII, 47. Значение слова «vigraha» спорно. Схолиаст замечает; не нужно отвергать свой долг, если он даже связан с заблуждением, ибо все человеческие начинания покрыты заблуждением, как огонь дымом. Теланг поясняет: природная карма есть результат добродетелей и пороков предшествующих жизней, значит, её нельзя отвергать. БПС даёт для слова «vigraha» основное значение «недостойный, плохой» (ср. прим. 121 и Законы Ману, X, 97).

199. III, 35. *Лучше смерть*—слово «nidhāna» может быть мужского и среднего рода и обладает тремя основными значениями: 1) убежище, стоянка, 2) семья, род (ср. р.) и 3) конец, уничтожение (ср. и м. р.). БПС даёт для разбираемого стиха третье значение, которое признаётся всеми. Но если принять первое значение, то смысл стиха можно было бы перазать так: «Лучше убежище в своей дхарме, хотя бы и с недостатком; чужая дхарма полна опасности».

200. III, 38. *Ржавчиной* — речь идет о металлическом зеркале.

201. III, 38. *Покрыт этот мир* — такого смысла придерживается большинство переводчиков. Теланг переводит, придерживаясь взглядов Шанкары: «So is this enveloped» и поясняет, что под «this» надо понимать знание, о котором говорилось выше. Так же переводит и Гарбе. Но такой перевод встречает формальные возражения: «знание» в санскритском мужского рода, а местоимение стиха 38 — среднего рода, как это часто бывает, когда говорят о мире, вселенной.

202. III, 39. *Мудрого*—предлагаемый перевод соответствует общепринятому толкованию стиха. Дейссен даёт другой оттенок: он относит слово «jñānina» к «jñāpanam» и переводит: «Verdunkelt wird sogar das Wissen des Wissenden von diesem ewigen Widersacher». Левин, принимая «jñāninas» за именительный, переводит: «Recelée par lui la connaissance! Et les connaisseurs par cet ennemi éternel...», «jñāninas» еще можно принять за отложительный. Глагол «vart» употребляется с отложительным падежом. В таком случае шлоку можно перевести: «Знание скрывается от мудрого этим врагом». Так намекаются два основных понимания шлоки: знание мудрого скрывается (омрачается) врагом, или знание скрывается врагом мудрого. Второй смысл более приемлем, так как первый требует известной натяжки.

203. III, 39. *Камы* — в этом стихе принято переводить слово «кама» отвлеченным существительным, хотя, например, Левин, переводя «Passion», пишет это слово с большой буквы, подчеркивая этим свое понимание термина, как персонификации понятия. Передача слова отвлеченным существительным ослабляет художественное впечатление от стиха и ведет к тавтологии: ведь о гневе и влечении (кама) уже сказано в ст. 37, где слово «кама» явно употреблено в отвлеченном смысле, в стихе же 39 прямо говорится о персонификации, образе; в переводе не следует исказить этого приёма подлинника, говорящего о мифологическом образе Камы, божества страсти, аналогичном греческому Купидону, мечущему стрелы (у Камы их пять). Этим мифологическим образом часто пользуются буддийские тексты, описывающие последнее, решительное сражение Будды с Мара или Камой в ночь достижения просветления, когда Будда отразил направленные на него стрелы страстей. Совершенно аналогичное сказание есть и о Шиве.

204. III, 40. *Знание* — то есть чистое познание Брахмо заменяется чувственным; как уже упоминалось, в систему «чувств» — индрий — индийская психология включает синтезирующий элемент — манас, связующий индрии с буддхи, который тоже не относится к «сущности» воплощенного; вот почему данная шлока, перечисляя все эти элементы, называет их «местопребыванием» похоти и гнева, противопоставляя всю психологическую систему таттв «воплощенному», то есть духу. Лоринзер так и переводит «dehin» через «Geist». Дейссен переводит «überchatet die Seele», как всегда,

где только возможно, давая предпочтение смыслу в духе Веданты, которую, кстати сказать, он понимает как своего рода «восточное кантианство». Томсон переводит просто «человек», что уплощает смысл шлоки, лишает ее колоритности и подгоняет к европейским понятиям. Лучше всего «dehin» переводить подстрочно «воплощенный», так не навязывается читателю произвольное толкование.

205. III, 42. *Великими* — здесь дается общепринятая в индийской психологии классификация психологических элементов.

206. III, 42. *Он* — то есть Высшая Реальность, Атман (ср. III, 40). Бюрнуф, Лоринзер, Томсон, следуя толкованию Рамануджи, считают, что местоимение «sa» относится к слову «gaga» (страсть); Томсон даже заменяет местоимение соответствующим существительным и переводит: «Страсть больше, чем интеллект». Леви переводит: «Au delà de la raison c' est lui», по-видимому, подразумевая «le méchant» стиха 41. Дейссен, Теланг, Сенар и другие понимают под местоимением «sa» Атмана и ссылаются на Катх., III, 10 и VI, 3 и сл.

207, III, 43. *Камы* — как и в стихе 39; «кама» оставлено без перевода, чтобы подчеркнуть, что здесь речь идет о мифологическом образе.

208 — названия главы в различных изданиях не варьируют.

ГЛАВА IV

209 — в предисловии к этой главе Шанкара так передает ее общее содержание. В предыдущих главах изложено ведическое учение о действии (pravritti) и отречении (nivritti). В настоящей главе, именуемой Джнана, излагается йога, выражающая сущность Гиты. Арджуна задает вопрос Кришне, потому что предполагает, что знающий может отказаться от действий. Ответ Кришны, что карма предпочтительней джнаны, Шанкара толкует в том смысле, что здесь говорится не о выполнении действий человеком, знающим Атмана, а об отказе от действий и что только в этом смысле карма-йога лучше, чем джнана. Но для знающего Атмана невозможны ни карма, ни отречение от действий, ибо знающий Атмана знает, что действия иллюзорны. Подтверждение своего взгляда Шанкара видит в указании Гиты, что для знающего Атмана все действия исчезают. Так утверждает Гита во всех местах, где говорит об истинном знании. Если в этих местах говорится и о карме, то лишь в противопоставлении джнаны, как истинного знания, обычному знанию, как иллюзорному. Гита рассматривает карма-йогу как этап пути познания Атмана, но для познавшего, говорит Шанкара, карма-йога совершенно немыслима. Только для недостигшего знания карма-йога и санньяса могут быть средствами, ведущими к освобождению. Санньяса есть отречение от некоторых действий, тогда как знающий Атмана отрешен от действия вообще.

210. IV, 1. *Икшваку* — этот стих, по обычаю древних писаний и индийских, в частности, дает традицию преподаваемого учения. Вивасвант есть Солнце, Ману — его сын, Икшваку — сын Ману, первый раджа «солнечной династии». Томсон справедливо подчеркивает, что интерес этой традиции заключается в том, что учение идет через кшатриев, через ряд царственных риши (раджа-риши), а не через браминов. Сам Кришна тоже из касты кшатриев. Уже этим одним традиция Гиты отличается от традиции Веданты. Вивасванту была сообщена йога, изложенная в предыдущих главах; Шри-Кришна говорит, что эта йога не уничтожима, ибо не уничтожим ее результат — освобождение.

Интересно отметить, что при раскопках Мохенджо Даро найдены были фигуры в типичной йогической медитационной позе. Таким образом, археологические находки свидетельствуют о доарийском происхождении йоги. Если судить по памятникам искусства, то она действительно больше связана с Шивой, как об этом говорит Циммер в *Истории индийского искусства* (т. I, с. 120), нежели с Бхагаваном Кришной, хотя вряд ли можно ставить под сомнение неарийское происхождение Кришны как божества (вне вопроса об историчности Кришны, сына Дэваки и ученика Гхоры Ангирасы, о котором говорится в Чханд.).

211. IV, 6. *Природу* — шлоке можно дать и несколько иной оттенок: «войдя в собственную природу», как это делает, например, Дейссен. Гораздо более спорна точка

зрения Сенара и Эджертона. Первый переводит: «En vertu de ma nature propre», второй: «Resorting to My own material nature». Такое понимание делало бы излишними слова «силой моей майи», так как создает тавтологию. Мысль стиха, по-видимому, более антитетична: «Хотя я нерожденный Атман, однако, властвуя над природой, я могу родиться силой своей майи; непреходящий и неизменный, я как бы изменяюсь в иллюзии». Такое понимание вполне согласуется с духом Веданты, Гиты и ранней Санхьи.

Ламотт (L. c., с. 57—58) очень подробно анализирует слово *adhishthana*, употребленное в этой шлоке, которую он передает так: «bien que je suis le Seigneur des êtres, me conditionnant moi — même par un acte d'adhishthana, j'apparais par ma propre magie». Автор ссылается на специальное высказывание Валле Пуссена по вопросу о значении слова *adhishthana*, который указывает, что у буддистов это слово означает «волево воздействовать на что-то или кого-то». Так, производя это воздействие на цветы, маг заставляет их располагаться венком вокруг головы, воздействуя на свои кости, он придает им свойство сохраняться веками в качестве реликвий. В Саддхарма-пундарика XV, 3 сказано, что Будда, воздействуя (*adhishthaya*) на самого себя и на других, являет собственное вхождение в нирвану. Выражение «*prakritim svam adhishthaya*» можно принять равным *atmanam adhishthaya*, то есть «воздействию на самого себя». Таким образом, неподвижный в своей сути Пуруша, воздействуя на самого себя, являет себя силой своей магии. Ламотт указывает, что акт воздействия (*adhishthanam*) включен в 5 факторов проявления, перечисленных в XVIII, 14. Так, ограничивая свою запредельную и неподвижную суть, Пуруша делает ее способной производить мир (*srij*). Подвергаясь такому изменению трансцендентная сущность становится имманентной Пракрити, а Пуруша остается неподвижным созерцателем деятельности своей собственной Пракрити. Так он является «творцом и нетворцом». Таким образом, в Гите, по мнению Ламотта, нельзя ставить непреходимой грани между Пурушей и Пракрити, которую Бхагаван постоянно называет «своей» (ср. VII, 4; IX, 7, 8); эта праकрити отличная от пуруши лишь иллюзорно, чарами майи. Дасгупта (L. c., II, 113) говорит, что Саванджнататма муни (ученик ученика Шанкары, ок. 900 г. н. э.) так объясняет разницу между *adhara* и *adhishthana*; чистое Брахмо есть *adhishthana* (субстрат) всего миропоявления, но Брахмо, как бы видоизмененное незнанием, есть *adhara*, иллюзорное основание иллюзорного познания. Дасгупта говорит, что учение о 5 моментах, определяющих действие (XVIII, 14), из которых первым назван *adhishthana*, будто бы выдвинуто Санхьей, но такой взгляд противоречит мнению Шанкары, считающего это учение ведантйским. Рой, возражая Гарбе и Тиллаку, говорит, что ни данные авторы, никто другой не могли указать в памятниках Санхьи места, учащего о пяти моментах причинности.

212. IV, 6. *Майя* — есть непреодолимая для обыкновенного человека и неизбежная для всего проявленного иллюзия текучести вечно пребывающего бытия, становящегося таким образом быванием. Шлока Шанкары признает майю необъяснимой и отождествляет ее с авидьей, незнанием (в активном смысле, то есть с «ложным знанием»). В самих индийских школах этот термин понимается весьма различно, и поэтому неудивительно, что в передаче его европейскими переводчиками возникают весьма существенные разногласия.

213. IV, 7. *Всякий раз* — «*Yada-yada*» обозначает повторение действия. Этот стих интересен тем, что он дает теорию аватаров, так широко развитую Пуранами. Крайняя лаконичность Гиты в этом вопросе свидетельствует о том, что памятник отражает весьма ранний этап развития учения об аватарах. Наиболее общепринятым в вишнуизме считается учение о 10 воплощениях Вишну, последнее в образе Калики предстоит в конце калпы. Пуранические тексты насчитывают десятки и даже сотни воплощений Вишну. Очень характерно для общей установки Гиты нравственное обоснование явления аватаров: борьба со злом и установление праведности. Позднейший вишнуизм в систему аватаров Вишну включал и Гаутаму Будду.

Ламотт, Рой подчеркивают, что в Гите Кришна не называет себя аватаром Вишну, о котором говорится лишь мельком: 2 раза Арджуна обращается к Кришне, как к Вишну, да Санджая называет Кришну Хари. Рой настаивает, что эти имена внесены в Гиту позже каким-то вишнуитом, чтобы придать вишнуитский характер произведению, по существу несектантскому. Сам Кришна говорит о себе, как о Вишну, лишь

раз в X главе, когда он называет Вишну всего лишь «главой Адитьев», а не верховным изначальным богом, как это делают позднейшие тексты, например, Нараяния. В 5-й шлоке Кришна говорит о своих «многих рождениях», ставя их в полную параллель с рождениями Арджуны. Разница состоит лишь в том, что Кришна знает свои рождения, Арджуна же не знает. Это изложение теории повторных воплощений, которую знают и древние Упанишады (наиболее древним текстом, говорящим об этом, считается Брх., III, 2, 13); но теории аватаров ни древние, ни средние Упанишады не знают.

213. IV, 6. ...Хауэр считает, что учение об аватарах создано вишнуизмом, быть может, на очень ранних ступенях его развития. Шиваизм заимствовал эту концепцию от вишнуизма, но выражена она в нем слабей и появилась значительно позднее; с чем нельзя не согласиться («Йога», с. 190).

214. IV, 7. *Я себя создаю* — так передает это место большинство переводчиков. Махадэва Шастри переводит: «I manifest Myself», Гарбе: «...dann erschaffe ich mich selbst».

215. IV, 10. *Преисполненные мной* — «*maptaṃyā*». Термин трудно поддается переводу. БПС, ссылаясь на данное место Гиты, читает «maptaṃyā» и производит это прилагательное от глагола «*mat*». Словарь дает значения: «*aus mir hervorgegangen*». Бюруф переводит: «*devenus mes devots*»; Сенар: «*identifiés à moi*»; Левин: «*faits de moi*»; Теланг: «*who are full of me*»; Гарбе: «*na mich vertrauend*». Эти примеры показывают, насколько неясно выражение подлинника.

216. IV, 11. *Обращается* — в подлиннике множественное число. Гарбе, считая III, 23 интерполяцией, полагает, что вторая строчка данного стиха включена в III, 23; он ссылается на мнение Бетлинга. Нет надобности суживать значение этой шлоки, как делает это Гарбе, толкуя ее в смысле IX, 24. Правильнее понимает Сенар: «*A chaspi il fais sa part, dans la mesure où il tend vers moi...*», хотя по форме перевод и неточен.

217. IV, 12. *Рожденный действием* — может быть, это выражение следует понимать в смысле «священнодействие», жертвоприношение. Так, Шанкара, комментируя этот стих, замечает, что успех получают те, что приносят жертвы богам,—Индре, Агни. Он ссылается на текст Брихадараньяка уп. I, 4, 10: «Тот, кто почитает отдельное божество, мысля: «оно отделено от меня, а я отделен от него», не знает».

218. IV, 15. *Это познав* — «*evam*» относится ко всему содержанию стихов 13—14.

219. IV, 16. *Вещи* — «*kaṃvi*» — поэт, мудрец, особенно творец ведических гимнов (ср. VIII, 9 и X, 37). Эта шлока, ставящая под сомнение «вещих творцов ведических гимнов», является критикой авторитета Шрути, хотя она и не называет прямо Веды. При разборе вопроса об отношении Гиты к авторитету Вед (ср. прим. 123) на нее не обращается достаточно внимания. Во всяком случае, она отражает критический дух Упанишад.

220. IV, 17—18. *Действия* — эти шлоки, касающиеся одного из основных вопросов, рассматриваемых Гитой, пространно комментирует Шанкара, развивая основную мысль отрицания действий и утверждения знания как единственного средства освобождения. Шанкара стремится доказать, что действие и бездействие относятся к области неведения, так как и то и другое предполагает реальность делателя. Но приписывать Атману деятельность это значит заблуждаться, впадать в неведение (авидья). Однако текст Гиты не подтверждает такого толкования: если бы Гита считала всякое действие заблуждением, то излишне было бы и ее указание на необходимость различения категорий действия и на то, что познавший («озаренный») действует без расчета на плоды действия.

Рамануджа комментирует термин «*vikarṃan*», как разнообразие действий и их плодов, и отождествляет бездействие со знанием, замечая, что мудрец видит это знание во всяком правильном выполнении дела, тогда как незнание есть своего рода деятельность. Хилл отмечает неясность построения этого стиха, что затрудняет правильное понимание.

221. IV, 18. *В действии* — Томсон замечает по поводу этого стиха: тот, кто понимает истинную природу деятельности, знает, что не он действует, а «действуют гуны», качества, выполняющие свое назначение. И обратно, когда он пребывает в бездействии, жизненные процессы его тела продолжают, и таким образом выходит, что человек все же действует, хотя и помимо воли.

222. IV, 18. *Все дела* — переводчики дают различные оттенки этому месту, так, Томсон, Сенар дают смысл: «Он предан и совершил все дела». Бюрнуф же, Теланг: «Он остался преданным, хотя и совершил дела». Еще более решительно Гарбе: «Он выполняет всю деятельность в преданности».

223. IV, 19. *Расчетов* — слово «*saṃkalpa*» означает «исходящая от сердца воля, намерение, волеуправленность», определяющая в данный момент мысли человека. БПС, давая такое толкование, ссылается на данное место Гиты. Вообще этот термин довольно трудно передать, и переводчики ищут его оттенки.

224. IV, 19. *Буддха* — у буддистов этот термин является как бы собственным именем Сакья Муни. Но слово это известно и в брамантической литературе. Основное его значение: «пробужденный, бодрствующий» (ср. II, 69), затем: «освободившийся от уз существования, от кармы». Этот термин близок термину «дживанмукта» — «при жизни освобожденный» (ср. V, 24—25 и II, 50).

225. IV, 20. *Он ничего не совершает* — то есть, хотя и действуя, он не создает для себя кармических последствий.

226. *Без надежд* — так переводит Теланг, Томсон. Гарбе, Махадэва Шастри и другие переводят: «без желаний». И тот и другой перевод возможен, однако, второй создает некоторое однообразие мысли (ср. IV, 19), тогда как первый усиливает смысл ст. 20: не только оставив влечение к плодам действий, но и самую надежду на воздаяние.

227. IV, 21. *Мысли* — некоторые переводчики иначе развертывают сложное прилагательное подлинника. Так, Теланг переводит: «*restraining the mind and the Self*», причем замечает, что под «*Self*» надо понимать чувства. Гарбе переводит: «*...sein Denkgorgane und sein Selbst in Zaum haltend*» и замечает, что здесь, согласно комментатору, под «*Selbst*» надо понимать «тело», ссылаясь на V, 7 и VI, 10. Шанкара указывает, что здесь под «*ātma*» нужно разуместь внешний причинно-следственный агрегат.

228. IV, 21. *Покинув всякую собственность* — это выражение переводится довольно разноречиво. Так, например, Бюрнуф переводит: «не ожидая извне никакой помощи». Томсон, Теланг дают оттенок, принятый в данном переводе, также понимают Махадэва Шастри и Гарбе. Слово «*паприграха*» имеет очень широкое значение: «схватывание, суммирование, почтение», в более узком смысле: «брак, семья».

229. IV, 21. *Только телом* — Теланг, следуя указаниям Шанкары, переводит «только ради тела», хотя и признает, что «только телом» предпочтительней.

230. IV, 22. *Удовлетворенный нежданно полученным* — то есть довольный тем, что он получил случайно, не направляя на это внимания и усилий. Такой смысл дает БПС. Можно перевести и «случайно»; некоторые переводчики пользуются выражением «спонтанно», учитывая, что санньясину запрещено просить, хотя бы он умирал от голода; он может принять лишь то, что ему предложат.

231. IV, 24. *Брахмо* — этот стих считается самым священным стихом Гиты. В Маханирванатантре (III, 74) сказано, что после очищения мантрой, которая, согласно Гаркалагангаре есть данный стих Гиты, пища и вещи, посвященные Брахмо, становятся сами очистителями. Прикосновение низших каст может осквернить воды Ганги и Шалаграму (черный камень, символ Вишну, почитаемый в Непале) или другие священные предметы, но ничто, посвященное Брахмо, не может быть осквернено. Посвятив таким образом пищу, тантрический учитель (садхака) и его ученики могут есть любую пищу. При такой трапезе не соблюдаются правила каст и времени, можно даже вкушать остатки после другого (что запрещено высшим кастам), будь то чистый или нечистый (*Mahānirvāna tantra*, пер. А. Avalon, с. 11). Так высоко ценит поздняя индийская традиция этот стих. Говоря просто: считается, что этот стих дает формулу освобождения ото всех обрядов и ограничений. Он соединяет диалектически пантеизм и теизм, ибо понимает все процессы миропроявления, как принесение в жертву Брахмо Брахманом Брахману.

232. IV, 24. *К Брахмо—Brahmaiva tena gantavya* (Avalon. *Serpent Power*, с. 324) принимает оборот как *lokativus approximativus* и переводит «приближаться», а не достигать, как это делают многие переводчики.

233. IV, 25. *Некоторые* — шлоки 25—33 Михальский-Ивенский считает вставкой.

Шлегель сравнивает это текст с Ману IV, 22—24, где трактуется о способах жертвоприношения, совершаемого брамином. Стих 25 несколько туманен; смысл его, по-видимому, тот, что некоторые йогины совершают жертву богам, рассчитывая на плоды жертвы (ср. IV, 12), другие же совершают жертву жертве, то есть отказываются от плодов жертвы обещанных писанием, и приносят ее в огонь Брахмо, то есть поступают так, как указывается в ст. 19 и сл. этой главы. Томсон, ссылаясь на Шлегеля, так комментирует это место. Шлоки 25—30 поясняют мысль о жертвенном выполнении действий. Некоторые йогины участвуют в жертвоприношении богам не ради воздаяния, а бескорыстно, видя в богах образы Брахмо. Во второй половине шлоки говорится о тех, кто жертвует обрядами ради жертвы духовной, совершаемой в Брахмо, как в пламени. Аналогично понимает это место и Эджертон.

234. IV, 26. *На огне обуздания* (санньямы) — здесь не следует понимать слово «санньяма», как технический термин школы Патанджали (ср. Йогасутра III, 4), где санньяма определяется, как единство трех ступеней медитации — дхараны, дхьяны и самадхи. Смысл стиха: некоторые удерживают чувства от деятельности (ср. II, 58), другие же жертвуют предметы чувств, то есть предоставляют деятельности чувств развиваться по ее законам, но не допускают, чтобы объект поработал психику (ср. II, 70).

235. II, IV, 27. *Деятельности пран* — Теланг ссылается на Майтр., VI, 9, как на текст, дающий возможность уяснить себе смысл данного стиха. О «праннхотра» трактует также Чханд., V, 19—24, и есть Упанишада, специально посвященная этому вопросу. В Майтраяна уп. сказано: человек принимает прану и солнце, как свое «я»; кто это знает, тот упражняется в сосредоточии на своем «я». Далее следуют указания, какие мантры полагается при этом произносить и каким способом нужно проводить медитацию. Чханд., подробно описывает ритуал вкушения пищи, как жертвоприношения пранам. В Пранагни подробно описываются ритуалы жертвоприношения пранам, а затем рассматривается сам человек как жертва. Описание заканчивается словами: «Все божества заключены в теле человека» (об этом подробнее в Тантрах). В теле различается ряд пран: прана, апана, ида, пингала и пр. Деятельностью этих пран осуществляется жизнь тела; слово «прана» означает «жизненный ток», «жизнь». Таким образом, «приносить в жертву деятельность пран» значит приносить в жертву свое тело, все его отравления. Эджертон видит в этом стихе намек на приверженцев школы Санкхьи, а в ст. 30 — намек на джайнистов, иногда кончавших жизнь голодовкой.

236. IV, 29. *Вдыхание и выдыхание* — две основные праны тела — вдыхание и выдыхание, прана (в узком смысле слова) и апана. Прана есть вдыхание и восходящий жизненный ток, апана есть выдыхание и нисходящий жизненный ток. Пранаема есть задержка дыхания, совершаемая при сосредоточии. В Упанишадах термины «прана» и «апана» нередко стоят один вместо другого. Вообще говоря, термин «прана» шире и нередко употребляется как родовое понятие для обозначения всех жизненных токов и жизни вообще. По-видимому, одним из наиболее ранних мест, трактующих о пранаяме, является конец пятой брахманы (Брих., I, 5, 23), где указывается способ медитации с задержкой дыхания. Дейссен называет это место «зародышем учения о пранаяме». Одним из главных мест в Упанишадах, трактующих о пранаяме, является Амритабинду уп. и Дхьянабинду уп. Подробнейшее учение о пранаяме развито школой Йоги (ср. Йогасутра Патанджали, Хатхайогапрадипика и пр.). Интересно отметить, что слово «пранаяма» в Гите встречается всего лишь раз для обозначения того действия в йогических упражнениях, которое в позднейших йогических текстах называется «кумбака» (пауза между пурака и речака—вдыханием и выдыханием. Кувалааянанда (Yoga-Mimāṃsā, vol. 3, p. 258) переводит слово «пранаяма», как паузу между дыхательными движениями, и утверждает, что таково значение этого термина и в классической йогической литературе и что лишь позднее он вытеснился термином «кумбака». Уже Патанджали употребляет термин «пранаяма» для обозначения четвертой ступени восьмиступенной Йоги, ставшей после его сутр классической. Таким образом, в сутрах Патанджали термин «пранаяма» никак нельзя истолковывать в смысле «задержка дыхания». Дейссен переводит слово «пранаяма» через «регуляция дыхания» (Йога-сутры, I, 31, 2, 50; Ист. фил. I, 3, с. 566), что вполне правильно. Таким образом, словоупотребление Гиты и Упанишад, по-видимому, более древнее.

237. IV, 30. *Единой Жизни* — в тексте «праны» в (ед. числе). Слово «прана» во множественном числе обозначает просто «жизнь», в силу чего Томсон трактует:

эту шлоку в том смысле, что аспекты настолько ограничивали свою пищу, что становились, как мертвые, то есть приносили в жертву свою жизнь. Дейссен переводит: «Ande-ge... orfern die Lebenshauche in den Lebenshauchen» и поясняет, что, согласно Чханд., при жертвоприношении на огне праны (пранагнихотра) питание каждого отдельного жизненного тока является как бы временным жертвоприношением четырех остальных. Чханд. уп. (5, 19, 1 и сл.) гласит: «...поэтому то, что ему первым попадает под руку, годно для жертвы. Первое жертвоприношение он должен совершать в своем рту с произнесением известных мантр; тогда насыщается дыхание» и т. д. о каждой из пяти главных пран.

238. IV, 31. *Вкушающие амриту* — ср. антитезу III, 12—13. Смысл стиха: Те, кто живут не для себя, а выполняют свой долг, понимая жизнь как жертву (ср. III, 10), живут «жертвенным остатком», названным Гитой «амрита», то есть «пищей бессмертия», те идут в Вечное Брахмо.

239. IV, 32. *Распростерты* — *Vitatā* происходит от «tan+vi» и означает «распростертый». У Ману это слово употребляется в смысле «приносить в жертву», на что указывает Томсон (ср. IV, 28); схоласт к «Налю» трактует этот глагол глаголом «akarat» — «выполнил», «сделал». Отсюда Томсон заключает, что все выражение следует переводить так: «...are performed in the presence of the Supreme Spirit».

Теланг переводит: «thus sacrifices... laid down in the Vedas». Такой же смысл вкладывает в шлоку Шлегель, Дейссен; последний хотя и переводит: «приносятся во рту Брамана», но поясняет, что под этим выражением надо понимать Веды. Гарбе, переводя, как Дейссен, в сноске polemизирует с комментаторами и, в частности, с Телангом, что «рот Брамана» значит Веды, и считает, что смысл шлоки очень прост: разнообразными жертвами люди служат одному и тому же Высшему Началу. Гарбе не согласен с Бетлингом, который, переводя так же, как и Гарбе и Дейссен, замечает по поводу этого стиха, что автор сознательно допустил здесь бессмыслицу.

Махадэва Шастри, следуя комментариям Шанкары, переводит: «...at the door-way to the Brahman». Таким образом, толкование выражения «Brahmanamukha», как «Веды», соответствует ортодоксальному пониманию индийцев. Однако Веды, как «уста Брахмана» или «лик Брахмана», в таком случае надо понимать очень широко, включая сюда и Упанишады, так как выше перечислены и такие виды жертв, которые Ведами в узком смысле не предусмотрены, например, жертва мудростью и отрицанием всякой обрядности. Как мы видели, Гита не раз задает авторитет Вед, а потому нет необходимости понимать данное место слишком ортодоксально. Следует подчеркнуть, что в тексте говорится не о Бrame, как творце Вед, а о Брахмо, что позволяет более широкое понимание текста в смысле Упанишад.

240. IV, 38. *В самом себе* — так переводит большинство. Можно перевести и «в Атмане».

241. IV, 40. *Гибнет* — такое утверждение стоит в известном противоречии со ст. VI, 40. Разрешается оно так: в IV, 40 говорится о состоянии сомневающегося в период сомнения и безверия, в VI, 40 говорится о принципиальной возможности разрешить сомнения и выбраться на путь освобождения. Не нужно забывать, что для индийской философии «иной мир» представляется таким же временным, преходящим, как и «этот мир»: безусловное — Брахмо, нирвана достигается только после преодоления всего преходящего, относительно, как бы ни тонка была его форма.

242. IV. «*Брахмо*» — в большинстве изданий эта глава называется «Джнана-йога». Михальский-Ивеньский приводит название: «Kāṅbrahmāṅgāyogaḥ», то есть «йога действия жертвоприношения Брахмо».

ГЛАВА V

243 — Шанкара делает такие общие замечания к этой главе. Арджуна предполагает, что незнающий может отказаться от действий, почему и задает свой вопрос. Кришна отвечает, что из двух лучше карма-йога. Это нужно понимать в том смысле,

что Кришна говорит о карма-санньясине, то есть от отказавшемся от действий и знающем Брахмо, Атмана и только в этом смысле, как утверждает Шанкара, карма-йога сценивается Кришной выше Джнаны. Но по существу ни карма-йога, ни санньяса невозможны для познавшего Атмана: карма-йога основана на иллюзии, почему Гита и говорит, что для знающего Атмана все действия исчезают; так говорится в тех местах Гиты, где упоминается о высшем знании; хотя и в этих местах кое-где упоминается о карма-йоге, но только в смысле противопоставления истинного и ложного знания. Таким образом, заключает Шанкара, карма-йога есть только вспомогательное средство для познания Атмана, но даже во сне невозможно вообразить, что человек, познавший Атмана, мог бы быть связан с карма-йогой. Итак, только для того, кто не знает Атмана, карма-йога и санньяса — средства, ведущие к освобождению. Санньясу, как отказ от некоторых действий, следует отличать от полной отрешенности от всяких действий, свойственной знающему Атмана, так как частичное отречение все же сохраняет идею деятельности, которая отрицается истинным знанием. Таким образом, для знающего Атмана, утверждает Шанкара, первые ступени йоги (по системе Патанджали) — яма и нияма трудноосуществимы.

224. V, 1. *Отрешение* — (санньяса) есть особое состояние отрешенности, отказа от всего проявленного, всего «мирского». Практика санньясы очень популярна среди различных сект Индии, причем каждая секта придает этому понятию особый оттенок.

245. V, 2. «*Благо*» — этот стих нельзя считать противоречащим II, 49, где говорится о действии вообще, а не о деятельности в смысле йоги. Арджуна недостаточно четко различает эти моменты, откуда и возникает его недоуменный вопрос. Дальше Шри-Кришна снова объясняет ученику сущность карма-йоги, учащей, что связывают не действия как таковые, а привязанность к их плодам, ограничивающая мировую энергию кругом личного вихря (вритти) и таким образом порождающая как бы отдельную нить кармы. Без этой привязанности к плодам энергия возвращается в общую сокровищницу мировой энергии, и таким образом обособленный вихрь распадается. Шанкара замечает, что и отказ от действий и их выполнение ведут к освобождению, то есть к истинному познанию, но карма-йога здесь предпочитается простому отказу от действий, не сопровождающемуся истинным знанием.

246. V, 4. *Обеих* — можно было бы подумать, говорит Шанкара, что санньяса и йога, выполняемые разными людьми, противопоставляются Гитой и по своим результатам. Что это не так, показывает данный стих.

247. V, 5. *Зрячий* — размышление «над вечными вопросами бытия» и карма-йога приводят к одному результату: познанию тщеты преходящих радостей, тщеты иллюзорности всякой обособленности. Лишь тот, кто сумел отрешиться от стремления к удовольствию, получает высшую радость — таков парадокс йоги, особенно развиваемый в джайнизме и буддизме. Гита также останавливается на этой мысли. Далее Кришна дает своеобразное разрешение этого парадокса и определяет место принципу гедонизма в системе Гиты.

248. V, 6. *Брахмо* — Шри-Кришна учит, что отрешение без праксиса йоги недостаточно для реальной переработки психики, ибо процесс этой переработки и есть йога. Шанкара замечает по поводу пятого стиха, что санньясины достигают такого же освобождения, что и йогины, но не прямым путем, а достигая истинного знания через отречение. Но если это так, то утверждение Гиты, что йога выше санньясы, надо понимать в том смысле, что здесь говорится о простом отречении, не сопровождающемся истинным знанием. В стихе шестом, поясняет Шанкара, говорится об истинной санньясе, а «йога» означает ведическую карму-йогу (то есть выполнение ведического ритуала), посвященную Ишваре и свободную от корысти. Слово «муни» Шанкара толкует как «преданный» и производит от глагола «тап» — размышлять. Шанкара определяет муни как человека, размышляющего о формах Ишвары. «Брамин» Шанкара понимает здесь в смысле «санньясин», так как санньяса состоит в знании высшего Атмана.

249. V, 7. *Всех существ* — *saḥvabhūtātmanā* — это сложное слово разъясняется так: «bhūtātma» собственно значит «душа существ», как эпитет Брахмо, затем как индивидуальная душа; как эпитет это слово прилагается к тому, чей дух озарен единением со Всеобщим Бытием, и в таком случае термин становится аналогичным

термину «махатма». Все слово можно было бы перевести выражением: «Тот, чей дух озарен единением с духом всех существ». Такой смысл придадут термину Теланг, Дейссен и др.

250. V, 10. *Посвятив* — предлагаемый перевод согласуется с передачей этого стиха большинством переводчиков, следующих указанию Шанкары, понимавшего стих в том смысле, что преданный должен посвящать все дела Брахмо. Эджертон же переводит: «Casting (all) actions upon Brahma», следуя толкованию Рамануджи, вкладывавшего в данный стих тот смысл, что всякое индивидуальное действие иллюзорно, как как реально только Единый Делатель Вселенной. Эджертон и сам выражает сомнение в правильности такого толкования данного места и указывает, что если принять его, то приходится придавать слову «Брахмо» в данном стихе смысл «Пракрити», как это делает Рамануджа, а за ним Хилл. Такое значение слова принимается всеми для XIV, 3.

251. V, 10. *Водой* — этот поэтический образ часто встречается в индийской литературе: ср., например, Чханд., IV, 14, 3 — «как не пристаёт вода к лепестку лотоса, так не пристаёт злое к тому, кто знает Брахмо».

252. V, 11. *Привязанности* — Теланг делает следующее пояснение к данному стиху: действие телом — это купание и пр.; манасом — медитация и пр.; буддхи — утверждение истины; чувствами — восхваление имени Ишвары (ср. Яджнавалкья III, 31—34 и Ману V, 105 — об очищении).

253. V, 13. *Действовать* — Шанкара различает следующие действия: предписанные действия, действия, происходящие от совпадения известных событий, действия, направленные на выполнение каких-либо желаний и, наконец, запрещенные действия, Шри-Кришна учит Арджуну «искусству действия» (II, 50), а не бездействию. Стих этот правильной понимать как учение о недеятельности «воплощенного» (духа); это есть развитие антитезы «творец и нетворец». Шанкара замечает, что только о создающем себя отдельном от тела можно сказать, что он «пробывает в теле», как пребывают в городе, в доме: сознание отделенности от тела есть следствие «prārabdhakarma», то есть такой кармы, которая начинает приносить плоды. Атман не действует и не вызывает действий, он пребывает неподвижным.

254. V, 14. *Развивается* — в этой шлоке повторяется мысль шлоки IV, 13, как антитеза к III, 22. Дух как владыка мира пребывает в абсолютном покое Вечности, как вневременности, действия же творятся Пракрити, которая есть самосушая (svabhāva), Шакти (Сила) и Великая Мать (ср. XIV, 3).

255. V, 15. *Ишвара* — так переводит Лоринзер, Леви: «Il ne s'attribue ni le méfait... ni le bienfait». Сенар: «...ni péché ni bonne oeuvre n' atteint le Seigneur». Еще решительней переводит Дейссен: «Nicht das Böse von irgendwem und nicht sein gutes Werk erkennt der Allmächtige als sein». Но Махадэва Шастри, Гарбе понимают стих в том смысле, что Ишвара не принимает ни от кого ни греха, ни добрых дел. Сущность же понимания Дейссена и других сводится к учению, что как хорошая; так и дурная карма возвращается или к совершившему ее, или в общую карму природы. Ишвара не связан этой кармой равно, как и освобожденный человек, слившийся с Брахмо.

Хилл указывает, что комментаторы различно понимают термины *grahū* и *vibhū*: некоторые относят их к Ишваре, другие — вообще к индивидуальной душе (ср. V, 14). Хилл считает, что прав Рамануджа, связывая ст. 13 и 15 и считая, что в обоих говорится об индивидуальной душе.

256. V, 18. *Брамине* — Шанкара поясняет, что здесь перечислены существа, относящиеся к трем гунам: брамин как высшее из перечисленных существ относится к гуне саттва, корова, как не возрождающаяся духовно, — к раджас, а слон — к тамас.

257. V, 18. *Кто варит собаку* — «сварака» — буквально «варящий собаку» — название самого низшего внекастового класса людей в Индии. Сюда относятся дети, рожденные от незакононого брака матерью, которая сама является внекастовой дочерью отца-шудры и матери-кшатрилки (такой брак по кастовым законам запрещен). Отцом ребенка внекастового «швапака» является кшатрия. Так как такой брак признается в высшей степени предосудительным, то дети, рожденные от подобного союза, считаются вне закона. Они должны жить вне селения, вне городских ворот, есть из черепков, носить одежду, снятую с мертвецов, не имеют права собственности, могут владеть

только собакой и остом, им запрещено общение со всеми, за исключением других внекастовых людей «чанда́ла», к которым они приравниваются. Занятие их — сторожить трупы бездетных. Нужно учесть всю жестокость и вместе с тем прочность законов о кастах, чтобы понять силу утверждения Гиты, трудность ее психологического требования, предьявляемого тому, кто еще во власти подобных кастовых установок.

258. V, 19. *Пребывают* — Шанкара понимает этот стих так: даже здесь преодолевают узы рождения те, кто пребывает в равновесии. Он ссылается на Швет., IV, 15—17 и замечает: можно было бы подумать, что мудрые, о которых здесь говорится, являются грешными по рождению и их пищу нельзя есть другим, согласно предписаниям закона (ср. законы Гаутамы XVII, 20); но рождение, то есть кастовые законы, преодолеваются даже на земле теми мудрецами, которые видят Единого и ум которых остается невозмутимым. Для тех, кто не видит Брахмо в печистых телах, например, в теле того, кто ест собаку, тела эти загрязнены своей нечистотой, но Брахмо не загрязняется ими, а потому и не пятнается.

259. V, 21. *Йога Брахмо* — понятие, близкое «нирване Брахмо» (ср. II, 72).

260. V, 23. *Человек* — речь идет о «при жизни освобожденных» — дживанмукти.

261. V, 24. *Сущность Брахмо* — можно перевести «Brahmabhūta» «став Брахмо», как это делают Дейссена, Теланг и др. (ср. Катх., VI, 14).

262. V, 26. *Нирвана Брахмо* — Теланг переводит: «The Brahmic bliss is on both sides (of death)». Дейссен, ссылаясь на толкование Шанкары, переводит: «...tritt ganz und vollständig das Erlöschen in Brahman ein». Махадэва Шастри: «...Brahmanirvāna is on both sides». Шанкара делает к этому стиху замечание: зрящие воистину освобождаются, умерев, или при жизни.

Приведенные ссылки показывают, что понятие «Брахманирвана» не вполне четко установлено не только у европейских исследователей, но даже и в индийской традиции. Во всяком случае, замечание анкары свидетельствует, что сам Шанкара едва ли понимал это выражение в духе буддизма, и поэтому, даже опираясь на его авторитет, нет необходимости понимать это выражение так решительно в буддийском смысле, как это делает Дейссен. Учение о дживанмукте свойственно традиции вишнуитских бхакт и впоследствии было широко использовано бенгальскими мистиками. Принятие этой концепции Шанкарой приходится признать как известную его непоследовательность. Рамануджа считает, что в этом стихе говорится о блаженстве самопознания.

263. V, 27. *Направив взор* — здесь речь идет об йогическом приеме, называемом «лаулика». При таком упражнении рекомендуется фиксировать глаза на переносице или кончике носа (ср. VI, 13) или на каком-либо близком предмете, или же держать глаза направленными параллельно вверх. Смысл упражнения: выработка «твердости» взгляда», возбуждение рефлекса внимания. Нужно помнить, что, согласно индийской психологии, между органами и предметами чувств устанавливается особый ток, владеть которым и учит йога.

264. V, 27. *Выдыхание* — здесь речь идет не только о частном виде пранаямы, регуляции вдоха и выдоха (начальное упражнение в пранаяме, называемое «удджайи»), сколько об регулировании пары сил восходящего и нисходящего тока (прана и апана), колебание которой согласно индийской психологии, обуславливает деятельность тела. Эджертон считает, что общепринятый перевод «вдыхание и выдыхание» (прана и апана, или же vice versa) не обоснован, и ссылается на работу Броуна, посвященную этому вопросу. Дьюмент, рецензируя в LAOS, 1946, 66, I работу Эджертона о Гите, не соглашается ни с мнением Эджертона, ни с мнением Броуна и полагает, что Кэлленд (Callend) был прав, утверждая, что если в древних текстах и встречается сочетание слов «прана и апана», то под таким выражением следует понимать именно «вдыхание и выдыхание», а не над- и поддиафрагмальный ток праны. В частности, последнее толкование для данной шлоки тем более непримлемо, что в тексте сказано, что упомянутые токи идут через нос.

265. V, 28. *Мунн* — Гита дает разные оттенки для обозначения мудреца: «пандит» есть ученый, «buddhimant» — разумный, buddha — озаренный высшей мудростью, «muni» — молчальник, погруженный в размышления, см. также II, 56 и V, 6.

266. V, 28. *Свободен* — Шанкара говорит, что саньясин стойкий в познании, получает освобождение; карма-йога также постепенно, но не прямо ведет к освобождению.

дению. Шлоки 23—28 дают сжатую схему йогических упражнений, чрезвычайно близко к схеме так называемых «Йогических Упанишад» — Кшурика, Амритабинду, Дхьянабинду и др.

267. V, 29. Друга — слово «suhrid» имеет два оттенка: «друг» и «милосердный». Для полного понимания текста необходимо знать их оба. Как прилагательное слово «suhrida» является эпитетом Шивы («Милосердный»). Стих этот поражает своим как бы противоречием с предыдущим, особенно с V, 15. Но все учение построено на анти-тезе: «творец и нетворец», причем последовательно развивается то тезис, то антитезис. Дальнейшие главы еще более развивают антитетику этих двух ликов.

ГЛАВА VI

268. VI, 1. Без обрядов — стих этот утверждает основное положение этики Упанишад и Гиты: человек не может правильно развиваться психически, а следовательно, достиг освобождения как конечной цели развития всего проявленного, если у него нет надлежащей внутренней установки. Мысль эта многократно и настойчиво проводится в традиционной философии Индии. Уже в ранних Упанишадах эта мысль выражена совершенно четко. Так, в Чханд., 3, 14 сказано: «Поистине этот мир есть Брахмо, его подобает почитать в безмолвии, как пребывающего в ТОМ (Таджжалан). Поистине человек образуется намерением: каково его намерение в этом мире, таким становится человек, предающийся ему. Поэтому нужно обдумывать намерение». В последние годы это положение весьма категорически выдвинул Хауэр. Он считает, что этико-теистическая йога Гиты близка йоге Упанишад, которую автор весьма подробно рассматривает. Он подчеркивает особую близость Гиты и Шветашватара упанишад (что, впрочем, можно считать общепризнанным). Автор утверждает, что эта глубокая связь йоги Гиты и Упанишад послужила к укреплению авторитета Гиты и поднятию его на исключительную высоту («Йога», с. 190).

В данном стихе можно видеть намек на закон о «возрастных периодах» (ашрама); свое полное выражение этот закон получил позже, оно уже вполне развито в «Мокшадхарме». «Ашрама» в первом значении — «обитель», но затем это слово получило значение «жизненный период», в зависимости от которого человек избирает свое жилище. Ману различает 4 периода жизни человека.

1. *Брахмачарья* — период ученичества, период юности; в это время молодой человек высшей касты (брамин, кшатрия) пребывает в обучении у гуру, учителя-брамина, преподающего Веды и другие традиционные знания, необходимые представителю высшей касты (так называемые ветви Вед — ср. также II, 41). В этот период ученику предписывается половое воздержание, почему слово «брахмачарья» в более позднее время получило значение «целомудрие». В этот период (около 12 лет) ученик обитает в доме учителя и выполняет домашнюю работу для гуру и его семьи.

2. Второй период — *грихастха, время*, когда после окончания учения человек женится и становится домохозяином, отцом семейства, принимающим участие в общественно-политической жизни народа. Этот период длится до 40—45-летнего возраста.

3. За ним следует период *ванапрастха*, период отшельничества, пребывания в лесу; отшельничество может быть различной степени строгости. Ману предписывает домохозяину, удаляющемуся в лес, передать священный огонь очага старшему сыну. Сын провожает отца до околицы селения, получает от него священный огонь, и, прощавшись, они расходятся не оборачиваясь. Сын возвращается со священным огнем домой и становится домохозяином, а отец уходит в пустыню и становится «ванапрастха», пребывающим в лесу; при более строгой аскезе он остается без огня («нирагнис», а потому и без обрядов, так как они связаны с возжиганием и хранением священного огня. Именно на это и намекает разбираемый стих Гиты. Ванапрастха живет в лесу при более строгой аскезе один, но чаще в обществе таких же отшельников, как и он, а также своей жены.

4. Четвертый и последний период жизни — *паривраджа*, странничество, нишество (бхикшу). Такой человек должен быть один, чаще всего он принимает обет молчания, не имеет права оставаться на одном и том же месте больше 3 дней. Точный регламент образа жизни в различные ашрама дан в Манавадхармашастрах. В Тантрах говорится, что в период кали-юга, начавшийся со времени великой войны Бхаратов, период, к которому относится и настоящее время, никто не в силах выпол-

нять точно закона ашрама. В правилах для отшельников (VI, 25) Ману' предписывает так: «Священные огни в себя перенеся, согласно закону, без огня, без крова, да пребудет муни, питающийся корнями и плодами», то есть: «Заменяв своим телом священный огонь, в который приносятся жертва, да пребудет муни...».

269. VI, 2. *Желаний* — самкальпа. Это понятие разрабатывалось многими индийскими философскими школами. Шанкара, комментируя Брихадараньяку, I, 5, 3, говорит: самкальпа есть определение предмета через различия, например, белый — черный и пр. В тексте Упанишады сказано, что манас определяет самкальпа, наряду с другими психическими качествами. В комментариях к Брахмасутрам Бадараяны Шанкара, разбирая вопрос о соотношении Высшего Атмана и индивидуума, которое он уподобляет соотношению костра с искрой, говорит, что подобно тому, как искра имеет общее с костром свойство гореть и сиять, так и индивидуум имеет свойства, общие с Атманом, всеведения и всемогущества. Но если это так, то почему желание не творит предметов во сне, спрашивает Шанкара. Ответ на этот вопрос заключается в свойствах «самкальпа», это есть свойства ума, подобное такому: «Пусть то-то и то-то случится со мной». Иначе говоря, «самкальпа» есть воображение, руководимое желанием, но лишное реализационной силы (в чем приходится признать противоречивость определения Шанкары). Очевидно, что понятие «самкальпа» можно противопоставить понятию «бхавана» (ср. II, 66): «самкальпа» создает только грезы, бхавана же есть творческая мысль йогина. Шанкара замечает по поводу этого стиха, что есть некоторое сходство между саньясой и карма-йогой, так как не помышляющий о плодах также совершает некоторое отречение, хотя и неполное, так как совершает действия.

270. VI, 3. *Средством* — Шанкара поясняет: карма-йога есть способ достигнуть дхьяна йоги. Муни в этом стихе значит «стремящийся к йоге», но еще не достигший ее, а потому для него карма есть средство; для муни же, достигшего йоги, прекращение есть средство (достижения конечной цели, то есть освобождения). Чем больше он отказывается от действий, тем более совершенного покоя он достигает.

271. VI, 5. *Союзник* — небезынтересно сравнить этот стих с нормандскими рунами: «Слушай же первое слово заклатья, Ран его принял от Ринд... сам себя сильный спаси». Шанкара по поводу этого стиха замечает: только «Я» может быть истинным другом для себя, спасающим от самсары, и настоящим врагом, погружающим в самсару.

272. VI, 6. *Враждебен* — сравн. Майтр., 6, 20, где дается техника дхараны; нужно прижать кончик языка к небу, подчинить себе речь, манас, самого себя и так созерцать Брахмо (упражнение называется тарак — спасающим). Созерцая себя через самого себя, как тоньше тончайшего, и так становится (упражняющийся) свободным от себя самого («ниратман»), и в силу освобождения от себя он воспринимает себя как безграничного и бездонного. Это—Освобождение, высочайшая тайна. Ср. также Манд., 3, 2 и сл. и Тайтт., 6 и сл., на которые ссылается Майтраяна упанишада.

273. VI, 8. *На вершине* — Kūtartha — буквально «стоящий на вершине». Теланг переводит «неподвижный» и поясняет, не колеблемый никакими превратностями судьбы. Шридхара толкует это слово «nirvikāga» — «неизменный» — эпитет человека, стоящего вне мирских интересов, то есть йогина. Шанкара дает glossy: «aragākāpiya» — «свободный от треволнений». В Sarva — upanishat-sarā (Атхарваведы) так определяется слово «kūtaṣṭha» — «пребывающий в сознании всех существ». В системе йоги есть два термина, определяющие степень движения познания: «kūtaṣṭha» и «kūtaṣṭha pīṭya» и просто «pīṭya». Первый термин относится к Пуруше, вечному и неизменному, второй—к Праkritи, вечной (pīṭva) в своей текучести (ср. Дасгупта «Йога как философия и религия», с. 118—119). Эджертон замечает, что термин «kūtaṣṭha» не вполне ясен и по-разному трактуется традиционными комментаторами (ср. XII, 3). В пали это слово получает форму «kūtattha» и значение, близкое к «неподлежащий переменам». Буквально оно значит «стоящий на вершине (горы)», то есть свободный от борьбы.

274. VI, 8. *Воссоединенным* — «yukta» переводится также «преданный» (Дейссен), «благочестивый» (Теланг, Томсон), «дисциплинированный» (Эджертон). Леви переводит: «Uni c'est le nom de Yogin». Сравнить также VII, 1.

275. VI, 9. *Отличается* — vichishyate. Мадхусудана читает: «vimsuṣyate», чему следует и Томсон, то есть такой человек одинаково благожелателен и справедлив ко всем, а потому освобождается от привязанности к какому-либо в отдельности. Глагол

«chish+vi» значит «отличать» в смысле характеризовать, ценить; такого оттенка придерживаются многие переводчики (Теланг, Сенар и др.). Дейссен принимает первый оттенок, переводя: *dagam erkennt man ihn...* Несколько вольно переводит Эджертон: *is superior*.

276. VI, 10. *Без собственности*—*aparigraha*. Томсон указывает, что этот термин обозначает все, что окружает человека и с чем у него устанавливаются связи: семья, имущество и пр.

277. VI, 11. *Куша* — обстановка, описываемая в этой шлоке, традиционная и часто описывается в йогических трактатах и Упанишадах. Трава куша — растение, напоминающее осоку; это — священная трава, часто употребляемая в ритуалах, особенно при жертвоприношениях; она подкладывается в жертвенный костер, так что сидение на траве куша можно символически понимать, как принесение себя в жертву, возведение на костер.

278. VI, 13. *Шею* — характерно, что Гита не дает деталей позы (асана). Позднейшая йога придавала большое значение позе и описывала много разных «асан». Со свойственной индийцам склонностью к «астрономическим» числам говорится о 33 миллионах асан, доступных Шиве, владыке йоги (символ бесконечного разнообразия форм проявления); для человека число асан ограничивается «только» 96, а на практике оно сводится к еще меньшему количеству. Различаются асаны, так сказать, «гимнастические», способствующие овладению телом и его отправлениями, а также преследующие лечебные цели (возможно, что отсюда возникло греческое название индийских йогингов, а потом и вообще индийских мудрецов — «гимнософисты»); но есть позы, специально предназначенные для медитации. Из них особенно важны падма, сиддха и бхадра асана, различающиеся друг от друга некоторыми деталями расположения конечностей. Общее у них всех — неперемнное требование держать распрямленным позвоночник, так как это является важным условием для правильного упражнения в дыхании (сравнить следующие шлоки). В восьмиступенной йоге Патанджали ступень «асана» предшествует ступени «пранаяма».

Дасгупта подчеркивает разницу в йоге Гиты и Патанджали. Гита избегает крайностей системы Патанджали, цель которой — разрушить деятельность ума и тела. Йогин, следующий системе Патанджали, должен добиваться полного торможения всех отравлений тела, а для этого должен упражняться в овладении дыханием, в прааяме не на часы и дни, а на месяцы и годы. Гита же проповедует золотую середину, не прекращение, а сдерживание, умеренность во всем — еде, сне.

279. VI, 13. *В стороны* — в этом стихе даются существенные элементы медитационной позы. В ст. V, 27 указано другое положение глаз, но оба эти положения традиционны. Фиксация зора есть один из важных элементов психофизиологии внимания: одним из основных признаков рассеянности, плохой фиксации внимания является плохая фиксация глаз, что отмечается в психиатрической физиогномике: так, например, идиоты, не способные к фиксации внимания, не способны также фиксировать глаза, которые у них бесцельно «бегают» (ср. «Психиатрия с физиогномикой» Сикорского). Шанкара замечает, что Гита здесь говорит, конечно, не о физической фиксации глаз, а об устремлении умственного зора. Позднейшая йога настаивает и на физическом моменте.

280. VI, 14. *Брахмачарья* — это есть первая из «ашрама», ступень ученичества (ср. VI, I). Главные требования, предъявленные к брахмачарье: изучение Вед и их «разветвлений» (шахха), почитание учителя, почитание родителей, гостя, поддержание священного огня в доме учителя, раздача милостыни. В Йогасутрах Патанджали слово «брахмачарья» употребляется в смысле «целомудрие», половое воздержание, требование которого предъясняется на первой ступени восьмиступенной йоги (яма). Указания этого стиха полезно сравнить с указаниями Яджнавалкы III, 1, 98—201: «стопы положив на бедра, разжатую правую кисть на левую, слегка склонив лицо и опираясь подбородком на грудь, закрыв глаза, зубами не касаясь зубов, держа язык неподвижно на небе, покрыв лицо, недвижимо, укротив все чувства, да выполняет он двойное и тройное дыхание, затем пусть сосредоточит мысль на том Ишваре, который пребывает, как светильник в сердце, да удержит он на нем крепко дух и да соберет постепенно свои чувства».

281. VI, 15. *«Мира нирваны»* — *śāntim nirvānāraṃamān*. Шлегель дает перевод:

«...ad tranquillitatem extincticnis proximam». Теланг: «Tranquility which culminates in final emancipation and assimilation with me». Подобно же понимает и Эджертон. Махадэва Шастри оставляет термин «нирвана» непереуведенным, но в скобках поясняет через термин «мокша»—освобождение. Гарбе переводит «угасание» и в скобках дает подлинный термин. Томсон также понимает здесь нирвану, как «угасание». Лоринзер в данном случае понимает слово «рагата» в сложном «nirvāparagatāḥ» в смысле «главная составная часть». Таково обычное значение слова «рагата» на конце сложных слов. Смысл стиха Лоринзер толкует так: «Он приходит к покою, который есть уже в начале нирваны, и достигает в нем совершенства». В основе мысли лежит представление, что прижизненное состояние освобожденности (дживанмукти) есть предвкусение нирваны, совершенного покоя, присущего Ишваре.

282. VI, 19. *He колеблется* — образ светильника, горящего в безветренном месте, часто встречается в индийской литературе. Михальский-Ивенский берет все выражение в кавычки, как цитату, незаконченную в тексте, как это часто бывает в индийской литературе.

283. VI, 20. *Атману* — период, заключающийся в шлоках 20—23, довольно запутан и передается по-разному, так как подлежащее 20 шлоки понимается различно. Бюрнуф принимает за подлежащее слово «citta» и переводит его «мысль»; также поступает и Лоринзер. Дейссен принимает за подлежащее слово «йогин» и дальше замечает его местоименем; так же поступает и Теланг. Гарбе вводит пояснительное слово «состояние» и его принимает за подлежащее периода, Махадэва Шастри принимает за подлежащее «citta» и передает его через «ум». В предлагаемом переводе принято то же подлежащее и передано через «мысль», хотя значение «citta» гораздо шире.

284. VI, 23. *Отвергнувшейся*—это обычно понимается как указание на погружение в беспредельное. Шанкара читает вместо «yogo nirvīnacetasā», «anirvīnacetasā», и в таком чтении данное место можно передать так: «неутомимым (или решительным) сердцем». Лоринзер читает «nirvānacetasā» и считает, что «niṣcaṇena» есть instrumentalis adverbialis, а «nirvīnacetasā» есть instrumentans personalis, указывающий на того, кто практикует йогу. На основании таких соображений Лоринзер переводит: «таким, кто думает о нирване». Свой взгляд Лоринзер подкрепляет ссылкой на VIII, 14, где употреблено слово «anāyācetasā», которое передается «не думающий о другом» и на VI, 15; «nirvāparagata» — «имеющий нирвану высшей целью».

285. VI, 25. *Помышляет* — вторая строчка этой шлоки переводится различно. Так. Дейссен переводит: «Das Manas dem Atman zum Stillstande bringen und gar nichts mehr denken». Теланг: «...and fixing his mind upon the Self, should think of nothing». Такой перевод Теланга выявляет его буддийские тенденции в понимании Гиты: он избобилует ссылками на буддийские тексты: «Погружение мысли в ничто» характерно именно для буддийской йоги, равно как и для йоги Патанджали, но йога Гиты существенно отличается как от той, так и от другой. Если признать, что данное место допускает различные толкования, то все же смысл его выявляется при сравнении с такими бесспорными шлоками, как IX, 34; XII, 5—6; XVIII, 57 и пр. В предлагаемом переводе за подлежащее взято местоимение «он», то есть йогин, о котором шла речь в этой главе.

286. VI, 26. *Как бы ни...*— по толкованию Шанкары и Рамануджи, следует «как-ким бы вещам...». Эджертон принимает такое толкование и считает его правильным грамматически, несмотря на то, что в тексте стоит отложительный падеж.

287. VI, 27. *Йогина*—подлежащее «йогин» может быть взято из этого стиха для предыдущих, что особенно ясно в санскритском тексте.

288. VI, 27. *Безгрешного* — слово «akalmasha» можно отнести к «йогин» или же к «brahmabhūtaḥ», как это делает, например, Дейссен, которому следует данный перевод, или же между этими словами можно поставить запятую, как это делают Михальский-Ивенский, Теланг, Бюрнуф, относя оба слова как дополнение к глаголу «достигает»; в таком случае получается смысл, что йогин достигает состояния безгрешности и бытия Брахмо. По существу основная мысль не меняется, но в последнем толковании отделяются два понятия: состояние безгрешности и состояние Брахмо, тогда как для традиционной индийской философии они слиты. Махадэва Шастри принимает построение Михальского-Ивенского и др., переводит слово «akalmasa» не

«свободный от грехов», как это делает Теланг, а «безупречный» (blemishless), хотя это и не совсем точно; для последнего понятия существует особое слово в санскрите: «anindata».

289. VI, 29. *В Атмане* — так переводят Сенар, Леви, Хилл. Томсон переводит «Дух», Теланг, Эджертон, Дейссен: «видит себя во всех существах», причем Теланг поясняет: то есть «реализует единство со всеми существами». Эджертон указывает, что так понимают это место Шанкара и Рамануджа, и категорически протестует против «абстрактного» понимания Хилла, Сенара. По существу между этими толкованиями нет принципиальной разницы: то и другое говорит о всеединстве, но первая формулировка, быть может, несколько ясней для читателя-неспециалиста и теснее связывает данный стих с предыдущим.

290. VI, 29. *Зрящий одно* — БПС переводит слово «samadarṣana» «на все смотрящий равным взором». Дейссен, Эджертон и др. переводят через «везде видящий Одну Сущность», что гораздо больше соответствует контексту.

291. VI, 30. *Меня* — совершенно четкая формулировка этой шлоки как бы поясняет некоторую расплывчатость формулировки предыдущей, почему в предлагаемом переводе слово «атман» в шлоке 29 оставлено без перевода, такой прием дает почувствовать пластичность подлинника. Ср. Иша уп. 6: «Но кто узнает все существа в своем «Я» и себя во всем, тот ни о чем не печалится».

292. VI, 32. *Как бы ни существовал он* — Шанкара поясняет: даже оставив все дела.

293. VI, 32. *Йогином* — очень оригинально переводит эту шлоку Теланг: «That devotee... is deemed to be the best, who looks alike on pain whatever it may be, in all (creatures), comparing all with his own (pleasure or pain)» и поясняет: тот, кто считает, что удовольствие и страдание для всех одинаково приятны или неприятны, как для него самого, и ставит самого себя на место другого (испытывающего эмоцию). Как обычно, у Теланга слышится буддийская тенденция и в понимании этой шлоки. Стилистически перевод слишком волен, слишком много в него введено интерпретирующих слов. Нужно отметить, что понимание данной шлоки стоит в тесной связи с пониманием VI, 29.

294. VI, 33. *Тожество*; ср. II, 48.

295. VI, 34. *Кришна* — Шанкара замечает к этому стиху, что «Krishna» происходит от глагола «krish» — «скоблить», Бхагаван называется так потому, что он «соскабливает» грехи йогина. Конечно, такое объяснение есть по существу игра слов, а не филологическое словопроизводство; в Мокшадхарме (гл. 343—344) дается ряд таких произвольных толкований имен Вишну; имя Кришна здесь производится от «krishami» — я вспахиваю (XII, 13 236—13 238).

296. VI, 38. *Отпаг от обоих* — Томсон поясняет: кто оставил жертвы, предписанные законом, чтобы предаться йоге, лишается преходящих радостей в небе Индры, полагающихся за принесение ведических жертв. Но если он оказывается нестойким в йоге, то он лишается и награды, пристекающей из упражнений.

297. VI, 40. *Сын мой* — Шанкара поясняет: «tāta» по-санскритски значит «отец», так как отец распространяет («tap» — натягивать, распространять) себя в сыне. Значит, сам отец есть сын, почему сын и называется также «tāta», ученика также называют «tāta», ибо он для учителя как сын.

298. VI, 41. *Праведников* — Шанкара поясняет: то есть тех, кто совершает ашвамеду (жертвоприношение коня, особенно торжественный и дорогостоящий обряд).

299. VI, 43. *Счастливым доме* — то есть живущем по предписаниям закона (Шанкара); в царском или княжеском роде (Махдусудана).

300. VI, 43. *Единение с мудростью* — упражняющийся в йоге достигает ступени знания, завоеванной им в предшествующих жизнях, и отсюда продолжает дальнейшее развитие.

301. VI, 44. *Слово Браммы* — то есть Веды (ср. II, 52—53). Томсон поясняет: он не приближается к Высшему Духу реально, но только получает ментальное знание от учителей и философов. Дейссен по поводу этого места ссылается на Майтр., IV, 22, где сказано: «Понистине нужно отличать двух Брахмо: Слово и Неслово. Через Слово проявляется Безмолвный». В данном случае под «Словом» разумеется «АУМ». Восходя через него (ср. Прашна., 5, 1 и сл.), достигают исчезновения в Безмолвии, ибо далее сказано: «Это есть Путь; это — Бессмертный, Исчезновение, а потому Блажен-

ство». Мадхусудана замечает, что так было и с самим Арджуной, пришедшим на поле сражения, чтобы научиться йоге. Впрочем, это замечание не гармонирует с II, 6—7.

302. VI, 46. *Действующих* — многие с достаточным основанием придают этому слову здесь значение «выполняющий ритуальные действия» (ср. Сенар и пр.).

303. VI, 47. *Полагаю* — главы II—VI излагают йогу, как праксис. Некоторые считают, что здесь изложена йога Патанджали (Дэвис). Вопрос этот уже затронут в ряде примечаний и в предисловии. Лоринзер считает, что главы VII—XII содержат изложение системы Патанджали и Веданты, но в христианской модификации. Идея Лоринзера, что Гита будто бы является христианизацией браманизма, проводимая им весьма настойчиво в комментариях к его переводу Гиты, не выдерживает критики. Его ссылки и параллели натянуты и бездоказательны.

Название главы варьирует в разных изданиях. Шанкара называет эту главу «Дхьяна йога», определяя дхьяну так: дхьяна есть способ достигнуть того, о чем говорится в V, 27—29. Шестая беседа, по мнению Шанкары, есть разъяснение этих шлок. Так как для домохозяина карма есть способ достичь дхьяна-йоги, то Кришна начинает изложение с учения о действии. В этом смысле, по мнению Шанкары, надо понимать и VI, 3. Нельзя думать, что действия предписаны человеку на всю жизнь: когда он достигает йоги, он может отказаться от действий.

Однако Гита учит, что не тот, кто без огня и без обрядов есть йогин, а тот, кто, исполняя обряды, не думает об их плодах. Такое замечание Шанкары является большой уступкой в его учении о неценности действий для духовного развития.

Название главы не варьирует.

ГЛАВА VII

304. VII, 2. *Знание и осуществление знания* — Томсон поясняет разницу этих двух терминов так: *jñāna* (знание) есть философское познание, охватывающее, подобно Высшему Существо, вселенскую душу и все другие знания, необходимые для спасения. «*Vijñāna*» есть специальный род знания, относящийся только к Высшему Духу и его связи с материей. БПС определяет «*vijñāna*», как распознавание, правильное знание, но все же знание профанов в противопоставлении знанию мудрых (*jñāna*). Такое понимание БПС подтверждает данным стихом Гиты.

Шлегель переводит; «*jñāna*» через «scientia», а «*vijñāna*» через «*judicium*». Лоринзер проводит параллель между данным текстом и Швет., I, 12.

Интересное исследование терминов дает Эджертон в юбилейном сборнике Винтерница. Автор указывает, что эти слова в эпическом санскрите, а иногда и в позднейших текстах встречаются в тесной взаимосвязи, что позволяет отрицать их синонимичность. Однако из контекстов не удается выяснить, в чем же именно состоит разница между ними. Обычно их в переводе не дифференцируют и переводят через «мудрость, знание». Нужно думать, что первоначальный смысл разбираемых слов давно забыт, так как позднейшие комментаторы дают им различные, не согласованные толкования. Рамануджа в комментариях к Гите понимает «*jñāna*» в смысле «знание», а «*vijñāna*» — в смысле «распознавание», то есть знание отличительных, характерных свойств вещи. За неимением лучшего это толкование и было принято вообще, хотя оно является скорее формальным, основанным на этимологических соображениях, а не на живом словоупотреблении современного Раманудже языка. Эджертон указывает текст, дающий возможность судить по существу о значении разбираемых терминов. В «Рассказах Веталы» (есть русский перевод И. Д. Серебрякова, 1958 г.) повествуется о трех людях, разыскивающих внезапно исчезнувшую девушку. Один из них, упражняясь в «знании» (*jñāna*), узнает местопребывание девушки, попавшей в ловушку к людоеду. Второй обладает «*vijñāna*», посредством которой он создает магическую колесницу и летит на ней к пленнице. Третий — витязь (*çīra*) сражается с людоедом и, убив его, получает девушку. Таким образом, заключает Эджертон, текст позволяет думать, что «*jñāna*» есть теоретическое знание, а «*vijñāna*» — практическое знание, применение теории. Приводимый Эджертоном текст можно датировать лишь приблизительно: он древнее XI в., так как понимание разбираемых слов во времена Рамануджи было утрачено. Эджертон полагает, что Шанкара правильно понимает значение терминов в

своем толковании Гиты, хотя его объяснение и не признавали европейские исследователи. Шанкара (VIII в.) является древнейшим комментатором Гиты, Эпоса и Ману. Комментариу III, 41, он говорит, что «jñāna» есть осуществление своей и чужой истины, а «vijñāna» есть опыт, результат собственного восприятия. Гарбе переводит «jñāna» как «Erkenntnis», а «vijñāna» как «Wissen» и поясняет, что «jñāna» есть философская истина, а «vijñān» есть знание, полученное из опыта. Дейссен передает эти термины соответственно через «Erkenntnis» и «Lebenserfahrung» (ср. его пересвод III, 41), в других же местах — просто через «Wissen». Эджертон передает: «теоретическое знание и практическое» и указывает, что перевод БПС неправилен.

305. VII, 3. *Меня* — обычно эту шлоку понимают как утвердительное высказывание, но ее можно понимать и как вопрос.

306. VII, 4. *Земля* — Шанкара поясняет, что здесь говорится о тонких элементах вообще «tapmāṅga», земля же упомянута как основной из них (часть вместо целого). Манас здесь назван вместо своей причины — аханкара, аханкара же стоит вместо авьякта, соединенной с авидья. Выражение «моя пракрити» говорит о майе, принадлежащей Ишваре. Такое толкование подгоняет систему Гиты под учение Санкхьи.

307. VII, 5. *Низшая она* — так передает большинство переводчиков: Бюрнуф, Леви, Томсон, Сенар, Теланг. Дейссен переводит: «von dieser verschiedenes». Такой перевод не очень точен и страдает плеоназмом: раз речь идет о «другой» природе, то этим самым она мыслится отличной от первой. Текст, несомненно, подчеркивает преимущество «иной» природы перед первой, в этом состоит основной смысл высказывания. Слово «арага» совершенно допустимо принять и в смысле «худший, низший».

308. VII, 5. *Ею держится* — таково основное значение глагола «dhaṅ». БПС дает для этой шлоки значение «состоит». Смысл шлоки довольно неясен, по-видимому, здесь речь идет о Бrame (ср. XIV, 3). Шанкара замечает, что «низшая» природа не чиста и способствует пленению в самсаре, а высшая природа чиста, это — «Кшетраджна», «Знающий поле»; Атман, который поддерживает жизнь всего мира.

309. VII, 5. *Преходящий мир* — «Jagat» — слово происходит от глагола «gam» и обозначает мир, как процесс, как текучесть (сравнить Рея — «текучая» греков). В местах, где надо особенно, подчеркнуть момент текучести мира, мы передаем термин «jagat» через «преходящий мир». Такое представление о мире можно противопоставить статическому представлению «зримого пространства» — «loka» (от «lok» — видеть).

310. VII, 6. *Ее лона* — Шанкара говорит: низшая и высшая пракрити, «поле» и «Знающий поле» (ср. гл. XIII) являются лоном всех существ. Через эту двойную пракрити Ишвара становится причиной мира. «Etadyonini» есть сложное прилагательное, означающее буквально «принадлежащий к этому лону», оно согласовано здесь со словом «bhūtāni» (существа). БПС переводит это место: «Entstanden von...». Теланг: «All things are produced from this latter nature». Лоринзер указывает, что этот стих противоречит системе Санкхьи. Эджертон обращает внимание, что Шанкара и Рамануджа, а за ними и большинство современных переводчиков (Теланг, Дейссен, Хилл и др.) считают, что выражение «все существа ее лона» относится к обеим природам, упомянутым в VII, 4—5. Такое понимание Эджертон считает допустимым по философским соображениям, во всяком случае более приемлемым, чем понимание Сенара, относящее оборот только к нижней природе. Строго говоря, местоимение по общим правилам должно относиться к ближайшему существительному соответствующего рода, значит, в данном случае к «высшей природе», хотя философики такое понимание менее обосновано. Однако, замечает Эджертон, Гита не есть философский трактат. Вообще говоря, Эджертон очень легко признает в Гите разные несообразности, не деляя себе достаточно труда, чтобы выяснить их. И в данном месте расхождение философских и филологических требований не так уж трудно примирить. Филологические соображения Эджертона совершенно правильны, но они не принуждают отказаться от традиционного понимания этого места: «две природы», о которых идет речь, не разъединены, как в системе Санкхьи Пракрити и Пуруша, а связаны иерархической последовательностью эманации. Данная шлока — одно из важных мест, свидетельствующих против понимания учения Гиты в духе дуализма классической Санкхьи, ставящей между Пурушей и Пракрити непроходимую грань. «Высшая природа» Гиты есть «живая душа», а не механическое сплетение гун и конгломерат психических волн (вритти) поздней Санкхьи и буддизма. Только низшая природа, происходящая из высшей и

органически с ней связанная, носит черты, присущие праkritи Санкхье. Таким образом, отнесение местоимения к тому или другому существительному сводится к филологическому моменту и не имеет решающего значения для философского понимания текста. Естественно, что все проходят последовательные этапы эволюции, и утверждать происхождение существ от одной из природ или от обеих вместе одинаково правильно в пределах данной системы, подобно тому, как логически правильно утверждать, что сын происходит от отца или деда (через отца), или от обоих вместе (в последовательной цепи).

311. VII, 7. *На нить* — Гарбе считает, что VII, 7—11 позднейшая вставка. По поводу VII, 7 Шанкара замечает: нет причины выше Махешвары, он есть единственная причина мира.

312. VII, 8. *Я — вкус в воде* — согласно психологии Санкхьи, каждое чувство связано с определенным элементом (стихией): обоняние с землей, вкус с водой, зрение с огнем, осознание с воздухом, слух с эфиром. В данном и следующих стихах упоминается об этих соотношениях, хотя и неполностью, причем иногда говорится о чувстве, иногда же — о предмете чувства.

313. VII, 8. *Пранава* (от прана — жизнь, дыхание жизни) есть всеоживляющий слог «АУМ».

314. VII, 8. *Человечность в людях* — нет нужды суживать и снижать смысл этого стиха, как делают Теланг, Дейссен, придавая смысл: «Я мужское начало в людях». Гарбе тоже переводит: «мужская сила в мужчинах». Шанкара очень четко разъясняет: «я емь в индивидууме то, что делает его человеком». Культ Лингама гораздо более свойственен шиванству, нежели вишнуизму. Сексуальный момент развивался в вишнуизме значительно позже, в период классической литературы, когда придворные поэты изощрялись в воспевании любовных игр Кришны и гопи. Гита, конечно, признает творческую силу пола, но не выдвигает ее на первый план.

315. VII, 9. *Чистый запах* — Шанкара поясняет, что чистый запах приятен и относится к джнана, а нечистые запахи неприятны и относятся к авидья.

316. VII, 9. *Блеск в огне* — так обычно переводят. БПС дает для этого места глоссу «бог огня». Слово «vibhāva» означает «светило». Сенар так и переводит: «яснение в свете дня», но такой перевод повторяет сказанное в предыдущем стихе и не является обязательным.

317. VI, 9. *Жизнь* — Томсон переводит «жизненность».

318. VII, 10. *Семья* (bija) — Тантры особенно развивают учение о «биджа» в мистических спекуляциях о слове, как творческом Логосе (сравни концепции эллинизма и учение Филона о «словах-семенах» — Logoi spermatikoi). Данное место Гиты является одним из наиболее ранних зачатков, упомянутых спекуляцией Тантр. Сравните также Брих., 1, 5, 3 и сл.

319. VII, 11. *Сила сильных* — Томсон замечает, что здесь речь идет о «вибхути» (ср. гл. X), то есть о силах, приобретаемых подвижниками, свободными от вождесний. Учение о «вибхути» было особенно развито школой Патанджали, сутры которого перечисляют ряд таких сил.

320. VII, 11. *Желание* — Томсон дает двусмысленный перевод: «I am the lust which is prevented by no law», что можно понять и в том смысле, что страсть не противоречит никакому закону, и в том, что никакой закон ее не сдерживает. Более четко передает Теланг: «I am love unopposed to piety» и поясняет, что есть желания, не выходящие из рамок закона, соответственно предписаниям Шастр, например, желание родить сына и пр. Но Теланг слишком суживает смысл подлинника, пользуясь для перевода словом «love», а не «lust», как это правильно делает Томсон. Подлинник дает слово «kāma», основное, но не единственное значение которого — половое стремление, любовь. Шанкара понимает под «кама» вожделение, страсть, стремление к предметам, не связанным непосредственно с чувством, не предстоящим перед ними, а под словом «gāga» — страсть, привязанность к предметам, предстоящим перед чувствами.

321. VII, 12. *Состояния* — «bhāva». Шанкара считает, что в этой шлоке слово «bhāva» означает «существова», а в следующем — «состояния». Гарбе возражает против такого толкования на том основании, что нельзя вкладывать разное содержание в одно и то же слово, повторенное в высказываниях, непосредственно следующих одно за другим.

322. VII, 12. *Во мне* — Теланг поясняет: не они властвуют надо мной, но я над ними. Шанкара замечает: все вещи возникают вследствие творческой деятельности (карма) живых существ, произведенных Ишварой, но хотя вещи и возникают из него, он не подвержен им, как подвержены смертные существа, но он управляет ими, а потому они подвержены Ишваре.

323. VII, 14. *Майю* — это положение Гиты иначе представляет майю, чем Веданта, считающая майю непостижимой. Большинство переводчиков не сохраняет санскритского термина, но придает ему разнообразный, подчас спорный смысл, очень ограничивающий это сложнейшее понятие индийской философии; в термин майя разные философские школы Индии вкладывают различное содержание. Бюрнуф переводит «магия», Теланг, Томсон — «иллюзия», Дейссен оставляет подлинный термин, а в скобках «Blendwerk». Гарбе переводит «Weltenschein» и в скобках дает подлинный термин. Махадэва Шастри — «Божественная Иллюзия».

324. VII, 15. *Не обращаются* — так переводит Теланг, Томсон; Бюрнуф дает несколько иной оттенок «mais ne sauragent me suivre». Близки к нему переводы Дейссена, Леви, Сенара. Но такой оттенок глагола «rgrat» не согласуется с тем, что эти же переводчики дают слову в предыдущем стихе. Принятое ими для данной шлоки значение глагола существенно меняет смысл шлоки и ставит ее в противоречие с другими параллельными местами Гиты (ср. IX, 30 и др.). Шлока эта не содержит учения о каком-то предустановленном осуждении злых, как это получается в указанных переводах, она лишь указывает, что злые люди полагаются на асуров, а не на Бхагавана, а потому, и противопоставляются тем, о которых говорит шлока 14. Четко передает смысл шлоки Гарбе: «Nicht nehmen ihre Zuflucht bei mir die Übeltäter» и Махадэва Шастри: «Not Me do the evil-doers seek...».

325. VII, 16. *Страдающие* — то есть такие люди, которые впали в бедствие, подвергаясь нападению тигра, разбойников и пр., «стремящиеся к знанию» — подразумевается Ишвары; «мудрый» — знающий сущность Вишну. Так комментирует этот стих Шанкара.

326. VII, 16. *Стремящиеся к обладанию* — arthārthi. Это слово принято перевести «желающий богатства». Лексически это правильно, но не обязательно. Первое значение слова «artha» есть «цель», а затем уже «польза, богатство», но также и «смысл, способ, знание». БПС словарь дает значения для текстов Гиты: I, 9, 33 — «цель», для II, 46 — «польза», «выгода», «барыш»; для II, 58 — «вещь, объект, пространство», для III, 18 — «богатство, деньги». Таким образом, в самой Гите это слово понимается весьма разнообразно. Понимание «ищущий богатства» в данном случае необудительно тем более, что термин стоит на третьем месте в перечислении духовных искателей. Если переводить так, то шлоку возможно понимать только в духе III, 12 и IX, 20—23. Эджертон переводит «ищущие собственных целей», указывая, что большинство переводчиков, следуя Шанкаре, переводит «богатство». Рамануджа дает глоссу «aisvarya» (владычество).

326a. VII, 19. *Васудэва* — (Vāsudeva) — родовой эпитет Кришны. Рой понимает слово, как «блистающее» (deva) местопребывание существ (vasu) и ссылается на Панини (IV, III, 98), который толкует это слово как «достоимый». Бхандаркар считает, что первоначально это слово не имело характера родового эпитета Кришны.

327. VII, 21. *Я даю ему* — этот стих представляется довольно темным. Томсон переводит: «I make that faith of his constant». Бюрнуф: «J'affemis sa foi en ce dieu». Близко к этому переводят Леви, Сенар, Дейссен. Такой перевод довольно прост и ближе всего к строению фразы подлинника, но он не разъясняет темноту места. Томсон замечает, что если ему не удалось сделать перевод более понятным, чем перевод Шлегеля, то по крайней мере он согласован с буквальным смыслом слов подлинника. Он так объясняет смысл шлоки: «tāpi» буквально значит «тело», но в данном случае слово употреблено в смысле объектов культа (богов, демонов, кумиров) в отличие от духовного объекта — Единого Духа. Когда человек, ища выполнения своего желания, обращается к такому объекту, Единый Дух, пребывающий в этом образе, направляет его веру. Такой именно смысл придает этой шлоке и Гарбе, вводя соответственно пояснительные слова. Шанкара толкует данную шлоку в том же духе.

328. VII, 22. *Его благосклонности* — Шлегель замечает, что слово «tasyārādhanā» нужно разбить на два: «tasya» и «rādhanā», причем рассматривает первое как относи-

тельное местоимение, связанное с «тапи». Томсон справедливо отмечает темноту этой шлоки, представляющей большие трудности для перевода. Принято брать слово «образы» из предыдущей шлоки в качестве дополнения. Действительно, относительное местоимение «tasya» стоит в родительном множественного женского рода и может быть отнесено к «тапи» шлоки 21 как по филологическим соображениям, так и по смыслу. В таком случае шлоку нужно понимать так: в каких бы образах кто ни чтит Ишвару, он упречит веру каждого и ниспроплет желаемое через чтимый образ. Так именно толкует это место Шанкара.

329. VII, 23. *Ко мне* — в этом стихе отмечается несущественное разночтение; вместо «alpasetapa» в некоторых изданиях стоит «alpramedhana» (ср. у Михальского-Ивевского). Шанкара замечает: «Безумные не различают сущности Пурушоттамы и его высших проявлений, как человека и как божества».

330. VII, 24. *Бытие*—эта шлока поясняет предыдущую; незнающие верят, что единый, вечноепроявленный Дух проявляется, как та или иная форма божества. Эти формы живы как атрибуты, и через них возможно богопознание, но всякая форма относительна. Речь идет об одном из кардинальных вопросов диалектики: отношении формы и содержания. Данное место представляет большие трудности философского характера: его лаконизм допускает много толкований. Так, Леви переводит: «Inévolué, mais entré dans l'évolution ainsi les déraisonnables me supposent...», Сенар: «Pour les ignotants, je ne suis qu'un dieu invisible qui s'est manifesté» и поясняет: проявился в образе Васудэвы-Кришны. Томсон переводит: «...think, that I, who am not manifested, am endowed with a manifest form» и поясняет: незнающие полагают, что кто-либо из богов — Брама, Вишну, Шива — является самым высшим Духом. Таким образом, заключает Томсон, наш философ сам себе режет глотку. Теланг переводит: «...think me, who am unmanifested, to have become perceptible» и толкует, что невежды не знают реальной божественности Вишну, полагая, что он не выше того, каким он является в человеческом образе, что не дает им возможности постичь блаженство, простирающееся из его почитания (ср. гл. IX). Шанкара толкует эту шлоку так: невежды думают, что я, вечно пребывающий непроявленным, проявился. В таком духе переводит и Гарбе. Дейссен дает интересный широко философский смысл шлоке, понимая ее в духе Веданты: «Jene Toren wännen, dass ich nur das Unentfaltete (avyaktam, prakriti) bin, welches zur Entfaltung gelangt sei; mein höchstes, unvergängliches, unübersteigliches Wesen aber, das kennen sie nicht».

331. VII, 25. *Постижим* — так переводит большинство, следуя толкованию Шанкары. Перевод Леви: «Je ne suis pas a révélation de ce tout, car je suis enveloppé dans l'Union illusoire», хотя филологически возможен, но создает большие смысловые трудности; особенно неудачным нужно считать его перевод термина йогамайя тем более, что, переводя «йога» через «Union illusoire», Леви пишет это слово с большой буквы. Очень важным для понимания учения об йоге является толкование Шанкары данной шлоки. Шанкара определяет термин йогамайя как иллюзию, заключающуюся в единении с тремя гунами или силами пракрити, тогда как йога есть твердая установка сознания на мысли об Ишваре. Йогамайя есть иллюзорное покрывало, скрывающее Атмана от глаз невежд. БПС оставляет термин без перевода и только ссылается на тексты Бхагавата Пураны. Дейссен передает термин через «Zauber des Yoga». Катх. уп. VI, II определяет йогу как «творчество и исчезновение».

332. VII, 26. *Же* — в некоторых изданиях в этом стихе пропущена частица «tv».

333. VII, 30. *Высшее Бытие* — в этой шлоке употреблены термины «Adhijbhūta, Adhidaiva, Adhiyajña». В зависимости от их понимания может быть два разных перевода шлоки: предлог «adhi» значит «над, сверх», но также и «присутствующий в...», «находящийся в...». Первое значение принимает Томсон, Теланг, Бюрнуф, Гарбе, второе — Дейссен, Леви, Сенар. Махадэва Шастри оставляет термины без перевода, но в скобках дает значение для «адхибхуга»—«материальное существование», для «адхидайва» — «божественное существование» и для «адхияджна» — просто «жертва». У Шанкары нет специального комментария к этому стиху. Оба значения возможны не только филологически, но и философски; разнясь в оттенке, они по существу выражают одну и ту же мысль: высочайшая Сущность пребывает во всем, тот, кто это знает, приобщается высшему Бытию.

Ламотт, излагая сущность концепции жертвоприношения в Брахманах, говорит, что молитва (brahman) там рассматривается как магическая сила, разлитая всюду и проводимая в действие жертвоприношением по принципу ех орега oreganda (т. е. в силу совершения священнодействия). Жертва есть действующая божественная ипостась, возобновляющая и сосредотачивающая разлитую во всем магическую силу brahman. Реальность объемлющая божественное (adhibhuta), человеческое (adhiatman) и жертвенное (adhiyajna) сводится к тождеству этой вездесущей силы, поляризующейся, проводимой в действие жертвой.

Название главы лишь слегка варьирует: Джнана-йога или Джнана Виджнана-йога.

ГЛАВА VIII

334. VIII, 1. *Богом* — формулировка положений, заключающихся в шлоках 1—3, настолько широка, что переводчики вкладывают в них смысл каждый по-своему, иногда совершенно противоположный. Так, слово «svabhava» — «свое бытие», «своя природа, сущность» относят то к Брахмо (Левин), то к Шри-Кришне (Томсон), то, наконец, к индивидуальной душе (Сенар). Дейссен и Теланг дают значение, близкое к даваемому Сенаром.

«Karma» — действие, деятельность здесь обычно понимается как ритуальная деятельность, жертвенное приношение, согласно толкованию Шанкары, который говорит о ведических жертвах рисом и пр., указывая, что именно эти ритуалы являются причиной жизни всех существ (данное толкование Шанкары свидетельствует против мнения Михальского-Ивенского о III, 10 и сл., как об интерполяции). Толкованию Шанкары следуют Сенар, Теланг, Дейссен. Слово «visarga» понимают как «эманация», «причина», но оно также значит «конец». Значение «эманация» принимает Левин, Дейссен принимает значение «свойство» (Beschaffenheit), Махадэва Шастри — «существование», Теланг — «развитие (development)», Гарбе — «возникновение» (Entstehen). В смысле «конец» понимает это слово Томсон. Лоринзер, увлекаясь параллелизмом между Гитой и христианством, трактует разбираемое место в духе христианской догматики, прибегая к большим натяжкам. Касаясь термина «ragamātan», он замечает, что «ragamātan» означает «совершенный Дух», тогда как «adyātma» означает «верховный дух, вершина духовной иерархии». Шлегель переводит «Brahman» через «numen», «adhyātma» — через «intimus spiritus» и «adhibhūta» — через «anima animantium», «adhidaiva» — через «numen deorum». Дейссен оставляет слово Брахмо без перевода, «adhyātma» переводит через «das eigene Selbst», «karma» — «das Werk». Пурушоттама — через «der höchste Geist», «adhibhūta и adhidaiva» — через «Gegenwärtigsein in die Wesen» и «Gegenwärtigsein in den Göttern». Беллинг указывает, что в Анугите все три разбираемые слова имеют свое значение.

335. VIII, 3. *Непеходящее* — (akshara) — Шанкара, ссылаясь на Брх., III, 8, 9, указывает, что здесь этот термин не значит слог АУМ, но Брахмо, пребывающее в каждом, «pratyagātman-adyātman».

336. VIII, 3. *Кармой* — термин оставлен без перевода, так как понимание его весьма разнообразно и требует специального разъяснения. Согласно ортодоксальной традиции, поддерживаемой Шанкарой, здесь под кармой нужно понимать ведические ритуалы — жертвоприношения рисом и пр., так как эти ритуалы по ортодоксальному изучению являются причиной миропроявления, бытия существ подвижных и неподвижных. Следуя традиции, Теланг переводит: «Карма есть жертвенное распределение (visarga), производящее бытие и возникновение всех существ». Текст достаточно темен, чтобы допускать различные толкования, в том числе и ортодоксальное, но оно необязательно и без всякой натяжки, сохраняя полностью дух подлинника, можно вложить в эту шлоку гораздо более широкий философский смысл, как это делает, например, Гарбе: «Des Brahman ist das unvergängliche Höchste (dessen) Wesen wird das höchste Selbst genannt; die erschaffende Tätigkeit die das Werden und Entstehen der Dinge bewirkt fährt des Namen Werk». Следуя традиционным образам индийской философии, в этой шлоке можно видеть намек на жертвоприношение Пуруши. Сравн. также III, 10 и сл. Полное совпадение мыслей данной шлоки и шлок

третьей главы, признаваемых Михальским-Ивенским за интерполяцию, свидетельствует против мнения этого исследователя.

337. VIII, 4. *Высшее Бытие* — место это несколько трудно поддается толкованию, что некоторые переводчики пробуют выправить текст. Так, Томсон переводит: «Adhibhūta is, (my) own undivisible nature», очевидно, читая: «adhibhūtaksharo bhāvah». Бюрнуф: «Premier Vivent, la substance divisible, Divinité Première, Principe masculin...».

Шлегель переводит «akshara» через «essentia simplex et individualis», в чем ему следуют Томсон и Бюрнуф, и «adhibhūta» — через «Natura divina». Шанкара поясняет: «adhibhūta» есть то, что окружает все индивидуальные существа, что образуется всем индивидуальным существованием, переходящим, то есть все, что рождено. Подробно разбирается это понятие в МБх, XII, 7066—7128, гл. 194 и сл. Термин «purusha» Шлегель переводит через «genius»; близко к этому Бюрнуф. Шанкара поясняет, что это есть «Higanyagarha» — Вселенский дух, находящийся в Солнце, все поддерживающий и производящий существующее. О ведическом понимании Пуруши см. Coomaraswamy, *Rigveda*, 10—90—1; JAOS, 1946, v. 66, N 2, pp. 145—161.

Кумарасвами указывает, что традиционно «purusha» определяется так: «purīṣeṭi puruṣo» («Находится в городе, а потому горожанин»), в таком определении пуруша означает «горожанин»; как горожане наполняют город, так Пуруша, наполняя все, наполняет тело (ср. V, 13). Кумарасвами понимает Пурушу как Вселенского Человека, сближая это понятие с каббалистическим понятием Адама Кадмона. Он указывает, что Пуруша изображался круглолицым Солнцем. Такое определение Пуруши вполне совпадает с определением Шанкары, отождествляющим Пурушу и «Higanyagarbha».

«Adhiyajña» Шанкара понимает, как Вишну (для данного стиха), и ссылается на текст Шрути: «жертвоприношение есть поистине Вишну». Конечно, к такому определению нужно относиться с осторожностью, так как Упанишady изобилуют определениями жертвы в связи с различными божествами. Можно считать, что одним из древнейших философских определений жертвы являются тексты Чханд. ул., где говорится о человеке, как о жертве (ср. Чханд., III, 16, 1 и сл.). О вишнуитском определении жертвы, как Нараяны-Вишну, см. Маханараяна-упанишадy.

Наиболее широкую философскую трактовку VIII, 4 дают Дейссен и Гарбе. «Об учении Гиты о Пурушоттаме» см. статью Sushil Kumar Dev «The probl. of Purushottama in the Gita»—«Calcutta Rev.», 1930, 2 (february). Дейссен переводит: «Meine Gegenwart in den Wesen ist mein fließendes Sein; meine Gegenwart in den Göttern ist der Purusha (mein Sein als Purusha) meine Gegenwart in den Opfern ist mein in diesem Leibe verkörpertes Ich». Гарбе переводит: «Das grosse Gewordenes ist (alles) vergangliche Dasein (d. h. die Gesamtheit des Gewordenes) und das höchste Gottheit ist das Urwesen (oder höchstes Wesen), das Opfer bin ich selbst in diesem Leibe».

Перевод Леви термина «purusha» через «le Mâle» мало оправдан филологически и совершенно не оправдан философски.

337a. VIII, 4. *Жертва*—Кумараппа Бхаратан указывает, что в период Брахман Вишну очень определенно отождествлялся с жертвоприношением (Шатап. бр., XIV, 1, 1, 1 и сл. 1, 2, 5, 1 и сл.). В Гите Кришна также отождествляет себя с жертвоприношением (VIII, 4), то свидетельствует о близости культов Вишну и Кришны.

338. VIII, 6. *Сущность* — Теланг принимает это место в строго конфессиональном смысле и дает интерпретирующий перевод: «форму (божества)». В сноске он замечает, что некоторые комментаторы понимают это место широко, придавая выражению смысл «какую бы вещь». В своем понимании выражения Теланг следует толкованиям Шанкары. Европейские переводчики дают смысл: «состояние, бытие» (Дейссен, Томсон, Эджертон и др.). Очень удачно выбрал слово Сенар: «existence», такой перевод хотя бы отчасти передает многогранность санскритского выражения, но мы считаем выражение «entité» (сущность) еще более подходящим. Слишком отвлеченный перевод выхолащивает живое чувство подлинника, слишком конкретный — ослабляет его философское значение, тогда как текст дает широкое и естественное обобщение обоих моментов.

339. VIII, 8. *Сознание* — английское слово «mind», которым пользуются Теланг,

Махадэва Шастри, слишком суживает смысл подлинника, так как скорее соответствует санскритским терминам «манас» или «буддхи» (в зависимости от контекста); гораздо более подходит слово «esprit», которым пользуются французские переводчики (Леви, Сенар). Перевод Дейссена «Geist» слишком широк, так как он соответствует санскритскому «пуруша», в данном случае дело идет о волевом воздействии на «психические органы», выражаясь языком индийской психологии, о техническом моменте. Гораздо удачней перевод Гарбе «Sinn». Русское слово «сознание», пожалуй, лучше всего передаст смысловой объем термина «cetas».

340. VIII, 9. *Мудрого, древнего* — Шлегель: «vatem antiquam»; близко к этому переводят Томсон, Бюрнуф. В ведах слово «kavi» применяется по отношению к богам — Агни, Индре (ср. Ригв., 1, 130, 9 и 2, 23).

341. VIII, 9. *Меньше наименьшего* — ср. Чханд., III, 14, 3; «Этот мой Атман внутри сердца мал, как рисовое зерно...»: «Anoganians» БПС и Бюрнуф читают как превосходную степень от прил. «kapi» — маленький. Михальский-Ивенский читает «anog aniyans», так читает и большинство переводчиков.

342. VIII, 10. *Между бровей* — уже в ранних текстах Упанишад встречается учения о «nādi» с их узловыми точками, «лотосами» или «чакрами». Последствиями это психо-физиологическое изучение было широко развито Тантрами (ср. A. Avalon «The Serpent Power», Lond., 1931). Уже Шанкара комментирует эту шлоку в духе учения о «nādi». Он пишет, что сила йоги зависит от стойкости ума, возникающей как результат упорного упражнения в самадхи. Сперва читта направляется в лотос сердца (hrīdaya pundarika), затем через восходящий канал (nādi) — сушумну, постепенно поднимая землю и другие элементы (танматра), прана поднимается в область межбровья. Так йогин достигает Высочайшего Духа, заключает Шанкара.

В Тантрах это место называется «ājna sakra» волевой Чакра. Достоин внимания, что в учении о «нади» можно уловить зачатки учения о функции нервной системы: расположение чакрамов соответствует расположению пограничного ствола и некоторых узловых точек центральной нервной системы, вплоть до «тысячелетнего» чакрама, соответствующего коре больших полушарий с их бесчисленными «лепестками» — функциями. Ида и пингала соответствуют восходящим (центростремительным) и нисходящим (центробежным) путям, а сушумна — центральной части спинного мозга.

343. VIII, 11. *Слово* — «pada» в этой шлоке переводят различно: Томсон и Телланг — «место», Дейссен — «dieses als Wort»; Гита почти дословно цитирует эту шлоку, которую Упанишад прямо относит к слову «АУМ». Понимание шлоки зависит от того, какое значение придать слову «akshara» (ср. VIII, 4); его можно перевести как «непреходящее», но часто оно принимает характер технического термина, обозначающего слог АУМ. Шанкара так и понимает его в данном месте. Вот почему в этой шлоке слово акшара оставлено без перевода. Вопрос о понимании учения Гиты о «kshara» и «akshara» имеет весьма существенное значение. Тилак видит в нем влияние дуализма Санкхьи, но это трудно принять, так как классическая Санкхья, признавая текучесть природы как проявленного (vyakta), признает ее безначальность, как Непроявленного (avyakta) или основы (праджна). Рой справедливо возражает Тилаку, что учение об акшаре, есть в Швет., 1, 9 и сл.: «Двое: знающий и незнающий, бог и небог—непреходящий (акшара)... Тот, кто их познает, тот достигает Троицы. Праджана течет, но Хари не течет и бессмертен». Таким образом, дуализм здесь преодолевается объединением познающего и познаваемого в высшем принципе — Брахмо. Это же делает и Гита и даже в самой «дуалистической» своей главе — XII, где говорится о безначальности Пуруши и Праkritи (XIII, 19). Эту шлоку, равно и главу XIII, можно и должно рассматривать не с точки зрения дуалистической Санкхьи, но с точки зрения «относительного монизма» Рамануджи. Этот основатель диалектического ведантизма рассматривает Дживу и Джарат (Jagat), то есть преходящий мир, vyaktam, как атрибуты единого Брахмо, исконно потенциально пребывающие в Брахмо, а потому соизначальные ему. Рой прав, утверждая, что школа Рамануджи корнями уходит в Упанишад, где космический и психический принципы «я» и «не-я», именуемые школой Санкхьи Пурушей и Праkritи, часто рассматриваются как аспекты одной и той же Реальности, так что Рамануджа следует традиции данного ряда ведантских учителей.

344. VIII, 12. *Заклучив манас в сердце* — этот оборот показывает, что хотя слово «манас» и употребляется в смысле «сердце», как сосредоточия чувств, однако

оно не тождественно слову «hrid», выражающему скорее анатомическое понятие. Так понимает эти термины и Томсон.

345. VIII, 12. *Достигнув твердости в йоге* — БПС дает для данного места глоссу «dhāḡaṇa». Дхарана есть направление сознания на определенный предмет, причем в это время задерживается дыхание. Таким образом, БПС понимает данное место в духе восьмиступенной йоги Патанджали, согласно которой дхарана есть шестая ступень йоги и первая из группы «санньяма». Однако слово «дхарана» не является специфическим термином системы Патанджали: оно не раз встречается в Упанишадах именно в смысле устремления ума (манаса) на одно. Оно известно и ранним Упанишадям; так, в Катх., 6, II сказано: «Это есть йога, твердое удержание «дхарана» чувств». Дейссен делает сноску к своему переводу этого места: точнее удержание чувств называется «ṛgatyāḡaṇa», а манаса — «dhāḡaṇa», причем он ссылается на суты Патанджали II, 54 и III, 1, а также на Майтр. уп. То и другое место цитированных сутр определяет дхарану так: «Дхарана состоит в том, что кончик языка прижимают к нёбу, подавляют речь, манас и прану (дыхание) и таким образом созерцают Брахмо». Слово «дхарана» знают и так называемые «йогические», более поздние Упанишады — Кшурики и Амритабинду. Это слово не раз употребляется в философских отделах МБх (ср., напр., VII, 8658 и II 066) именно в том смысле, в каком оно употребляется в Упанишадах. Итак, употребление слова «дхарана» Гитой не является доказательством в пользу того, что Гита знакома с системой Патанджали, но скорее противоположного, ибо Гита употребляет это слово приблизительно так, как оно употребляется в Упанишадах (сравнить особенно Кшурика уп., где возвещается о тайнах «кшурика» — «ножа», который есть дхарана, отсекающая один за другим все члены и органы тела). В Амритабинду уп. перечисляется шесть, а не 8 ступеней йоги, перечисление делается не в порядке системы Патанджали.

346. VIII, 16. *Миры* — этот стих Гиты буквально совпадает с Манавадхармашастра 1, 73. Речь идет о мире Брамь, последний отождествляется в Гите с Праkritи (XIV, 3 и VII, 5). Мир Брамь выше мира Индры; это наиболее совершенный из конечных миров, но все же находится в области майи и гун (ср. XVIII, 40).

347. VIII, 16. *Подлежат возвращению*—(āvartita). Дэвис, переводя это слово как «вращающийся», замечает, что эта шлока не утверждает, что миры должны возвращаться, как переводят Томсон («subject to return»), но что они вращаются между бытием и небытием и vice versa. Текст не говорит о душе, как полагает Томсон, а о мирах. Так понимает и Шанкара. Гарбе делает пояснение к стиху: миры, включая и высший из них мир Брамь, как подчиненные личному богу, подлежат возвращением.

348. VIII, 17. *День и ночь* — творчество Брамь разделяется на 4 мировых периода: 1) критайя юга — 1 440 000 лет; 2) третайя юга—1 080 000 лет; 3) двапара юга—720 000 лет и 4) кали юга (к этому периоду относится настоящее время)—360 000 лет. Таким образом, длительность всего цикла разна 3 600 000 лет. К этому нужно прибавить время «сумерек», «утренних» и «вечерних», по 720 000 лет, так что всего получается 4 320 000 лет. Это и есть «махаюга» — великий период. Тысяча таких периодов образует «кальпу» — «сутки Брамь»; 360 кальп, дней Брамь—«год Брамь», а 1000 таких «лет» — «век Брамь», равный, таким образом, 255 620 000 человеческих лет. За этот период времени мир 36 раз исходит из Брамь и вновь возвращается в него. Текст Гиты говорит о махаюге, 1000 которых равно одному «дню» Брамь; за днем Брамь следует период такой же длительности — «ночь» Брамь. Кришна подчеркивает конечность даже таких «астрономических» периодов.

349. VIII, 19. *Помимо воли* — (avaḡa). Дэвис подчеркивает, что это выражение не значит «против воли», как понимают некоторые, а помимо воли. Ананда дает глоссу «asvatāṇṭra», то есть «не по собственному почину», «tantra» означает «способ», «образ жизни». Шридхара дает глоссу «paratantra», то есть по воле другого. Шанкара поясняет, что при разворачивании миров индивидуальности появляются помимо их воли, как бы просыпаются к новому дню.

350. VIII, 20. *За пределами* — речь идет о праkritи, находящейся в состоянии праlai в непроявленном виде, и о непроявленном духе как принципе всякого проявления. Эта шлока в разных изданиях читается несколько различно: «vyakto vyaktāt» и «vyakto 'vyaktāt».

351. VIII, 23. Михальский-Ивевский считает шлоки VIII, 23—27 интерполяцией.

352. VIII, 24. *Брахмо* — учение о «пути богов» и «пути праотцов» довольно часто встречается в Упанишадах и уже достаточно подробно развито даже в ранних (ср., напр., Чханд., V, 3, 2 и сл.). Так что нет ничего удивительного, что оно встречается и в Гите, равно как и в других философских текстах МБх (ср., напр., XII, 10 923 и сл.), и поэтому нет досточтоичных оснований считать это место интерполяцией. Однако шлоки 23—27 смущали многих исследователей. Томсон прямо признается, что он их не понимает. Шридхара считает, что «время» значит «путь», указуемый божеством, управляющим временем», таковыми, по мнению Шридхары, являются «огонь» (Агни), «свет». По существу Шридхара лишь повторяет комментарии этих шлок, данные Шанкарой.

Название главы в разных изданиях очень мало варьирует.

Г Л А В А IX

353. IX, 1. *Я возведу* — Шанкара в предисловии к этой главе говорит, что в VIII главе изложена йога концентрации, «нади», то есть основных токов организма, и дан способ такой концентрации (VIII, 12—13). Чтобы показать, что достичь освобождения можно и другим способом, а не только дхараной, Шри-Кришна продолжает изложение.

354. IX, 1. *Знание* — «vijñanam śākshatkarā», как поясняет Мадхусудана, указывая, что здесь нужно разумеь непосредственное, интуитивное знание, а потому и «очевидное». Такое знание есть одно, ведущее к освобождению: это утверждение — «Васудэва есть все» (VII, 19), а также Чханд., VII, 25, 1 и сл.— «Все есть Атман» и VI, 2, 1 — «Единый без второго» (адвайта). Ср. прим. 304.

355. IX, 4. *Неверующие* — то есть следующие учению асуров (Шанкара).

356. IX, 4. *В непроявленном виде* — некоторые переводчики относят это к миру (Теланг), другие же ко «мною», вкладывая смысл, данный в предлагаемом переводе. Шанкара решительно высказывается именно за такое понимание.

357. IX, 5. *Моя... йогу* — Ананда поясняет, что здесь речь идет о «собственной форме Ишвары». Шанкара считает, что под «Йогой» здесь нужно разумеь царственное единение души с материей, что свидетельствует о царственной мощи Ишвары. Дейссен переводит здесь «йога» через «Zauberkunst» (?!).

358. IX, 6. *Пространстве* — Акаша. Первый элемент Праkritи по системе Санкхье, термин этот обычно переводят «эфир» в смысле древнегреческой философии, однако такой параллелизм нужно проводить с осторожностью, так как в индийской философии «акаша» входит в систему «грубых элементов», над которыми высится еще ряд тонких психических элементов, и все они вплоть до аханкара относятся к праkritи, то есть к переходящему и даже, согласно учению Адвайты, чисто иллюзорному, тогда как Эфир греков — «предвечен».

359. IX, 8. *Праkritи* — Теланг переводит: «Taking the control of my own nature» и поясняет, что под «природой» здесь нужно понимать «невоспринимаемый принцип». Перевод Теланга основан на толковании Шридхары, который толкует «avashthabya» в смысле «управляя, властвуя». Бюрнуф переводит: «Immuable dans ma puissance créatrice». Бетлинг указывает на параллелизм этой шлоки и IV, 6 «prakritim svam adhishtaya» и принимает оба глагола в смысле «mittels meiner Natur». Гарбе, следуя мнению Бетлинга, в обоих местах переводит: «Meine Natur Zufolge», и ссылаясь на шлоку XV, 9, где также употреблено деепричастие «adhisthāya» в смысле «посредством» — «mittels».

Очень искусственное толкование этой шлоке дает Шанкара: под «праkritи» в первой полушлоке он понимает «авидья», а во второй — «свабхава». Выражение «avashat» он понимает в смысле «не по своей воле, а по воле авидья и других источников зла». Гарбе понимает под «праkritи» в этой шлоке «праматерню»—«Urmaterie».

360. IX, 8. *Я произвожу* — Томсон замечает, что в санскрите с древнейших времен существует единственное слово для обозначения акта творения: глагол «sajj», который значит не «творить» (из ничего), но «изводить, производить».

361. IX, 8. *Помимо воли* — конец шлоки обычно переводят: «не по воле, а силой природы», понимая здесь «праkritи» в смысле Санкхьи. Иногда же переводят «против воли» (Дейссен), но такой перевод сильно искажает подлинник и не соответствует

традиционному пониманию шлоки (ср. выше о Шанкаре). В этой шлоке дважды употреблено слово «ваца», что значит «воля, приказ» от глагола «viç» — «волить», «приказывать», но не «прилагать силу». Нет основания повторное в одном предложении слово принимать в разных значениях, придавая ему прямо-таки противоположный смысл: в одном случае психологический, активный, в другом — механический, пассивный. Гита нигде не смешивает «ваца» и «bala», но противопоставляет эти понятия (ср., напр., III, 36: «anicchann api... balad iva»). Везде, где Гита выражает мысль «в силу», «силой», употребляется слово «bala» в инструментальном падеже (ср. VIII, 10: «yogabaleṇa»); в этой же шлоке употреблено и слово «ваца» в отложительном падеже: «vaçat», что правильной всего перевести «по приказу», «по воле».

Таким образом, шлока IX, 8 при неразличении этих двух терминов может искажаться дважды: в передаче мысли, что существа втягиваются в мировой процесс против воли, а не помимо воли, как еще не обладающие принципом личности (аханкара); Гита учит о последовательном развитии миропроявления, и поэтому не может быть и речи о каком-то насильственном вовлечении в мировой процесс существ «против воли», раз самый принцип индивидуальной воли, аханкара, еще не проявлен, а существует только воля «единой Души», о которой Гита говорит как о «первой природе» в 5—6 шлоках VII главы. С другой стороны, выражение «силой природы» вместо «волей природы» придает меланстический характер мировому процессу в духе классической Санкхьи, что сильно затемняет понимание учения Гиты о природе и ведет к смешению двух понятий: ранней и поздней Санкхьи, как это и случалось нередко.

362. IX, 10. Мир — Шанкара указывает на параллелизм этого места и Швет., VI, II.

363. IX, 12. Природа — мысль этих шлок подробно развита в гл. XVI. Шлоки довольно трудно поддаются переводу из-за отсутствия соответствующих понятий в европейских языках. Санскритский термин «асура» принято переводить «демон», но такой перевод весьма относителен. Понятия «суры» и «асуры» в браманизме нечетки. В ведической литературе встречается замена одного термина другим. Филологически «asura» происходит от глагола «asu», значит «живой», в Ригведе (1, 108, 6; 8, 86, 1) так называются боги вообще и отдельные божества: Индра и др. Более того, Ригведа прилагает этот термин даже к представлениям о высочайшем Духе, персонификацией которого является Варуна. Чем позднее тексты, тем реже применяется термин асура к Адитьям, и тем чаще он начинает встречаться как слово, выражающее отрицательное понятие. Редко оно так употребляется в X книге Ригведы в Атхарваведе (ср. БПС). Даже в относительно поздних текстах, например, в ранних буддийских суттах, понятия эти смешиваются (ср. Сута Нипата: «Боги и Индра, праотцы и асуры воскликнули: это несправедливость!» (о жертвоприношении коров)). В позднейшем развитии две основные ветви раннего ведизма, браманизм и маздеизм, использовали антитетические термины «сура» и «асура» в противоположных направлениях; маздеизм выработал систему резчайшего дуализма Ахура Мазды (асура) и Аримана (сура), лишь эзотерически находящую свой синтез в Зерване Акерене; не из юдаизма и не из греко-римских концепций заимствовало христианство свой выраженный дуализм с понятием о «внеположной бытию» кромешной (внешней) тьме, об укической природе демонов. Истоки этого учения надо искать именно в маздеизме, идеи которого распространились на запад вместе с митранизмом, сильно повлиявшим на раннее христианство.

В противоположность маздеизму браманизм развивал идеи монизма, и даже в наиболее дуалистической из философских традиционных систем Индии, классической Санкхье, сохранилось выраженное монистическое ядро, хотя она и признаёт замкнутость каждого атмана, аналогично монадологии Лейбница. В остальных же традиционных системах дуализм всегда не более как атрибутивный, но не субстанциальный. Этика традиционной философии Индии диалектична, а не дуалистична, чему ярким примером может служить Гита. Традиционная философия Индии глубоко разработала субстанциальный монизм. Дуализм Гиты не субстанциален, а только атрибутивен. В основе миропроявления лежит единое начало, единая практика (ср. гл. X и особенно ст. 8). Мифология браманизма не знает безусловного дуализма, все её образы относительно: из тела ракшаса, убитого Рамой, вылетает светлый гандхарва, который ждал минуты смерти как освобождения. В стране Патала прекрасно уживаются и Варуна, и

наги, и асуры. Таким образом, термин «асура» не соответствует ни греческому, ни христианскому понятию «демон». Хотя боги и сражаются с асурами, хотя асуры и живут в подземном мире, врата которого находятся на юго-западе (ср. МБх, V, 3756 и сл.), однако, асуры не вполне аналогичны и титанам.

364. IX, 15. *Жертвой мудрости* — Шанкара замечает, что сама мудрость есть жертвоприношение. Мудрость состоит в том, кто знающий видит во всем Единое, но это единое он может понимать как Пара-Брахмо, как Атмана или же, взирая на многообразие форм, утверждать их как обращенные во все стороны лики единого Вишну.

365. IX, 15. *Как Единого* — Теланг поясняет: как Единого почитают те, кто верит, что все едино, что солнце, луна и пр. — проявления Единого.

366. IX, 16. *Обряд жертвоприношения* — Шанкара так толкует эту шлоку: «kratu» — есть особая ведическая жертва, «yajña» — есть богопочитание, предписанное Шрути, «svadhā» — есть пища, предлагаемая предкам, «aushada» — вообще растения, в частности рис, пшеница и прочие растения, употребляющиеся при жертвоприношениях; «mantra» — есть гимн, исполняемый при возлиянии предкам или богам.

367. IX, 17. *Яджур* — заслуживает внимания, что Гита говорит только о трех Ведах и нигде не упоминает об Атхарведе. Из упоминаемых трех она отдает предпочтение Саманведе (X, 22), а не Ригведе. В некоторых местах Гита не определяет числа Вед, а говорит обобщенно: «все Веды» или же просто ставит слово Веда во множественном числе. Лоринзер считает, что отсутствие в Гите упоминания об Атхарведе нельзя принимать как свидетельство создания Гиты ранее Атхарвы, так как многие Упанишады Атхарва цитируются Гитой (Катхака, Шветашватара). Однако указание Лоринзера ошибочно: обе названные Упанишады относятся не к Атхарва, но к Яджурведе. Томсон считает, что эта шлока охватывает все разделы религии: «veda», подлежащее познанию, есть область теологии, «pravitra» есть область обрядов, а «Omkaṛa» — молитвы.

368. IX, 19. *Бытие и небытие* — Sat и asat. Ср. Ригв., X, 72, 2: «Devānam pūrye yugā asatāh jāgata». «В первые годы богов сущее (как проявленное) было рождено от несущего (непроявленного)». Ригв. называет Агни «satas gopta» — «хранитель сущест» (то есть мира) (ср. прим. 99).

369. IX, 21. *Заслуги* — Лоринзер, вопреки установившемуся мнению, принимает слово «pūrye» не за существительное, а за прилагательное и переводит: «wenn die reine (Indrawelt) vergangen ist».

370. IX, 24. *Отпадают* — Дейссен переводит: «und darum sinken sie berab (in Samsāga)». Так понимают и Томсон, Теланг, Сенар. Шанкара понимает это выражение в том смысле, что такие люди не получают плода жертв, ими принесенных, а Махадэва Шастри поясняет толкование Шанкары, замечая, что они не приносят жертв единому; а потому и не получают освобождения (от самсары) как плода деятельности, так как она не была направлена к освобождению. Леви не дает интерпретирующего перевода и оставляет неопределенность подлинника.

371. IX, 33. *Чистые брамины* — здесь противоплагаются две высшие касты, браминов и кшатриев (ср. IV, 2), двум низшим — вайшьям и шудрам, стоящим, как замечает Дэвис, согласно законам Ману, наравне с тиграми, львами и барсами. Женщинам запрещено совершать ведические ритуалы и произносить ведические мантры, но они могут заниматься йогой и достичь не только небес, но и нирваны. Перевод Дэвиса «rāraupāyā» через «зачатые во грехе» вносит ненужный христианизм, что может вызвать неясность понимания. Лучше это выражение понимать в духе XVI, 19. Название главы в разных изданиях не варьирует.

ГЛАВА X

372. X, 6. *Четыре* — затруднение в понимании этого стиха заключается в том, что остается неясным, куда отнести это числительное. Некоторые относят его к Ману (напр., Дейссен), и тогда нужно переводить: семь великих мудрецов и четыре Ману. Так же переводит и Теланг. Бюрнуф дает интерпретирующий перевод: «четыре Праджapati», а слово Ману ставит во множественном числе, по-видимому, руководствуясь тем же соображением, что и Дэвис, который замечает, что Ману считается не 4, а 14,

и каждый из них властвует одну манатару (manu+antara), то есть 4 330 000 лет. Однако это пуранический счет: Манавадхармашастра говорит о 7 Ману, причем Ману текущего времени — седьмой. Нужно подчеркнуть, что Гита не знает слова «манвантара», и при разборе Гиты опираться на пуранические тексты можно только с большой осторожностью, равно как и на такие поздние Упанишады, как Рама-уттара-тапаниа ул. 4. Но представление о Ману как о существе, стоящем между Праджapati и людьми (существами), встречается уже в ранних Упанишадах. Так, в Чханд., III, II, 4 сказано, что Брама передал учение Праджapati, тот — Ману, а Ману — всем существам (ср. Гита IV, 1). Может быть, прав Лоринзер, понимающий под «четырьмя древними» вечно юных Кумаров, сыновей Браммы, властвующих над четырьмя сторонами света.

373. X, 6. Умом — Дейссен переводит эту шлоку так: «Meines Wesens sind die sieben vorweltlichen grossen Weisen und die vier Manu's, sie sind meine geistigen Söhne, deren Welterschöpfung diese Wesen sind». К такому пониманию присоединяются Леви, Сенар. Но такой перевод встречает возражения и по форме и по существу. непонятно, почему слово «manasā», существительное, стоящее в инструментальном падеже ед. числа, переводится прилагательным в именительном множ. числа. По существу же встречается возражение перевод термина «манас» через «духовный», как это делает Дейссен, или через «Geist», как это делает Гарбе.

374. X, 6. Их мир — эти существа — оборот этот довольно трудно поддается переводу из-за своей сжатости. Дейссен, сохраняя конструкцию подлинника, передает слово «loka» через «миротворение». Но возможно, что оборот нужно понимать и несколько в ином смысле. Предлагаемый перевод при его буквальности сохраняет и широту оборота подлинника, не предрешая того или иного оттенка. Скорее всего шлока может быть истолкована не в том смысле, что мир — порождение Ману, а в смысле, что Ману обладают этим миром; это вполне соответствует общим представлениям о Ману. Махадэва Шастри дает такой перевод: «The seven Great Rishis of old as well as the four Manus with their thought on Me were born of Manas and theirs are these creatures in the world». Шанкара поясняет, что семь риши (Бхригу и др.) и 4 Ману того периода, именуемые Sāvarnās, направив свои мысли на Вишну, получили таким образом от него силу творчества, сами же они произведены только его манасом, а все существа, подвижные и неподвижные, родились от творческой деятельности риши и Ману.

375. X, 7. Проявления — vibhūti. Шридрихара дает глоссу: «aiçvaryalakshana» — знак царственности. Под этим термином разумеются некоторые проявления высшего существа в отдельных вещах и существах. В школе Патанджали это слово приобрело значение технического термина для обозначения некоторых психических и психофизических сил; эти силы обычно приписываются в йогических школах Шиве (но также и Вишну); их может достигнуть и йогин, например, понимая речи всякого существа В Йогасутрах Патанджали упоминается о 19 таких «вибхути», овладеть которыми должен йогин, занимающийся санньямой. Рамануджа толкует: «vibhūtir açvaryam», то есть царственные, владычные проявления. Шанкара (а за ним и Анандагири) говорит о «vibhūtir viṣhtarān», то есть о «разных проявлениях». Эджерсон считает, что в слове «vibhūti» сочетаются оба оттенка, и находит перевод Дейссена «Machtentfaltung» (сильнопроявление) весьма удачным.

376. X, 8. Преисполненные любовью — слово «bhāva» имеет много значений; для данного места Шанкара дает глоссу «pritiyukta», то есть «с любовью», и толкует это выражение в смысле «настойчивое искание истины». Теланг, Дейссен, следуя глоссе Шанкары, переводят «с любовью». Шридрихара читает: «Brahmansamanvitāh», что Сенар передает через «pensée profonde», а Эджерсон — «...pervaded with (the proper) state (of mind)» и ссылается на Рамануджу. Леви переводит: «soeur perspicace». Гарбе следует Шанкаре.

377. X, 9. Предав мне жизнь — gatapṛāna. Шанкара толкует: «чьи действия или жизнь поглощены мной». Теланг переводит: «умершие во мне» и поясняет, то есть умершие для мира.

378. X, 11. Пребывая в их... суги — этот стих несколько туманен и понимается двояко. Смысл, предлагаемый в данном переводе, принят Дейсеном, Телангом. Шле-

гель, Бюрнуф, Томсон, Сенар, Эджертон дают смысл: «Пребывая в моей собственной сути, не нарушая своего Единства». Для обоих толкований можно указать параллельные места в Гите (ср. XVIII, 61 и пр.). Шридхара дает толкование: «Помещающаяся в функции интеллекта» (vritti). Шанкара: «пребывая во внутреннем чувстве души» (antahkṛāṇa). Таким образом, хотя приемлемы оба смысла, однако за первый говорит традиция индийских комментаторов, он подтверждается также словами Арджуны X, 16.

379. X, 12. *Кров* — так обычно переводят. Шанкара и Рамануджа дают для этого места глоссу «свет».

380. X, 12. *Господом* — (vibhu от vibhuti.) Эджертон указывает, что Рамануджа не знает этого слова, а Шанкара и близкие к нему толкователи понимают его в смысле «владычно-проявленный». БПС для V, 15 дает перевод «всемогущий», а для X, 12 — «вездесущий».

381. X, 13. *Риши* — певец, слагатель гимнов, мудрец. Риши различаются по классам: высшие из них — дэварии, полубоги, учителя богов, живущие в небе Индры, из них особенно выделяется Нарада, как действующее лицо многих эпизодов эпоса, и вообще он часто фигурирует в индийской литературе. Второй класс — брахмариши, их глава — Васиштва. Раджариши (риши, цари, кшатрии) и махариши, великие риши, — два следующих класса. Из этой группы выделяется Бхригу Асита — «темноцветный». Асита есть собственное имя владыки тьмы и гор, так зовут и одного слагателя гимнов; равно и Дэвала — слагатель гимнов. Эти два имени часто сливаются в одно, причем «Дэвала» (божественный) принимается за эпитет имени Асита. Эджертон считает, что в данной шлоке Дэвала Асита — одно лицо; Вьяса — значит «распределение, классификация», отсюда — «распределитель, редактор» (Вед и обоих великих эпосов), их автор. В Пуранах насчитывается 28 различных Вьяс. Лоринзер замечает, что дэварии Нарада есть изобретатель музыкального инструмента «вина», индийской лиры, почему он и сближает Нараду с библейским Явалом (ср. Берейшис IV, 20), а как автора Пуран и книги законов — с Орфеем. Такие сближения, конечно, слишком поверхностны и недоказательны, но они иллюстрируют способ Лоринзера обращаться с индийскими текстами. Семь Махариши — семь звезд Большой Медведицы.

382. X, 14. *Данавы* — потомки женского отрицательного мифического существа («демона») Даны, борющейся с богами. Ригведа насчитывает 7 Данавов. Дана — мать Вритры («завихрение», «облако»). Оба они убиты Индрой.

383. X, 16. *Пребываешь* — Дейссен передает это место в виде вопроса, также и Эджертон, Теланг. Но можно понимать эту шлоку и как утверждение, как это делают Томсон, Махадэва Шастри, Гарбе. Так, напр., Гарбе переводит: «Du (allein) könntest mir vollständig künden (welches) deine göttlichen (sind) in welchen Entfaltungen du diesen Welten beständig durchdringst». Томсон, переводя аналогично, замечает, что если глагол «sthā» употребляется с неопределенным причастием, то он получает значение «продолжать».

384. X, 17. *Йогин* или *махайогин* — эпитет, прилагаемый преимущественно к Шиве; «йогини» есть его Шакти. В таком словоупотреблении «йога» означает целокупность всего существующего. Сравнить Маханирванатантра (4, 29): «Ты — великая йогинья, движешься его желанием, творишь, охраняешь, вбираешь этот мир со всем, что есть в нем подвижного и неподвижного». Реже, но и к Вишну-Кришне прилагается эпитет «йогин».

385. X, 17. *Размышляя о тебе* — Томсон переводит: «How shall I know thee ever considering thee in all points of view» и замечает, что такой перевод оправдывается наличием предлога «pari» в слове «paricintayan», придавая, таким образом, обороту смысл: как я должен мысленно открывать тебя в каждой частице вселенной.

386. X, 18. *Джанардана* — буквально «побуждающий, утешняющий людей». Шанкара замечает, что эпитет этот выражает мысль, что Вишну-Кришна утешняет грешников и асуров в ад и подвергает их другим наказаниям, а также, что он побуждает людей к основным их целям: развитию и достижению освобождения.

387. X, 20. *Сердце* — асауа — буквально вместилище, приемник. В данном месте принято это слово переводить через «сердце».

388. X, 21. *Адитья* — сын Адити, Бесконечности. Веды насчитывают их 7, а позднейший браманизм 12 (по числу знаков зодиака), что дает возможность провести ана-

логию между Адитьями и 12 старшими олимпийцами. Впрочем, в Ведах как образ самой Адити, так и Адитьев весьма расплывчат, и в разное время к Адитьям причисляли разных богов (сравни. Heimann, Varuna — Rita — Karman. Festgabe H. Jakobi, Bonn, 1926, стр. 201—214 et Colinet Etude sur le mot Aditi, Muséon, v. XII, 81—90).

389. X, 21. *Маруты* — боги ветра и бури составляют свиту Индры, часто упоминаются в Ведах (ср. Weber, Indische Stud., IX, 9).

390. X, 21. *Маричи* — световой атом, луч света. Собственное имя одного из Праджapati (Weber, Indische Stud., IX, 9).

391. X, 21. *Среди созвездий* — (накшатра) — созвездия вообще и, в частности, те из них, которые называются «домами Луны» (астрологическое понятие). Шлегель так и переводит: «Из домов Луны я Луна». К такому же толкованию близки Томсон, Бюрнуф.

392. X, 22. *Самаведа* — Гита знает три Веды (ср. II, 45); из них она отдает явное предпочтение Самаведе (ср. IX, 17; X, 35) и Брихатсаману, то есть великому гимну Самаведе. Рой видит в этом доказательство, что начальная Гита или Гита-упанишада относилась к Самаведе (в настоящее время к ней причисляются только две упанишады: Чхандогья и Кена). Важно отметить, что именно в Чхандогье говорится о Гхоре Ангирасе и его ученике Кришне, сыне Дэваки. Тилак придает большое значение тому, что «Нараяния» (из отд. «Мокшадхарма», XII книги), несомненно, памятник секты Бхагаватов, также выдвигает Самаведу, но это доказывает только желание секты опереться на авторитет книги, уже высоко почитаемой всеми индийцами, во время созидания Нараянии, возникшей, вероятно, несколькими столетиями позже, чем Гита.

393. X, 22. *Васава* — потомок Васу, эпитет Индры. «Сознание» — так переводит данное место БПС; Дейссен переводит «дух», Гарбе — «сознание». Шанкара поясняет, что «четана» есть разумение, такая функция буддхи или интеллекта, которая проявляется в агрегате тела и индрий.

394. X, 22. *Манас* — здесь назван как центр, синтез «чувств», индрий.

395. X, 23. *Рудра* — «воющий» — в позднейшем браманизме собственное имя владыки Марутов, впоследствии отождествленного с Шивой. По-видимому, это божество дравидское, лишь позднее вошедшее в браманизм, равно как и сам Шива (ср. E. Arbman, Rudra, Uppsala, 1922).

396. X, 23. *Шанкара* — «благодетельный» — эпитет Шивы. Достоин внимания, что такими редкими упоминаниями, как в данном стихе, почти только намеками ограничивается в Гите связь с шиваизмом. В философских текстах МБх есть места, где эта связь сказывается гораздо сильнее (ср., напр., XII, 10 669 и сл., XII, 12 169 и сл.). Указанные места являются вполне шиваитскими текстами, вкрапленными в основной вишнуитский фон. В XII, 13 291 и сл. проповедуется полное отождествление Рудры-Шивы и Вишну-Нараяны, в Гите же процесс слияния этих образов еще только намечается, что говорит в пользу более раннего происхождения памятника. Позднейший шиваизм подражал Гите в известном памятнике «Ишвара-Гита».

397. X, 23. *Владыка сокровищ* — эпитет Куберы, как хранителя севера, главы духов глубин и тьмы. *Якши* — гении из свиты Куберы (близкие гномам). *Ракшасы* — злые духи, «демоны».

398. X, 23. *Васу* — «хороший» — «духи, противопоставляемые злым ракшасам». Так назывался один из классов богов, главой которого, по древнейшим понятиям, был Индра, а по позднейшим — Агни. «Павака» — «очищающий, чистый» — эпитет Агни. Замена в данном стихе Индры Павакой может быть использована как некоторый критерий (в числе прочих) для датировки, хотя бы приблизительной, изучаемого памятника.

399. X, 23. *Меру* — мифическая золотая гора, ось мира и центр Джамбудвипа (древнее название Индии); гора эта находится в центре других островов, расположенных в Океане, наподобие цветка лотоса. По сказаниям, высота Меру равна, переводя на европейские меры, 84 милям, из которых 16 находятся под землей. С этой горы четырьмя потоками ниспадает Ганга. В позднейшей йогической символике «меру» есть позвоночный столб, связанный с тремя основными йогическими токами (нада).

400. X, 24. *Брихаспати* — великий владыка, ходатай перед богами; главный жрец богов.

401. X, 24. *Сканда* — сын Шивы, полководец богов, глава злых духов, вызывающих детские эпидемии.
402. X, 25. *Бхригу* — имя одного риши, возникшего, как искра, из семени Праджapati. Он один из творцов ведических гимнов.
403. X, 25. *Бесконечное* — Акшара (см. VIII, 11, 13). Священный слог АУМ выражает сущность Брахмо. О нем очень много говорится в Упанишадах.
404. X, 25. *Шепот мантры* — «джапа» — ритуальное произнесение шепотом священных изречений.
405. X, 25. *Хималая* — «место снега, зимы» — название горного хребта.
406. X, 26. *Айвалгха* — фикис религиоза (ср. XV, 1). Об этом дереве см. подробные изыскания Дейссена в «Истории всеобщей философии», т. 1, кн. 2, стр. 183 и сл.
407. X, 26. *Нарада*, см. прим. 381.
408. X, 26. *Читратарха* — «имеющий лучистую колесницу» (солнце) — глава гандхарвов. Гандхарвы — небесные музыканты, под музыку которых движутся светила.
409. X, 26. *Муни Капила* — БПС дает этому месгу такое толкование: «собственное имя мудреца, отождествляемого с Вишну и считающегося основателем философии Санкхья». Слово Капила означает «рыжий» (цвет обезьяны, «капи»). Дейссен, ссылаясь на Швет., переводит «Красный мудрец», понимая под этим Хираньягарбха — «Золотое Семя»; перворожденный Брама. Образ этот не раз встречался в Упанишадах как символ космического сознания (ср. Дейссен «Ист. филос.» и перевод Упанишад). Гарбе оставляет слово без перевода. Шанкара не указывает, кого следует разуметь под Капилой, но только замечает, что под совершенными (муни) понимаются те, кто достиг высшей дхармы и знания.
410. X, 27. *Учайшвара* — «с настороженными ушами» — небесный конь, аналогичный Пегасу, но возник из мирты при пахтанье богами океана.
411. X, 27. *Айравата* — потомок Ираваты — белый слон Индры, тоже возникший при пахтанье океана; он поддерживает землю.
412. X, 28. *Ваджра* — громовая стрела, оружие Индры, магическая сила мантры; ср. буддийскую мантру «Ваджрапани», т. е. держащий в руке талисман Ваджра или Дордже.
413. X, 28. *Камадук* — «корова желаний» (ср. III, 10), молоко ее есть осуществление желания.
414. X, 28. *Кандарпа* — бог любви, аналогичен Купидону, Эросу, изображается также со стрелами, но только цветочными.
415. X, 28. *Васуки* — царь «змеев», особого рода мифических существ, мудрецов, живущих в подземном царстве Патале. Один из таких «змиев» (Шеша) был обвит вокруг Меру во время пахтанья океана.
416. X, 29. *Ананда* — «бесконечный», эпитет змия Шеши, тысячеголового существа, плавающего в океане; на нем поκειται Вишну. Спящий на Шеше Вишну — одна из любимых иконографических тем вишнуитов. В конце каждой кальпы (мирового периода) Шеша изрыгает огонь, уничтожающий состарившийся мир. Он поддерживает землю и причиняет землетрясения, когда зевает. Хотя развитие мифа о Шеше произошло позже, в период Пуран, однако, упоминание о нем и основных его свойствах можно встретить и в МБх (ср. V, 3618 и сл.). Помимо Шеши, эпитет «Ананда» прилагается к Рудре-Шиве и Баладэве.
417. X, 29. *Варуна* — «схватывающий, объемлющий» — один из Адитиев, главенствовавших, наряду с Митрой, в древневедический период; тогда это был бог (ночного) неба (Уранос у греков); в поздневедический период Варуна стал терять первенство, а в браманизме он превратился в бога вод (отражение неба) и совсем утратил свое главенство (Dandekar, «Asura Varuna», Ann. of Bhandarkar Inst., 1941; Duménil, Ouranos — Varuna, Paris, 1934).
418. X, 29. *Арьяман* — «товарищ, друг» — один из Адитиев, игравший в ведический период значительную роль, хотя и нерезко очерченный мифологически. (как, впрочем, многие даже главные ведические божества). Чаще всего он фигурирует в тройце: Варуна—Митра—Арьяман. Это — владыка усопших, близкий Озирису — Хентиуаменти, «владыке западных». Арьяман — один из аспектов солнца.
419. X, 29. *Яма* — «близнец», сын Вивасванта (Солнце), первый из умерших, их владыка и судья, подобно Озирису. Впоследствии — бог справедливости и «дхармы»,

почему позднейшее толкование его имени было «вяжущий», «покоряющий» (ср. МБх, кн. III, эпизод «Супружеская верность», гл. V). Яма и Ями — первая человеческая чета, подобно Адаму и Еве; Яме аналогичен Гильгамеш ассировавилонских мифов. Эджертон видит в данной шлоке игру слов: «уата» — «samuamata», что принимает за признак позднейшего происхождения этого места. Нужно однако возразить, что, наряду с Ямой, Гита упоминает о Варуне и Арьямане в их более раннем понимании.

420. X, 30. *Прахлада* — «радостное возмужение» — имя благочестивого царя, одного из Дайтьев, сына Дити, поклонника Вишну. «Дити» значит ограниченность, имя женского божества, противоположаемого Адити. Дайтьи — враги Адитьев, то есть богов.

Рой обращает внимание, что хотя Гита и говорит о Прахладе (или Прахраде), однако, не упоминает об его отце Хираньякашипу, злом тиране, преследовавшем сына за его преданность Вишну. По сказаниям Пуран, Вишну воплотился в виде человека-льва (pṛisinha), чтобы убить Хираньякашипу. Таким образом, даже при таком удобном предлоге Гита не касается аватаров Вишну, она их не знала: мифология аватаров стала развиваться значительно позднее, во времена создания Нараяни.

421. X, 30. *Царь зверей* — лев, но, может быть, и тигр, часто называемый в эпосе царем зверей (ср. «Наль», гл. XII). Эпитет — «тигр среди людей» — обычный эпический титул царей и героев.

422. X, 30. *Вайнатя* — имя по отцу Гаруды, сына Винаты, царя птиц и «колесницы» (вахана) Вишну. Оба больших эпоса уделяют значительное внимание Гаруде как приближенному Вишну.

423. X, 31. *Очистители* — элементы стихии, в частности, ветер, воздух (ср. также прим. 398).

424. X, 31. *Рама* — «черный» — герой эпоса Рамаяна, воплощение Вишну, образ весьма чтимый вишнуитами. Беклинг указывает, что здесь говорится о Парашураме, сыне Ренуки и Джамадагни.

425. X, 31. *Макара* — какое-то фантастическое морское животное, возможно дельфин. Шат-чакра-бхеда изображает его в виде фантастической рыбы во втором (половом) чакраме. Макара встречается и в буддийской иконографии. Это — «вахана» («колесница») Варуны. Следует отметить, что это и название буквы «М», второй в священном слоге (первая называется Акара).

426. X, 31. *Джахнави* — дочь Джанху, патронимическое имя реки Ганги. Джанху — эпитет мудреца Вишвамитры, великого аскета, о котором не раз повествуется в эпосе. Будучи потревожен в своем созерцании разливом реки Ганги, он ее проклял. Уступая просьбам Шивы, он вобрал в себя проклятие, отчего Ганга как бы вновь родилась и поэтому стала называться его дочерью.

427. X, 32. *Речь одаренных словом* — так переводит Бюрнуф, Леви «наука ученых»; Дейссен: «тезис диспутирующих»; так же и Махадэва Шастри, Гарбе.

428. X, 33. *Из сочетаний—двойца*; «дваддва» есть форма санскритских сложных слов. Шанкара говорит, что здесь этот термин выражает полную координацию частей. «Акара» см. прим. 425.

429. X, 34. *В женщинах* — Бюрнуф вставляет интерпретирующее слово и переводит «среди женских слов», так же делает и Томсон. Теланг поясняет, что речь идет о женских божествах, такого же толкования придерживается и Дейссен, внося соответствующее слово в перевод; аналогично понимает и Сенар. Эджертон переводит «среди женских сущностей». Шанкара указывает, что здесь речь идет о лучших женских качествах.

430. X, 35. *Брихатсаман* — название гимна Атхарваеды, 5, 5, 19, 2. Шанкара замечает, что этот гимн ведет к конечному освобождению. Не лишено интереса, что в данном случае отдается предпочтение Атхарваеде, тогда как в ст. 22 этой же главы главной названа Самаведа.

431. X, 35. *Гаятри* — Шанкара говорит, что Гаятри упомянут здесь как главный размер, как средство познать Брахмо. В Панчав. Брамане 7, 6 сказано, что Брихатсаман («Великий гимн») родился от Праджapati и является как бы его старшим сыном. Гаятри есть название размера и вместе с тем определенной мантры стиха Ригведы. Слово — значит «спасительная песнь». Различают ведический Гаятри, формулу поклонения Савитару, и по настоящее время считающуюся самой священной мантрой

браманизма, которую брамин должен повторять 3 раза в день (другим же кастам она запрещена; повторение ее членом иной касты считается большим грехом). Есть и тантрический Гаятри, который можно произносить всем.

432. X, 35. *Месяц Маргаширша* — соответствует второй половине ноября — первой половине декабря. Название значит «глава зодиака» он также называется «началом года», так как в древности с него начинался год у индийцев (теперь это не так).

433. X, 36. *Игральные кости* — так переводит большинство. Первое значение слова «*duṣṭa*» есть «игральная кость», переносное же — «битва, сражение», где исход также неверен и обманчив, как и в игре в кости. Соблазн игры в кости для древнего индийца был очень велик, о чем неоднократно свидетельствует МБх (ср. рассказ об игре Юдхистхиры, Наля). Нужно отметить резкую антитетичность стиха: с одной стороны, «соблазн и обман», с другой, — «правда правдивых».

434. X, 37. *Род Вришни* — род Кришны; Васудэва есть имя отца Кришны, оно значит: «Тот, у кого бог, — Васу».

435. X, 37. *Дхананджая* — таким образом Кришна отождествляет себя и Арджуну. Крофтон сообщает, что в Тройтском колледже в Дублине есть рукопись Бхагавадгиты, где в гл. X после 34 шлоки есть лишняя шлока, которая в исправлении Беглинга звучит так: из корней я китайская роза, из элементов — золото; из всех растений я трава (куша), о радость Панду (Crofton, On the collection of a Manuscript of the Bhagavadgītā, Dublin, 1862. Michalski-Iwinski, Bhagavadgītā, Paris, 1922).

436. X, 37. *Вьяса* — см. прим. 381.

437. X, 37. *Ушана-невец* — в Бхагаватапуране именуется «главой мудрецов». Как мифическое лицо, это сын Бхригу, планета Венера, слагатель гимнов.

438. X, 42. *Частицей* — учение о делимости субстанции многократно встречается в индийской философии и мифах. Так, Вишну одновременно воплощается половиной себя в Раме, по четверти — в его братьях.

Разночтение: в стихе вм. «jnātena» — jñānena.

Название главы не варьирует.

ГЛАВА XI

439. XI, 1. *Тайне* — разночтение: *raṅam guṇam*. Хауэр считает все стихи в размере триштубха (15—49) более ранними, чем предшествующие ему и следующие за ним обычные шлоки. В части, написанной триштубхом, автор видит описание визионерского переживания самого Кришны («Йога», с. 190).

440. XI, 2. *Исчезновение* — разночтение: *bhāvayauau*.

441. XI, 6. *Рудров* — в данном стихе это имя поставлено во множественном числе, так как речь идет о сынах Рудры, обычно отождествляемых с Марутами (см. прим. 389); Маруты считались также сынами Ваю, ветра, это — свита Индры как громовника.

442. XI, 6. *Ашвины* — близнецы, боги утренних и вечерних сумерек, вполне аналогичны греческим Диаскурам: это — коновожатые Солнца; уже в Ведах отмечается их врачующая сила (ср. Штейнберг Л. Я. Первоытная религия, с. 127 и сл.).

443. XI, 8. *Божественные очи* — божественным оком называется пребывающее над временем и пространством всевидящее око, т. е. солнце, луна. Ср. египетское «око Гора». В йогической психофизиологии оком Шивы называется чакрам «Аджна», предпоследний из чакрам, соответствующий межбровью или же шишковидной железе (ср. прим. 279 и 342); заслуживает внимания, что в биологии шишковидная железа рассматривается как рудиментарный глаз, которым обладали ископаемые пресмыкающиеся. Ясновидение есть одно из достижений йогй (ср. Йогасутра Патанджали).

В этом стихе отмечается разночтение: «*śakyase*».

444. XI, 9. *Гари* — одна из форм Вишну. В Мокшадхарме (МБх, XII, 13 226—27) сказано: «Так как я принимаю участие (*har*) в приношениях для подкрепления при жертвах и так как я обладаю прекрасным желто-зеленым цветом (*hari*), то поэтому я именуюсь Хари (*Hari*)».

445. XI, 11. *Вездесущий* — (*viśvatomukha*). Шанкара поясняет, что это значит «всепроникающий». Это выражение так объяснено в Нрисинха пурватапаня уп. 2, 3: «Почему сказано «*viśvatomukham*», потому, что, не имея органов чувств, Он видит

во все стороны, слышит все, ходит везде, все берет и, проходя всюду, всюду пребывает».

В этом стихе есть разночтение: *devam anantaram*.

446. XI, 16. *Всеобразный* — в этом стихе есть разночтение: *viṣvaṅraṇi*.

447. XI, 17. *Диском* — *диск, жезл и раковина* — традиционные атрибуты Вишну-Кришны, с которыми он часто изображается.

448. XI, 18. *Непреходящее* — первую половину шлоки можно переводить по-разному в зависимости от того, какой смысл придать слову «акшарам» и «*veditavyam*» (ср. прим. 173 и 335). Первое слово можно перевести «непреходящее» (Дейссен), принимая слово «*raṅgamaṭṭa*» за его определение; можно принять слово «акшарам» и как специальный термин, обозначающий слог АУМ, как это делает, например, Леви, который переводит: «Ты — высший Слог, подлежащий познанию». Второе слово стоит в форме *partic. perf. passiv*, и его можно принять или за *gerundium*, или за *gerundivum*, то есть придавать смысл «ведать надлежит» (Дейссен) или «предмет познания, подлежащий познанию» (Леви, Томсон, Эджертон).

Второй вариант более обоснован по смыслу. Шанкара не делает замечания о смысле «акшарам» в данной шлоке, но Махадэва Шастри переводит термин как непреходящее, хотя в Гите это слово встречается и как технический термин для обозначения слога АУМ (ср. прим. 403). Если принять толкование Дейссена, то приходится признать, что Гита учит о высшем, а следовательно, и о низшем непреходящем, что делает мысль очень нечеткой. Предлагаемый перевод придерживается понимания Махадэва Шастри: «*Thou art the Imperishable, the Suprême Being worthy to be known. Thou art the great Abode of the Universe...*».

Как пример другого толкования приведем перевод Леви: «*Tu es la syllabe suprême à connaître, Toi, le suprême appui de l' univers...*».

449. XI, 19. *Бесчисленные руки* — символ могущества, излюбленный в индийской иконографии.

450. XI, 20. *Тройственный мир* — *bhur — bhuvah — svar* — по возгласу верического Гаятри: земля — промежуточное пространство (воздух) — небо.

451. XI, 21. *В тебя вступают* — так переводит большинство, но можно перевести и как Томсон: «к тебе обращаются» (как к прибежищу).

452. XI, 21. *Совершенных*—«сиддхи». Понятие, близкое к христианскому понятию «святой». Это — обожествленные смертные, знатоки Вед, число которых равно 88 000. Они занимают часть неба между «*Hägavithi*» (созвездие Овна и Тельца) и «*Saptarishi*» (созвездие Большой Медведицы); о них упоминает Рамаяна (1, 14). Академик Баранников понимает «сиддхи» как «олицетворенные сверхъестественные силы, способные выполнять любое желание» (см. его перевод «*Рамаяна*» Тульси Даса, с. 529).

453. XI, 22. *Садхьи* — класс низших богов, упоминаемый в Ригведе (напр., X, 90, 16). Саяна называет их «кармадэва» или «исполнителями жертв». Махидхара дает иное объяснение: он говорит, что садхьи бывают двух родов — кармадэвы, делами достигшие своей степени, и «аджанадэвы», то есть прирожденные боги, которые сотворены таковыми Брамой. По Ману, они являются потомками Сомасадаса и Вираджа и занимают иерархическое место между вишвадэвами и ришами. В Пуранах это сыны Дхармы и Сандхьи, дочери Даши.

454. XI, 22. *Ушмана* — «хлебающие пар пищи» (жертвы), особый вид навий.

455. XI, 25. *Пламя... времени* — огонь, как символ всепожиряющего, всеуничтожающего времени, часто встречается в мифологии, в частности индийской; этот символ особенно развит в культе Шивы-Дурги. Шива именуется Кала (время), Нилаканта, т. е. «Синешей», ибо он жертвенно выпил яд мира, появившийся во время пахтанья океана, яд задержался в горле, отчего у Шивы почернела шея, сам же он остался невредимым.

456. XI, 25. *Прибежище мира* — так переводят многие: Томсон, Теланг, Леви и др. Дейссен переводит: «наполняющий мир живущих». Это один из эпитетов Вишну.

457. XI, 26. *Сын возничего* — Карна (см. прим. 24).

Рой считает шлоки 26—28, 32—34 и 41—46 интерполяцией, так как «отвратительный образ Кришны», ужасного разрушителя, пожирающего воинов на поле битвы, про-

тиворечит вишнуитской религии любви и относится к культу шактистов, олицетворяющих разрушительные силы божества в образе Кали. Отмечая, что явление «Вселенской Формы» не противоречит общей концепции Гиты, Рой указывает, что прообраз этой формы можно уже найти в Ригв., в знаменитом гимне Пуруше (Ригв., X, 90) и в символике Упанишад, например, в символическом описании мира, как ашвамедхи, которым начинается Брихадараньяка уп. Однако трудно согласовать эти стихи, где упоминается о войне Бхаратов, с полным отсутствием хотя бы намеков на это в других главах (за исключением начала). Такое же противоречие чувствуется в упоминании (46 шл.) о четырехрухой божественной форме Кришны, наряду с упоминанием об обыкновенном человеческом виде Кришны, непосредственно дальше. Эти соображения дают основание Рою считать названные шлоки сектантской (вишнуитской) интерполяцией. Сравнивая Гиту с другими частями Махабхараты, Рой говорит, как о бездарном подражании Гите, о «Явлении вселенской формы», описанном в XIV книге Махабхараты, где Кришна являет эту форму Утанке по его дерзкому требованию и под угрозой проклятья.

458. XI, 28. *Снешат* — в этом стихе отмечается различие: *abhito jvalanti*.

459. XI, 31. *Проявлений* — *pragrīti* — Шридхара дает смысл: движение, действие; так переводит Махадэва Шастри. Дэвис переводит «развитие».

460. XI, 32. *Время* — (Кала). В Вишну Пуране сказано (5, 6), что «Кала» есть часть Вишну, Ананда придает этому слову значение «смерть», ибо толкует: «Я есть Кала, потому что разрушаю жизнь всех». Подобным же образом толкует и Шанкара. Европейские переводчики передают слово «Кала» и как «смерть», и как «время».

461. XI, 32. *Помимо тебя* — в предлагаемом переводе сохранена некоторая двусмысленность подлинника: «*gīte'pi tvam*» можно перевести и «кроме тебя», как это делают Бюрнуф, Томсон и др., и «без тебя», то есть без твоего вмешательства, как это делают Теланг, Дейссен. Последнее представляется более обоснованным, так как Арджуна умер, как и другие. «Без тебя» вполне согласуется с дальнейшим: «будь лишь орудием».

462. XI, 33. *Воин, стоящий слева*. — Томсон указывает такое образование слова «*savyasacin*», «*avya*» + «*sacin*», подчеркивая, что такая форма встречается только в данном сочетании; Томсон производит ее от «теоретического» корня «*sac*» — «гнуть, склонять». Томсон понимает это выражение в смысле: тот, кто сгибает лук левой рукой. Эджертон переводит как обращение: «о лучник-левша». Действительно, «Савьясин» есть эпитет Арджуны, на что указывает БПС, ссылаясь на данное место Гиты. Эпитет этот встречается не только в Гите, но и в других текстах МБх, например, в эпизоде Бахавадьяна V книги. Однако такое объяснение и перевод формальный, они не открывают смысла высказывания. Неслучайно, что именно в данном стихе Гита единственный раз использует этот эпитет Арджуны. Нужно думать, что смысл шлоки состоит в том, что Шри-Кришна указывает Арджуне не осознавать себя деятелем, подобно воину, стоящему на колеснице справа и ведущему бой, но быть как воин, стоящий слева, со восточной стороны, и не ведущий боя, а лишь отражающий удары.

463. XI, 38. *Прибежище* — *nidhana* — так толкует это слово Шанкара; словарное значение — «сокровище».

464. XI, 39. *Вая* — бог ветра.

465. XI, 39. *Предок* — «*prarītmāna*» — Брахма. Шанкара поясняет: отец Брам; Шридхара — отец Праджапати.

466. XI, 40. *С востока и запада* — так переводят Дейссен, Сенар. Можно и «спереди и сзади», как это делают Теланг, Леви и др. В ритуальном смысле у народов Востока, обращающихся для молитвы на восток, слова «восток» и «перед», «запад» и «зад» синонимичны (сравни псалом 138/139, «сзади и спереди ты объемлешь меня»).

467. XI, 40. *Движение* — *vikāpa* — это слово переводят различно: Теланг — «слава», Томсон — «мощь», Дейссен — «геройство».

468. XI, 40. *Проникаешь* — так переводят Шлегель, Томсон. Леви переводит: «*Та puissance est sans mesure*».

469. XI, 41. *Твоего* — в этом стихе есть различие: «*tavemat*».

470. XI, 43. *Его учителя почтеннее* — есть два варианта чтения этого места: Дэвис, Эджертон, Бюрнуф читают «*gurog gaḡuḡaḡ*», но в Калькутском издании МБх

стоит «gigur gariyam». Этого чтения придерживается Дейссен. В первом случае местоимение «азау» связано с «gigug» (отложит. падеж ед. ч.). Тогда нужно переводить: «Тебя следует почитать больше, чем его (мира), самого досточтимого учителя» или, как это делает Дейссен: «Ты должен почитаться им (миром) как учитель, больше, чем учитель».

Томсон справедливо полагает, что под «учителем мира» следует понимать Брамму, который есть светоч всех учителей, так как он преподал Веды («Слово Браммы»). Строение данного предложения Томсон считает аналогичным построению выражения VIII, 9 «апог апиуансам». Томсон указывает, что второго чтения придерживается Мадхусудана, чему следуют Сенар, Теланг, Леви.

В Манавадхармашастре даны следующие указания, как почитать гуру: «Кто принимает его как мать, получает этот мир; кто принимает его как отца, получает средний мир; кто постоянно служит гуру, тот получает мир Браммы». Шридхара в тексте дает «gigog», а в комментариях «gigug» и глоссу «gigutaга», то есть «превосходящий учителя», потому что, добавляет схолиаст, никто в мире не превзойдет тебя величием. В Бхагавата Пуране сказано, что гуру есть божество.

471. XI, 44. *Возлюбленный* — стих этот Шрадер считает затруднительным для понимания и указывает, что его стараются сделать понятней, внося в текст грамматически неправильное чтение. Автор сомневается, чтобы в Гите мог быть использован образ отношения возлюбленного к возлюбленной для выражения отношений души к богу.

472. XI, 46. *Четырехрукый образ* — Вишну изображается с четырьмя руками, держащими упомянутые в тексте атрибуты. Кришна часто изображается младенцем-ползунком (особенно в статуэтках) или же со свирелью в руках среди пастушек-гопи (миниатура). В этих случаях он показан двуруким, но в изображениях, иллюстрирующих Гиту, Кришна обычно представлен четырехруким, сидящим на козлах крытой колесницы, на крыше которой находится обезьяна (Гануман). Арджуна изображается или сидящим в колеснице, или же стоящим перед Шри-Кришной в молитвенной позе, со сложенными руками.

473. XI, 48. *Посредством изучения* — Шанкара и Шридхара замечают, что здесь говорится об изучении вообще, а не о правильном изучении.

474. XI. *Формы* — название главы не варьирует.

Г Л А В А XII

475. XII, 3. *Пребывающее на вершине* — Шанкара понимает это выражение как «обитающий в майе» и поясняет: «kūta» обозначает вещь хорошую по видимости и плохую по сущности; здесь это относится к иллюзии, к самсарам, разным мирам, подверженным неведению, полным зла; их называют «māya, avyūkta». Ср. Швет., V, 11 и Гита, VII, 14. «Kūtaṣṭha» есть тот, кто находится в майе как ее владыка; буквально это слово переводится «стоящий на вершине», а отсюда — неподвижный, вечный. ср. также прим. 273.

476. XII, 4. *С уравновешенным разумом* — Гарбе переводит: «Gegen Alle die gleiche Gesinnung hegend», сравнивая этот стих с V, 9, он считает, что «samabuddhaya» неправильно переводить «stets gleichmütig», как это делает, например, Дейссен: «...und auf alle Dinge mit Gleichmut blicken». Эджертон переводит: «With mental attitude alike to all» и замечает, что это выражение можно понимать в духе II, 48, как «безразличный к плодам деятельности», так делают Дейссен, Сенар, следуя толкованию Шанкары, или же «равный ко всем существам», как то понимает Гарбе, следуя толкованию Рамануджи и стиху VI, 9. Эджертон правильно замечает, что эти толкования не исключают одно другое. Правильное понимание этого стиха, равно как II, 48 и VI, 9, очень важно для понимания общего духа произведения: Гита учит не равнодушию, не оторванности от мира, но равновесию (ср. II, 48), беспристрастному отношению ко всем, которое возможно только при условии снятия принципа личности (аханкара).

477. XII, 5. *Чрезмерен труд* — так переводит данное место БПС, вообще же принято переводить здесь через сравнительную степень: «более тяжел труд» (Дейссен, Гарбе, Леви, Махадэва Шастри). Шанкара также принимает данный оборот в смысле сравнительной степени. Заметим, что слово «adhika» значит также «лучший, более ценный».

478. XII, 8. *Затем* — слово «*ürdhäm*» собственно означает «направленный вверх», «верхний». Дейссен, Леви понимают здесь это выражение в смысле «вне мира», так как это слово можно отнести к «океану перевоплощений» (самсары), о котором говорится в предыдущем стихе. Томсон переводит: «after this life». Сенар, Теланг принимают, что этим оборотом выражена последовательность действий: «Сначала погрузи ум, а потом ты будешь пребывать...»; тот же смысл придает этому месту и Гарбе, хотя его перевод несколько натянут. Шанкара поясняет, что установка манаса означает устремление к Ишваре своих намерений и мыслей, а установка буддхи — устремление постигающей и определяющей способности. Это обеспечивает пребывание в Ишваре после освобождения от тела. Таким образом, Шанкара принимает для «*ürdhvam*» смысл «после», «потусторонне» смерти или самсары. Так переводят и Эджертон, Дейссен. Понимание этого, казалось бы, незначительного оборота для историка индийской философии представляет значительный интерес, так как за ним скрывается тема, долго обсуждавшаяся индийскими философами, может ли человек освободиться при жизни. Школа Санкхьи и Веданта Шанкары допускала такую возможность, Рамануджа отрицал ее. Я предпочел сохранить неопределенность подлинника.

479. XII, 10. *Ради меня* — то есть «пустить целью твоих действий будет постижение меня». Томсон, переводя аналогично, замечает, что это значит, что действия нужно совершить как «жертву мне». Шанкара замечает, что совершение дел во имя Ишвары само по себе ведет к познанию и, таким образом, практика йоги становится не обязательной. Нужно сказать, что смысл ст. 10 и 11 почти один и тот же. Шанкара, толкуя ст. 11, ограничивается простым его пересказом.

480. XII, 11. *Со мной* — это предложение можно связать с первой половиной шлоки (Дейссен, Леви, Сенар) или со второй (Теланг).

481. XII, 15. *Не отвращаются* — такой смысл придают этому обороту многие из переводчиков; БПС придает для данной шлоки слову «*udvija*» смысл «не пьются назад», «не робеет».

482. XII. *Бхакти*—Хауэр говорит, что Бхакти-йога выражает стержень йоги Гиты, а следовательно, и всего произведения в целом. Строго говоря, бхакти не нуждается в «систематической йоге», под которой, нужно думать, автор понимает Йога Сутры, основной памятник «систематической йоги». Сочетание бхакти и йоги Хауэр считает внутренне необходимым, проистекающим из внутренней сути обеих. Автор напоминает, что слово «йога» впервые появляется во II главе Швет. и подчеркивает, что здесь, у своих истоков, йога и бхакти органически связаны друг с другом («Йога», с. 192).

Название главы не варьирует.

ГЛАВА XIII

483. Шанкара в предисловии к этой главе указывает, что в ней говорится о высшей и низшей природе, о которой упоминается в главе VII.

В главе XII, начиная с 13 стиха, описывается суть санньясына, обладающего знанием истины. В данной главе разъясняется, какая именно истина делает человека дорогим для Ишвары. Материя названа «полем» потому, что она разрушима, плоды дел зреют в ней, как семена в поле. Это тело также называется «кшетра». Тот, кто знает его, как нечто совершенно отделенное от себя, есть «знающий поле».

484. XIII, 1a. Этой шлоки нет во многих изданиях Гиты, и переводчики часто ее совсем опускают. Во всяком случае, она и там, где включена в текст, не входит в нумерацию шлок XIII главы.

485. XIII, 1. *Познавший поле* — технический термин индийской философии, означающий Атмана, Пурушу в его отношении к пракрити материи, «полю». Мокшадхарма (МБх, XII, 12 679—80) так определяет «знающего поле»: «То скрытое, непознаваемое, непроявленное, вечное, превосходящее чувства, предметы чувств и все существа, ибо это есть то, что называется «Внутренним Я» (*antarätma*) существ и «Познающим полем» (*kshetrajä*), оно обозначается, как превосходящее три гуны, как Пуруша».

486. XIII, 2. *Знание поля* — слово «*yattad*» можно читать двумя способами: вместе, как это делает Дейссен, принимая это слово за причастие от глагола «*yat*». В таком случае выражение надо перевести «истинное знание» (*wahre Erkenntnis* — Дейс-

сен). Но можно, это слово разбить и на два «yaṭ» и «tad». В таком случае получается оттенок, данный в предлагаемом переводе. Хотя в издании Михальского-Ивеньского (и следующего ему Эджертон) и принята вторая транскрипция, однако Эджертон переводит: (true), «knowledge». По поводу этой шлоки Шанкара замечает: «kshetrañjā» есть сам Ишвара. Можно было бы сказать, что раз во всех полях «познающий поле» есть сам Ишвара, то он есть «samsaṅi» (то есть, что он подвержен самсаре). Если это не так, то и писание было бы бесполезным. Заключение, что Ишвара подвержен самсаре, противоречит всякой очевидности. Явления бхакти были бы невозможны, если бы душа и Ишвара были бы тождественны. Все эти противоречия могут быть объяснены только с точки зрения учения о «знании», «незнании», передаваемого в Смирты и Шрути (ср. Катхака, II, 4; Кена., II, 11).

Таким образом, незнающий может считать свое тело за «я» и так совершать дхарму и адхарму. Поэтому «знающий поле» может быть назван индивидуальной душой (ātman), подверженной самсаре вследствие незнания. Но в действительности Ишвара никогда не задевается материей. Можно было бы сказать, что раз Ишвара подвержен незнанию, то он подвержен и самсаре. Слово «samsaṅa» происходит от «tamas» («тьма»), это есть «невосприятие истины», темное знание, «авидья», которое не есть свойство познающего, так как оно не действует на него, а только на орудия познания: глаз, ухо и пр. Но тогда можно было бы сказать, что писание бесполезно, раз нет подверженного самсаре. Но это не так. Писание принято всеми. Лишь тогда, когда «познавший поле» становится единым с Ишварой, становится ненужным и писание. Состояния свободы и незнания не реальные, как это полагают дуалисты; если бы они были реальными, то Атман мог бы иметь различные состояния и не был бы неизменным и вечным. Самсара основана только на незнании и существует только для незнающего. Но если спросить, чье же это «незнание», то можно ответить: всякого, кто его видит. Вопрос: как оно зримо? Ответ: этот вопрос не требует ответа, так как, если видима «авидья», то видим обладающий «видья». В присутствии хозяина коровы нечего спрашивать, кто он, и без того это ясно. Этот текст приводится как образец рассуждений Шанкары.

487. XIII, 3. Оно — относительное местоимение «yaṭ» на конце первой строчки связывает обе части мысли о поле и познавшем поле (то есть о материи и духе). Для санскритского языка характерно симметричное расположение относительного и указательного местоимений (замечание Томсона).

488. XIII, 3. *Мощь* — Леви без достаточных оснований принимает для слова «grahāva» значение «происхождение» и переводит: «d'ou sort il?». Такое понимание противоречит основному положению индийской философии о безначальности духа.

489. XIII, 4. *Брахмасутры* — Гарбе считает этот стих позднейшей вставкой. Он считает также, что чтение Бетлинга «vinīṣitam» вместо «vinīṣitah» вполне убедительно, как и его пояснение о брахмасутрах. Михальский-Ивеньский также отмечает, что поправка Бетлинга подтверждается ссылкой на комментатора в издании Махабхараты Кришначарьи. Гарбе считает, что взгляды большинства индийских и европейских комментаторов на данную шлоку не убедительны, он считает, что здесь речь идет именно о сутрах Бадараяны, так как другие сутры с подобным названием неизвестны. Под «chandas» Гарбе понимает Упанишад.

Михальский-Ивеньский тоже считает данный стих интерполяцией. Нужно признать, что шлока мало вяжется с контекстом и действительно, быть может, является вставкой, первоначально попавшей в текст, как замечание переписчика. Впоследствии, чтобы не нарушать счета шлок, в некоторых списках был пропущен вопрос Арджуны, хотя и гораздо больше вяжущийся с контекстом и подходящий к общему стилю Гиты, чем XIII, 4. Данная шлока возбуждала много толкований и споров. Переводят ее различно. Сущность споров сводится к вопросу, о каких сутрах здесь идет речь, что важно для решения вопроса о датировке Гиты. Если признать подлинность шлоки и что речь в ней идет о сутрах Бадараяны, то, как полагает Рамануджа, это явилось бы существенным опорным пунктом для датировки, конечно, относительной, так как точная датировка сутр Бадараяны тоже неизвестна. Бюрнуф, Теланг, Дейссен, Эджертон не считают, что здесь говорится о Брахмасутрах Бадараяны. Также думает и Лоринзер, хотя для подтверждения своей мысли приводит неубедительный довод, что Гита не может цитировать Брахмасутр, так как придерживается философии Санкхьи.

Дасгупта придерживается мнения, что в данной шлоке говорится о сутрах Бадараяны, Шанкара дает следующее пояснение отдельным словам шлоки: «риши» — например, Васишта, «гимны» — например, Ригведы. Природа «поля» и «познавшего поле» также мыслятся, как замечает Шанкара, в словах о Брахмо. Слова эти полны рассудительности и не допускают сомнений. Эджертон сомневается, чтобы сутры Бадараяны существовали во времена создания Гиты. Следуя Шанкаре, он переводит: «(ведические) гимны».

489а. XIII, 5. «Непроявленная» — подразумевается природа, пракрити в состоянии растворения (пралай); термин характерен для Санкхьи.

490. XIII, 5. *Чувств* — порядок перечисления элементов в этой шлоке не выдержан: более плотные элементы перемешаны с более тонкими, что не соответствует системе Санкхьи, хотя Томсон и указывает на такое соответствие. Нужно сказать, что нарушение порядка перечисления ради метрики допускается индийской поэтикой. К шлокам 4—6 Шанкара делает такие пояснения: элементы названы «великими» потому, что они охватывают все свои модификации. Здесь говорится о «тонких» элементах, а не о «грубых», последние названы здесь «предметами чувств». Аханкара есть самасть; буддхи упоминается как определение «самости», причем «буддхи» есть «непроявленное» (avyakta), это есть непроявленная, недифференцированная сила Ишвары, о которой говорится в ст. 14. Шлока дает восьмеричное разделение пракрити. Одиннадцать органов чувств — это органы восприятия и органы действия, по пяти в каждой группе; их синтез, манас — шестой. Пять предметов (пастбищ) чувств — это звук и пр. Таким образом, заключает Шанкара, Ишвара указывает, что именуемое шлокой вайшешика «качествами Атмана» в действительности является качествами «поля», а не «познавшего поле». Влечение, отвращение и пр. — все это «поле», так как познаваемо только «поле».

491. XIII, 6. *Сочетания* — samghatas — обычно переводится через «агрегат» (Дейссен) или тело (Теланг, Сенар). Эджертон справедливо возражает против такого перевода на том основании, что в данной шлоке перечисляются не физические элементы, а качества; следуя Хиллу, он передает: «ассоциации», понимая под этим связь органов чувств со своими предметами. Хотя Эджертон и сам нерешительно высказывается за такое толкование, однако нужно признать, что оно более обоснованно, нежели общепринятое.

492. XIII, 8. *Рождения* — то есть перевоплощения.

493. XIII, 11. *Познания* — Шанкара поясняет, что познание Атмана возникает из таких атрибутов, как смирение и пр., считая их за условия, способствующие истинному знанию, цель которого есть спасение.

494. XIII, 12. *Безначальное* — anadimat param — так читает Шанкара, а за ним и большинство современных переводчиков (Дейссен, Теланг и др.). Эджертон, следуя чтению Рамануджи anadi matparam Brahma, переводит: «Безначальное Брахмо управляет мной». В примечании Эджертон подчеркивает, как он делает это не раз, беспоследовательность Гиты и ссылается на XIV, 27, как на место, параллельное данному. Однако он соглашается, что чтение Шанкары вполне приемлемо. В данном случае в беспоследовательности можно было бы упрекнуть Рамануджу, а не Гиту (см. также примеч. 520). Шанкара указывает, что не во всех Упанишадах Брахмо описывается только отрицательно, по формуле «neti, neti» (Брих., III, 8,8). Можно было бы возразить, говорит Шанкара, что то, о чем ничего нельзя сказать, не существует, но и этого нельзя думать о Брахмо, так как высказывание «существует» уже есть объективизация, а Брахмо есть чистый субъект. Таким образом, продолжает Шанкара, подлежащее познанию, о котором говорится в данной шлоке, лежит за пределами чувств и может быть познано только посредством того, что называется «шабда» («словом»), то есть через откровение. Это умопостигаемое не может быть похожим на вещи (например, на горшок), следовательно, это есть ни «sat», ни «asat», оно пребывает над познаваемым и над непознаваемым.

495. XIII, 13. *В мире* — это шлока — цитата из Шветашвары уп. III. «Везде уши» — так переводят Теланг, Сенар; Шанкара, Рамануджа понимают выражение: как «везде слыша», чему следуют Дейссен, Эджертон. Впрочем, по существу оба оборота тождественны по смыслу. Что касается оценки цитат, то для древних памятников, в част-

ности санскритских, к решению вопроса о заимствовании следует подходить с большой осторожностью. Произведения древности сохранялись очень долгое время в Индии по памяти, так как рукописи из-за сырого и жаркого климата очень быстро разрушались. Вследствие изустной передачи многие изречения попадали в разные произведения вне зависимости от процесса соиздания данного произведения, и поэтому наличие «цитат» далеко не всегда дает право заключать о последовательности двух сравниваемых памятников.

496. XIII, 14. *Чувств*—существуют две традиции понимания этого стиха. Предлагаемая есть традиция Рамануджи, ее придерживаются Томсон, Теланг, Гарбе и др. Традиция Шанкары придерживается Хилл, Эджертон. Последний переводит «Having the semblance of the qualities of all senses...».

497. XIII, 17. *Цель познания*—Шанкара поясняет: освобожденне; можно пере-вести и «предмет знания».

498. XIII, 17. *Пребывает*—«*dhishtham*». Шанкара и Рамануджа читают «*vishtham*»—«различно установленный».

499. XIII, 18. *Вступает*—Шанкара, Рамануджа толкуют: «годен».

500. XIII, 19. *Безначальны*—об этом см. Дасгупта «Йога, как философия», стр. 118. Это место трудно объяснить, если не принять, что под Праkritи здесь разумеется Шакти, женская ипостась Пуруши, Великая Мать, Дурга-Лакшми. Шанкара поясняет, что здесь говорится о двух праkritи и что праkritи есть лоно всех существ (ср. VII, 6). В данном стихе Шанкара понимает Пурушу и Праkritи, как две «природы» (праkritи) Ишвары, которые безначальны, как безначален Ишвара. Владычество Ишвары заключается в том, что он обладает двумя упомянутыми природами, ими он производит, поддерживает и разрушает мир. Эти природы безначальны и являются причиной самсары. Некоторые полагают, замечает Шанкара, что так утверждается причинность Ишвары, но если бы Ишвара обладал причинностью, то самсара была бы вечна, а это противоречит Шрути.

Рой указывает, что в учении о Пуруше Гита следует Веданте, превозмогая дуализм Санкхьи. Гарбе ошибается, предполагая, что автору Гиты была известна дуалистическая Санкхья. Зачатки представления о Пуруше как созерцателе уже содержались, по мнению Роя, в Брихад, упанишаде. Разница в концепциях Гиты и Санкхьи настолько существенна, что их нельзя объединять, несмотря на общность некоторых терминов, особенно в учении о Праkritи.

501. XIII, 20. *Причиной*—этой шлоки нет в калькутском издании МБх, 1936 г. Бюрнуф и Теланг читают вместо «*kāḡa*»—«причина»—«*kāḡa*»—«тело». Томсон, Михальский-Ивельский. Эджертон придерживаются первого чтения. Шанкара, читая «*kāḡa*», поясняет: «*kāḡa*» есть тело, а «*kaḡapa*»—его орудия, которых 13 (11 индрий, буддхи, аханкара). Под «*kāḡa*» следует понимать праkritи, а под «*kaḡapa*»—орудия, созданные праkritи: удовольствие, страдание и пр., так как праkritи, производя физические тела, есть причина самсары. Вместо «*kaḡapa*» Рамануджа читает «*kāḡapa*», что значит «причина». Ее следствие есть «*kāḡa*» или эманация, «*kaḡapa*». Заклячая свое рассуждение, Шанкара выводит, что праkritи есть источник причины и следствия и охватывает те вещи, которые мыслятся как «*kāḡa*» и как «*kaḡapa*». Можно думать, что под «*kāḡa*» здесь подразумевается 16 «*vikarāḡa*» или видоизменений, то есть манас, 10 индрий, пять предметов чувств. Семь из этих видоизменений—махат, аханкара, 5 танматрас (тонких элементов) являются причинно-следственным рядом, причем каждый предыдущий элемент есть причина последующего, поэтому они являются одновременно и «*prakḡiti*», и «*vikḡiti*» и называются «праkritи-викрити». Это и есть «карана» или причина. Первопричина же есть порождающая праkritи. Пуруша, Ишвара, «Познавший поле»—синонимы равно, как и наслаждающийся» («*bhokḡa*»). Пуруша есть причина восприятия удовольствия, страдания и пр. Праkritи превращается в причинно-следственный ряд, Пуруша же сознательно его воспринимает, и только в этом смысле он есть причина самсары.

По учению Санкхьи, Пуруша находится вне причинно-следственного ряда; вот почему я предпочел перевести здесь «*kaḡapa*» несколько расплывчатым термином «обоснование». Некоторые Упанишады допускают творческую деятельность духа (ср. Швет., 3, 2—4 и сл., 4, 11 и сл.). Эджертон возражает против такого традиционного по-

нимания шлоки, которому следует большинство переводчиков. Он принимает выражение: «kārṅa — kaṅaṅa — kartvta» как сложное существительное, которому окончание «tva» придает характер отвлеченности (не причина, а причинность и пр.). Автор указывает, что Дейссен подобным же образом понимает это ложное слово, но он только не прав в том, что суффикс «tva» относит лишь к последнему из составляющих слов («деятельность»), а не ко всем членам. Эджертон указывает также на полный параллелизм данной шлоки с XVIII, 18, чем и подкрепляет свое толкование. Оба индийских учителя, Шанкара и Рамануджа, понимают эту шлоку в духе философии Санкхьи.

502. XIII, 21. *Лонах*—Шанкара поясняет: Пуруша вследствие «авидья» принимает пракрити за собственное «я» и поэтому мыслит: «я счастлив, я несчастен и пр.» и таким образом, отождествляет себя с предметом своего опыта. Его привязанность к качествам есть причина рождений, то есть самсары, следовательно, истинной причиной самсары являются авидья и кама (страсть). Способ устранения самсары есть «вайрагья», бесстрастность, соединенная с отречением (санньяса).

503. XIII, 22. *Соглашающийся*—Шанкара поясняет, что «соглашающийся» есть одобряющий, поощряющий и делатель, и действия.

504. XIII, 25. *Преданные вероучению*—некоторые (Дейссен) понимают слово «Шрути» в узком каноническом смысле (Веды, Веданта), но можно, как это делают другие переводчики, понимать это слово и в широком (и буквальном) смысле: «слышанное». Очень удачно переводит Эджертон: «откровение».

505. XIII, 26. *Соединение*—Шанкара поясняет: соединение Пуруши и пракрити не есть отождествление (samānavāya), то есть неразличимое соединение, но только: «adhāsa», смещение, принятие одного за другого вследствие недостаточной остроты анализа, различения, подобно тому, как можно принять перламутр за серебро, то есть своеобразная иллюзия, недостаточное знание (mityajñāna), которую можно уподобить вещи, виденной во сне.

506. XIII, 28. *Сам себе не вредит*—это место передается очень расплывчато и часто даже просто искажается в переводе. Лучше всего оно передано у Дейссена и Эджертона. Последний считает «вполне очевидным», что смысл этого положения таков: кто видит единое «Я» пребывающим всюду, тот не может вредить другому, так как понимает, что тем самым он вредит себе. Такое понимание хотя и несколько упущено, но все же согласуется с духом Гиты. Гораздо слабее пояснение Теланга, ссылающегося на Иша уп. и полагающего, что это место надо понимать в том смысле, что не имеющий истинного знания тем самым разрушает себя. Шанкара поясняет: разрушить самого себя можно так: незнающий принимает «не я» за «я» (то есть принимает за «я» физическое тело и пр.), потом он принимает за «я» новое тело (полученное при перевоплощении) и т. д. Кто же понимает истинное «Я», Атмана, тот не убивает себя собой же (ср. VI, 5).

507. XIII, 29. *Видит*—в этой шлоке существует разночтение: «prakṛityaia sa».

508. XIII, 30. *«Бытие»*—в тексте «bhava». Под этим термином разумеются 8 антитетических состояний существ, производимых Буддхи: добродетель, познание, безразличие к миру чувств, обладание особыми силами (йоги) и 4 противоположных состояния. Эти состояния могут казаться врожденными, но по существу они всегда являются плодом ранее совершенных дел. В названии данной главы нет вариантов.

Г Л А В А XIV

509. XIV, 1. *Дальше*—в подлиннике употреблен довольно туманный оборот: «рагаṅ». Буквально это значит «затем», «потом». Многие переводчики понимают это выражение как «отсюда», «вне этого мира», но такое понимание слишком натянуто. Шанкара поясняет, что здесь говорится не о том знании, о котором упоминается в XIII, 7—11, а о знании, касающемся жертвоприношений и пр. Такое знание не ведет к спасению (освобождению), отчего иное знание названо «наивысшим».

510. XIV, 2. *Миропроявление*—слово «sargā» значит «миропроявление» (как эманация), особенно в данном контексте в сопоставлении с «пралая». Слово «па ууāñhanti» Шанкара толкует в смысле «не падают», Мадхусудана: «не разрушаются».

Шриджара (и, по-видимому, Рамануджа) — «не рождаются». Слово «sadharmya» Шанкара понимает здесь как «тождество».

511. XIV, 3. *Брахмо* — это шлока представляет большие трудности для понимания и многократно обсуждалась в литературе. Томсон и Лоринзер подчеркивают, что слово «Брахмо» здесь среднего рода, а потому под ним нельзя понимать Брахму как мифологический образ. Теланг и Дейссен придерживаются мнения Шриджары, понимающим здесь под «Брахмо» пракрити. Так же толкует и Шанкара, указывая, что «уопи» (лоно) здесь значит «маяя», состоящая из трех гун, которая и есть Брами. Дэвис считает такое понимание ошибочным и как возражение против него приводит текст из Вишну Пураны (4, 1, 4): «До мирового яйца существовал святой Брами (Хираньягарбха, «золотое семя»), который есть местопребывание святого Вишну». Гумбольд замечает, что Кришна единосущен с Брахмо, но Брахмо есть первичная сила, покоящаяся в вечности, а Кришна есть проявленный, личный бог. Хилл отмечает, что употребление слова brahman (ср. р.) в смысле пракрити встречается редко; так автор понимает и III, 15. В Упанишадах он видит параллельные места с Чханд., VIII, I, 1 и Мунд., II, 2, 7, где говорится о теле, как ограде Брахмо (brahmapura), что не адекватно выражению brahmapurim, так как первое выражение характеризует тело, а второе — эпитет самого Брахмо. Otto Schrader ссылается на Мунд., III, 1, 3, где он читает «kartaram icam purusham bramapurim», то есть «Владычный Пуруша оплодотворяет лоно Брахмо». Автор подчеркивает очень материалистическое понимание идеи Брахмо Мундака упанишадой и говорит, что в свете данного выражения становится ясной шлока Гиты XIV, 3, казавшаяся многим исследователям такой загадочной.

Дасгупта (Ист. инд. фил., II, 462) находит толкование Шанкары совершенно произвольным. В понимании этого места он следует толкованию Шриджары и замечает, что Практик рассматривается как женское начало, а Пуруша как оплодотворяющее мужское начало. Таким образом, совершенно закономерно рассматривать данное место как зачаток учения о Шакти, то есть женском начале божества. Шактизм есть концепция, чуждая ведийской религии; исторически важно проследить процесс вхождения его идей в браманизм, что является важным показателем взаимодействия культур ариев и доарийских народов Индии. С течением времени идея Великой Матери настолько укрепилась в индуизме, особенно в шиваитской его ветви, что в значительной мере оттеснила мужское начало (Шиву). В вишнуизме процесс не заходит так далеко, но все же вишнуйское женское начало (Шри, Лакшми, Радха, Рукмини) занимает достаточно видное место в этой религии.

512. XIV, 8. *Связывает беспечностью* — Теланг поясняет: к своей дхарме, долгу.

513. XIV, 9. *Привязывает* — samjayate. Обычно это слово производят от глагола «sajj». Леви же — от гл. «j» + «sam» и поэтому переводит «trionph».

514. XIV, 14. *Чистых миров* — то есть миров, где пребывают мудрецы, постигшие Высшее. Шриджара и Мадхусудана разъясняют высшее проявление Брахмо, Хираньягарбха («золотое семя»). Нилаканта говорит, что под познавшими Брахмо нужно разуметь богов. Томсон подчеркивает, что слово «loka» (мир) стоит во множественном числе потому, что здесь речь идет об относительно высшем, ибо для того, чтобы постигнуть Высшее, требуется преодоление всех гун, а не простое преобладание саттвы. Только относительно этого Высшего можно употребить единственное число. Перевод Дейссена «миров наимудрейших» слишком расплывчат.

515. XIV, 18. *Страстные* — Томсон переводит слово «rajas» через «badness». Такой перевод вряд ли можно считать удачным, он затемняет, а не разъясняет смысл: раджа не есть «дурная страсть» в европейском значении, но вообще страсть, движение, стремление.

«Верх» и «низ» здесь надо понимать в смысле иерархического ряда воплощений: в нем различают 14 ступеней и три класса соответственно гунам. К первому классу относятся 8 ступеней: 1) Брами как высший бог, 2) Праджалати как родоначальник людей, 3) Саумья или лунное тело, 4) Индра и низшие боги, 5) гандхарвы — слуги, «ангелы», 6) ракшасы, 7) якши, 8) пишачи. Во втором классе различается только одна ступень: 9) люди. К третьему классу относятся существа ниже человека, среди которых различают 5 тел: 10) домашний скот, 11) дикие звери, 12) птицы, 13) пресмыкающиеся, рыбы и насекомые, 14) растения и неорганические тела. Классификация эта

приводится Ишваракришной в Санкхья-карике (53 шлока). Сравнить также Майтр., III, 3—5.

516. XIV, 20. *Давящее начало телу* — оборот текста двусмыслен. Предлагаемый перевод следует толкованию Шанкары. Так переводят Теланг, Дейссен и многие другие переводчики. Бюрнуф, Хилл, Эджертон следуют толкованию Рамануджи и переводят: «исходящий из тела». Томсон переводит: «координированные с телом». Индийские схоластики толкуют это место в том смысле, что тела развиваются из гун. Томсон, не соглашаясь с переводом Шлегеля «e corpore genitis», настаивает на силе предлога «sam» в слове «samudbhava», которое он понимает, как «совозникающий». Однако общая традиция индийской философии вообще и установка Гиты говорят в пользу толкования, данного Шанкарой, видящего в этой шлоке учение о том, что гуны являются причиной всего миропоявления (сравнить «гуны вращаются в гунах»), а следовательно, и тел. Толкование Томсона не очень убедительно в смысле филологическом, а в философском является прямой натяжкой.

517. XIV, 22. *Озарения, деятельности и заблуждения* — Шанкара и Рамануджа указывают, что это самые характерные черты трех гун.

518. XIV, 22. *Не ненавидит* — гуны вращаются и, как волны в океане, возникают в пракрити и исчезают в ней, будучи от нее неотделимы. Человек не отвращается от приходящих гун, не смущается мыслью, что он подвергается действию одной из них и поступает по мотивам, рожденным гунами.

519. XIV, 23. *Не шевелится* — см. прим. 192.

520. XIV, 27. *Обитель Брахмо* — (ср. XIV, 3). Это выражение переводят по-разному: Бюрнуф — «обитель бога». Томсон — представитель высочайшего духа». Теланг — «воплощение Брахмана». Нилаканта комментирует: «высший объект Вед». Шанкара дает в пояснение такую параллель: «Как воплощенный свет есть солнце, так и воплощенное Брахмо есть Васудэва». Родительный падеж «brahmano» может быть и среднего, и мужского рода, что и дает возможность разным толкованиям этого выражения.

521. Название главы не варьирует в разных изданиях.

ГЛАВА XV

522. XV, 1. *Ашваттха* — Шанкара замечает, что в этой главе Ишвара описывает самсару. В понимании Шанкары ашваттха и есть самсара. Эджертон считает, что этот образ заимствован из Катх., VI, 1. Если это так, то толкование Шанкары становится очень сомнительным. В цитированном месте сказано: «Вверх корнями, вниз ветвями стоит вечное дерево ашваттха. Это — Чистый, это — Брахмо, оно называется «бесмертное», в нем покоятся все миры, и никто не может его превозмочь». Из дальнейшего видно, что Гита считает необходимым «превозмочь» ашваттху и срубить его, что вполне соответствует пониманию Шанкары. Мысль Шрадера, что здесь речь идет о душе, Эджертон считает абсурдной, с чем нельзя не согласиться. Дейссен также ссылается на Катх., VI, 1; к своему переводу Упанишады он делает замечание, что нельзя путать ашваттху (Feigebaum) с деревом Nuagrodha, спущенные ветви которого пускают новые корни.

523. XV, 1. *Тот знаток Вед* — Дэвис считает это место темным и видит в нем скрытый выпад против Вед.

524. XV, 3. *Опоры* — БПС для этого места дает слову «sampratishtha» значение «длительность» (Dauer), однако большинство переводчиков придает этому слову смысл «опора», «основание» (Дейссен, Эджертон, Теланг и др.), что по смыслу лучше, так как незнание длительности вытекает из предыдущих слов: «Никто не знает ни конца, ни начала...», то есть длительности; толкование же «опора» вносит новую мысль.

525. XV, 4. *Я привожу* — так переводят Шлегель, Бюрнуф, Лоринзер. Теланг переводит: «Я намекаю» (I allude), а Дейссен: «...zu ihm, dem uranfänglichen Purusha nehme ich meine Zuflucht». Такой перевод вполне возможен филологически, но для философского истолкования труден, так как непонятно, от чьего имени произносятся эти слова: если от лица Шри-Кришны, то они не согласуются с контекстом, если же от лица, стремящегося бхакты, то оборот окажется очень уж натянутым стилистически.

Перевод «я привожу» (или я намекаю), вполне законный филологически, не создает ни философской, ни стилистической натяжки, как создает перевод Дейссена. Дейссен в своем переводе следует толкованию Шанкары, замечаящего по поводу этого стиха, что стремящийся должен стараться познать Вишну.

525а. XV, 5. *Пути* — оба варианта, данные в буквальном и литературном переводе, вполне допустимы.

526. XV, 6. *Огонь* — Дейссен указывает на параллелизм этой шлоки с Катх. уп. V, 15, Швет. уп. VI, 14, Мунд. уп. II, 2, 10.

526а. XV, 7. *Частица* — принято (Теланг, Дейссен) относить определение «запатапа» (вечная) к «аңса» (частица), но это определение можно, как делает Эджертон, отнести и к «jīva», что не меняет мысли по существу, но делает ее более рельефной. Шанкара ставит вопрос, как можно говорить о частице Атмана, раз он неделим, и отвечает, что это объясняется учением XIII главы: «частица», только воображаемая в силу неведения. См. также прим. 438.

527. XV, 7. *Шестой манас* — здесь принимаются во внимание только воспринимающие индрии.

528. XV, 8. *Владыка* — (Ишвара). Рамануджа поясняет «владыка чувств», то есть индивидуальная душа; подобно же и Шанкара: «владыка тела и материальных элементов».

529. XV, 11. *В (их) я* — возвратное местоимение «ātman» стоит здесь в locativus. Можно было бы перевести «в них», как что делает, например, Сенар, но такой перевод несколько упрощает подлинник. Шанкара и Рамануджа полагают, что под этим выражением нужно понимать тело: «в их собственном теле», Шанкара еще примысливает: «их сознании», «их понимании». Во второй полушлоке также употреблено слово «атман», которое Теланг переводит через «разум».

530. XV, 12. *Сияние* — Шанкара говорит, что здесь нужно понимать свет Вишну или свет сознания.

531. XV, 14. *Вайшванара* — одно из многочисленных названий огня, буквально оно значит: «принадлежащий всем людям». По учению Санкхьи, Вайшванара находится в области третьего жизненного центра (чакра), который соответствует солнечному сплетению и является огнем, переваривающим пищу (ср. Брх., V, 9).

Об Атмане — Вайшванаре и о пяти жертвенных огнях см. Чханд. уп., V, II.

532. XV, 14. *Четвертая пища* — Шридхара поясняет: 1) проглоченное, 2) выпитое, 3) слизанное, 4) всосанное.

533. XV, 15. *Вед* — Томсон полагает, что вторая полушлока есть позднейшая браманическая вставка. Знание Вед предполагает наличие знания Атмана, и толкование Вед требует наличия способности суждения. По мнению Томсона, вся шлока производит впечатление интерполяции, чем, быть может, объясняется и перемена ритма в шлоке.

534. XV, 16. *Преходящий и непреходящий* — Бюрнуф, Томсон переводят «делимый и неделимый», Томсон поясняет: индивидуальная душа, о которой говорится в шлоках 7—11, делима; всеобщая же жизненная энергия (12—15 шлока) называется неделимой, вечной. Дейссен переводит: «преходящий и непреходящий». Возможно, что здесь речь идет не о душе существ (аханкара), а об индивидуальном духе, дживе и о всеобъемлющем Ишваре (схема системы монад). В таком случае это место близко к системе Патанджали. Трудность заключается в приложении к «аханкара» термина «пуруша». Это не согласуется с обычным словоупотреблением в школах индийской философии (ср. прим. 526).

535. XV, 16. *Стоящий на вершине* — см. прим. 273 и 475.

536. XV, 18. *Пурушоттама* — этот термин впервые вводит Гита, насколько мне известно, в Упанишадах он не встречается, хотя в некоторых Упанишадах говорится о трех, пяти, восьми и даже пятнадцати пурушах. В Чханд., VIII, 7—12 повествуется, как Праджapati обучал Индру как представителя суров и Виروحану как представителя асуров. Праджapati постепенно открывал своим ученикам тайну Атмана, но постигнуть ее смог только Индра. Сначала ученик постигает себя (ātmana), как тело, потом — как индивидуальную душу, и, наконец, как единого, везде пребывающего Духа (Atman). В Тайтт., 2 говорится о пяти атманах, первые три из них, собственно, яв-

ляются просто оболочками (kocha); anpamaуа, pṛanamaуа и maṇamaуа, т. е. состоящий из пищи (плотное тело), дыхания (тонкое тело — сукшма шарира) и тело чувствования и деятельности, управляемой манасом (лингашарира), и два последних атмана — vijñanamaуа и апандамауа. т. е. «я» (ātman), состоящий из распознавания (виджняна), индивидуум, личность и состоящий из блаженства — дух всех духов, единый Атман. Сушил Кумар Дэв так определяет Пурушоттаму: Пурушоттама выше субъективного реализма, это — единственная, абсолютная, запредельная Реальность, но проявляющая себя, как личность, идеальный Вселенский Человек, причастный гунам, но не исчерпывающийся ими, он причастен проявлению (vyaktimaranna), но все же остается непроявленным (avyakta). Вишнудиты видят в Пурушоттаме Кришну, но Кришну можно понимать как символ, как голос Высшего в человеке. Такой символизм весьма свойствен индийскому мышлению. Резонно замечают, что в XV, 16—18 существует противоречие, так как здесь говорится еще о третьем Пуруше, пребывающем над переходящим (kshara) и непреходящим (akshara) Пурушей. Но в понятии «непреходящий Пуруша» уже заключена идея предельного совершенства, так что в утверждении еще кого-то превосходящего кроется лишь сектантское желание поставить почитаемое божество превыше всего даже ценой абсурдного утверждения. Кумар Дэв указывает, что Пурушоттама есть понятие, разработанное вишнудитами и особенно ими излюбленное, но не встречающееся в 12 основных Упанишадах. Автор говорит, что, согласно этому мнению, шлоки XV, 16—18 — непродуманная сектантская (вишнудитская) интерполяция, однако указывает, что существует и другой взгляд, считающий учение о Пурушоттаме древним, но подвергшимся искажению, ибо термин «акшарам» утратил свое первоначальное значение «высшее брахмо». Шанкара понимает под акшара пурушу, как первопричину, производящую космос (кшара Пуруша), это творческое начало, именуемое еще «качественное Брахмо» (sagunabrahman); в таком случае Пурушоттама есть бескачественное Брахмо (nirgunabrahman). Шридхара понимает под акшара дживу. Комментируя XV, 16, он пишет: «Кутастха есть вкуситель сознания, мудрые его именуют акшара Пуруша». Кумар Дэв считает очень важными комментарии Шанкары и Шридхары, так как эти комментарии свидетельствуют о древности учения о трех пурушах. Автор считает, что не может быть и речи об интерполяции XV, 16—18, так как это целостное и продуманное учение. Ясность теряется, если понимать под Пурушоттамой Кришну, что совсем не обязательно. Аурабиндо Гоз различает два состояния Пуруша: космическое и сверхкосмическое. Первое есть одновременно «преходящий и непреходящий» (кшара и акшара). Второе состояние выше, а потому оно безлично.

537. XV, 20. *Бхарата* — Шанкара заканчивает комментарии к этой главе замечанием, что хотя все, что заключается в Гите, не называется Шастрой, но из последнего стиха этой главы видно, что она выделяется особо, как Шастра, так как все учение Гиты кратко изложено в этой главе и не только Гиты, но и всех Вед, ибо сказано: Кто знает ашваттху, знает все Веды (XV, 1). Я емь то, что познается в ведах (XV, 15). По мнению Михальского-Ивеньского, вторая редакция Гиты заканчивается XV главой; эта редакция, как он полагает, выросла из первичного эпизода Махабхараты, куда входили первая глава и вторая до 38 шлоки (в этом Михальский-Ивеньский согласен с Гарбе). Действительно, концовка XV главы производит впечатление концовки всего произведения. Возможно, что главы XVI, XVII и частично XVIII позднейшего происхождения.

Название главы не варьирует в разных изданиях.

ГЛАВА XVI

538. XVI, 1. *Чистота душевная* — Шанкара замечает, что в этой главе изложено учение о трех пракрити (природах): божеской, асур и ракшасов. «Душевная чистота» — sattvasamṛuddhi. Шанкара дает глоссы antahkarana, sattva и понимает под этим выражением отсутствие обмана, выполнение работы с чистым сердцем и пр. Он замечает, что бесстрашие, чистота сердца и йога по преимуществу образуют божескую природу.

539. XVI, 2. *Постоянство* — в этой шлоке существует два различия: *alolatyam* и *aloluptvam*.

540. XVI, 7. *Ни бездействия* — *gravrīti, nivṛiti*. Так понимают все индийские комментаторы. Эти термины также значат «миропроявление» и «конец мира». В таком духе переводит Бюрнуф: «эманация и возвращение».

541. XVI, 8. *Без правды* — *asatyam*. Леви переводит «не существует». Если принять такое толкование, то эту шлоку можно рассматривать как полемичку против буддистов. Вообще же XVI глава явно полемическая, и тон ее резко отличается от общего тона Гиты.

542. XVI, 8. *Без основания* — Теланг переводит: «лишенные устойчивых принципов».

542a. XVI, 8. *«Возник не от причин и следствий»* — есть два понимания этого стиха, существенно отличающиеся одно от другого. Так, Бюрнуф переводит: «...que le monde est composé de phénomènes se poussat l'un l'autre et n'est rien qu'un jeu d'hazard». Махадэва Шастри переводит: «They say: «the inivers is unreal and without basis without a Lord, rceated by mutual union with passion for its cause...».

Подобным же образом переводит и Гарбе. Шанкара замечает, что «злые», под которыми он разумеет *lokāyatika*, отрицают реальность самих себя, а следовательно, и мира, отрицают непреложность дхармы, противопоставляемой адхарме, а следовательно, карму и Ишвару, утверждающего дхарму. Такие люди считают, что все существа происходят от полового соединения мужчины и женщины, вызванного камой. Теланг, основываясь на традиционных комментариях, указывает, что асурические люди отрицают истинность творения и сохранения мира, признаваемую Ведами и традиционными философскими школами. Они верят в вечность и самобытность материи, то есть они атеисты, отрицающие закономерное движение духа и пракрити как проявленной материи, а следовательно, отрицают философскую традицию. Шридхара и Ананда в общем придерживаются толкования Шанкары. Гарбе считает, что к «демоническим» людям Гита относит тех, кто отрицает космогонию Санкхьи. Гарбе сообщает также, что в личном письме индийский ученый Гокхала высказал мнение, что в данном стихе Гиты речь идет не о шраваках, как принято думать, а о ведантстах, которые учат, что *Брама*, намереваясь сотворить мир, испытал (половое) желание: «So, kamayata, baḥu syaṃ praṇāyueti» («Так, вожделя, он (Атман) размножился» — Тайтт., 2, 6). Таким образом, Гокхала видит в стихе выпад против Веданты.

543. XVI, 9. *Губящие себя* — Сенар переводит: «funestes á eux mêmes», чаще переводится «погибшие души» (Дейссен, Теланг).

544. XVI, 10. *Начинанья* — Дейссен переводит: «eine böse Wahl während». Эджертон переводит слово «asadgrahan» — «ложные сведения», «aṣucivratāḥ» — «нечистые начинанья».

545. XVI, 11. *Жизнь* — предлагаемый перевод близок переводу Дейссена, но существуют и другие толкования этого места. Так, Бюрнуф, Теланг, Эджертон переводят: они стремятся к удовлетворению своих желаний, полагая, что в этом все.

546. XVI, 19. *В самсаре* — Гарбе, Сенар относят это слово к «ничтожнейшие из людей». Эджертон считает такое толкование ошибочным и настаивает на том, что «в самсаре» относится к «бросая». Так переводят Теланг, Дейссен. Шридхара переводит слово «самсара» через «миры».

547. XVI, 21. *Губящие человека* — большинство переводчиков передает слово «ātmanāḥ» через «душа» (Дейссен, Томсон, Леви, Эджертон, Сенар). Однако Теланг, Махадэва Шастри переводят через «the self», что точнее по форме, но может вести к недоразумению, так как при таком переводе «ātmanāḥ» принимается не за возвратное местоимение, а за существительное, а значит, может быть понято как допущение возможности гибели Атмана, что, конечно, противоречит основным положениям индийской философии, так что Теланг вынужден пояснить: «то есть делают я» (the self) непригодным для высших целей человека. Ближкое к этому толкование дает Шанкара. Томсон замечает, что «гибель» означает падение по лестнице воплощений, что вполне соответствует духу индийской философии (ср., напр., МБх. XII, 11 263 и сл., особенно 11 290). «Таким образом, Атман разлагает под действием пракрити себя самого на множественность...».

Название главы не варьирует в разных изданиях.

548. XVII, 1. *Тамас* — Шанкара считает, что оборот этого стиха неточен и ведет к двусмысленности: можно понимать так, что здесь говорится о тех, кто почитает богов, не зная точно предписаний культа, или же о тех, кто почитает богов не по культовым предписаниям, а вопреки им. Но такие люди не обладают верой, а значит, не о них и речь, так разрешает сомнение Шанкара.

549. XVII, 2. *Внемли* — Шанкара замечает, что Шри-Кришна уточняет смысл ввиду неясности поставленного Арджунной вопроса. Под «svabhāva» надо понимать, по мнению Шанкары, «собственную индивидуальную природу», то есть выработанную предыдущими воплощениями: склонности, способности и пр.

550. XVII, 3. *Таков он* — построение второй полушлоки довольно запутано. Слово «—тауа» в конце сложных слов принято переводить «считающийся за—», «принимаемый за—». Таким образом, «ṣradhātāya» следовало бы перевести «состоящий из веры», «образованный верой», как это делает БПС, ссылаясь на данное место Гиты. В таком духе переводит и большинство переводчиков. Томсон дает интерпретирующий перевод: «Верующий человек одинаков по своей природе с объектом своей веры».

551. XVII, 4. *Множество бхутов* — прета и бхута — «навыи и духи». Этого рода духи обычно упоминаются рядом; это духи, вселяющиеся в мертвые тела и создающие иллюзию жизни (ср. 25 рассказов Веталы). Прета — навий, покойник вообще, а не прашур, предок (пита); почитание предков предписывается Шастрами (ср. I главу 42—43). Бхута — это элементали, духи стихий. Возможно, что здесь под темными людьми следует понимать приверженцев дравидических культов; эти культы иногда отличаются крайней жестокостью (ср. Elmore W... 1. с.).

552. XVII, 5. *Не предписанное законом* — Томсон предполагает, что здесь речь идет об авторитетных писаниях йоги, в частности об Йогасутрах Патанджали, так как они не дают аскетических предписаний. Однако это мнение можно оспаривать: «Шастрами» называются только Веды и Упанишады, остальные же писания называются «Шрути»; в Упанишадах встречаются аскетические предписания.

553. XVII, 6. *Асуров* — в этой шлоке есть различение: «karshayaūtaḥ».

554. XVII, 10. *Испорченная пища* — Шанкара поясняет, что под этим надо понимать полусваренную пищу, но буквально: «сваренную 3 часа тому назад», так как сутки делились на 12 дневных и 12 ночных часов, которые распределялись на группы в 3 часа — «уата». Таким образом, «уатауата» есть пища прошедшей «уата», то есть приготовленная 3 часа тому назад. Леви понимает под этим термином оставшуюся от трапезы пищу («уже подававшуюся»); такая пища была запрещена всем высшим кастам.

555. XVII, 13. *Без даров* — Дейссен переводит: «ohne Opferlohn», то есть без вознаграждения брамина, совершавшего обряд.

556. XVII, 14. *Наставников* — или родителей, «гуру», значит и то, и другое.

557. XVII, 18. *Здесь* — Шлегель переводит: «secundam rationem postram».

558. XVII, 23. *Брахманы* — здесь можно понимать и в смысле касты браминов, и в смысле канонических писаний «Брахманы».

559. XVII, 27. *Его ради* — так переводит Теланг, поясняя, что под этим нужно понимать действия, совершенные ради Брахмо, а не ради частных целей, упоминаемых в предыдущих шлоках, начиная с 18. Другие переводчики (Бюрнуф, Томсон, Сенар, Эджертон) относят вторую половину шлоки только к действиям, перечисленным в первой половине. Филологически это необязательно, а смысл при таком толковании сильно уплотняется, лишает мысль важного оттенка, выраженного подлинником. Естественно, что раз действия, дары и аскеза именуется «сат», то и все, что способствует этому, должно так называться. Таким образом, принятый названными исследователями перевод сводит мысль к простой тавтологии, тогда как мысль подлинника глубже: Гита, давая новые формы, не отрицает старых, ведических, а только расширяет их. Кришна, называя ведические обряды «сат», учит понимать их как средство достижения Единого. Эта мысль особенно подчеркивается следующей шлокой, отрицающей пустую обрядность, осуждающей ее. Теланг замечает: слова Аум — Тат — Сат употребляются особо, специфически. Нилаканта указывает, что «Аум» произносится при со-

вершении действия, вне зависимости от того, приятно ли оно, желанно ли совершающему. «Гат» употребляется лишь в тех случаях, когда действие совершается без желания, без личной заинтересованности. Согласно Шанкаре, слово «Сат» употребляется лишь в тех случаях, когда констатируется действительное существование, например, при рождении первого сына.

560. Название главы не варьирует в разных изданиях.

Г Л А В А XVIII

561. XVIII, 1. *Кеши* — Шанкара считает, что эта глава излагает всю практику не только Гиты, но и всех Вед. Он придает этой главе большое значение и снабжает ее обильными комментариями.

562. XVIII, 2. *Отрешением* — очень трудно подобрать соответствующие термины для слов «санньяса» и «тъяга» в европейских языках за отсутствием адекватных понятий. Но даже в санскритском эти слова настолько близки, что смешиваются в одном и том же тексте, как, например, в данном месте Гиты. Шанкара замечает, что оба термина значат приблизительно одно и то же.

563. XVIII, 7. *От установленных действий* — это высказывание можно понимать двояко: в широком смысле (ср. III, 4—7), так понимают Дейссен, Леви, и в узком смысле, как религиозные, кастовые обряды, так понимают Томсон, Эджертон.

564. XVIII, 11. *Воплощенный* — буквально «носитель тела». Здесь это слово употреблено в смысле человека как носителя тела и существа физического мира в противоположность 11, 13, где слово употреблено в смысле «воплощенный дух».

565. XVIII, 13. *Размышлением* — можно перевести и «возвещенные в (системе) Санкхье». Об отношении Гиты к школе Санкхье уже не раз шла речь (см. введение, примеч. 120 и пр.). Шанкара и Мадхусудана полагают, что в этом стихе говорится о веданте (Упанишадах), а Шриджара — что о школе Санкхье. Таким образом, и у традиционных комментаторов нет единства в понимании данного вопроса.

Тилак считает, что здесь совершенно ясна ссылка на Санкхью Капилы. Но, во-первых, весьма спорно, какую именно философскую систему надо понимать под этим. Общеизвестно, что так называемые «Сутры Капилы» — памятник позднего средневековья (Аникеев считает, что это памятник XIV в. н. э., а может быть, и более поздний, так как наиболее ранние его комментарии относятся к XV и XVI вв.). В «классической» же Санкхье ни Тилак, ни Гарбе не могли указать учения «о пяти причинах», как это подчеркивает Рой.

566. XVIII, 14. *Предмет* — Шанкара поясняет: «предмет» или «место», то есть тело как вместилище желаний — адхиштхана. О важном значении этого термина см. примечание 211, а также введение (разбор гл. IV).

«Деятель» — наслаждающийся, введенный в заблуждение через «упадхи», он принимает участие в качествах. Само слово «упадхи» означает: 1) обман, 2) определение, атрибут и тот, кто соединяет себя с ним. «Функции», то есть «ваю» (например, вдыхание и выдыхание и пр.). «Божество», то есть Адити и другие боги, с помощью которых органы получают способность действовать.

Согласно индийской традиции, особенно развитой позднейшей йогой и тантрами, каждый орган управляется определенным божеством — в этом заключается смысл толкования Шанкары. Однако нет необходимости придавать такое значение довольно сжатому выражению Гиты. Впрочем, учение, о котором говорит Шанкара, можно встретить уже в Упанишадах, особенно позднейших, так что даже если принять смысл, вкладываемый в данный стих самым ранним комментатором Гиты, то и в таком случае на данный текст нельзя опираться, как на критерий времени создания Гиты.

Теланг замечает, что если данную шлоку понимать в духе Санкхьи, в изложении Капилы и Ишваракришны, то слово «daivam» следует переводить не «божество» (как это делает Теланг), но «судьба», что и делает не только Гарбе, но и Дейссен, хотя последний и отрицает непосредственную связь Гиты с поздней Санкхьей.

Эджертон замечает, что много усилий было употреблено, чтобы придать этой шлоке слишком глубокий философский смысл и, в частности, подогнать ее под мерку классической Санкхьи. Эджертон считает в корне ошибочным подгонять каждый из пе-

речисленных в шлоке факторов под таттвы системы Санкхьи или под понятие органов тела. Все перечисленные термины, утверждает Эджертон, надо понимать как можно проще, так что данная шлока не нуждается ни в каких комментариях. Однако Эджертон все же переводит «*daivam*» через «*Fate*» и пишет это слово с прописной буквы, тем самым приближая смысл шлоки к системе Санкхье.

567. XVIII, 17. *Людей* — Дейссен переводит «*lokān*» единственным числом: «*diese ganze Welt tötetet*», но здесь правильной понимать «*lokān*» в смысле «людей»; так понимают Эджертон, Леви; Хилл переводит «*creatures*». Шанкара указывает, что в данном стихе дается определение того, кто достиг высшей мудрости, способен видеть Атмана во всем и не отождествлять его с преходящим. Шанкара ставит эту шлоку в параллель с Мунд., II, 1, 2, где сказано, что Пуруша без дыхания, без желаний чист, выше высочайшего Непреходящего (акшарам). Дейссен понимает эти термины Упанишады как «*прасубъект*» и «*праобъект*». Выражение «*чист*» Шанкара понимает в том смысле, что «*antahkārana*», буддхи является «*urādhi*» Атмана и не окрушена, а потому не отождествляет себя с поступком и не может, совершая беззаконие (адхарму), расклеваться, мыслить, что за убийство полагается пребывание в нараке (аду) и пр. Отвечая на воображаемое возражение, что положение Гиты «убивая все существа, он не убивает» противоречиво, Шанкара указывает, что утверждение об убийстве делается с точки зрения обычного сознания, отождествляющего себя с поступками, которые в действительности совершают гуны, а утверждение, что Атман не убивает, делается с точки зрения абсолютного знания Атмана, который не действует, ибо неподвижен, как это многократно утверждает Гита.

568. XVIII, 18. *Сумма* — Томсон замечает, что согласно истинной мудрости, побуждением к действию является стремление к освобождению (мокша). «*Познающий*» здесь значит физический индивидуум. Эджертон указывает на параллелизм этого места с XIII, 29, но в данном стихе слово «*gāḡa*» стиха XIII, 29 неудачно и неполно, по мнению Эджертона, заменено словом «*kāraṇa*».

569. XVIII, 19. *Перечислении* — Эджертон подчеркивает ошибочность взгляда Шанкары (которому в данном случае следует Гарбе), что здесь речь идет о системе Санкхье, но Эджертон слишком категорически приписывает такое же мнение и Телангу, который переводит: «*in the enumeration of qualities*» и только замечает, что такое перечисление существует и в системе Санкхье, системе Капилы.

570. XVIII, 36. *Повторение* — Теланг, Томсон и особенно решительно Эджертон придают выражению смысл «после упражнений». Предлагаемый перевод следует Дейсену.

571. XVIII, 37. *Ясности познания Атмана* — так понимает Рамануджа, которому следуют Сенар, Теланг и др. Дейссен, а за ним Эджертон переводят: «*Рожденная от чистоты души и интеллекта*».

572. XVIII, 41. *Природы* — Шанкара поясняет, что «*свабхава*» есть пракрити Ишвары, состоящая из трех гун; он же предлагает и другое объяснение: браминам свойственна саттвическая природа, кшатриям — природа раджаса только с прибавлением саттвы; природа вайшьев образована соединением раджаса и тамаса; природа шудр образована соединением тамаса и раджаса. «*Свабхава*» можно также понимать, как качества, выработанные в прежних рождениях.

Шанкара замечает, что о шудрах здесь упомянуто особо, так как у них одно рождение, и они не имеют права изучать Веду. Следуя указанию Шанкары, Хилл переводит: «*преобладающий (which prevail) в их собственной природе*».

573. XVIII, 42. *Вера* — «*astikyā*» происходит от глагола «*asti*». Схолиаст указывает, что смысл слова — утверждение существования мира духовного.

574. XVIII, 46. *Совершенство* — Ньяканта поясняет, что под этим надо понимать силу сопротивления заблуждению, а Шанкара настаивает, что совершенства можно достигнуть только выполнением своего долга, на что и указывает следующий стих.

575. XVIII, 48. *Дымом* — по поводу этого стиха Шанкара пространно полемизирует со школой Вайшешики и утверждает, что для человека, не знающего Атмана, недостижимо полное оставление дел своей дхармы — чужая дхарма опасна (см. прим. 198—199).

576. XVIII, 49. *Отречение* — Шанкара замечает, что йогин, выполняющий карму (карма-йогин), только достигает пути мудрости, плод которого — «совершенство неде-

ланья», Гита описывает ниже. Хауэр останавливается на этом стихе, как важном для уяснения сущности «буддхи-йоги». Слово «буддхи» он переводит через «Gemüt». Корень «budh», от которого он производит «буддхи», значит «пробуждаться, бодрствовать», а отсюда «буддхи» значит «бодрствование, трезвление» в его древнем значении. Психические элементы: индрии, манас, кама — создают хаотическое состояние мутности, ряби, препятствующее ясному, трезвому состоянию, бодрствованию. Йога теми или иными способами приводит в покой мятущиеся элементы психики, и таким образом выявляются ясность, трезвление, т. е. буддхи. Об этом и говорит разбираемый стих Гиты. Итак, «буддхи-йога» в свете этого учения Гиты есть «возвращение к самому себе», приведение в ясность своего сознания (ср. «Йога», с. 370—375).

577. XVIII, 53. *Достоин Брахмо* — так переводят Теланг и многие другие. Томсон переводит: «Он созрел для условий Высшего Бытия».

578. XVIII, 54. *Став Брахмо* — то есть постигнув свое единство с Брахмо.

578a. XVIII, 56. *«Всякие дела»* — это место обычно переводят бесцветно: «хотя бы он совершил всегда все дела». Хилл переводит: «Though hi do every work et every taip» и ссылается на Рамануджу, указывающего, что речь идет не только об обрядах, но и о тех делах, которые называются «возжеленными» — «kāma».

578b. XVIII, 61. *«На колесе гончарном»* — yantra — гончарное колесо и вообще машина. Интересно отметить, что египтяне изображали бога Кхнема с бараньей головой, выделяющего на гончарном колесе человека (см. Budge, с. 152) (ср. Швет., I, 3—6. «На этом великом колесе Брахмо, все одушевляющем, всеобъемлющем, плаваает Лебедь, он мнит себя отделенным и вращателем колеса; но по милости Того он становится бессмертным. Брих., II, 3; Чханд., VII, 15; Кауш., III, 8).

579. XVIII, 63. *Как хочешь* — Шанкара задается вопросом, что же по учению Гиты является способом достижения высшего блаженства; джнана или карма. В XIII, 12 и XVIII, 55 утверждается, что блаженство достигается только знанием, с другой стороны, Гита предписывает совершать действия. Блаженство не достигается, утверждает Шанкара, выполнением кармы или сочетанием пракрити и знания. Если вода стекает со всех сторон (II, 46), то никто не станет заботиться об устройстве особого водоема; так и джнана не нуждается в действиях для устранения незнания. Значит, джнана и есть искомое средство. Не создавая желанных дел, мы не создаем и причин к будущему рождению, карма исчерпывается, и «Я» освобождается. Шрути говорят, что нет иного пути к освобождению, как знание (Швет., III, 8). Невежды, следующие карме, не могут приблизиться к Ишваре, даже посвящая ему дела, они могут только вступить на высший путь оставления дел, утверждает Шанкара. Всякая карма порождается незнанием (авидья). Карма, предписываемая Шастрами, имеет в виду только невежд. Шрути авторитетны только в вещах, не подлежащих непосредственному восприятию и познанию, то есть лишь в том, что за пределами человеческого опыта, в вопросах же, доступных восприятию, Шрути не авторитетны. Так, сколько бы ни утверждали Шрути, что огонь холоден, это не изменит действительности. Поэтому Шрути, учащие о карме, не авторитетны, но лишь учащие о Брахмо, заключает Шанкара.

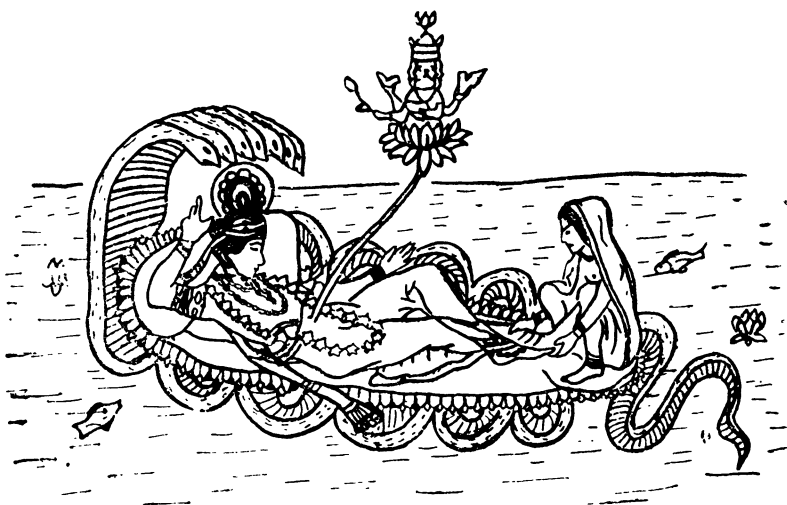
580. XVIII, 70. *Считаю* — Шанкара говорит, что из жертв: «видхи» — ритуал, «джапа» — произносимая мантра, «манаса» — умственная молитва и «джнана яджна» — жертва мудрости, наивысшая.

581. XVIII, 73. *Заблуждение* — Шанкара говорит: заблуждение есть рожденная неведением причина самсары. «Смрити» Шанкара здесь понимает буквально: «память» (а не «священное предание») об истинной природе Атмана. Когда такая память достигнута, то исчезают все сомнения сердца, все вопросы. Утверждение Арджуни надо понимать в том смысле, что он освободился от дел, достиг конца, цели жизни (Шанкара).

Название главы не варьирует.

ТОЛКОВЫЙ СЛОВАРЬ

ॐ



А

АГАМА — часть священного писания, непосредственно следующая за сборниками гимнов. Авторитет А. значительно выше авторитета «Смрити», священного предания; к Смрити относятся Махабхарата, Рамаяна.

АГНИ — огонь. Один из наиболее чтимых ведических богов, в эпоху эпоса его значение значительно ослабело. У А. много эпитетов, выражающих его деятельность: Хуташана, «Пожиратель жертв»; Вайшванара, «Всенародный» и пр. Агни — третий из пяти бхутов (элементов), из которых строится мир.

АДИТИ — безграничность; слабо персонафицированное божество, мать главных богов, называемых «Адитья».

АДИТЬЯ — сын Адити. Эпитет главных богов, которых насчитывали то три, то семь, а позже и еще больше. В эпический период этот эпитет был применяем главным образом к Солнцу, Сурья.

АДХАРМА — беззаконие, нечестие.

АЙРАВАТА — имя одного из четырех слонов, поддерживающих землю. На нем ездит Индра (белый царственный слон счастья). Айравата значит «сын Ираванти», «киравант» — «напиток», «океан». Айравата вышел из молочного океана во время пахтанья океана богами и асурами. Это также имя мифического змия, **нага**.

АМРИТА — «напиток бессмертия» — пища богов, подобная греческому нектару.

АНАНТА — «бесконечный» — эпитет мистического змия Шешы, на котором покоится Вишна-Нараяна.

АНАНТАВИДЖАЯ — «бескопечно-побеждающая», раковина Юджистхеры.

АРДЖУНА — «утренняя заря»; «севербристый»; «белый»; «дневной свет», эпитет Индры, имя третьего из Пандавов, по легенде сына Индры. Арджуна тесно связан с Кришной, как его ученик и шурин. Легенда, неоднократно повторяемая в Махабхарате, гласит, что в прежнем воплощении Кришна и Арджуна были двумя великими ришами, воплощением Нараяны, они подвизались в пустыне Бадараяна (ср. вып. III, «Путешествие Бхагавана»). Позднейший вишнуизм уподобляет связь Кришны и Арджуны со связью бога с его силой (шакти), олицетворяемой в виде богини.

АСИТА — легендарный риши, слагатель гимнов, владыка тьмы, часто отождествляемый с Дэвалой или соединяемый с ним в одну пару.

АСУРА — «светлый дух», «облако»; асуры — враги суров (богов). Представление об асурах весьма древнее, древнее отделения маздаизма от ведической религии. В маздаизме асуры сохранили свой изначальный положительный характер (ср. Ahura-Masda — Asura), тогда как в браманизме они получили отрицательное значение, как враги богов, аналогично греческим титанам. В Махабхарате описывается («Мокшадхарма», кн. XII) время правления асуров и падение их вследствие развращения нравов.

АУМ — священное слово, символизирующее Абсолют, Брахмо. О мистическом значении слова много говорится в Упанишадах.

АХАНКАРА — буквально «делающий я» («Icchmager»): самосознание, индивидуальный разум, проистекающий из всеобщего разума — буддхи.

АЧЬЮТА — «незыблемый, вечный», эпитет Вишну-Кришны; эпитет раджи.

АШВАТТХА — *Ficus religiosa*; баниан, индийская смоковница, которую надо отличать от обычной смоковницы (пип-пала). Часто употребляется в качестве символа мира и даже Брахмо (Катх., VI, 1). У буддистов это дерево Буддхи, под которым Будда обрел озарение. Из дерева Ашваттхи делается мужская часть (заостренный колышек) аруни, прибора для добывания огня. А. аналогична библейскому «древу жизни» (эйц ха хаим) и египетской акации (ср. «Сказку о двух братьях»). Легенда говорит, что из акации (гофер) был сделан ноев ковчег, хранящий семена всего живого — символ мира в состоянии прадаи. Позже эти символы были восприняты массонством, с его «веткой акации» и «легендой о Хираме».

АШВАТТХАМАН — «конское стойло» или «конская стойкость, сила». Один из сыновей брамина Дроны, заслуживший позорную известность в битве: он прокрался в спящий во время перемирия лагерь Пандавов и перебил там всю молодежь. Нападение на безоружного или спящего врага считалось по тогдашним законам позорным, преступным делом.

АШВИН — «всадник», обычно в двойственном числе; олицетворение утренней и вечерней зари; они врачеватели-ведуньи, а поэтою — шудры, слуги; такими они и считаются среди богов. Ашвины — красивейшие из небожителей, всю красоту они передали своим сыновьям, близнецам Пандавам: Накуле и Сахадэву.

Б

БРАМА (*Brahmān*, м. р.) — праотец мира, ипостась браманической тройцы; Вишну и Шива выгнали Брामу с первого места, и он стал лишь их первородным сыном, сами же Вишну и Шива были объявлены тождественными друг другу, хотя в действительности их культы остались раздельными.

БРАМИН — точная транскрипция *Brahman* (м. р.). Представитель варны

жрецов, предъявлявших претензию на положение земных богов. Брамины — особо привилегированная варна «дважды рожденных», существовавшая за счет других варн, в частности варны кшатриев. В Махабхарате очень резко подчеркивается антагонизм браминов и кшатриев. Брамины претендовали на монополию в религии, философии и науке; совершать ритуалы имели право только жрецы-брамины, а так как совершать ритуалы нужно было ежедневно, то раджи держали домашних жрецов. При торжественных жертвоприношениях участие принимают четыре главных жреца (ритвиджа), у каждого из них есть свои обязанности в ритуале: 1. Хотри — жрец-заклинатель; он совершал вызов нужных божеств и читал мантры Ригведы; 2. Удгатри — жрец-певец; 3. Адхварью — жрец-исполнитель, который был занят материальной частью ритуала по указанию Ригведы; 4. Брахман — жрец-хранитель. Брамины ведут свой род от Сомы. Отличительный признак брамина — священный шнур, одеваемый через левое плечо. Брамин получает священный шнур, когда ему исполняется шесть лет, при посвящении в варну и носит его постоянно. Снятие шнура знаменует отказ от варны.

БРАХМАСУТРА — буквально «нить Брахмо» — философский высокоавторитетный памятник, конспективно излагающий суть учения Упанишад. Авторство Б. приписывается Бадараяне. Памятник относится, по-видимому, к IV—III вв. до н. э. Неоднократно комментировался ведущими индийскими философами. Наиболее известны комментарии Шанкары Ачарьи (VIII в. н. э.) и Рамануджи (XI в. н. э.).

БРАХМО — точная транскрипция Брахман, ср. р. Высший философский принцип традиционной философии Индии, внеположный проявленному миру, вечный и неизреченный, т. е. определяемый лишь отрицательно («не То»). Идея Брахмо сближается с идеей Нирваны, с одной стороны, и Атмана, абсолютного субъекта, — с другой. Основа учения о Брахмо положена Упанишадами и разработана с разных сторон философскими традиционными школами.

БРИХАСПАТИ — «великий владыка» — главный жрец богов.

БРИХАТСАМАН — «великий гимн (саман)», название одного гимна Самаведы.

БУДДХИ — первая таттва природы (пракрити), развивающаяся по эманационному принципу. Б.—разум, но не индивидуальное самосознание. Это, согласно эпической Санкхье, вселенская душа, Махан («Великий»), сама по себе несознательная, но лишь отражающая сознание Пуруши, Познающего поле, его владыки. Согласно системе Санкхье, из буддхи проистекает творец личности, аханкара, из него — манас, из манаса — 10 индрий, пять воспринимающих (чувства зрения, слуха и пр.) и пять действующих: ноги, руки, речевые органы, органы переваривания и органы выделения и произрождения. Это по линии живых организмов животных и растений, по линии же «неживой» природы аханкара (а по другому варианту манас) производит 5 «стихий», бхутов «сутей»: акашу (пространство), воздух (ваю), огонь (агни), воду (апас) и землю (бхуми). Акаше соответствует слух, ветру (воздуху) — осязание, огню — зрение, воде — вкус, земле — обоняние. Так разворачивается пракрити; сворачивание происходит в обратном порядке. В индивидуальном сознании буддхи есть решающая оценивающая способность. Хауэр подчеркивает трудность перевода этого своеобразного термина, он переводит его через «Gemüt». Слово происходит от корня «budh» — «пробуждаться, бодрствовать». Таким образом, «буддхи» значит «состояние бодрствования», «сознательной деятельности» («Йога», с. 370—371).

БХАГАВАН — «господин, владыка», аналогичный Ваалу и Адонису месопотамской культуры. В Гите образы Бхагавана и Кришны уже прочно соединены; Вишну, хотя и отождествляется с Кришной, но его роль очень небольшая, он лишь вскользь упоминается в поэме: о четвертой ипостаси Вишну-Нараяне Гита даже не упоминает, хотя имя Нараяна известно уже Брахманам. Секта бхагаватов, почитающая Бхагавана, долгое время считалась еретической. Об учении бхагаватов и развитии теологии вишнуизма см. «Мокшадхарма» в отделе «Нараяния».

БХАКТА — поклонник, последователь бхакти-йоги, учащей об освобождении силой благоговейной любви.

БХАКТИ — благоговейная любовь к высшему, к Пуруше; учение этой йоги исторически связано с Бхагавадгитой, наиболее древним памятником этого течения. Хотя Бхагавадгита возникла в Северной Индии (бассейны рек Синдха и Ганги), где зародилась и вся Махабхарата, но впоследствии бхакти-йога развивалась в Южной Индии. Философское обоснование бхакти-йоге дали Рамануджа и Виджняна Бхикшу, понимавшие под бхакти не личные отношения личного бога и его поклонника, но совершенно благоговейное стремление к высшим духовным состояниям, которые эти философы понимали, как безличные. Экстатическую бхакти-йогу с выраженными сексуальными моментами развили альвары (или арвары), внесшие в бхакти-йогу черты доарийского культа Великой Матери, Арвары (VIII в. н. э.), создали в Южной Индии особую секту, основанную на экстатической бхакти. Позже эта бхакти культивировалась в Бенгалии; одним из ее ярких представителей был Чайтанья.

БХАРАТА — «поддерживающий» воин; 1) сын Шакунталы и Дутьянты, отец Куру, родоначальника рода кауров и бхаратов; 2) имя сводного брата Рамы. Bhārata «Потомок Бхараты» — человек из племени Бхарата.

БХИМА — «страшный» — второй сын Панду, по легенде сын бога ветра Ваю, прозванный за прожорливость «Волчьим брюхом» (Врикадарой).

БХИШМА — «страшный». Старший из рода Куру ко времени междоусобицы; сын Шантану и богини реки Ганги, правнук Бхараты, дед Дхритараштры и прадед Дурйодханы и братьев Пандавов. Верховный главнокомандующий войсками кауров в битве. Махабхарата изображает его как человека высокой нравственности и мудрости. Смертельно раненный в бою, Б. силой воли поддерживает свою жизнь, лежа на «ложке стрел», ожидая начала священной половины года, когда солнце движется на север (ср. конец VIII главы Гиты). В ожидании своего смертного часа Бхишма ведет нравоучительную беседу с Юдхистхирой об «основе освобождения». Содержание этой беседы изложено в XII книге Махабхараты в отделе «Мокшадхарма».

БХУТА — сущность, суть. Санкхья насчитывает 5 бхутов, элементов, из ко-

торых строится мир: акаша (пространство), ваю — ветер, агни — огонь, апас — вода и бхуми — земля. Эти элементы протекают один из другого в переносном порядке при развитии мира, при пралае они растворяются один в другом в обратном порядке (см. также «буддхи»).

В

ВАДЖРА — «громовая стрела» — оружие громовника Индры. Мистически это особая сила, способствующая Освобождению. Великая мантра северных буддистов обращена к тому, у кого в руке ваджра (или дордже) — Vajrapāṇi.

ВАЙНАТЕЯ — сын Винаты, дочери Дакши. Эпитет Гаруды, царя птиц, на котором летает Вишну.

ВАЙШВАНАРА — всенародный. Особый огонь, огонь домашнего очага. В теле — огонь, переваривающий пищу; по учению Аюрведы, Санкхьи и йоги, он находится в брюшной полости, выше пупка, в особом энергетическом центре (чакра); соответствует солнечному сплетению. Огонь погребального костра.

ВАРУНА — греческий Уранос, в Ведах — олицетворение неба, ипостась верховной ведической тройцы: Митра-Варуна-Арьяман. В эпоху эпоса В. стал собственным отражением — владыкой вод. Варуна — один из Адитьев, сынов Адити, безграничности (слабо персонализированный образ).

ВАЙШЬЯ — представитель третьей варны, земледелец, торговец.

ВАРНА — см. КАСТА.

ВАРШНЕЯ — человек, принадлежащий к народу Вришни; часто употребляется как родовое имя Кришны.

ВАСАВА — потомок Васу, эпитет Индры.

ВАСУ — «благой», «богатый», название одного класса богов.

ВАСУДЭВА — «тот, чей бог Васу». поклонник Васу; имя царя из рода Вришни, отца Кришны; родовое имя Кришны.

ВАСУКИ — имя царя «змиев», мифических мудрецов, обитателей подземного царства — Паталы. Об этом подробно см. в III вып. «Повести о Матали» из «Путешествия Бхагавана».

ВАЮ — ветер, бог ветра, воздух; вто-

рой из пяти «элементов» (стихий). Находясь в теле, В. осуществляет в нем течение жизненных токов, называемых пранами.

ВЕДА — ведение. Название священных книг индийцев, сборников гимнов и обрядовых уставов. В более древние времена насчитывалось 3 Веды: Ригведа, Самaveda и Яджурведа. Каждая Веда предназначалась особому классу жрецов: хотри, удгатри, адхварью (в порядке Вед) и делилась на 3 части: сборник гимнов (Самхита), трактатов, объясняющих смысл обрядов и дающих указания, как совершать их (Брахманы), и трактатов, предназначенных для пустынников, — Араньяки. Как неразрывная часть в Араньяке каждой из Вед входило несколько Упаншад, как тайноучение той или иной школы жрецов. Широко обобщая, Веды относят к середине II тысячелетия до н. э., но Атхарва Веда была создана гораздо позже, так как Гита не упоминает о ней.

ВЕДАНТА — конец Вед; в частности философские трактаты, называемые Упаншадами.

ВИВАСВАНТ — «светоносный», «сияющий», «пламенеющий»; одна из ипостасей Солнца.

ВИКАРНА — точный перевод сомнителен: БПС дает под вопросом: «лопухый» — признак породистого животного? «Безухий» — имя одного из сыновей Дхритараштры?

ВИРАТА — раджа народа матсья. теть Абхиманью, сына Арджуны. У В. Пандавы тайно прожили тринадцатый год своего изгнания.

ВИШНУ — божество, мало охарактеризованное в Ведах. Основной ведический миф о нем — это сказание о трех Шагах Вишну. Явясь в виде карлика асуру, правившему тогда миром, В. просил дать ему столько пространства, сколько он может пройти тремя шагами. Получив согласие, В. превратился в великана и перешагнул через весь мир. Таким образом, в Ведах В. является олицетворением Солнца, тремя шагами проходящего весь мир: с востока через зенит на запад. Зенит называется «следом Вишну» Vishnupada. В эпический период В. слился с образом Нараяны-Бхагавата. Хотя о Нараяне упоминают уже Брахманы, его арийское происхождение сомнительно, и тем более Кришны, имя которого (Черный) является на-

меком на его негроидное происхождение. Кришна борется с Индрой, как владыкой ведических богов, и побеждает, а победив, Вишна-Нараяна-Кришна становится славным богом кшатриев-вишнунтов. Об этом подробнее говорится в разделе «Нараяния» Мокшадхармы.

ВРИШНИ—«мужественный», «овен»—название народа, к которому принадлежал Кришна.

ВЬЯСА — или Ведавьяса — Кришна Двайпаяна (Островитянин) — мудрец, которому приписывается создание Махабхараты, многих Пуран и редакция Вед (Вьяса, значит распределитель, редактор). Вьяса—физический отец Дхритараштры, так как юридический отец вследствие развратного образа жизни не мог оплодотворить своих жен, роду грозило угасание. Старшие представители рода умоляли Вьясу войти к жене раджи и дать ей ребенка, который считался бы сыном раджи (об этом подробнее см. в «Путешествии Бхагавана», III вып. Речь Бхимы).

Г

ГАНГА — название священной реки в Индии. Шива ее низвел с неба на землю (небесная Ганга — Млечный Путь) ради блага людей. Чтобы Ганга, падая, не разрушила землю, Шива принял ее падение на свои плечи.

ГАНДИВА — оружие богов; лук, сделанный из дерева ганди (название не уточнено). Владельцем этого волшебного лука называют то одного, то другого бога (Шиву, Агни, Варуну, но чаще всего Индру). В эпизоде «Путешествие Арджуны на небо Индры» описывается, как получил Арджуна Гандиву из рук своего отца — Индры.

ГАНДХАРВА — небесный музыкант, служитель богов; в более раннее время повествовалось об одном гандхарве (Читрататхе), но потом считалось, что есть много гандхарвов. Гандхарвы — мужья апсар, водяниц и отцы лечебных корней, их знатоки.

ГАЯТРИ — «спасительная песнь», название священной формулы обращения к Савитару (Спаситель — одно из олицетворений Солнца). Брамины обязаны произносить Г. 3 раза в день. Остальным кастам произнесение этой формулы запрещено.

ГОВИНДА — «добывающий коров», эпитет Кришны, намекающий на происшествие, описанное в Харивамсе. Пастух Кришна угнал у Индры стадо коров, из-за чего Индра стал его преследовать. Нужно отметить близость этого мифа греческому мифу, повествующему о краже коров Аполлоном Гермесом. Возможно, что миф символизирует процесс развития религии Кришны в ущерб поклонению Индре: вишнуизм не знает кровавых жертв, но все же почитание Кришны уменьшило число жертв, приносимых Индре. Эпитет можно понять и так: «go» по-санскритски значит не только корова, но также и земля; понятия эти сближаются связью: корова и земля, обе кормят, обе кормилицы. Если принять для слова «go» значение земля, то слово «govinda» расшифровывается как «добывающий землю». Это значение приводит к циклу воплощений Вишну: когда земля погрузилась в океан, Вишну, приняв вид кабана, нырнул на дно океана и вытащил оттуда утонувшую землю (эта легенда есть в «Беседе Маркандеи», в повести «О семи лепешках для праотцов», см. вып. IV).

ГУДЕКЕША — тот, чьи волосы завиты, вьются, курчавый (guda — шарообразный + kesa — волосы); индийские грамматики иначе расчленили это сложное слово: gudaka + icha и толкуют его как «Владыка сна». Г.—эпитет Арджуны. Эпитеты божеств, касающиеся волос, восходят к представлению о лучистом Солнце (лучи — волосы); применительно к Арджуне и Кришне такие эпитеты символизируют внутреннюю связь обоих.

ГУНА — «волокну», «кратность», «свойство», «качество». Санхья различает 3 гуны, три основные качественные нити, из которых сплетается вся ткань природы (Пракрити): саттва (ясность, гармония), раджас (движение, стремление) и тамас (тьма, инерция). Если гуны полностью уравновешены, то всякое проявление прекращается и наступает пралая, растворение, переход природы в потенциальное состояние, нечто вроде энтропии по учению физики прошлого века. Когда же равновесие нарушается, начинается процесс проявления. Гита считает, что «первичным двигателем» (el primo motore философ Возрождения) является Пурушоттама, высочайший дух. «Классическая»

Санхья это отрицает, но своего объяснения нарушению равновесия покоящейся природы не дает.

ГУРУ — «тяжелый», «важный», «почтенный», «учитель», обычно духовный; ачарья тоже учитель, но не духовный, а обучающий светским наукам.

Д

ДВАЖДЫ РОЖДЕННЫЙ — т. е. получивший посвящение в касту. По закону все три первые касты считались «дважды рожденными» и допускались, хотя и не в равной мере, к изучению Вед. Но фактически этот эпитет применялся только к браминам, так что слово «брамин» и «дважды рожденный» в Эпосе употребляются как синонимы.

ДЖАНАКА — «родитель», прославленный древний мудрец и царь (раджарши), отец Ситы, жены царевича Рамы, считающегося воплощением Вишну.

ДЖАНАРДАНА — «угнетатель людей» или «побуждающий людей», эпитет Вишну-Кришны.

ДЖАХНАВИ — «дочь Джакну» — р. Ганга. Джакну — эпитет мудреца Вишвамитры, кшатрия, заслужившего аскезой браминство. Он проклял Гангу, разлив которой мешал его упражнениям. По просьбе Шивы, низведшего Гангу с неба на землю, риши выбрал свое проклятие обратно и оживил реку, почему она и стала называться его дочерью.

ДЖАЯДРАТХА — «победная колесница» — имя раджи, сторонника кауряв; муж Духшалы, единственной дочери Дхритараштры. Убит Арджуной в сражении на поле Куру.

ДЖНАНА — знание, подразумевается сущности миропроявления, отличия духа от материи; постижение истинной сущности духа (пуруши). Дж. противоплагается айлпа — неведение, но не как простое отсутствие знания, а как ложное знание, заблуждение (моха).

ДИТИ — «ограниченность», слабо персонифицированное женское божество, мать дайтев, врагов суров (см. АСУРА). Дайтеи и асуры часто отождествляются.

ДРОНА — «кадушка», брамин, преподававший военное искусство братьям Пандавам и сыновьям Дхритараштры. Свое странное имя Д. получил оттого, что его отец, отшельник, искушаемый апсарой, не мог сдержать семени и из-

вергнул его в кадущку, где и развился зародыш. Подобный же миф рассказывается о Шукке, сыне Вьясы («Мокшадхарма», сказание о Шукке).

ДРАУПАДИ — «дочь Друпеды», обшая жена Пандавов. Полиандрия — редкая форма брака в древнеиндийском обществе, признававшая семь форм брака, в число которых полиандрический брак не входил. Собственное имя Драупади — Кришнаа (Kṛishnā), черная. В 18-й книге Махабхараты сказано, что Кришнаа была воплощением Шри, жены Вишну-Нараяны, его Шакти (Шри — богиня счастья).

ДРУПАДА — «деревянная колонна», «столб», царь Панчалы, тесть Пандавов, женатых полиандрическим браком на его дочери Драупади («дочь Друпеды»); его сын — Дхриштадымна.

ДУРЙОДХАНА — «трудноодолеваемый». Старший из 101 сына Дхритараштры. Мнение, что «Дурйодхана» означает «плохо сражающийся», вполне возможное филологически, неубедительно в контексте. Против мнения считающих, что это имя было кличкой, выдуманной противниками, и что сына Дхритараштры звали не Дурйодхана, а Суйодхана «хорошо сражающийся», говорит то обстоятельство, что сторонники называют этого молодого раджу Дурйодханой, а не Суйодханой: так называют его противники (ср. «Путешествие Бхагавана» из II книги, вып. 3), по-видимому, вкладывая в это имя отрицательный смысл — «легкоодолимый». Во всяком случае, в санскрите наречие «dug» не всегда обозначает «плохо», но часто «трудно», как это видно, например, в имени Дурги, великой богини, жены Шивы. Имя Дурга значит не «дурное поведение», а «труднодостижимая». Д. в Махабхарате изображается коварным злодеем, не останавливающимся ни перед каким способом, чтобы погубить соперников, своих двоюродных братьев. Д. был убит в великом сражении Бхимой, использовавшим запрещенный удар в низ живота.

ДХАНАНДЖАЯ — «завоевывающий богатства» (духовные или материальные); эпитет Арджуны.

ДХАРМА — «держава», «основа», «долг», «закон». Д. — одно из важнейших понятий индийской философии. Это истинная реальность, основа, поддерживающая мир. Таково онтологическое понятие дхармы. Этически — это закон во-

всех его аспектах, правда, праведность. В более плотном понимании это правила жизни, обязанности, ритуал. В древней Индии существовала вера, что миропроявление поддерживается жертвенным ритуалом, отсюда сближение ритуала и дхармы. Махабхарата среди различных формулировок понятия «дхарма» дает и такую: «*Satyāt nāsti rāgo dharmat*», т. е. нет более высокого закона, нежели истина — таковы две диалектические крайности в понимании дхармы. Гита в слово «дхарма» почти всегда вкладывает смысл приведенной формулировки. В первой же главе Арджуна говорит о плотном понимании слова, как «обряд», «обязанность». Все дальнейшее можно с известным приближением рассматривать как раскрытие истинного смысла дхармы. Это понятие мифологически выражено в образе бога Дхармы. С течением времени образы Дхармы и Ямы слились, но в Махабхарате их еще четко можно различить. В частности, Юдхиштхира всегда называется сыном Дхармы, а не Ямы. Исключения из этого правила мне не известны.

ДХРИТАРАШТРА — «тот, чье царство прочно». Слепой раджа, старший брат Панду, не занимал престола, так как по закону человек с физическим недостатком не допускался к управлению страной. Царствовал Панду, который, умирая, оставил 5 сыновей. Старший из них Юдхиштхира претендовал на престол по праву прямого наследства, а сын Дхритараштры Дурйодхана — по праву старшинства. Махабхарата характеризует Дхритараштру как безвольного человека, потакавшего во всем своему старшему сыну, злобному интригану. По милости Кришны-Двайпаяны, прозванного Вьясой, возникши Дхритараштры, Санджая, получил дар ясновидения и мог видеть все происходящее на поле сражения. Он рассказывает радже все, что видит. Бхагавадгита повествуется от имени Санджайа.

ДХРИШТАДЬЮМНА — «отважный или веселый блеск». Сын Друпиды, убивший Дрону и убитый его сыном Ашваттаманом; брат Друпиды-Кришны, общей жены Пандавов.

ДХРИШТАКЕТУ — «Отважный стяг», раджа чедийцев, шурин Накулы, старшего из близнецов, сыновей Мадри, сводных братьев Юдхиштхиры.

ДЭВАДАТТА — «данный богом». Богдан; имя раковины Арджуны.

ДЭВАЛА — «божественный», имя одного из ришей, слагателей гимнов, часто соединяемого в сизигию с Аситой, владыкой тьмы. В таком случае Дэвала принимается за эпитет Аситы.

И

ИКШВАКУ — «огурец», собственное имя древнего (относительно времени повествования Махабхараты) раджи, о котором сложено много легенд (ср., например, «Повесть о Галаве» в «Путешествии Бхагавана», вып. III, ряд эпизодов в «Беседе Маркандеи», вып. IV).

ИНДРА — «властитель». Имя раджи богов в эпический период. Громовник, аналогичен Зевсу греков.

ИШВАРА — «владыка, господь». Так назывался верховный бог индуизма: реже Вишну, гораздо чаще Шива.

Я

ЙОГА — «соединение, сочетание, стягивание, средство». Название древнеиндийской философской школы, учащей об осуществлении освобождения: эта школа очень близка школе Санхья. Считается, что Санхья дает теоретическое обоснование тому, что практически осуществляет Йога. Различают четыре основные направления в Йоге; джнана йога, йога познания, считает, что для освобождения достаточно постигнуть иллюзорность мира и реальность Атмана. К ней примыкает раджа йога, или царственная йога, выработавшая ряд физических и психических приемов для самоуглубления (самадхи); целью этой йоги является полная интраверсия. Бхакти йога, провозглашаемая Бхагавадгитой, учит, что Освобождение достигается в силу благоговейной любви к Высшему, не всегда понимаемому, как личность; любовь без дела — пустой звук, а поэтому Бхакти требует деятельности, но совершенно бескорыстной, во имя идеи. Это и есть карма-йога, осуществляющая то, что утверждает бхакти. Джнана йога учит, что всякое дело, каково бы ни было его выполнение, всегда связывает, а поэтому она считает карма-йогу, наряду с бхакти, низшей ступенью, нужной лишь для незнających, только вступивших на путь

освобождения, и совершенно бесполезной для уже продвинувшихся на этом пути. Такова сущность учения Шанкары.

ЙОГИН — адепт учения йоги, упражняющийся в йоге с целью развить в себе особые духовные свойства (вибхути) и так достигнуть освобождения.

К

КАЛА — время, редко эпитет Вишну (в гл. XI), часто Шивы, как разрушительной силы мироздания.

КАЛЪПА — мировой период, «сутки Брамь», делящиеся на «день», «ночь», утренние и вечерние сумерки. Длительность «дня» и «ночи» одинакова, равно и утренних и вечерних сумерек. 360 суток образуют «год Брамь», а 100 таких лет — «век Брамь». Переводили эти периоды на земное летоисчисление в разное время по-разному, но в общем величина этих периодов все возрастала, так что в поздних текстах Махабхараты «век Брамь» определялся в 255 620 000 земных лет.

КАМА (Kāma) — «страсть», «вожделение», особенно половое. Бог страсти, великий соблазнитель.

КАМАДУК — «корова желаний», мифическое существо, исполняющее все желания своего владельца.

КАНДАРПА — имя бога любви, аналогичного Купидону греков. Он также изображается с луком, но только пять стрел его из цветов, символизирующих страсти. Сказание говорит, что Кандарпа осмелился нарушить покой аскетических упражнений самого Шивы; в гневе Шива испепелил его взглядом, но потом смилостивился и оживил.

КАПИЛА — «красноватый», «рыжий», «обезьяна». Древний мудрец, создатель системы Санкхьи. Отождествляется с Брамей-Хираньягарбхой («Золотым Семенем»).

КАРНА (Karna) — «ухо», «чуткий», имя старшего сына Кунти, рожденного ею до брака с Панду от бога Солнца, Сурьи. Родившегося сына Кунти выбросила, его подобрал возничий (сута). Жена возничего Радха вскормила и воспитала ребенка, поэтому он стал называться «сыном Радхи», Радхей. К. не знал о своем происхождении и был горячим сторонником Дурйодханы. Обладая сверхъестественной силой, К. был

опасным противником, почему Кунти, желая спасти жизнь других сыновей, незадолго до решающей битвы, открывает Карне тайну его рождения и предлагает стать на сторону своих братьев, но К. резко отказывает матери, говоря, что раз она его покинула младенцем, то он ей уже не сын. К. только обещает не сражаться с другими Пандавами, но лишь с Арджуной. Их поединок должен быть не на жизнь, а на смерть. Во время боя Арджуна убил Карну. Беседа Кунти и Карны передается в отд. V кн. Махабхараты, «Путешествие Бхагавана» (см. III вып. серии).

КАСТА — класс, общественная группа. Древнеиндийское общество делилось на 4 основных касты: брамины, кшатрии, вайшьи и шудры; с течением времени касты стали подразделяться на множество подкаст. Слово «каста» португальское. По-санскритски существует два названия касты: древнее, употреблявшееся в эпический период, «варна» и позднейшее — «джата». Варна значит цвет, краска. Члены каждой касты рисовали на лице отличительные знаки разного цвета. Принадлежащие к первым трем кастам назывались «дважды рожденными», так как получали посвящение в касту, считавшееся вторым рождением. Хотя члены во всех трех кастах имели право на эпитет «дважды рожденный», но он применялся почти исключительно к браминам. К первым трем кастам принадлежали арьи, а шудры (слуги) были покоренные арьями аборигены Деканского полуострова. Касты сначала определялись по занятиям: брамины — жрецы, кшатрии — воины, вайшьи — земледельцы, а позже — торговцы. Уже в эпический период стал выдвигаться для определения каст наследственный момент, позже он стал единственным, определяющим кастовую принадлежность. Межкастовые браки не поощрялись, и дети от такого брака всегда относились к более низкой касте, чем каста отца, тем ниже, чем больше кастовые расстояния родителей. Особенно отрицательно относились к бракам, в которых муж принадлежал к касте более низкой, чем каста жены. Браки с женщинами первых трех каст для шудр были запрещены, и дети от таких браков считались внекастовыми.

КАУНТЕЯ — «сын Кунти», этот эпитет прилагался ко всем трем старшим

братьям-Пандавам: Юдхистхире, Бхиме и особенно к Арджуне; матерью двух младших пандавов была Мадри.

КАУРАВА — «потомок Куру», человек, принадлежащий к народу Куру. Оба брата, Дхритараштра и Панду, — кауравы, но обычно под кауравами Эпос разумеет потомков Дхритараштры и их сторонников, а под бхаратами — Пандавов, потомков брата Дхритараштры — Панду и их сторонников, впрочем, это выдерживается не строго как в ту, так и в другую сторону.

КЕШИ, или **КАШИ** — «лучезарный», древнее название города Бенареса — Ванараси; последнее название встречается в более поздних текстах Махабхараты.

КЕШАВА — «кудрявый», эпитет Кришны, сохранившийся с того времени, когда Вишну представлялся как олицетворение Солнца. Солнечные лучи воспринимались как его кудри (ср. «Златокудрый Аполлон» греков).

КРИПА — «сострадательный», имя одного раджи, сторонника Дурйодханы, шурина Дроны; брамин, участвовавший в предательском нападении на спящих Пандавов, организованном Ашваттханом, сыном Дроны. Один из трех кауравов, уцелевших от войска Дурйодханы после великой битвы.

КРИШНА — «черный», раджа из племени вришни, двоюродный брат и сторонник Пандавов, шурин Арджуны. Девятое воплощение Вишну. В образе Кришны сливаются несколько божеств: Вишну, Бхагаван, Нараяна и пастуший бог Кришна. Само имя говорит о негроидном происхождении Кришны. По видимому, Кришну-раджу следует отличать от Кришны-пастуха, любовника Раддхи, чья жизнь описана в так называемой 19-й книге Махабхараты, Харивамсе («Род Хари»), произведении значительно более позднем, чем Махабхарата. В Кришне воплощен образ идеального кшатрия: отважного, благородного, мудрого. К. — носитель новой религии и новой философии. Характерно, что К. был убит волшебной палицей, пущенной в ход браминами. Это сказание — след борьбы двух господствующих варн, кшатриев и браминов, постоянно встречающейся в Махабхарате, несмотря на старание позднейших редакторов-браминов затуманить такой антагонизм. В ж. р. (Kṛishnā) слово также употребляется как собственное жен-

ское имя; жену Пандавов звали Кришнаа.

КУБЕРА, или **КУВЕРА** — сын Шивы, владыка сокровищ, покровитель купцов (вайшьев).

КУНТИ — эпитет Притхи, по народу, к которому она принадлежала, К. была приемной дочерью царя народа Кунти. См. также **КУНТИБХОДЖА**.

КУНТИБХОДЖА — «кормилец Кунти», имя раджи, приемного отца Кунти, или Притхи (Широкая), матери трех старших Пандавов. Кунти — название страны. По толкованию БПС, имя Кунтибходжа следует понимать не как «кормилец Кунти», но как «раджа (стран) Кунти и Бходжа». Кунтибходжа — брат Друпady, отца Кришны, общей жены Пандавов.

КУРУ — значение самого слова неясно, но, по-видимому, оно как-то связано с понятием «змий», что уводит нас от арьев к аборигенам Индии, так как культ змеев неведический. Куру был сыном Санвартана («самоотвращающийся») от его жены Тапати («знойная»), дочери Солнца. Дхритараштра и Панду были потомками Куру, кауравы, но обычно для устранения путаницы кауравы называют линию Дхритараштры, а линию Панду — пандавами. По линии Дхритараштры все потомки пали в битве, по линии же пандавов сохранился Парикшит, сын Ахиманью, внук Арджуны.

КУША — название особой травы, род осоки, употреблявшейся при разных ритуалах. Йогины делали себе подстилку из этой травы, застилали ее кожей черной лани и на таком ложе занимались своими упражнениями.

КШАТРИЯ — «воинственный», «воин», член касты воинов и правителей, кшатриев. Во времена Эпоса шла глухая борьба между кшатриями и браминами.

Л

ЛОТОС — водяное растение, часто служившее религиозным символом, особенно в Индии и Египте. Лотос уходит корнями в землю, его стебель проходит через воду, а цветок распускается на воздухе и раскрывается под лучами Солнца (огонь), так лотос проходит через пространство (акашу) и приобщается пяти стихиям. Его цветок не смачивается водой, как Пуруша не пятнается матерней (праkriti), поэтому лотос есть один из символов духа. Сим-

волика лотоса тесно связана с культом Великой Матери.

ЛОТОСООКИИ — эпитет Кришны-Вишну; эпитет говорит о форме глаз Кришны, удлинённых, как лепесток лотоса; такая форма глаз считалась особенно красивой; другой его эпитет, *Rajivolasana*, говорит о цвете его глаз, так как *rajiva* не просто лотос, а именно голубой лотос.

М

МАДХАВА — «медвяный», «весенний», потомок рода Мадху, к которому принадлежал и Кришна, откуда и эпитет Кришны «Мадхава».

МАДХУСУДАНА — «убийца (злого духа) Мадху», эпитет Вишну-Кришны. Легенда об этом убийстве есть в «Повести о Дундхумаре» из «Беседы Маркандея». Мадху — «мед» и «весна», символизирует «житийские улады», соблазняющие человека, решившегося отделиться його.

МАЙЯ — мировая иллюзия, марево, чары. В системе Веданты Шанкары Ачирьи за майей не признавалось никакой реальности, в Эпосе слово майя встречается относительно редко и может быть сближено с понятием шакти-творческой силы или с понятием пракрити; таким образом, Эпос признает за майей в той или иной степени реальность. Сложное слово *yoga-māya*, встречающееся в VII гл. Гиты, Дейссен передает через «Zauberkunst».

МАКАРА — «делающий Ма», «произносящий Ма», название сказочного морского чудовища. М — последний звук священного слова, символизирующий угасание, прекращение.

МАНАС — ум, способность осмысливания впечатлений, воспринятых через органы чувств, и способность ответа на эти впечатления через действующие индрии. Манас переживает воспринятое чувствами, которые сами не осознают воспринимаемого, но являются лишь простыми передатчиками, поэтому манас и есть центр эмоций, «сердце» в психологическом, но не в физическом смысле.

МАНИПУШПАКА — «цветущая са-моцветами», имя раковины Сахадэвы, младшего из Пандавов.

МАНТРА — священное изречение; заклятие, стих из Вед.

МАНУ — «мыслитель», «человек» (ср. нем. «Mann»); легендарный мудрец, управляющий определенным мировым периодом. Гита говорит о 4-х Ману, позже их насчитывали 10. Законодательный памятник, относимый приблизительно к началу н. э. и называемый «Законы Ману» (Манавадхармашастра), считается произведением Ману текущего мирового периода (манвантары).

МАРГАШИРША — «глава зверей» или «глава зодиака», название созвездия Козерога, в котором происходит зимнее солнцестояние, с которого начинали год древние индийцы; название месяца, соответствующего второй половине ноября — первой половине декабря.

МАРИЧИ — «искра», «световой атом», «луч света»; имя одного из «владык существ» (Праджапати).

МАРУТА — «бог ветра, бури». Обычно говорят о «толпе марут», иногда их насчитывают 7 или 9, или 10. Они сливаются с другим олицетворением ветра — Рудрой. Иногда Рудра (если он один) называется их предводителем. Позже Рудру стали отождествлять с Шивой, а марутов — с рудрами.

МАХАБХАРАТА — «Великое (сказание) о Бхаратах», название огромного индийского эпоса в 100 000 двустихий (шлок), фабулой которого является повествование о распре между двумя претендентами на престол — Дурйодханой и Юдхишхирой. Но не более 20% поэмы посвящено этой тематике, остальные 80% занимают мифологические, былин-ные, философские и социологические темы. М. — бесценный, литературный памятник индийской культуры, относящийся к первой половине I тысячелетия до н. э.

МАХАТМА — «великая душа», эпитет буддхи, когда ее рассматривают как душу мира (Махан). Этот эпитет прилагается и к особо выдающимся, духовно развитым людям (ср. Махатма Ганди).

МЕРУ — название мифической горы, уходящей далеко в небо и погружающейся подошвой своей глубоко в бездну. Иногда представляется, что Меру поддерживает землю, иногда — что Меру находится где-то в Гималаях или севернее их, иногда же Меру отождествляется с землей, и тогда повествуется, что

светила обращаются вокруг Меру, как вокруг оси.

МУНИ — молчальник, мудрец, аскет.

Н

НАКУЛА — «ихневмон», «мангуста», имя четвертого из братьев Пандавов. Ихневмон — зверек из рода крыс, храбро сражающийся со змеями и легко их побеждающий. В этом имени можно видеть намек (дхвани) на борьбу Накулы с браминами-шиваитами, почитающими змея как символ Шивы.

НАРАДА — «нард», учитель богов (дэвариши), самый популярный из легендарных мудрецов, изобретатель струнного музыкального инструмента «вина» (род лиры), великий бхакта, поклонник Вишну (о нем подробнее см. «Путешествие Бхагавана», «Повесть о Матали», III вып. и отдел «Нараяния» в «Мокшадхарме», XII кн.). Нарада часто соединяется с Парваной в одну пару.

НИРВАНА — «безветренность», «бездыханность». Понятие о Нирване весьма растяжимо — от значения просто «небытие» до значения «отрешенность ото всякого миропроявления», глубочайшей интраверсии, экстаза Бытия-Знания-Блаженства.

П

ПАВАКА — «очиститель», так называют все стихии, но в особенности огонь и ветер.

ПАНДАВА — «сын, потомок Панду», этим словом Махабхарата обозначает пятерых братьев: Юдхиштхиру, Бхиму, Арджуну — сыновей одной матери — Притхи-Кунти, Накулу и Сахадэву, близнецов, сыновей Мадри. Панду однажды, охотясь, убил оленя в брачный момент. Олень оказался оборотнем риши, умирая, он проклял убийцу, сказав, что тот погибнет при подобных же обстоятельствах. Панду, опасаясь проклятия, воздерживался входить к своим женам и, чтобы не оказаться бездетным, велел им принести от богов. Таким образом, Юдхиштхира был зачат Дхармой, а потому отличался великим благочестием, Бхима — от Ваю (Ветра) и отличался бурным характером, Арджуна — от Индры и отличался царственностью, явля-

ясь идеалом кшатрия; близнецы Накула и Сахадэва — от богов-близнецов, Ашвинов, и отличались особой красотой. Престолонаследником был Юдхиштхира, остальные же братья были его верными помощниками в осуществлении его прав. Однажды Панду вошел к Мадри, и тотчас исполнилось проклятье: Панду умер, а Мадри взошла на смертный костер Панду.

ПАНДУ (Pandū) — «светлый», «бледный», имя отца Арджуны и его братьев, отчего они называются Пандавами. Старший брат Панду Дхритараштра был слеп и поэтому не мог занимать престола, который принадлежал ему по праву старшинства; таким образом, фактически царствовал младший брат Панду. Когда он умер, между его пятью сыновьями и сыном Дхритараштры Дурйодханой, разгорелась распря: Дурйодхана претендовал на престол по праву старшинства, а Юдхиштхира и его братья — по праву прямого престолонаследия.

ПАНЧАДЖАНЬЯ — «Пятиствольная», имя раковины Кришны.

ПАНРАТАПА — это сложное слово можно понять двояко: утеснитель (та-ра) врагов (рага) — чужой, зарубежный, враг или же крайний, великий (ра-га) подвижник, предающийся тапасу. Эпитет, часто встречающийся в Махабхарате.

ПАУНДРА — «Сахарный тростник», имя раковины Бхимы.

ПРАДЖАПАТИ — «владыка существ». Это слово употребляется как эпитет того или иного бога, чаще всего Брахмы, или в качестве собственного имени слабо персонифицированного бога.

ПРАКРИТИ — «производящая», природа, материя. Классическая Санкхья утверждает полную обособленность духа (пуруши) и материи. Дух бездействен, он только созерцает то, что производит Природа. Это выражается известной метафорой, данной в Санкхья-карике, основном памятнике классической Санкхьи: Пракрити, как танцовщица, пляшет перед Пурушей; окончив пляску, она уходит, говоря: «меня видели», а дух отворачивается, говоря: «я уже видел это». Другая метафора Санкхья-карики уподобляет дух зрячему паралитику, а Пракрити — слепому сила-

чу, несущему на плечах зрячего паралитика. Так они совершают общий путь, потом расстанутся. Существеннейшее отличие учения Гиты от П.— это отрицание дуализма, утверждаемое в гл. XIII; в гл. IX и особенно в гл. XV выдвигается идея Пурушоттамы, как начала, объединяющего дух и матерню. В теории развития мира Санкхья придерживается эманационного принципа. П. может быть в потенциальном состоянии (ауукта prakriti), и тогда она называется прадханой. Когда нарушается равновесие гун в не проявленной П., из прадханы исходит буддхи, мировой разум, а из него эмануируют остальные принципы, суги природы. Буддхи и все, что она производит, материально и бессознательно. Таким образом, Санкхья признает материальными все психические процессы, начиная с буддхи.

ПРАНА — «дыхание», «жизнь», как общемировой процесс жизни, ее принцип или же как жизненный принцип тела. В теле различают много специальных «дыханий», пран, направления их различны, и они носят специальные названия в системе йогии, одной из задач которой является сознательное управление этими «жизненными токами» или «дыханиями». В узком смысле «праной» называется «восходящее дыхание» тела, апаной — «нисходящее дыхание».

ПРАНАЙАМА — удержание дыхания. Особые йогические дыхательные упражнения, имеющие целью развить необычные телесные и психические силы. В системе восьмиступенной йогии П.— четвертая ступень.

ПРАХЛАДА, или **ПРАХРАДА** — «радостное возбуждение», имя одного благодетельного царя асуров, ревностного поклонника Вишну.

ПРИТХА — «широкая», эпитет земли. Другое имя Кунти, жены Панду и матери трех старших Пандавов: Юдхиштыхиры, Бхимы, Аджуны, которых поэтому называют Партхи, т. е. сыны Притхи.

ПУРАНА — былина, была. Так назывались древние (относительно времени повествования) сказания, легенды. В эпосе слова «пурана» и «итихаса» — синонимы. В III кн. Махабхараты собрано много таких повестей (напр., «Наль», «Величие супружеской верности», вып. I и др.). Позже, в VI в. н. э., слово «Пу-

рана» приобрело более узкое значение: так назывались определенные литературные произведения более позднего происхождения, преимущественно вишнуитского направления, напр., Вишну-пурана, Бхагавата-пурана и пр. Есть и шиваитские Пураны, напр., Ваюпурана. Авторитет Пуран стоит гораздо ниже ведической литературы. Из Пуран наибольшей известностью пользуется вишнуитская Бхагавата-пурана. Пураны относятся к Смрити.

ПУРУДЖИТ — «Многопобедный», раджа, сторонник Пандавов.

ПУРУША — «горожанин», человек вообще; воплотившийся в дух, джива, живущий в теле, как в «девятывратном граде». Дух вообще, абсолютный субъект, Атман, созерцающий миропоявление («поле»), а потому и называемый «познающим» или «познавшим поле». Учение о Пуруше особенно развито школой Санкхьи, противопоставляющей дух материи (пракрити) и считающей и того, и другую безначальными и совершенно отдельными друг от друга. Бхагавадгита не придерживается такого дуализма «классической» Санкхьи и признает, сохраняя традиции Упанишад, монизм, хотя и относительный («с различением»).

ПУРУШОТТАМА — «Высочайший дух». В системе эпической Санкхьи это двадцать шестая суть, соответствующая Брахмо Атману Упанишад, объединяющему индивидуальные атманы. В гл. XV это даже двадцать седьмая суть (таттва). О системе таттв Санкхьи см. вводимые статьи к IV вып. «Махабхараты».

Р

РАДЖА — князь, царь. Князь, совершивший особенно торжественное жертвоприношение коня, становился раджей-сюзереном, махараджей, великим князем.

РАДЖАС — «страстность», «влечение», «стремление»; второе из качеств Природы (Пракрити). См. ГУНА.

РАКШАС — злой дух, людоед. Ракшасы обычно живут в лесу и постоянно вредят отшельникам, за что и бьются избиваемыми разными витеями (Рамой, Пандавами и др.). Возможно, что первоначально ракшасами назывались дикие племена-людоеды, с которыми сражались арии.

РАМА — «отрядный», «черный», имя раджи, воплощения Вишну. О Раме см. подробнее в III вып. «Сказание о Раме».

РИГВЕДА — *Ric* значит гимн, священное изречение. Ригведа, первая из Вед, есть сборник гимнов и воззваний, произносимых жрецами первого разряда — хотарами — «заклинателями» тех богов, которым совершается жертвоприношение. Ригведа считается главной Ведой, разделяется на десять книг. Собранные в ней гимны — наиболее ранние памятники религиозно-поэтического творчества арьев, впрочем, наряду с очень древними, здесь есть и более поздние гимны. Многие гимны Ригведе вошли в состав гимнов других Вед.

РИШИ — «учитель», «мудрец»; в зависимости от касты различались брахмариши и раджариши; выше их были божественные риши — дэвариши, к которым, напр., относился Нарада.

РУДРА (*Rudra*) — «ревун»; глава марутов, богов, ветра, грозы. Веды знают 10 рудр, а Шива стал одиннадцатым: вот почему одну из форм Шивы, Шиву-Столпника, изображают с 11 головами. Но по существу Шива и Рудра разные олицетворения. Рудра — ведический бог, предводитель марутов, он упоминается в гимнах Ригведе, посвященных марутам, тогда как Шива — божество неарийского происхождения.

С

САДХЬЯ — особый вид второстепенных небожителей, святых.

САМВЕДА — сама — гимн, а Самаведа — вторая из Вед, сборник особых гимнов, поющих жрецами второго разряда, удхотарами (певцами), во время обрядов жертвоприношения. Подобно всем Ведам, в Самаведе различают три отдела: гимны, агамы, араньяки (см. «Веда»). Многие гимны Ригведе вошли в состав Самаведы.

САМАДХИ — состояние полной интраверсии, достигаемое после целого ряда физических и психических упражнений в сосредоточенности.

САМСАРА — «пронстечение», мировой поток жизни. Праkritи в ее проявлениях. Пуруша, попав в этот поток, уно-

сится им до тех пор, пока у него не появятся сила и желание выбраться из потока «на тот берег». Сказано, что мудрые переплывают С. на корабле знания. Вишну-Кришна говорит, что он извлекает преданных ему (бхакт) из С. силой любви.

САНДЖАЯ — «победный», победа; название особого войскового построения; мужское имя, в частности, имя возничего Дхритараштры, которому Санджая повествует о происходящем на поле битвы в силу дара ясновидения, полученного им от мудреца Кришны-Дваяны, прозываемого Вьясой. См. ВЬЯСА.

САНКХЬЯ — рассуждение, обсуждение «за» и «против», диалектика, спор умственный и физический; битва. Так называется древнейшая школа философии, одна из шести школ, признанных ортодоксальными. Принято различать три периода С.: «Эпический», с намечающимся дуализмом, но сохранившим еще, хотя и относительно, монизм Упанишад; «классический», памятником которого является Санкхья-карика (I в. до или после н. э.), выражающая дуалистическое учение, признающее множество пурush (атманов, монад) и праkritи, и не признающая бога атеистическая С. (*piṅśvarasatkhya*); и поздний, средневековый период (около XVI в.), относительно-монистическое и теистическое учение.

САТ — «сущее, реальное, непреходящее Бытие (*ho op*), субстанция в противоположении акциденции, быванию (*me op*)».

САТТВА — «ясность», «уравновешенность», «гармония». Высшее из трех свойств природы (Праkritи). См. ГУНА.

САХАДЭВА — «с богом», имя младшего из Пандавов, сына Мадри от Ашвина.

СВАСТИ — благожелательный, хвалебный возглас, нечто вроде «да здравствует».

СКАНДА — «впрыснутый», сын Шивы, вечно юный (кумара) бог войны. О нем подробно см. в «Беседе Маркандеи» — «Повесте о Сканде» (см. IV вып.).

СОМА — название особого священного пьянящего напитка, перебродившего сока одной травы (эфедры?), содержащей эфедрин, вещество, возбуждающее сим-

патическую нервную систему). Напиток «сома» употребляется при жертвоприношениях, пить его дозволяется только браминам и кшатриям. Мифологически Луна связана с жидкостью: в древности верили, что росу дает Луна, Месяц; таким образом, название «сома» было перенесено и на это светило.

СОМАДАТТА — «дарованный Сомой»; раджа страны Вахлики, сторонник каурявов.

СУБХАДРА — «счастливая», имя сестры Кришны, второй жены Арджуны и матери Абхиманью. «Счастливой» называлась девочка, у которой есть брат.

СУГХОША — «хорошо звучащая», имя раковины Сахадэвы, четвертого из Пандавов.

Т

ТАМАС — темнота, инерция, низшее из трех качеств природы (праkritи). См. **ГУНА**.

ТАТ — «То», непознаваемая основа мира; субстанция; Брахмо (ср. китайское «Дао»).

У

УТТАМОДЖА — «силач», «богатырь» или «великолепный»; мужское имя одного раджи, сторонника Пандавов.

УЧЧХАЙШРАВА — «навестряющий уши», имя царя лошадей, вышедшего из океана во время его пахтанья богами и асурами.

УШАНА — «заря», «зоревый», название Денницы, утренней Венеры, Люцифера; древний мудрец, сын Бхригу. Ушана носит и другое имя — Шукра (сукга) — «светлый». Он считается семенем Шивы, как Сириус — семенем Озириса. Об этом подробно сказано в легенде о Шукре, в XII кн. «Мокшадхармы».

УШМАПА — «пьющий пар» (жертвы); особый вид назий (покойников).

Х

ХАРИ — «светло-желтый, буланый» — эпитет Вишна-Кришны-Нараяны, который иногда представлялся в образе буланого коня или конно-головного существа (ср. «Мокшадхарма», кн. XII, отд. «Нараяния»).

ХРИШИКЕША — «лохматый», «курча-

вый» (hrishi-keṣa) — так понимают слово европейские санскритологи; пандиты разделяют иначе: hrishika-iṣa; при таком разложении составное слово получает смысл: «владыка чувств»; эпитет Кришны.

Ч

ЧЕКИТАНА — «понятливый», «разумный», имя одного раджи, сторонника Пандавов.

ЧИТРАРАТХА — «пестрая колесница»; имя главы гандхарвов.

Ш

ШАЙБЬЯ — «Потомок Шиби», раджа, сторонник Пандавов, Шиби — один из прославленных радж древности из рода Яяти.

ШАНҚАРА — «благодетельный», «умиrotворяющий», эпитет Шивы; имя самого авторитетного индийского философа, создателя школы строгого монизма (advaita); жил в VIII в. н. э. Его главные труды: комментарии к сутрам Бадараяны, к некоторым Упанишадам и к Бхагавадгите.

ШИКХАНДИ — «волосатый», имя витязя, смертельно ранившего Бхишму. Ш. в прошлом воплощении был женщиной. Она, будучи уже замужем, влюбилась в одного витязя, но тот отказал ей во взаимности, не желая нарушать закона. Оскорбленная этим отказом женщина стала совершать страшную аскезу, чтобы в будущем, став мужчиной, убить оскорбителя, так как в этом воплощении он не стал бы сражаться с ней, как с женщиной. В следующем воплощении витязь родился Бхишмой, а женщина — гермафродитом, который был назван Шикханди; по милости Ашвин Шикханди стал полностью мужчиной, участвовал в битве на поле Куру.

ШРУТИ — «услышанное», так обозначаются писания: Веды, Брахманы, Араньяки, Упанишады. Все другие поучительные книги (в том числе и «Махабхарата») относятся к «преданию» — Smṛiti. Шрути пользуются безусловным авторитетом, тогда как авторитет Смрити относителен.

ШУДРА — представитель четвертой касты, слуга. Шудрам запрещалось изучение Вед и веданты. По-видимому, первоначально шудрами, слугами, были покоренные арьями аборигены.

ЮГА — мировые сутки. Различают 4 юги.

1. «Крита», совершенная юга («золотой век»), длительность которого 4000 лет дня и столько же ночи + по 400 лет утренних и вечерних сумерек.

2. «Трета», юга, называемая так потому, что ее длительность определяется тремя тысячами лет для дня и для ночи + по 300 лет утренних и вечерних сумерек.

3. «Двапара» — третья юга; длительность ее 2000 лет для дня и столько же для ночи + по 200 лет утренних и вечерних сумерек.

4. «Кали» («черная») юга, длительность ее дня и ночи по 1000 лет и по 100 лет утренних и вечерних сумерек. С каждой югой жизнь людей укорачивается, общественные нравы падают, слабеет жизнь природы и, наконец, приходит к растворению, пралае, когда деятельность природы на время, равное времени четырех юг, прекращается. Считается, что с начала войны на поле Куру началась кали юга.

ЮДХАМАНЬЮ — «пыл битвы», имя одного раджи, сторонника Пандавов.

ЮДХИШТХИРА — «стойкий в битве», имя старшего из сыновей Панду, а по легенде, сына бога справедливости Дхармы. Ю. является прямым соперником Дурйодханы, старшего сына Дхритараштры. За Дурйодханой было право старшинства, так как Дхритараштра был старше Панду, за Юдхистхирой было право прямого престолонаследия, так как фактически царствовал Панду, а не Дхритараштра.

ЮОДХАНА — «жаждущий битвы», возникший Кришна, называемый также сын Сатьяки.

ЯДАВА — потомок Яду, сына Яяти. Ядавы — боковая ветвь рода Пуруравы, имевшей женой апсару Урваши (ср. драму Калидасы «Пурурава и Урваши»). Другой ветвью рода были кауравы, потомки Куру. К племени Яду принадлежал Кришна, отчего он и носит эпитет Ядава. Панду был из рода Куру, таким образом, братьям Пандавам (Арджуне и др.) Кришна приходится двоюродным братом.

ЯДЖУС — «жертвоприношение». Название третьей Веды (Яджурведа), трактующей о подробностях свершения ритуалов. Этот памятник разделяется на два: так называемая «Белая» и «Черная» Яджурведа. В этой Веде указываются обязанности третьего разряда жрецов (адхварью), занятых материальной частью обрядов. Разделение этой Веды на «белую» и «черную» понимается в том смысле, что «белая» часть приведена в порядок, тогда как «черная» часть не отредактирована (ср. Deussen, Sechzig Upanishad's, с. 211).

ЯКША — второстепенный дух, служитель богов. Якши близки гномам, они образуют свиту владыки сокровищ Куберы; иногда они представляются в виде гениев, облаков; иногда о них говорится, как о воинах небесной рати.

ЯМА — «близнец», первый из людей, ушедших под землю (умерших). У Ямы была сестра Ями, которая совершала особые обряды, отдавая свою жизнь, чтобы Яма не умер. Таким образом, Яма только ушел под землю, чтобы стать владыкой мертвых. Позже он стал богом смерти (см. «Величие супружеской верности», I вып.). Как судья мертвых он был отождествлен с Дхармой, олицетворением закона.

ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ БХАГАВАДГИТЫ

Mahābhārata — Calcutta, 1836
 Mahābhārata — Calcutta, 1906—1910
 (ed. by Tarkaranta).

Mahābhārata — Poona, 1927—1945
 (For the first time crit. ed by Bhandarkar Inst.) и отдельное издание; Bhagavadgītā. Poona, 1945, 108 p.

ИЗДАНИЯ БХАГАВАДГИТЫ С КОММЕНТАРИЯМИ

Gitābhāshā — by Madhusūdana. Bombay, 1879.
 Gitābhāshā — by Bālabodhini. Bombay, 1893.
 Gitābhāshā — by Śrī. Cankarācārya and Anandagiri. Poona, 1897.
 Gitābhāshā — by Madhusūdana Sarasvati. Poona, 1901.

Gitābhāshā — by Paṇḍyācābhāshya. Poona, 1901.
 Gitābhāshā — by Brāhmanandagiri, 1912.
 Gitābhāshā — by Maḥarishi Gōbhila. Madras, 1917 (с англ. пер.).
 Gitābhāshā — by Śrī — Hamsa — Yogin, v. 1—2. Madras, 1922—1924.

ОСНОВНЫЕ ПЕРЕВОДЫ ГИТЫ

Английские

The Bhagavat Geetā or Dialogs of Kreesna and Arjoon. Transl. by Charles Wilkins. London, 1785.
 The Bhagavadgītā. Transl. by J. Davies. Orient. Ser. № 31. Tübingen, 1882.
 The Bhagavadgītā. Transl. by K. T. Telang. «The Sacred Books of the East». Vol. 8. Oxford, 1882.
 The Bhagavadgītā. Transl. by J. C. Thomson. Hertford, 1855.
 The Bhagavadgītā with the comment. by Crikānkārācārya. Transl. by Mahadeva Častri. Madras, 1897.
 The Bhagavadgītā. Transl. by L. D. Barnett. London, 1905.
 The Bhagavadgītā. Transl. by A. Besant and Bh. Das, 1905.
 The Bhagavadgītā. Transl. by Johnson. New York, 1908.

The Bhagavadgītā. Transl. by P. Hill. Oxford, 1928.
 Rāmanuia's commentary on the Bhagavadgītā. Transl. by Içvaradatta. Hyderabad. (Deccan), 1930.
 Bhagavadgītā (a student's edit.). Transl. by Sarama. Madras, 1930.
 The Song Celestial or Bhagavad Gītā. Transl. by E. Arnold. London, 1935.
 The Bhagavadgītā. Transl. by Nikhilananda. Rāmakrishna-Vivekananda centr. edit., 1944.
 Bhagavad Gītā. Transl. by F. Edgerton. Vol. 1—2. Harvard. Univ. Press, 1946 (With transcr. of the text).
 Bhagavadgītā. Transl. by S. Radhakrishnan. New York, 1948.

Французские

Le Chant du Bienheureux. Trad. par. E. Burnouf. Paris, 1861. (Avec une transcr. du texte).

La Bhagavadgitā. Trad. par E. Senart. Paris, 1922.

Bhagavadgitā. Trad. par St. Michalski-Ivienski. Paris, 1923.

La Bhagavadgitā. Trad. par S. Lévi. Paris, 1938.

Латинский

Bhagavadgitā. Latin version by A. G. von Schlegel, 1823 (revised and

amplified by C. Lassen. Bonn, 1846).

Немецкие

Bhagavadgitā. Übers. von C. R. S. Peiper. Leipzig, 1834 (In vamb. Vers.).

Die Bhagavadgitā. Übers. von J. Lorinser. Breslau, 1869.

Bhagavadgitā. Übers. von

L. Schroeder. Jena, 1915.

Die Bhagavadgitā. Übers. von R. Garbe 2. Aufl. Leipzig, 1921.

Vier philosophische Texte des Mahābhāratam. Übers. von P. Deussen. 2 Aufl. Leipzig, 1922.

Польский

Bhagavadgitā. Uloz. St. Michalski-Iwienski. 2 ed. Varsovie-Craco-

vie, 1921.

Русские

Багват-Гета, или Беседа Кришны с Арджуной. Перев. с англ. А. А. Петрова. М., Универ. типография Н. И. Новикова, 1788.

Бхагавад Гита. Перев. А. П. Каз-

начеевой. Владимир, 1909.

Бхагавадгита. Перев. с англ. и санскрита Каменской и Манциарли. Калуга, 1914.

ОБЩАЯ ЛИТЕРАТУРА

Баранников А. Н. Рамайна Тульси Даса. М.—Л., 1948.

Двадцать пять рассказов Веталы. Перев. с санскрита И. Серебрякова. М., 1958.

Корш Ф. Опыт ритмического объяснения древнеиндийского эпического размера.—«Древности восточные», т. 2, вып. 1. М., 1896.

Роллан Р. Собрание сочинений, т. XIX—XX. Л., 1936.

Сикорский И. А. Психиатрия. Киев, 1905.

Федоров А. О художественном переводе. Л., 1941.

Шенгели Г. Техника стиха. М., 1940.

Штайнберг Л. Я. Первобытная религия. Л., 1936.

Штокмар Н. П. Исследования в области русского народного стихосложения. М., 1952.

Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, т. 1. Л., 1932.

Щербатской Ф. И. Теория поэзии в Индии. Журнал М-ва просвещения, III, 1902, июль.

Arbmann E. Rudra. Uppsala, 1922.

Avalon A. The Serpent Power. Madras—London, 1931.

Belloni-Filippi F. Über Bhagavadgītā, II, 46. Ztschr. f. d. Deutsch. morgenl. Gesell., 1909, Bd. 58, S. 370.

Belvalkar S. K. Lectures on Vedānta Philosophy, 1929 (ref. in Journ. of the Royal Asiatic. Soc., 1931, N 1).

Bhandarkar R. G. Vaishnavism, Çaivism and Minor Relig. Syst. (In: Grundniss der Indo-Arisch. Philologie

und Altertum skunde. Bd. III. Strasburg, 1913).

В о р р. Arjuna's. Reise in Indra's Himmel. Berlin, 1854.

Böhtlingk O. Bemerkungen zur Bhagavadgītā. Bericht. der phil.-hist. Klasse der Königl. Säch. Gesellsch. d. Wissenschaften. Leipzig, 1897.

Budge E. A. Wallis. The Dwellers on the Nile. London, 1926.

Colinet Ph. La divinité personnelle dans la Bhagavadgītā. Muséon, 1884, vol. III, p. 127—143, 294—319, 1885, vol. IV, p. 5—11, 1886, vol. V, p. 212—332.

Colinet Ph. Études sur le mot Aditi. Muséon, 1892, vol. XII, p. 81—90.

С о о м а r a s v a m i A. Rigveda 10, 90. I. Journ. of Amer. Orient. Soc. (JS), 1946, vol. 66, p. 145—161.

Dahlmann J. Nirvāna. Berlin, 1896.

Dahlmann J. Die Sāṅkhya-Philosophie. Mahābhārata Studien. Bd. 2. Berlin, 1902.

Dandekar. Asura Varuna. Ann. of Bhandarkar Inst., 1941.

Dasgupta S. A. History of Indian Philosophy. Vol. 1—2. Camb. Univ. Press, 1932.

Dasgupta S. Yoga as Philosophy and Religion. London, 1924.

Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, Abt. 1—3. Leipzig, 1920.

Deussen P. Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig, 1921.

Dev Sushil Kumar. The Problem of Pūrushattama in the Gīta. Calcutta Review, 1930, February.

Dumèzil. Ouranos-Varuna. Paris, 1934.

Dumont. Review on Edgerton's Bhagavadgītā. JAOS, 1946, vol. 66, № 1, p. 89—90.

Edgerton F. Jñāna and Vijnāna. Festschrift für Winternitz, 1863—1933. Leipzig, 1933, S. 217.

Elmore W. Dravidian Gods in modern Hinduism. Univer. Studies printed by Unvers. of Nebraska Vol. XV, 1915.

Great Liberation (Mahānirvāna Tantra), Transl. by A. Avalon. Madras, 1927.

Hartmann F. Die Erkenntnisslehre der Bhagavad Gītā. Leipzig, 1897.

Hauer J. W. Der Yoga. Stuttgart, 1958.

Heimann B. Varuna — Rita — Karma. In «Beiträge» der Literatur wissenschaft. u. Geistgeschichte Indiens. Festschr. H. Jacobi. Bonn, 1926, S. 201—214.

Holtzmann A. Mahābhārata und seine Teilen, 1895.

Holtzmann A. Über Mahābhārata. Ztschr. f. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. (ZDMG), 1878, Bd. 32; 1880, Bd. 34.

Humboldt W. Über die unter dem Namen Bhagavad Gītā bekannte Episode des Mahābhārata. Berlin, 1826.

L'icvaragītā. Paris, 1933.

Jacobi H. The Dates of Philos. Sūtras of the Brahman's. Journ. American Orient. Society, 1911, vol. 31, № 1, p. 1—29.

Jacobi H. Weiteres zum Bhagavadgītā Problem. Deutsche Literaturzeitung, 1922, № 15, S. 265—279.

Koomerasvamy K. Hinduism and Buddhism. New York, Philosophy Library.

Krofton. On the Collection of a Manuscript of the Bhagavadgītā. Dublin, 1862.

Kumarappa Bharatan. The Hindu Conception of the Deity. London, 1934.

Lamotte E. Notes sur la Bhagavadgīta. Paris, 1929.

Lange A. Mahā-Bhārata. Brody, 1911.

Oldenberg H. Bemerkungen zur Bhagavadgītā. Nachricht d. König. Ge-

sellsch. der Wissensch. zu Göttingen, 1919, S. 321—332.

Oldenburg N. Die Literatur des alten Indien. Berlin, 1903.

théosophiques dans l'Inde. Vol. 1—2, Oltramare P. L'histoire des idées

théosophiques dans l'Inde. Vol. 1—2, 1906—1923.

Otto R. Vishnu-Nārāyana. Jena, 1923.

Patanjali. Yoga-sūtra (The Aphorisms of the Yoga philosophy of Patanjali with illustrat). Extracts from the comment. by Bhoja Rājā, 1916.

Pavolini. Recenti lavoro sulla Bhagavadgītā. Firenze, 1912.

Principles of Tantra (Tantratattva). P. 2. Ed. by A. Avalon. London. Allahabad, 1852.

Roy M. A. The Bhagavad-Gītā and modern Scholarship. Vol. 1—3. London, 1941.

Ruben W. Die Philosophen der Upanishaden. Bern, 1947.

Schrader O. Neues über die Bhagavadgītā. «Aus indien Kultur». Festgabe für Garbe. Erlang, 1921, S. 171—183.

Schrader O. On the form of Bhagavadgītā contained in the kashmirien Mahābhārata. Journ. of the Asiat. Soc., 1935, p. 146—149.

Schrader O. Über Bhagavadgītā. II, 46. Ztschr. f. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch., 1910, Bd. 64, S. 334—340.

Speer. Die indische Theosophie Leipzig, 1914.

Stcherbatsky. Th. The conception of buddhist nirvāna. Leningr., 1927.

Subba Row. Lectures on the study of the Bhagavadgītā. Bombay, 1897.

Thibaut G. The Vedānta-sūtras with comment. of Čankārācārya. «The Sac. Books of the East.», vol. 34, 1890.

Vallee-Poussin. Les Religions de l'Inde. Paris, 1905.

Vivekananda. The Complete Works. Vol. 1—3. Calcutta, 1946.

Weber. Indische Studien. Bd. 2. 1853.

Winternitz M. Geschichte d. indischen Literatur. Leipzig, 1908.

Woodroffe M. J. Shakti and Shaktā. Madras, 1929.

Yoga-Mimānsa. Ed. by Chrimat Kuvalayānanda. Vol. 1—4, 1924—1933.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Айт.— Айтарея упанишада
Брих.— Брихадараньяка упанишада
Иша.— Иша упанишада
Катх.— Катхака упанишада
Кауш.— Каушитаки упанишада
Кена.— Кена упанишада
Манд.— Мандукья упанишада
МБх.— Махабхарата
Мунд.— Мундака упанишада
Прашна.— Прашна упанишада

Ригв.— Ригведа
Тайтт.— Тайттирья упанишада
Чханд.— Чхандогья упанишада
Шатап. бр.— Шатапатха брахмана
Швет.— Шветашватара упанишада
Шулика.— Шулика упанишада
JAOS — «Journal of the American Oriental society», New Haven
L. c.— Locus citatus

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	3
Предисловие	7
Введение	9
Литературный перевод	77
Буквальный перевод	155
Примечания	227
Толковый словарь	313
Библиографический указатель	330
Общая литература	332
Список сокращений	334

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕКСТЫ
«МАХАБХАРАТЫ»

В ы п у с к I

К н и г а I

Бхагавадгита

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
АН ТССР

Редакторы издательства *А. Ковалева,*
Л. Татаурова

Художественный редактор *А. Агаева*
Технический редактор *Г. Артыкова*
Корректоры *Л. Глушкова, В. Малышев*

Сдано в набор 22/XI 1977 г. Подписано
в печать 11/VIII 1978 г. Формат 70×90¹/₁₆.
Бум. тип. № 1. Привед. печ. л. 24,57. Уч.-
изд. л. 23,35. Тираж 6500 экз.
Изд. № 116. Заказ № 5513. Цена в
перепл. № 7 3 р. 86 к.

Издательство «Ылым» АН ТССР.
744000, Ашхабад, ул. Энгельса, 6.
Типография АН ТССР.
744012, Ашхабад,
ул. Советских пограничников, 92а.

