

РАМАНУДЖА  
ГИТАБХАШЬЯ

गीताभाष्यम्

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК  
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ

**ПАМЯТНИКИ  
ПИСЬМЕННОСТИ  
ВОСТОКА**

**CLVII**

Серия основана в 1965 году

ИДВ РАН — Восточная литература

# РАМАНУДЖА ГИТАБХАШЬЯ

Перевод с санскрита,  
исследование В.С. Семенцова,  
вступительная статья, приложение Р.В. Псху

Москва  
2021

УДК 294.5  
ББК 86.33  
Р21



*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского фонда фундаментальных исследований,  
проект № 20-111-00123, не подлежит продаже*

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ  
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

*А.Б.Куделин (председатель), И.Ф.Попова (зам. председателя),  
Н.С.Яхонтова (секретарь), В.М.Алпатов, С.М.Аникеева,  
М.И.Воробьева-Десятовская, Ю.А.Иоаннесян, В.С.Мясников,  
М.Б.Пиотровский, С.М.Прозоров, А.Ф.Троцевич, А.Д.Цендина, О.М.Чунакова*

Ответственный редактор *Р.В. Псху*

Редакционная коллегия тома

*Р.В. Псху, О.П. Вечерина, А.В. Парибок, Л.Г. Роман, Л.В. Семенцова*

## **Рамануджа**

Гитабхашья / пер. с санскрита, исследование В.С. Семенцова; вступит. ст., прил. Р.В. Псху; отв. ред. Р.В. Псху; Рос. ун-т дружбы народов. — М.: ИДВ РАН — Вост. лит., 2021. — 510 с. — (Памятники письменности Востока. CLVII / ред. колл.: А.Б. Куделин (пред.) и др.). — ISBN 978-5-8381-0383-3

Впервые публикуется русский перевод «Гитабхашьи» — комментария к «Бхагавадгите» Рамануджи (XI–XII вв.), выполненный выдающимся российским индологом В.С. Семенцовым (1941–1986). Творческое наследие Рамануджи, религиозного философа, главного представителя вишишта-адвайты (одного из направлений веданты), включает девять работ, из которых наиболее ценными являются его комментарии к упанишадам (базовым текстам веданты), «Брахмасутрам» и «Бхагавадгите». В «Гитабхашье», традиционной комментарии, основанной на известном сюжете из «Махабхараты», последовательно (без какого-либо полемического элемента) излагается религиозно-философское учение школы. Перевод «Гитабхашьи» предваряется знаменитым исследованием В.С. Семенцова «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике». Издание также содержит в Приложении перевод небольшого комментария на «Бхагавадгиту» Ямуначарьи, основателя учения вишишта-адвайты.

© Семенцова Л.В., перевод с санскрита,  
исследование, 2021

© Псху Р.В., вступит. статья, приложение, 2021

© Редакционно-издательское оформление.

ИДВ РАН — Восточная литература, 2021

ISBN 978-5-8381-0383-3

Полный список книг серий «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока» за 1959–1985 гг. опубликован в брошюре «Памятники литературы народов Востока. Каталог серийных изданий. 1959–1985». М., 1986. Ниже приводится список книг, вышедших в свет после публикации каталога.

- XXXII, 4. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IV. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1986.
- XXXII, 5. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. V. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1987.
- XXXII, 6. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VI. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1992.
- XXXII, 7. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VII. Пер. с китайского Р.В.Вяткина. Коммент. Р.В.Вяткина и А.Р.Вяткина. Предисл. Р.В.Вяткина. М., 1996.
- XXXII, 8. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VIII. Пер. с китайского Р.В.Вяткина и А.М.Карапетьянца, коммент. Р.В.Вяткина, А.Р.Вяткина и А.М.Карапетьянца, вступит. статья Р.В.Вяткина. М., 2002.
- XXXII, 9. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IX. Пер. с китайского и коммент. под ред. А.Р.Вяткина, вступит. статья А.Р.Вяткина. М., 2010.
- LXI. Мела Махмуд Байазиди. Таварих-и кадим-и Курдистан («Древняя история Курдистана»). Т. I. Перевод «Шараф-наме» Шараф-хана Бидлиси с персидского языка на курдский язык (курманджи). Изд. текста, предисл., указатели, оглавление К.К.Курдоева и Ж.С.Мусаэлян. М., 1986.
- LXXIII, 2. Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед., пер. с санскрита и коммент. Г.М.Бонгард-Левина и М.И.Воробьевой-Десятовской. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXIV).
- LXXIII, 3. Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 3. Изд. текстов, исслед., пер. и коммент. Г.М.Бонгард-Левина, М.И.Воробьевой-Десятовской, Э.Н.Темкина. М., 2004 (Bibliotheca Buddhica. XL).
- LXXVI. Бай юй цзин (Сутра ста притч). Пер. с китайского и коммент. И.С.Гуревич. Вступит. статья Л.Н.Меньшикова. М., 1986.
- LXXVII. Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопений. Пер. с древнеармянского и примеч. М.О.Дарбинян-Меликян и Л.А.Ханларян. Вступит. статья С.С.Аверинцева. М., 1988.

- LXXVIII. Книга деяний Ардашира, сына Папака. Транскрипция текста, пер. со среднеперсидского, введ., коммент. и глоссарий О.М.Чунаковой. М., 1987.
- LXXIX. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История возникновения законов янычарского корпуса). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с турецкого, коммент. и введ. И.Е.Петросян. М., 1987.
- LXXX. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, коммент. и предисл. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М., 1987.
- LXXXI, 1–4. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149–1169). Изд. текста, пер. с тангутского, исслед. и примеч. Е.И.Кычанова. В 4 кн.  
 Кн. 1. Исследование. М., 1987.  
 Кн. 2. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 1–7). М., 1987.  
 Кн. 3. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 8–12). М., 1989.  
 Кн. 4. Факсимиле, пер., примеч. и глоссарий (гл. 13–20). М., 1989.
- LXXXII. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги (Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа). Пер. с китайского, исслед. и примеч. Л.К.Павловской. М., 1987.
- LXXXIII. ‘Аджа’иб ад-дунйа (Чудеса мира). Критич. текст, пер. с персидского, введ., коммент. и указатели Л.П.Смирновой. М., 1993.
- LXXXIV. ‘Али ибн Мухаммад ибн ‘Абдаллах ал-Фахри. Китаб талхис ал-байан фи зикр фирак ахл ал-адйан (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер). Факсимиле рукописи. Изд. текста, вступит. статья, краткое изложение содержания, примеч. и указатели С.М.Прозорова. М., 1988.
- LXXXV. Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений) и Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений). Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философские исслед. Е.П.Островской. М., 1989.
- LXXXVI. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В.И.Рудого. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXV).
- LXXXVII. Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим. Изд. текста, вступит. статья, пер. с тангутского, коммент. и прил. К.Б.Кепинг. М., 1990.
- LXXXVIII. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В.Парибка. М., 1989 (Bibliotheca Buddhica. XXXVI).
- LXXXIX. Дзэами Мотокиё. Предание о цветке стиля (Фуси кадэн), или Предание о цветке (Кадэнсё). Пер. со старояпонского, вступит. статья и примеч. Н.Г.Анариной. М., 1989.
- XC. История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монгольского, исслед. и коммент. А.Г.Сазыкина. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXVII).
- XCI. Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М., 1990.
- XCII. Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан (Та’рих-и Ардалан). Пер. с персидского, введ. и примеч. Е.И.Васильевой. М., 1990.

- XCIV. Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. Введ., транскрипция, пер., коммент., глоссарий и указатели О.М.Чунаковой. М., 1991.
- ХСV. Кабир. Грантхавали (Собрание). Пер. с браджа и коммент. Н.Б.Гафуровой, введ. Н.Б.Гафуровой и Н.М.Сазановой. М., 1992.
- ХСVI. Ме'ор айин («Светоч глаза»). Караимская грамматика древнееврейского языка. По рукописи 1208 г. Изд. текста, пер., исслед. и коммент. М.Н.Зислина. М., 1990.
- ХСVII. Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского, коммент. и предисл. Л.М.Ермаковой. М., 1991.
- ХСVIII. Та'рих-и Бадахшан (История Бадахшана). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с персидского А.Н.Болдырева при участии С.Е.Григорьева. Введ. А.Н.Болдырева и С.Е.Григорьева. Примеч. и прил. С.Е.Григорьева. М., 1997.
- ХСIX. Хуэй цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Раздел 1. Переводчики. Пер. с китайского, исслед. и коммент. М.Е.Ермакова. М., 1991 (Bibliotheca Buddhica. XXXVIII).
- С. Биджой Гупто. Сказание о Падме (Подмапуран). Пер. с бенгальского, предисл., коммент. и прил. И.А.Товстых. М., 1992.
- СII. Каталог Петербургского рукописного «Ганджура». Сост., введ., транслитерация и указатели З.К.Касьяненко. М., 1993 (Bibliotheca Buddhica. XXXIX).
- СIV. Мухаммад ибн ал-Харис ал-Хушани. Книга о судьях (Китаб ал-кудат). Пер. с арабского, предисл. и примеч. К.А.Бойко. М., 1992.
- CV, 1. Угаритский эпос. Введ., пер. с угаритского и коммент. И.Ш.Шифмана. М., 1993.
- CV, 2. О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. Пер. с угаритского, введ. и коммент. И.Ш.Шифмана. М., 1999.
- СVI. Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии (ал-Му'джам фи ма'айир аш'ар ал-'аджам). Часть II. О науке рифмы и критики поэзии. Пер. с персидского, введ. и коммент. Н.Ю.Чалисовой. М., 1997.
- СVII. Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. Сират Султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны). Критич. текст, пер. с арабского, коммент. и введ. З.М.Буниятова. М., 1996.
- СIX. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992.
- СX. Малик Шах-Хусайн Систани. Хроника воскрешения царей (Та'рих-и ихйа' ал-мулук). Пер. с персидского, предисл. и коммент. Л.П.Смирновой. М., 2000.
- СXI. Ватсьяна Малланага. Камасутра. Пер. с санскрита, вступит. статья и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1993.
- СXII. Джаядева. Гитаговинда. Пер. с санскрита, вступит. статья, коммент. и прил. А.Я.Сыркина. М., 1995.
- СXIII, 1. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 1. Пер. с китайского, исслед., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 1997.



- СХІІІ, 2. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 2. Пер. с китайского, исслед., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 2002.
- СХІІІ, 3. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 3. Пер. с китайского, введ., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 2012.
- СХІІІ, 4. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Ч. 4. Пер. с китайского, введ., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 2019.
- СХІV. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М.Чунаковой. М., 1997.
- СХV. Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указатели Е.Б.Смагиной. М., 1998.
- СХVІ. Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 4. Пер. с арабского В.В.Матвеева, Л.Е.Куббеля, М.А.Толмачевой при участии Н.А.Добронравина. Предисл. М.А.Толмачевой. Издание подготовлено Н.А.Добронравиним и В.А.Поповым. М., 2002.
- СХVІІ. Запись у алтаря о примирении Конфуция. Факсимиле рукописи. Издание текста, пер. с тангутского, вступит. статья, коммент. и словарь Е.И.Кычанова. М., 2000.
- СХVІІІ. История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи. Пер. с монгольского, введ., коммент., прил. А.Д.Цендиной. М., 1999.
- СХІХ. Манихейские рукописи из Восточного Туркестана. Среднеперсидские и парфянские фрагменты. Введ., транслитерация, перевод, коммент., прил. О.М.Чунаковой. М., 2011.
- СХХ. Ойратский словарь поэтических выражений. Факсимиле рукописи. Транслитерация, введ., пер. с ойратского, словарь с коммент., прил. Н.С.Яхонтовой. М., 2010.
- СХХІ. Смешанные знаки [трех частей мироздания]. Факсимиле ксилографа. Вступит. статья, пер. с тангутского А.П.Терентьева-Катанского под ред. М.В.Софронова. Реконструкция текста, предисл., исслед. и коммент. М.В.Софронова. М., 2002.
- СХХІІ. О сознании (Синь). Из философского наследия Чжу Си. Пер. с китайского А.С.Мартынова и И.Т.Зограф, вступит. статья и коммент. к пер. А.С.Мартынова, грам. очерк И.Т.Зограф. М., 2002.
- СХХІІІ. Сутры философии Ньяя (Ньяя-сутры и Ньяя-бхашья). Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В.К.Шохина. М., 2001.
- СХХІV. Толкование Корана (Лакхорский тафсир). Пер. с персидского, примеч. и указ. Ф.И.Абдуллаевой. М., 2001.
- СХХV, 1. Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. I. Пер. с китайского, введ. и коммент. Ю.Л.Кроля. М., 2001.
- СХХV, 2. Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. II. Пер. с китайского, коммент. и прил. Ю.Л.Кроля. М., 2001.
- СХХVІ. Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М.Чунаковой. М., 2001.

- CXXVII. Сутра Общины белого лотоса: тюркская версия. Факсимиле рукописи. Транскрипция текста. Пер. с раннесредневекового тюркского языка, предисл., примеч., указ. слов Л.Ю.Тугушевой. М., 2008.
- CXXVIII, 1. Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-турк (Свод тюркских слов). В 3 томах. Т. 1. Пер. с араб. А.Р.Рустамова под ред. И.В.Кормушина, предисл. и введ. И.В.Кормушина, примеч. И.В.Кормушина, Е.А.Поцелуевского, А.Р.Рустамова. М., 2010.
- CXXVIII, 2. Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-турк (Свод тюркских слов). В 3 томах. Т. 2. Пер. с араб. А.Р.Рустамова под ред. И.В.Кормушина, предисл. И.В.Кормушина, примеч. И.В.Кормушина, Е.А.Поцелуевского, А.Р.Рустамова. М., 2016.
- CXXIX. Повесть о махарадже Маракарме. Факсимиле рукописи. Транслитерация, пер. с малайского, исслед., коммент. и прил. Л.В.Горяевой. М., 2008.
- CXXX, 1. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 1. Пер. с ханвьета К.Ю.Леонова, А.В.Никитина. Предисл., вступит. ст., коммент. и указ. К.Ю.Леонова, А.В.Никитина при участии В.И.Антощенко, М.Ю.Ульянова, А.Л.Федорина. М., 2002.
- CXXX, 2. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 2. Пер. с ханвьета, коммент., предисл. и прил. К.Ю.Леонова, А.В.Никитина и А.Л.Федорина. Вступит. статья А.Л.Федорина. М., 2010.
- CXXX, 3. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 3. Пер. с ханвьета и коммент. К.Ю.Леонова и А.Л.Федорина при участии М.Ю.Ульянова, предисл., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2012.
- CXXX, 5. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 5. Пер. с ханвьета, коммент., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2014.
- CXXX, 6. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 6. Пер. с ханвьета, коммент., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2018.
- CXXX, 7. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 7. Пер. с ханвьета, коммент., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2020.
- CXXXI. Чжоу Цюй-фэй. За Хребтами. Вместо ответов (Лин вай дай да). Пер. с китайского, введ., коммент. и прил. М.Ю.Ульянова. М., 2001.
- CXXXII. Вишну-смрити. Пер. с санскрита, предисл., коммент. и прил. Н.А.Корнеевой. М., 2007.
- CXXXIII. Агван Доржиев. Занимательные заметки. Описание путешествия вокруг света (Автобиография). Факсимиле рукописи. Пер. с монгольского А.Д.Цендиной. Транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указ. А.Г.Сазыкина, А.Д.Цендиной. М., 2003.
- CXXXIV. Мукундорам Чокроборти Кобиконкон. Песнь о благодарении Чанди (Чондимонгол). Сказание о Дхонопоти (Дхонопоти упакхан). Пер. с бенгальского, предисл., коммент. и прил. И.А.Товстух. М., 2004.
- CXXXV, 1. Атхарваведа (Шаунака). Пер. с ведийского, вступит. статья, коммент. и прил. Т.Я.Елизаренковой. В 3 томах. Т. 1. Книги I–VII. М., 2005.

- CXXXV, 2. Атхарваведа (Шаунака). Пер. с ведийского, вступит. статья, коммент. и прил. Т.Я.Елизаренковой. В 3 томах. Т. 2. Книги VIII–XII. М., 2007.
- CXXXV, 3. Атхарваведа (Шаунака). Пер. с ведийского, вступит. статья, коммент. и прил. Т.Я.Елизаренковой. В 3 томах. Т. 3. Книги XIII–XIX. М., 2010.
- CXXXVI, 1. Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 1. Пер. с кит., вступит. статья, коммент. и прил. С.Кучеры. М., 2010.
- CXXXVI, 2. Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 2. Пер. с кит., вступит. статья, коммент. и прил. С.Кучеры. М., 2017.
- CXXXVII. Памятники малайской книжности XV–XVII вв.: Повесть о победоносных Пандавах; Бухари ал-Джаухари. Корона царей. Пер. с малайского, исслед., коммент., прил. и указ. Л.В.Горяевой. М., 2011.
- CXXXVIII. Уйгурские деловые документы X–XIV вв. из Восточного Туркестана. Факсимиле рукописей. Предисл., транскрипция, пер. с древнеуйгурского Л.Ю.Тугушевой. М., 2013.
- CXXXIX. Кэйтю. Вадзисёрансё (Исправление царящего в нашей азбуке беспорядка). Введ., вступит. ст., пер. с японского, коммент. и прил. К.Г.Маранджян. М., 2015.
- CXL. «Новые законы» тангутского государства (первая четверть XIII в.). Изд. текста, пер. с тангутского, введ. и коммент. Е.И.Кычанова. М., 2013.
- CXLI. Цзоуяньшу («Сборник судебных запросов»): палеографические документы древнего Китая. Изд. текста, пер. с китайского, вступит. статья, коммент. и прил. М.В.Королькова. М., 2013.
- CXLII. Ли Сунсин. Военный дневник (Нанчжун ильги). Вступит. статья, пер. с ханмуна, коммент. и прил. О.С.Пироженко. М., 2013.
- CXLIII. Пуджьяпада. Сарвартхасиддхи. Вступит. статья, пер. с санскрита, прил. Н.А.Железновой. М., 2015.
- CXLIV. Повесть о раджах Пасея. Пер. с малайского, исследование, примеч. и прил. Л.В.Горяевой. М., 2015.
- CXLV. Апастамба-дхармасутра. Апастамба-грихьясутра. Мантрапатха. Вступит. статья, пер. с санскрита, коммент. и прил. Н.А.Корнеевой. М., 2015.
- CXLVI. Буддийские ритуальные тексты: По тибетской рукописи XIII в. Факсимиле рукописи. Транслитерация А.В.Зорина при участии С.С.Сабруковой; пер. с тибетского, вступит. статья, примеч. и прил. А.В.Зорина. М., 2015.
- CXLVII. Желтая история (Шара туджи). Пер. с монгольского, транслитерация, введ. и коммент. А.Д.Цендиной. М., 2017.
- CXLVIII. Полное собрание документов Ли Сунсина (Ли Чхунму гон чонсо). Раздел «Официальные бумаги». Вступит. статья, пер. с ханмуна, коммент. и прил. И.И.Хвана под ред. О.С.Пироженко. М., 2017.
- CXLIX. Махавайрочана-сутра. Пер. с китайского, предисл., примеч., прил. А.Г.Фесюна. М., 2018.
- CL. Словари кяхтинского пиджина. Пер. с китайского, публикация, транскрипция, исследование и приложения И.Ф.Поповой и Така Такио. М., 2017.

- СLI. ал-Муфаддал ал-Джу'фи. Доказательства Божественного творения и продуманного устройства мира (Китаб ал-адилла 'ала-л-халк ва-т-тадбир). Факсимиле рукописи. Введ. и указ. С.М.Прозорова. М., 2018.
- СLII. Рукописи школы веданта в собраниях Института восточных рукописей РАН: аннотированный каталог. Сост., вступительные статьи, переводы и указ. С.Л.Бурмистрова. М., 2018.
- СLIII. Брахмадева. Дравьясанграха-вритти. Пер. с санскрита, вступит. статья, коммент. и прил. Н.А.Железновой. М., 2019.
- СLIV. Дигха-никая. Пер. с пали, вступит. статья, коммент. и прил. А.Я.Сыркина. М., 2020.
- СLV. Сутры эзотерического буддизма. Пер. с китайского, вступит. статья, коммент. и прил. А.Г.Фесюна. М., 2020.

#### ПАМЯТНИКИ ЛИТЕРАТУРЫ НАРОДОВ ВОСТОКА

- I, 3. Ким Бусик. Самгук саги. Разные описания. Биографии. Изд. текста, пер., вступит. статья, коммент., прил. под общей ред. М.Н.Пака и Л.Р.Концевича. М., 2002.

## Содержание

*Р.В. Псху.*

*Бхагавадгита* в комментаторской традиции  
*вишишта-адвайта-веданты* ..... 13

*В.С. Семенов.*

Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике ..... 27

**Рамануджа. Гитабхашья.** Перевод ..... 159

Глава I ..... 161

Глава II ..... 171

Глава III ..... 207

Глава IV ..... 231

Глава V ..... 252

Глава VI ..... 266

Глава VII ..... 285

Глава VIII ..... 302

Глава IX ..... 316

Глава X ..... 336

Глава XI ..... 355

Глава XII ..... 380

Глава XIII ..... 391

Глава XIV ..... 422

Глава XV ..... 437

Глава XVI ..... 451

Глава XVII ..... 463

Глава XVIII ..... 476

### Приложение

*Ямуначарья.* Гитартхасамграха (перевод с санскрита Р.В. Псху) ..... 507

**Р.В. Псху**

**БХАГАВАДГИТА  
В КОММЕНТАТОРСКОЙ ТРАДИЦИИ  
ВИШИШТА-АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ**

*Бхагавадгита*, или «Песнь Господа», — один из важнейших памятников мировой религиозно-философской литературы. Об этом произведении написаны тысячи работ, и казалось бы, что можно еще сказать об этой поэме в кратком предисловии к переводу средневекового комментария на данный текст? Логично и ожидаемо будет говорить о *Бхагавадгите* — как она видится вишишта-адвайтином Рамануджей, автором комментария, поскольку о самой *Бхагавадгите* подробно рассказано в известном исследовании В.С. Семенцова «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике»<sup>1</sup>.

Как известно, *Бхагавадгита* является одной из трех частей ведантистского канона (*prasthānatraya*), содержащего наряду с *Гитой* также *Брахма-сутры* и упанишады. На каждое произведение, входящее в этот канон, во всех направлениях внутри *веданты* составлялись комментарии, а в каждом комментарии давалось свое понимание того, что является главным в учении той или иной части канона, и более конкретно, самой *Бхагавадгиты*<sup>2</sup>.

Школа *вишишта-адвайта-веданта*, основателем которой был Рамануджа (1077–1157), известна своим трепетным и преданным отношением к идеям *Бхагавадгиты*. Сама традиция комментирования поэмы начинается с Ямуначарьи (918–1038), создавшего краткий комментарий к *Бхагавадгите* — *Гитартхасамграху*. Именно

---

<sup>1</sup> См.: Бхагавадгита / Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. С. 103–242. Исследование В.С. Семенцова «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике» публикуется ниже, в настоящем издании.

<sup>2</sup> Наиболее известны комментарии Шанкары, Рамануджи, Ведантадешики. В XIX–XX столетиях *Бхагавадгита* переосмыслиется в работах Вивекананды, Ганди, Радхакришнана и других представителей индуистского возрождения.

этот комментарий стал эталоном того, как следует понимать *Бхагавадгиту*, для всех последующих учителей *вишишта-адвайты* (и Рамануджа здесь не исключение).

Для понимания специфики комментария Рамануджи нелишним будет обратиться в целом к истории становления самой традиции *вишишта-адвайта-веданты* (которая так или иначе будет задействовать и школу *адвайты*, а значит и интерпретацию *адвайтой* сути поэмы) и к тексту *Гитартхасамграхи* Ямуначарьи в частности (по причине значимости его комментария на *Бхагавадгиту* в традиции *вишишта-адвайты*).

Философская система *вишишта-адвайта-веданта* (*viśiṣṭādvaita-vedānta*) — одно из наиболее популярных направлений *веданты*, одной из шести *даршан* классической индийской философии. Основная характеристика этого направления связана прежде всего с тремя базовыми положениями: 1) утверждение реальности мира и душ, зависимых от Высшей Реальности, или Брахмана, частями или атрибутами которого они являются (в отличие от *адвайты*, заявляющей об иллюзорности всего видимого творения и тем самым сохраняющей монистическую природу сущего); 2) усиление религиозной конкретики в философском учении (что позволило говорить исследователям о религиозном повороте в развитии *веданты*); 3) обоснование любви к Богу (*bhakti*) как единственного пути спасения (что не отменяет необходимости и вовлеченности двух остальных путей — пути знания (*jñāna-mārga*) и пути деяния (*kaṃya-mārga*)).

В истории становления *вишишта-адвайты* ключевую роль играют два имени — это имя Ямуначарьи, основателя философского учения *вишишта-адвайты*, и имя Рамануджи, основателя религиозно-философской школы *вишишта-адвайты*, развившего базовые философские (и не только) идеи Ямуначарьи. Решающее влияние на формирование религиозного облика *вишишта-адвайты* оказало вишнуитское течение, представленное на юге Индии творчеством поэтов-святых альваров. По сути, именно творчество альваров заложило духовные основы философской системы *вишишта-адвайты*, которая черпала и до сих пор черпает силу и вдохновение в их поэтических образах и метафизических идеях<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> В «идеологическом» отношении поэзия альваров включает в себя следующие элементы: 1) почитание личного Бога (культ Вишну в образе Кришны); 2) мир — манифестация Бога (повсюду видится отражение божества); 3) освобождение достигается личным преклонением, любовью к Богу (*bhakti*), а жертвоприношения и аскетизм теряют свою значимость. Творчество этих вдохновенных поэтов было в последующем истолковано *ачарьями*, или учителями, список которых возглавил Натхамуни (X в.).

Ямуначарья осуществил тот первоначальный прорыв, который обычно приписывается Раманудже: в среде, где сосуществовали разные по своему духу и содержанию учения ведического и неведического происхождения, одно из которых категорично отвергало возможность не просто отдаленного идейного родства, но и какого-либо равенства с собой, а другое делало робкие попытки имитации облика первого, Ямуначарья сделал решительный шаг по сокрушению «снобистского» духа *веданты*, заявив, что обе традиции — как ведантистская, так и панчаратрийская<sup>4</sup> — по сути, говорят о едином Боге, имя которому — Вишну. Данное заявление было подкреплено сильной философской аргументацией, базирующейся на зрелых представлениях о душе, Боге и средствах обретения Высшего Зна-

Он собрал гимны последнего из альваров, Наммальвара, и написал три сочинения, которые очень почитал его внук Ямуначарья, являющийся «духовным дедушкой» или учителем учителя Рамануджи. Поскольку труды Натхамуни не сохранились, то о его учении можно судить только косвенно, по трудам его преемников, в частности Ямуначарьи.

<sup>4</sup> Панчаратра (санскр. *pāñcarātra*, букв. «пять ночей»). Одно из наиболее удачных определений, на мой взгляд, дал В. Нивель, понимающий под панчаратрой «вишнуйскую тантрическую храмовую традицию» (*Neevel W.G. Yāmuna's Ved Anta and Pāñcarātra Integrating the Classical and the Popular. Montana: Scholars Press, 1977. P. 4*). Панчаратра основана на санскритских ритуальных текстах (тантра, агама, самхита), посвященных ритуальной практике в храмах, связанных, например, с культом Вишну, при этом она противопоставляется санскритской учености, основанной на *шрути* и *смрити*. Панчаратратантра, или панчаратраагама, включает в себя около 200 произведений. Шредер называет более точное число — 210 (*Schrader F.O. Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Sanhita. Madras: Adyar Library, 1916*), хотя обычно предпочитают священное число 108. Агамы, входящие в корпус панчаратры, равно как и агамы других тантрических учений, содержат четыре раздела: 1) джняна-пада, излагающая теологические, космогонические и космологические доктрины. В этом разделе рассматриваются природа Вишну, Васудевы или Нараяны и процесс проявления из него мира; 2) йога-пада, затрагивающая медитацию и связанные с ней мантры; 3) крия-пада объясняет, какие действия требуются для того, чтобы храм был местом почитания божества (строительство храмов, создание и освящение икон и т.д.); 4) чарья-пада детально рассматривает различные ритуалы. В панчаратре последним двум разделам уделяется больше внимания, чем первым двум. Поэтому возможна и более упрощенная классификация панчаратры — на философскую и ритуальную части. Этимология термина «панчаратра» неясна. Обычно слово «панчаратра» и связанный с этим словом культ Нараяны возводят к 13-й книге «Шатапатха-брахманы» (6-я *адхьяя*), где говорится о пятидневном жертвоприношении Нараяны, в результате которого он достигает трансцендентного и имманентного уровней бытия. Упомянутый же фрагмент «Шатапатха-брахманы», в свою очередь, связан со знаменитым гимном Пуруше (Ригведа, 10.90). Но Й. ван Бейтенен полагает, что термин «панчаратра», равно как и культ Нараяны, имеет иной источник происхождения (см.: *Псху Р.В. Рецепция ритуализма панчаратры в философии вишишта-адвайты // АЗИАТИКА. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2017. С. 62–70*).



ния. Этот «религиозный поворот», намеченный Ямуной, фактически определил дальнейшую историю развития *веданты*.

В исследованиях, в той или иной степени затрагивающих философскую систему Рамануджи, часто встречается положение о том, что его заслуга состоит не в создании оригинального учения, а в систематизации и детальной разработке тех положений, которые были заложены его духовным наставником Ямуначарьей. К сожалению, в большей части работ это положение не подтверждается текстологическим анализом и играет роль своеобразной прелюдии к изложению взглядов Рамануджи. Исключением является исследование Ван Бейтенена «Рамануджа о Бхагавадгите»<sup>5</sup>, где на основе текстологического анализа комментариев обоих мыслителей к *Бхагавадгите* выявляется степень влияния Ямуны на формирование взглядов Рамануджи. И хотя основной вывод Ван Бейтенена полностью подтверждает положение об определяющем влиянии Ямуны на Рамануджу, тем не менее исследователь признаёт, что на основе этих текстов, которые носят преимущественно религиозный характер, трудно судить о самостоятельности Рамануджи как философа: *Гитабхашья*, в отличие от таких философских сочинений Рамануджи, как *Ведартхасамграха* и *Шрибхашья*, практически не содержит полемики с представителями других направлений *веданты* и в целом со школами индийской философии.

В связи с этим возникает ряд вопросов, решение которых могло бы выявить собственно философские «заслуги» Рамануджи и в дополнение к этому прояснить процесс формирования ключевых понятий в системе *вишишта-адвайта-веданты*. Способствовать решению этих вопросов могли бы текстологический анализ всех сочинений Рамануджи<sup>6</sup> и последующее сравнительное сопоставление с текстами Ямуны. В частности, было бы интересно проследить на уровне схематических моделей, как соотносятся *Гитабхашья* Рамануджи и *Гитартхасамграха* Ямуначарьи.

Если описывать кратко текст *Гитартхасамграхи* (32 шлоки)<sup>7</sup>, то следует отметить, что он состоит из четырех тематических разделов: 1) в первой *шлоке* Ямуна излагает основной смысл *Бхагавадгиты*; 2) в *шлоках* 2–4 Ямуна дает свое деление структуры поэмы; 3) далее

<sup>5</sup> Buitenen J.A.B. van. Rāmānuja on the Bhagavadgītā: A Condensed Rendering of His Gītābhāṣya with Copious Notes and an Introduction. Delhi: Motilal Banarsidass, 1968.

<sup>6</sup> Об этом более подробно см.: Псху Р.В. Религиозно-философское учение Ямуначарьи. М.: Изд-во РУДН, 2013.

<sup>7</sup> С русским текстом *Гитартхасамграхи* Ямуны (пер. с санскр. Р.В. Псху) можно ознакомиться в Приложении к данному изданию.

Ямуна кратко пересказывает содержание *Бхагавадгиты* по главам (*шлоки* 5–22); 4) в последних 10 *шлоках* (23–32) он развертывает собственную интерпретацию сути поэмы. Именно последний тематический раздел, в котором содержатся собственно взгляды Ямуны на путь спасения, представляет особый интерес и ценность для понимания *Гитабхашьи*.

В целом, взгляды Ямуны на *Бхагавадгиту* могут быть представлены следующим образом.

Во-первых, *Бхагавадгита*, по мнению Ямуны, может быть поделена на три *шатки* (санскр. *ṣaṭka* — шестерка): в первой (главы 1–6) излагается учение о *карме* и *джняне* как основе истинного восприятия Атмана; во второй (главы 7–12) дано учение о *бхакти-йоге*, которая рассматривается Ямуной как результат *джняны* и *кармы*, что способствует постижению истинной природы Бога; третья (главы 13–18) представляет собой дополнение к предыдущим *шаткам*, предметом ее являются такие темы, как религиозная медитация, ритуальные действия, материя, *пуруша*, творение и т.п. Во-вторых, истинное учение *Бхагавадгиты*, по мнению Ямуны, заключается в том, что Высший Брахман, Нараяна, достижим только с помощью *бхакти*, являющейся результатом аскезы и познания собственной *дхармы*. В-третьих, путь спасения, согласно Ямуне, включает три понятия, которые одновременно могут рассматриваться его этапами: 1) *карма-йога*, под ней понимаются аскетизм (*tapas*), паломничество по святым местам (*tīrtha*), пожертвования (*dāna*), жертвоприношение (*yajña*) и т.п.; 2) *джняна-йога*, определяемая как пребывание (*sthiti*) в очищенном Атмане с побежденными эмоциями; 3) *бхакти-йога* как пребывание (*sthiti*) в медитации (*dhyāna*), порожденной из любви (*prīti*) к Высшему Единству (*paraikāntya*). При этом Ямуна настаивает на взаимосвязи и нераздельности всех трех йог, каждая из которых способствует выполнению человеком своих обязанностей и истинному пониманию природы Атмана. Все три йоги содействуют также сосредоточенности на Атмане, но только *бхакти* дарует всемогущество. Не выявляя воздействия каждой из йог, Ямуна дает общую характеристику производимых ими последствий: 1) уничтожение всякого неведения; 2) понимание Атмана как почитающего Абсолют и следующего за ним, что приводит к 3) *бхакти* и, как следствие, к Богу. Ямуна также дает определение просветленного (*jñānin*): он сосредоточен на Высшей Сущности, его душа зависит от Бога, для него всякое счастье или несчастье — это соединение или разъединение с Богом. Мысль этого просветленного сконцентриро-

вана только на Боге. Итогом подобной концентрации является появление йоги медитации (dhyāna) на Господе, которая заключается в восхвалении, постоянном припоминании Бога, что, в свою очередь, приводит к тому, что все действия души направлены на Бога. Такой человек, по мнению Ямуны, движимый любовью (r̥gīti), все действия выполняет, полностью положившись на Бога и отказавшись от всего иного. Итогом этого пути будет «рай», понимаемый Ямуной как совершенная радость (ekarati) и сосредоточенная абсолютная зависимость от Бога (ekāntātyantadāsyā).

Терминологический анализ данного произведения показал, что ряд используемых Ямуной понятий, раскрывающих специфику его учения о средствах спасения, может быть поделен на два класса: 1) те, которые характеризуют внешние действия человека, — аскетизм (tapas), жертвования (dāna), жертвоприношения (yajña), восхваления (stuti), упоминания (kīrtana); 2) те, которые относятся к внутренним действиям адепта, — пребывание (sthiti), медитация (dhyāna) и любовь (r̥gīti). Очевидно, что далеко не полное перечисление внешних действий, требуемых от человека, обусловлено предписаниями священных текстов. В этом смысле Ямуна ничего не изобретает, а просто напоминает, какие действия должен совершать человек согласно священным текстам. Оригинальность его понимания ритуальных действий заключается в том, что Ямуна рассматривает их как направленные на умилоствление Бога и способствующие постижению истинной природы атмана (*Гитартахса-самграха*, 25).

Гораздо интереснее вторая цепочка понятий, характеризующих внутренний мир адепта. Первый термин — «пребывание» (sthiti) применяется исключительно к *джняна-* и *бхакти-йоге*. На уровне *джняны* «пребывание» понимается как устойчивое осознание истинной природы души и Бога. Адепт становится сведущим (jñānin), а пребывание его в этом осознанном состоянии приводит его к мысленной концентрации на Боге, т.е. медитации (dhyāna). В итоге поведение человека, направляющего все свои действия на одну цель, может быть охарактеризовано как любовь (r̥gīti) к этому объекту, в которой адепт пребывает (sthiti), и результатом такого медитативного пребывания является *бхакти*. Примечателен тот факт, что термин *бхакти* Ямуна активно использует при изложении содержания *Бхагавад-гиты*, в то время как при изложении своего понимания он предпочитает использовать термин «любовь» (r̥gīti), понимаемый скорее как мотив поведения адепта, помогающий ему исполнять и *бхакти-йогу*.

Никакого обоснования своему учению о спасении в тексте *Гитартхасамграхи* Ямуна не приводит, полностью оправдывая характеристику своего сочинения как чисто религиозного. Тем не менее можно выделить следующие особенности его учения о пути спасения: 1) путь спасения включает три этапа (*карма*, *джняна*, *бхакти*), из которых Ямуна явно отдает предпочтение заключительному (*бхакти*), но только как вобравшему в себя две остальные стадии пути. Четкого разделения по результатам каждого из этапов нет: дана общая картина того, что происходит с человеком, вступившим на путь спасения; 2) ритуальные действия рассматриваются как направленные на умилоствление Бога и способствующие выявлению истинной природы атмана; 3) основные термины, используемые Ямуной (помимо ключевых терминов *карма*, *джняна*, *бхакти*), — это пребывание (*sthiti*), медитация (*dhyāna*), любовь (*prīti*). Причем ясной градации между этими терминами также провести нельзя.

При этом следует отметить достаточно сложный стиль текста *Гитартхасамграхи*, наличие неясностей, затрудняющих понимание значения тех или иных терминов и целых фраз. В этом смысле написание Рамануджей подробного комментария к *Бхагавадгите* абсолютно оправданно: без него *Гитартхасамграха* неясна, тем более что в *Гитабхашье* Рамануджа во многом следует разработкам Ямуны<sup>8</sup>. Так, он сохраняет его деление текста *Бхагавадгиты* на три *шатки*, почти в тех же выражениях перелагает по главам содержание поэмы, использует ту же терминологию, рассматривает ритуальные действия как направленные на умилоствление Бога, делит *бхактов* на три группы. В своем комментарии, посвященном Ямуне, Рамануджа сохраняет смысл *Гиты*, выявленный во второй *шлоке* *Гитартхасамграхи*: *карма* и *джняна* — подготовительные этапы, результатом которых является понимание истинной природы Атмана. Достижение Бога осуществляется только на этапе *бхакти*.

Если говорить об отличиях взглядов Рамануджи от взглядов Ямуначарьи на предмет пути спасения, то здесь следует отметить, что Рамануджа иначе понимает знание как этап на пути *бхакти*: для него это знание истинной природы Атмана на основе священных текстов. Более того, Рамануджа вводит такой термин, как «милость» (*anugraha*) Бога, который, к примеру, еще не играет роль понятия в самом раннем тексте Рамануджи *Ведартхасамграха*. Важно то, что Рамануджа неоднократно указывает, что в конечном счете освобождение души из плена *сансары* зависит от расположения к ней Бога.

<sup>8</sup> Buitenen J.A.B. van. Rāmānuja on the Bhagavadgītā. P. 11–12.

Поэтому путь спасения обретает чисто религиозный оттенок: философское обоснование присутствует, но при малейшем затруднении в рассуждении Рамануджа прибегает к абсолютно нефилософской уловке, а именно к Богу, который может разрешить любое противоречие.

*Гитабхашья* Рамануджи, как было указано выше, в целом следует комментарию Ямуначарьи, но при этом обладает и своими особенностями, что неудивительно, учитывая разницу в объеме обоих текстов. *Гитабхашья* не содержит полемических дискуссий с другими философскими школами (исключение составляет 2-я глава, в которой Рамануджа полемизирует с представителями *бхеда-абхеды* и *адвайты*). В целом *Гитабхашья* представляет собой традиционный комментарий в духе школы *вишишта-адвайты*: каждая *шлока* *Бхагавадгиты* комментируется детально в свете вишишта-адвайтистского учения, и последовательно вводятся те основные положения *вишишта-адвайты*, которые, по мнению комментатора, выражают истинное учение *Бхагавадгиты*, в частности интерпретация слова «Брахман» в *Бхагавадгите* как обладающего значением «Атман»; идея сочетания путей *джняны* и *кармы* на всех этапах духовного пути; учение о единстве и различии, выражаемое в словосочетаниях *prakāṅga-prakāṅgi*, *śeṣa-śeṣi* и др.

Как было упомянуто выше, учение *Бхагавадгиты* о пути освобождения, согласно интерпретации Рамануджи, включает в себя три йоги: *карма-йогу*, *джняна-йогу* и *бхакти-йогу*. В связи с этим интересно обратиться к небольшой статье японского индолога Кентаро Икеда «Три йоги в „Гитабхашье“ Рамануджи»<sup>9</sup>. Как отмечает Кентаро Икеда, все три йоги фигурируют в *Бхагавадгите* как основные средства освобождения и правильное понимание их взаимоотношения гарантирует правильное понимание и самой сути *Бхагавадгиты*. То, как Рамануджа интерпретирует этот аспект в своей *Гитабхашье*, демонстрируется с помощью диаграммы, в которой помимо трех указанных йог вводятся два понятия: понятие «интуиция атмана» (санскр. *ātmanālocana*) и понятие Бога, — играющие весьма значимую роль в системе Рамануджи. На диаграмме обозначен определенный порог, который должен быть преодолен на пути к Богу. По сути, изображены три пути: 1) путь посредством *карма-йоги* и *джняна-йоги*; 2) путь посредством только *карма-йоги*; 3) путь, ведущий к Богу, посредством *бхакти*<sup>10</sup>. В первом случае *карма-йога*

<sup>9</sup> Ketari Ikedo. The Three Yogas in Rāmānuja's Gītābhāṣya // Journal of Indian and Buddhist Studies. 1976. Vol. 25. No. 1. P. 500–502.

<sup>10</sup> Ibid. P. 501.

представляет собой всего лишь подготовительный этап *джняна-йоги*, приводящей к интуиции атмана. Во второй главе *Бхагавадгиты* говорится о том, что исполнение действий без ожидания плода превращается в *карма-йогу*. А поскольку знание атмана является вечным, то оно, в свою очередь, является необходимым условием самой *карма-йоги*. Такая *карма-йога*, основанная на знании атмана и лишённая всякого желанья результата, становится предварительным этапом уже *джняна-йоги*. На втором пути *карма-йога* ведёт к интуиции атмана непосредственным образом. Об этом повествуется в третьей и четвертой главах *Бхагавадгиты*, рассказывающих о том, что *карма-йога* может стать средством окончательного освобождения. Рамануджа же считает, что *карма-йога* предпочтительнее *джняна-йоги*, поскольку ее легче исполнить, она требует большей внимательности и предполагает знание атмана<sup>11</sup>. Вставший на путь *карма-йоги* вполне может обойтись без *джняна-йоги* и достичь Бога только посредством йоги действия. Третий же путь, путь *бхакти*, предполагает в качестве предварительных этапов путь *кармы* и путь *джняны*, о чем Рамануджа пишет в 13-й главе *Гитабхашьи*, утверждая возможность *бхакти* как пути достижения Бога. Другими словами, ни *карма-йога*, ни *джняна-йога* не могут непосредственно привести к Богу. Чтобы достичь Бога, подчеркивает Кентаро Икеда, необходимо посредством *карма-йоги* или *джняна-йоги* обрести интуицию атмана, ибо только атман может достичь Бога. Именно поэтому путь достижения Бога называется *бхакти-йогой*<sup>12</sup>.

Несколько слов необходимо сказать о понятии *бхакти*. В значении средства освобождения термин *бхакти* (в смысле любви к Кришне как Абсолюту) впервые появляется в *Бхагавадгите*. Хотя уже в *Шветашватара-упанишаде* это слово используется в значении почитания, поклонения божеству и учителю<sup>13</sup>. В комментарии Шанкары на *Бхагавадгиту* понятие *бхакти* используется в значении знания (*bhājana*, *jñānalakṣaṇa*). Сама же *Бхагавадгита* осмысливается им сквозь призму двух представлений о *дхарме*: 1) *дхарма*, которая характеризуется надеяннием и непосредственно ведёт к *мокше* (*jñāna-yoga*), и 2) *дхарма*, определяемая через действие и ведущая к *дхарме* первого вида посредством очищения ума, достигаемого через почитание Господа без ожидания какого-либо воздаяния (*kaṁma-yoga*). Такая *дхарма* приводит к *мокше* через достижение знания. В связи

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid. P. 500.

<sup>13</sup> *Hidenari Nishio*. On bhakti in the Bhagavadgītā // *Journal of Indian and Buddhist Studies*. 1976. Vol. 25. No. 1. P. 950–951.

с этим представление о возможности сочетания *кармы* и *джняны* как пути освобождения (*jñānakarmasamuccaya*) отвергается Шанкарой — он признает единственным средством освобождения знание. *Карма-йога* может только помочь достичь знания, но не привести к освобождению. Что касается понятий созерцания (*dhyāna*) и *бхакти*, то о первом из них Шанкара говорит, что поскольку посредством созерцания йогины совершенствуют внутренний орган видения атмана (*antaḥkāraṇa*), то в этом смысле *дхьяна-йога* оказывается более подходящим средством достижения знания, нежели *карма-йога*<sup>14</sup>. Относительно *бхакти-йоги* Шанкара не так однозначен. *Бхакти* он определяет как почитание (*bhājana*) либо как знание — «*бхакти*, характеризующаяся знанием Высшей Реальности» (*paramārthajñānalakṣaṇā bhakti*), «*бхакти*, характеризующаяся устойчивым состоянием знания» (*jñānaniṣṭhālakṣaṇā bhakti*). В любом случае *бхакти*, изначально характеризующую как эмоциональное почитание, Шанкара пытается интерпретировать в духе *джняны* упанишад<sup>15</sup>. Рамануджа это понятие часто понимает в значении *vedanā*, *upāsana*, *dhyāna* (санскр. «переживание», «почитание», «созерцание»). Как было указано выше, Ямуначарья определяет *бхакти* как «однонаправленное почитание в созерцании» (*paraikāntyaṅgītyā dhyānādiṣu sthitiḥ*). В целом же понятие *бхакти* в *Бхагавадгите*, и здесь можно согласиться с автором статьи «О понятии бхакти в Бхагавадгите»<sup>16</sup>, означает почитание Абсолюта, осуществляемое знанием и созерцанием. Согласно самой *Бхагавадгите*, существует два типа бхактов, первые из которых, правильные бхакты, почитают Кришну, вторые же, неправильные, почитают других богов. Первый тип бхактов включает в себя тех, кто стремится к знанию, тех, кто стремится к благополучию, и тех, кто обладает знанием. Последний тип бхактов является лучшим и наиболее дорогим Кришне. *Бхакти* предполагает веру (*śraddhā*) и приводит к благосклонности Бога (*prasāda*), которая собственно и приводит бхакта к освобождению<sup>17</sup>. Таким образом, вера приводит к *бхакти*, *бхакти* является причиной милости Бога, а по милости Бога бхакту даруется освобождение<sup>18</sup>. Сама вера также имеет града-

<sup>14</sup> *Iwao Shima*. Śaṅkara's Interpretation of the Bhagavadgītā // Journal of Indian and Buddhist Studies. December 1990. Vol. 39. No. 1. P. 496–501.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Hidenari Nishio*. On bhakti in the Bhagavadgītā. P. 950–951.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Хотя тут все не так однозначно, поскольку наличие веры уже может рассматриваться как милость Бога. Другими словами, Бог ведет адепта, как бы предизбранного к освобождению.

цию. Первоначально *шраддха* обозначала в упанишадах веру в религиозный ритуал, в *Бхагавадгите* это понятие обозначает просто веру. При этом проводится различие между теми, кто верит правильно, т.е. в Кришну, и теми, кто верит ложно, т.е. верит в других богов, *якшей, ракшасов, претов* и т.п.<sup>19</sup>

Отдельно следует упомянуть о языке *Гитабхашьи*. Как отмечают исследователи, блистательный язык Рамануджи в этом произведении заслуживает специальной похвалы: длинные периоды с оборотами, содержащие большое количество сложных слов (*samāsa*), создают необыкновенную мелодичность и благозвучие санскритского слога Рамануджи. Возможно, именно этим объясняется то чарующее впечатление от его текстов, которое они производят на читателей и слушателей.

Оба комментария на *Бхагавадгиту* получили свое продолжение в школе *вишишта-адвайты*. В частности, Ведантадешика написал субкомментарий на *Гитартхасамграху* под названием *Гитартхасамграхаракша* и субкомментарий на *Гитабхашью* под названием *Гитабхашьятатпарьячандрика*. Известно, что в Aduyar Library существует манускрипт некоего Нараяна Муни (1160?) под названием *Бхагавадгитартхасамграхавибхага*, который, судя по всему, представляет собой структурный анализ (либо развернутое оглавление) *Гитартхасамграхи*. Известен также комментарий Шридхарачарьи (начало XX в.) на *Гитартхасамграху* Ямуны<sup>20</sup>.

Основной вопрос, возникший уже после Рамануджи и до сих пор являющийся предметом исследований и споров, это вопрос об «однозначности» пути освобождения, предлагаемого Рамануджей: можем ли мы говорить о том, что Рамануджа наряду с путем *бхакти* признает также в качестве пути освобождения и путь *прапатти*<sup>21</sup>? В частности, из последних исследований этому посвящена обширная статья Нэнси Найар «Понятие *прапатти* в „Гитабхашье“ Рамануджи»<sup>22</sup>, в которой

<sup>19</sup> Hidenari Nishio. On bhakti in the Bhagavadgītā. P. 951.

<sup>20</sup> Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XX. Viśiṣṭādvaita Vedānta / Ed. by Stephen H. Phillips with Karl H. Potter. First edition. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2017.

<sup>21</sup> *Прапатти* (санскр. prapatti, букв. «припадание») — термин, используемый в индуизме для обозначения религиозного самоотречения, абсолютного смирения и безусловного подчинения воле и милости Бога, как правило, сопровождаемого чувством личной беспомощности. Подробнее см.: Прапатти // Энциклопедия индийской философии / Под ред. М.Т. Степанянц. М., 2009. С. 641–642.

<sup>22</sup> Nancy Nancy. The Concept of Prapatti in Rāmānuja's "Gītābhāṣya" // Journal of South Asian Literature. Summer, Fall 1988. Vol. 23. No. 2. Bhagavadgītā: On the Bicentennial of Its First Translation into English. P. 111–132.



автор анализирует *Гитабхашью* в аспекте наличия в этом тексте учения *прапатти*. Проблема возникает по причине разного отношения Рамануджи к вопросу *прапатти* в сочинениях, которые бесспорно написал он (комментарии на тройственный канон *веданты*), и в работах, считающихся (с разной степенью уверенности) написанными им (в частности, *Гадьятрая*). Если во второго рода произведениях практически проповедуется учение *прапатти* (правда, без терминологического его обозначения), то в первого рода сочинениях мы видим полное равнодушие Рамануджи не просто к учению *прапатти*, но и к самому термину. Именно поэтому возникает вопрос: а признавал ли вообще Рамануджа *прапатти* как средство освобождения наряду с *бхакти* (т.е. именно как альтернативный, а не исключаящий *бхакти*, путь)?

*Гитабхашья* считается поздним произведением Рамануджи, которое символизирует собой переход от его серьезных философских произведений (*Ведартхасамграха*, *Шрибхашья*) к религиозным текстам (*Гадьятрая*, *Нитьягрантха*). Но если в *Ведартхасамграхе* и *Шрибхашье* мы видим Рамануджу, активно оппонировавшего адвайтинам (и не только), то в *Гитабхашье* полемический интерес Рамануджи снижается практически до нуля. Мы действительно наблюдаем здесь не философа, аргументированно и последовательно выстраивающего свою систему, а, выражаясь словами Ван Бейтенена, «комментирующего теолога»<sup>23</sup>, проповедника, который с ревностным усердием объясняет *Бхагавадгиту* своим единоверцам строку за строкой. Хотя Рамануджа и не говорит о *прапатти* в тексте *Гитабхашьи* напрямую, тем не менее, как полагает Нэнси Найар, он «создает пространство (а score) для этого учения, интерпретируя некоторые пассажи *Бхагавадгиты* в определенном ключе»<sup>24</sup>. Поэтому последующие комментарии на *Бхагавадгиту*, создаваемые в традиции *вишишта-адвайты*, уже активно использовали наряду с термином *бхакти* и понятие *прапатти*. Именно в этом направлении и шло развитие экзегетической активности школы.

Данное издание — впервые публикуемая на русском языке *Гитабхашья* Рамануджи в переводе выдающегося российского индолога В.С. Семенцова (1941–1986)<sup>25</sup> — было бы невозможно без помощи

<sup>23</sup> *Buitenen J.A.B. van. Rāmānuja on the Bhagavadgītā. P. 22.*

<sup>24</sup> *Nayar Nancy. The Concept of Prapatti in Ramanuja's "Gītābhāṣya". P. 114.*

<sup>25</sup> Фрагмент из перевода *Гитабхашьи* (две начальные главы) был опубликован в кн.: Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология / Сост. В.К. Шохин; редкол.: А.М. Дубянский и др.; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2008. То же издание включает в себя воспоминания близких друзей и коллег В.С. Семенцова.

ряда коллег, принявших участие в подготовке текста. Предыстория этой книги весьма примечательна: после кончины В.С. Семенцова, когда рукопись оказалась в издательстве, многие годы (около 30 лет) не удавалось решить проблему ее публикации. Благодаря неоднократным обращениям издательства, обеспокоенного судьбой рукописи, она попала в руки специалистов, которые занялись ее изданием. Редколлегией были сделаны минимальные исправления в тексте перевода В.С. Семенцова по принципу *sine qua non*, касающиеся орфографии и пунктуации. Вариативные значения того или иного санскритского понятия, предлагаемые Семенцовым, оставлены в круглых скобках без изменений. В переводе были заменены два слова — «гетерогенный» и «прагматический» — и производные от них. Совокупность комментируемой *Бхагавадгиты* и толкования на нее Рамануджи в жанре бхашьи в целом представляет собой самодостаточный гипертекст. Этим объясняется то обстоятельство, что В.С. Семенцов выполнил перевод *Бхагавадгиты* заново — так, чтобы он отвечал задачам и целям *Гитабхашьи* как комментария на *Бхагавадгиту*, инкорпорированную в основной текст. И это несмотря на то, что на тот момент существовал сделанный самим же В.С. Семенцовым поэтический перевод памятника<sup>26</sup>, более того, этот перевод уже был опубликован<sup>27</sup>. Задача данного издания состоит именно в том, чтобы представить читателю традиционный гипертекст и обратить его внимание на концептуальную сторону. Простота стиля и доступность изложения *Гитабхашьи* Рамануджи, основанной на известном сюжете из *Махабхараты*, обусловлены проповедническими целями ее автора. И по нашему мнению, отсутствие развернутого историко-философского или филологического комментария восполняется предваряющим перевод *Гитабхашьи* знаменитым исследованием В.С. Семенцова «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике». В тексте также имеются ссылки Семенцова на источники по принятой в его исследовании системе сокращений. Общий список сокращений представлен в конце книги.

Перевод *Бхагавадгиты* был сверен с санскритским подлинником по изданию: The Bhandarkar Oriental Research Institute edition of Ma-

---

<sup>26</sup> На русском языке уже существует три научных перевода *Бхагавадгиты*, снабженных развернутыми комментариями, один из них, как известно, выполнен самим В.С. Семенцовым.

<sup>27</sup> Бхагавадгита. Перевод с санскрита В.С. Семенцова // Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М.: Наука, 1985.

habharata<sup>28</sup>, были уточнены некоторые санскритские термины, их транскрипция и т.д. В рукописи была утеряна одна страница (с. 226), а перевод самой *Гитабхашьи* обрывается на 42-й *шлоке* 18-й главы. Для завершения текста мы использовали перевод *Бхагавадгиты* В.С. Семенцова 1985 г.

Выражаю искреннюю и сердечную благодарность всем моим коллегам, которые на разных этапах проявили отзывчивость и энтузиазм, приложив свои усилия для того, чтобы эта книга увидела свет.

---

<sup>28</sup> The Bhandarkar Oriental Research Institute: Mahabharata Project [интернет-источник: <http://www.bori.ac.in>].

**В.С. Семенцов**

## **БХАГАВАДГИТА В ТРАДИЦИИ И В СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ КРИТИКЕ**

### **Введение**

*Бхагавадгита* — «Песнь Господня», или, как ее любовно именуют в Индии, просто *Гита*, «Песнь», — по праву занимает одно из почетных мест в сокровищнице мировой культуры. Нет необходимости «представлять» поэму современному образованному европейцу: он хорошо знает ее благодаря десяткам переводов (особенно английских), сотням статей и монографий. К идеям *Гиты* обращались в разное время Гёте и Гегель, В. фон Гумбольдт и Эмерсон, Ромен Роллан и В.И. Вернадский.

В России поэма известна с конца XVIII столетия. Однако, несмотря на ряд попыток перевести *Бхагавадгиту* на русский язык, наш читатель пока не имеет в руках надежного перевода — и тем более истолкования — текста, который без малейшего преувеличения может быть назван одним из краеугольных камней индийской культуры. Не говоря уже о ранних переводах (А.А. Петрова, А.П. Казначеевой, А. Каменской и А. Манциарли), которые сделаны явно не с санскрита и в наши дни имеют лишь историко-библиографический интерес, даже и последняя, несравненно более серьезная работа Б.Л. Смирнова, выдержавшая при жизни автора два издания (1956 и 1960), не удовлетворяет современным филологическим требованиям: его «буквальный перевод» не свободен от ошибок, индийская комментаторская традиция учтена недостаточно, а «примечания» не всегда помогают читателю разобраться в реалиях поэмы<sup>1</sup>.

Впрочем, внимательно приглядываясь к тому, что было сделано за последние 150–200 лет вокруг *Гиты* за рубежом — как на Западе, так и в Индии (где новые переводы и исследования памятника появляются по нескольку раз в год), замечаешь, что реальные достижения ограничиваются каким-нибудь десятком действительно образ-

цовых переводов и, быть может, пятью-шестью хорошими монографиями; для почти двух столетий энтузиазма и восторгов, раздумий, поисков и разного рода теорий такой результат не кажется особенно выдающимся. Хуже всего то, что, несмотря на усилия целого ряда крупнейших специалистов, работавших над текстом, не удалось добиться единства взглядов на такие фундаментальные вопросы, как его состав, общий характер (например, «авторский это текст или неавторский?»), соотношение с комментаторской традицией и другие. Насколько мне известно, такая важная проблема, как функция текста в среде его распространения, не только не решена, но вообще не осознана и не поставлена хоть сколько-нибудь научно. Читая английские и американские работы о *Gīte*, обнаруживаешь одну систему взглядов и оценок, французские — другую, индийские — третью, немецкие — еще совершенно иную; авторы, подчас крупные индологи, превосходно зная о существовании диаметрально противоположных по отношению к их собственной точек зрения, с ними не спорят, принципиальных вопросов не ставят; каждый цитирует лишь те работы, которые ему по душе; профессор крупного американского университета без обиняков называет *Gītu* «ведийским» (!) текстом (в предисловии к горячо одобряемой им книге индийского *свами*) и т.д. Приходится признать, что современное «гитоведение» переживает род кризиса, вызванного, как это будет показано ниже, его неспособностью ответить на им же самим (в лице Рихарда Гарбе) поставленные вопросы. Все эти соображения определяют характер и содержание данной работы, которая, предлагая новый русский перевод знаменитого памятника индийской древности, стремится прежде всего истолковать его с учетом противоречий и трудностей, накопившихся вокруг него в западной индологии. Для того чтобы войти в круг этих вопросов, нам придется познакомиться с историей *Gīты* в Европе; однако ей предшествует значительно более долгая история *Gīты* в Индии, с которой мы и начнем наше знакомство с поэмой.

## Глава I ОБЩИЙ ХАРАКТЕР ПАМЯТНИКА

Индийская традиция донесла до нас *Бхагавадгиту* в составе огромного эпического свода — *Махабхараты*, — в котором она занимает главы 25–42 (23–40 критич. изд.) *Книги о Бхишме* — 6-й из 18 книг, составляющих эпос.

Сюжет *МБх* — это история рождения, воспитания и соперничества двух ветвей царского рода: Кауравов («потомков Куру», ста сыновей царя Дхритараштры во главе со старшим из них — Дурьодханой) и их двоюродных братьев — пятерых Пандавов (сыновей Панду во главе с Юдхиштхирой). Кауравы воплощают в эпосе злое, демоническое начало, Пандавы — начало светлое, божественное. Отношения между обоими родственными кланами, постепенно отравляемые завистью и злобой Кауравов, особенно обостряются после злосчастных событий во время церемонии помазания на царство Юдхиштхиры, старшего из сыновей Панду. Согласно условиям этого обряда, каждый из присутствующих может вызвать будущего царя на любой поединок: отказ с его стороны как проявление слабости невозможен. Пользуясь этим, Кауравы предлагают Юдхиштхире сыграть партию в кости, и вот он, воплощение всех царственных добродетелей, но никуда не годный игрок, проигрывает сначала свое имущество, затем царство, затем братьев, жену и, наконец, самого себя. По требованию благородного Бхишмы, «деда» Кауравов и Пандавов, проигранное возвращается Юдхиштхире; однако его опять вызывают на игру, он опять не может отказаться и опять проигрывает всё и вся. Окончательный итог таков: Пандавы должны удалиться в изгнание на 13 лет, после чего царство должно быть им возвращено — при условии, что последний, тринадцатый год они проведут тайно, незнанными; если же их узнает кто-либо из Кауравов, то царство уходит от них навсегда. Пандавы точно выполняют все условия договора и являются через 13 лет требовать свое царство назад. Кауравы, однако, вероломно им отказывают, и пятеро добрых братьев начинают готовиться к войне. Предпринятые друзьями попытки покончить дело миром, разного рода соглашения и компромиссы кончаются неудачей, и после длительной и тщательной подготовки армии Кауравов и Пандавов встречаются на поле битвы — знаменитой Курукшетре («поле Куру»), сражаются 18 дней и почти полностью истребляют друг друга. Окончательную победу все же одерживают Пандавы; Юдхиштхира воцаряется в столице отвоеванного царства и после долгих лет счастливого правления умирает вместе с остальными братьями и Драупади, их общей женой. Последняя, восемнадцатая книга эпоса рисует вступление пятерых братьев и Драупади в райские обиталища.

Во всей этой длинной цепи событий — осложненной к тому же бесчисленными вставными эпизодами дидактического характера: назидательными историями, беседами, примерами, наставлениями, по-

учениями и т.п. — есть одна точка, в которой противоборство враждебных кланов достигает наивысшего напряжения. Это именно та минута, когда Кауравы и Пандавы после долгих лет соперничества и обид, ненависти и оскорблений, покушений на жизнь и, наконец, сборов к войне приводят свои громадные армии на поле сражения, выстраивают их в боевом порядке и, перед тем как броситься в битву, замолкают и смотрят друг другу в лицо. В этот момент ужасной тишины и самого неустойчивого из равновесий начинается *Бхагавадгита*.

Собственно говоря, по форме наша поэма — это религиозно-философское наставление в виде беседы, всего лишь еще один из той массы вставных эпизодов, которыми насыщена *МБх*; однако он выделяется среди многочисленных философских диалогов эпоса не только привилегированным композиционным положением — открывая собой главное событие эпоса — битву Кауравов с Пандавами, — но и вполне осознанным драматизмом, т.е. применением действия как одного из полноправных элементов преподаваемого наставления. Ведь было бы только естественно предположить, что автор поэмы, кто бы он ни был — одинокий гений или коллективный сказитель наподобие «Гомера», добравшись наконец до своей темы (а его тема, как мы увидим впоследствии, это весьма глубокие и общие идеи о природе дхармы, о познании души и божества, о пути спасения и т.д.), без сожаления абстрагируется от «реальной действительности», дабы воспарить к высотам умозрения. На деле, однако, ничего подобного не происходит: вступив в эпическое повествование в момент его крайней напряженности, автор заботится лишь о том, чтобы эту напряженность по возможности еще более усилить. Позже, в разделе о стиле поэмы, мы пронаблюдаем некоторые из приемов его поэтической техники, а сейчас обратим внимание на участников диалога. Кроме слепого царя Дхритараштры, отца Кауравов, которому в тексте принадлежит всего один (вступительный) стих, и его возничего Санджаи, который, будучи наделен волшебным зрением (а также способностью молниеносно передвигаться по воздуху), пересказывает царю все перипетии битвы между его сыновьями и Пандавами (41 стих), в беседе участвуют два человека — Арджуна и Кришна. Первый из них — один из пяти сыновей Панду, самый знаменитый герой среди них, великий лучник; второй — вождь небольшого племени ядавов, друг и дальний родственник Арджуны. Кришна принимает участие в войне как один из союзников Пандавов, а в самой битве — как возничий Арджуны. Однако за скромной видимостью скрывается нечто совершенно иное: Кришна — это ве-

личайший (наряду с Рамой) из *аватар* (*аватара* — земное воплощение) бога Вишну, спустившегося в человеческую плоть, для того чтобы восстановить пошатнувшуюся дхарму (мировой закон) — путем спасения добрых и наказания злых, т.е. соответственно Пандавов и Кауравов. Кришна не только наставляет Арджуну и, таким образом, в глазах индийской традиции является истинным автором поэмы; он, как опытный режиссер, организует события так, чтобы его учение произвело на ученика максимальный эффект. Для этого он — в ответ на просьбу Арджуны отвести колесницу на удобное для обзора противника место — ставит ее напротив именно того ряда Кауравов, в котором стоят учителя и родственники Арджуны. И когда тот, потрясенный мыслью об убийстве близких людей, с плачем отшвыривает оружие, отказывается участвовать в братоубийственной войне и просит своего возничего наставить его в истинном учении, Кришна, изредка прерываемый новыми вопросами Арджуны, излагает ему то самое учение, которое и составляет содержание остальных (кроме первой) глав поэмы.

Общераспространенный текст *Гиты* (так называемая «вульгата»), лежащий в основе большинства комментариев, состоит из 700 стихов (*шлок*), распределенных по 18 главам<sup>2</sup>. Впоследствии комментаторы разделили текст поэмы на три «шестерки» (*шатки*), обозначив первую (гл. 1–6) как «раздел о действии» (*карма-канда*), вторую (гл. 7–12) — «раздел о почитании» (*упасана-канда*) и третью (гл. 13–18) — «раздел о знании» (*джняна-канда*). Идея этой классификации принадлежит Ямуначарье (X в.), который составил также полезный конспект содержания *Гиты* по главам<sup>3</sup>. Каждая из глав поэмы имеет, кроме того, особый колофон, в наикратчайшей форме суммирующий ее основное содержание; так,

первая глава именуется в колофоне «Йога отчаяния Арджуны»; в ней описывается поведение Арджуны и Кришны перед началом битвы; благодаря хитроумному маневру своего возничего Арджуна видит перед собою родичей, учителей и друзей, которых ему предстоит убивать; его охватывает чувство ужаса и отчаяния;

вторая глава, «Йога рассуждения», начинается с многократного утверждения неразрушимости, неуничтожаемости души в отличие от тела (которое, напротив, подвержено рождению и смерти); в конце главы дано по просьбе Арджуны описание мудреца («человека, прочного в знании [атмана]»);

в третьей главе, «Йоге действия», излагаются основы этики *Гиты*: человеку следует совершать действия, вытекающие из его



семейного, религиозного и общественного состояния и долга, абсолютно бескорыстно, т.е. не ожидая от них никакой награды, пользы, «плода»; примером такой бескорыстной деятельности является прежде всего сам Кришна, который, будучи всемогущим божеством и ни в чем не нуждаясь, все-таки воплощается на земле и совершает предписанные шастрами действия, дабы сохранить гармонию и порядок в мире;

четвертая глава имеет обозначение «Йога знания»; большую ее часть занимает учение о символическом ритуале, внутри которого одно из главных мест отводится так называемой «жертве знания» (*джняна-яджня*);

пятая глава, «Йога отрешенности от действия», настаивает на важности внутренней отрешенности (путь к которой прокладывает *карма-йога*) и полной бесполезности отрешенности внешней, формальной, не сопровождаемой внутренним усилием;

шестая глава, «Йога активного внимания» (*дхьяна-йога*), говорит о йоге в техническом смысле слова как о практике сосредоточения внимания, сопровождаемой определенным положением тела, регулировкой дыхания, направления взгляда и т.д.;

седьмая глава, «Йога знания и различения», описывает природу Абсолюта, скрытую от нас *гунами* (тремя основными компонентами) материальной природы и раскрываемую путем истинного почитания божества; в этой и следующих пяти главах в центре внимания находятся благоговейная любовь к богу — *бхакти* и ее многообразные формы;

восьмая глава, «Йога нетленного Брахмана», посвящена вопросам эсхатологии: те, кто в смертный час направляет мысль к Брахману, соединяются с ним; вспоминается старинное учение о «пути богов» и «пути предков»;

девятая глава — «Йога царственного знания и царственной тайны»; начиная с этой главы Кришна готовит своего ученика к созерцанию своего «Вселенского образа»; ему угодна «жертва знания», состоящая в том, чтобы созерцать Бхагавана везде и всюду;

десятая глава, «Йога излияния божественных сил», — следующий шаг навстречу теофании: Бхагаван отождествляет себя с квинт-эссенцией элементов видимого и невидимого мира, начиная с богов и кончая растениями, минералами и даже абстрактными сущностями;

одиннадцатая глава, «Йога созерцания Вселенского образа», — мистическая кульминация поэмы. Кришна являет перед изумленным

Арджуной всю вселенную, со всею массой ее разнообразнейших обитателей внутри своего тела; как и в первой главе, теперь он намеренно показывает ученику зрелище, заставляющее его содрогнуться: божество в облике Смерти как всепожирающий огонь Времени, в котором гибнут несметные толпы существ;

двенадцатая глава, «Йога бхакти», говорит о преимуществах почитателей личного божества, т.е. Бхагавана, перед аскетами, устремляющимися к сверхличному Брахману; перечисляются разные виды почитания;

тринадцатая глава, «Йога различения кшетры и Кшетраджни», описывает материальную природу с ее триадой «качеств», или *гун*, а также познающего ее индивидуального атмана или Духа (Пурушу);

четырнадцатая глава, «Йога различения трех гун», говорит о возрастании и убывании каждой из трех *гун* в различных состояниях одушевленных и неодушевленных тел, а также о превосходстве над двумя прочими *гуны саттва* («ясность», «бесстрастие»);

пятнадцатая глава, «Йога Высочайшего Пуруши», рисует колоссальный образ «мирового дерева» — *ашваттхи* (индийской смоковницы), который в символической форме суммирует учение о материальной природе и ее *гунах*; в конце главы Бхагаван выступает как *Пурушоттاما* («Высочайший Пуруша»), возвышающийся над «гибнущим» (т.е. трансигрирующим) и «не-гибнущим» (т.е. освободившимся от уз *сансары*) *пурушами*;

шестнадцатая глава, «Йога различения божественной и демонической участи», содержит описание разных проявлений того и другого класса существ;

семнадцатая глава, «Йога различения трех видов веры», классифицирует типы религиозного почитания и подвижничества с точки зрения трех *гун*; наконец,

глава восемнадцатая, «Йога освобождения и отрешенности», продолжает предыдущую классификацию и завершает поэму прославлением безраздельной *бхакти*.

В самом конце беседы Кришна спрашивает своего ученика, понял ли он его наставление, или он все еще в заблуждении, — после чего Арджуна заверяет своего возничего, что заблуждений и сомнений больше нет: он готов выполнить свой варновыи долг — сражаться и убивать, не беспокоясь о «плодах» и пользе.

Примерно такое — разумеется, гораздо более детализированное — впечатление остается у «свежего» читателя после первого, не

обремененного никакими историческими, филологическими и философскими выкладками чтения поэмы. Он замечает довольно быстро, что стиль *Гиты* весьма прост, многие стихи удивительно удачны и как бы сами ложатся в память; выразительный лаконизм, афористичность стиха временами заставляют подумать, что перед тобой собрание изречений. Вместе с тем современный читатель не может не насторожиться темнотою и загадочностью и отдельных слов (таких, например, как *йога*), и отдельных стихов, и отдельных учений, и, наконец, со вздохом закрывая книгу, всего текста в целом. Надо сказать, что эти ощущения — как первые, так и последующие — вполне оправданны: излагая простым языком весьма непростые идеи, *Гита* принадлежит к тем текстам, чей перевод на современный язык составляет лишь малую часть работы, которую приходится проделать, чтобы пробиться к их пониманию. Видимо, загадочность поэмы хорошо была заметна и самим индийцам: за шесть-восемь столетий (начиная примерно с IX в., которым можно обозначить начало ее всеиндийской популярности) вокруг нее успело накопиться больше 50 комментариев, написанных, как правило, величайшими философами своего времени; однако споры о поэме не прекращаются в Индии до сих пор. О том, к каким трудностям привело изучение *Гиты* в западных странах, уже говорилось ранее.

Наши поиски смысла текста мы начнем с установления нескольких простых и, надеюсь, для всех очевидных принципов, на которые следует опираться в его истолковании:

1) представляя культурную среду и менталитет, в корне отличные от тех, в которых возникла и функционировала наша поэма, мы постараемся не навязывать ей своих (по-видимому, для нее абсолютно чуждых) категорий мышления, литературных и философских норм и вообще систем оценок; для этого

2) мы попытаемся изучать *Гиту* в контексте той культуры, которая ее породила; поскольку, однако, такого рода данных может оказаться недостаточно,

3) параллельно с этим мы будем рассматривать ее внутри той культуры (зафиксированной в виде средневековых комментариев), которая считала ее высокоавторитетным, священным текстом; кроме того,

4) мы попытаемся с максимальной тщательностью и точностью установить функцию (т.е. характер употребления, применения) *Гиты* в обеих этих культурных сферах (т.е. упомянутых выше под № 2, 3); и, наконец,

5) мы постараемся не упускать из виду при истолковании текста также и его стилистические особенности.

Решение возникающих в связи с этим задач удобнее всего начать с обсуждения датировки поэмы.

## Глава II ВРЕМЯ СОЗДАНИЯ ПОЭМЫ

Как известно, в хронологии индийской литературы древнего периода царит величайшая неопределенность; большинство датировок колеблется в пределах двух-трех столетий, и даже те немногие даты, которые обычно считаются «установленными» (например, дата *паринирваны* Будды, от которой во многом зависит хронология палийского канона), время от времени подвергаются критике и пересматриваются. К сожалению, *Гита* не является исключением из этого правила: разные специалисты называли в качестве возможного времени ее создания все века, начиная с VII–VI вв. до н.э. (Дасгупта, 1932, с. 551) и до III в. н.э. (Дэвис, 1882), что дает временной интервал без малого в 1000 лет! Такая цифра выглядит странно даже для Индии с ее, повторяю, равнодушием к точной фиксации хронологии.

В статье (1972), специально посвященной проблеме возраста *Гиты*, я пытался показать, что те текстологические критерии, которыми оперирует С. Дасгупта (в частности, наличие в поэме ряда глагольных форм, не соответствующих грамматике Панини), к нашему тексту неприменимы ввиду его открытого, нефиксированного характера. Широко известен, например, тот факт, что *Гита* «цитирует» (разумеется, без какой бы то ни было ссылки) целый ряд стихов из упанишад (особенно часто — *Катха*, *Шветашватара*, *Майтри*); кроме того, она содержит стихи, общие с такими текстами, как *Законы Ману*, *МБх* (особенно 12-я книга), *Вишну-смрити*, *Дхармасутры* Апастамбы и Яджнявалкьи, *Йогасутры* Патанджали и т.д.<sup>4</sup> Во всех подобных случаях установить, «кто у кого заимствует», практически невозможно<sup>5</sup>. Вместе с тем такая сравнительно поздняя вещь, как *Ишвара-гита* (входящая в состав *Курма-пураны*), имеет массу стихов, общих с *Гитой*, которые обычно называются учеными не иначе как «цитатами» либо «заимствованиями» (см.: П. Дюмон, 1933 с. 221–226).

Однако такое словоупотребление, вполне оправданное там, где речь идет об авторских произведениях, видимо, совершенно неуме-

стно по отношению к весьма обширному пласту текстов (отчасти перечисленных выше), которые до своей письменной (иногда устной) фиксации чрезвычайно долго существовали и передавались в устной форме, будучи в равной степени открыты и к приобретению нового, и к потере старого. Стихи этих текстов (я имею в виду прежде всего стихотворные упанишады, эпос, литературу дхармашастр и дхармасутр, пураны) стремятся, как правило, принять форму отдельных «хорошо сказанных» изречений, афоризмов, которые в меру своей «удачности» были способны к широчайшим миграциям из одних текстов в другие<sup>6</sup>.

Возвращаясь к тексту *Гиты*, мы замечаем в нем именно эту структуру: перед нами собрание ёмких, замкнутых по смыслу афоризмов, которые сплошь и рядом обнаруживают между собой не больше связи, чем объединенные в тематические главы сутры *Дхаммапады*, исключение составляет лишь 1-я глава *Гиты*, обладающая сюжетом и известной внутренней цельностью<sup>7</sup>. Поэтому говорить об «интерполяциях» в данном случае также, на мой взгляд, не представляется возможным. Вместо этого целесообразно разделить историю памятника на два периода:

- 1) период «свободного» существования текста — от его возникновения до акта внешней фиксации;
- 2) период «фиксированного» существования.

Таким актом внешней фиксации текста *Гиты* было создание первого авторитетного комментария на него — *Гитабхашьи* Шанкары, — датируемого обычно первой половиной IX в. н.э. Факт свободного функционирования текста вплоть до столь поздней даты подтверждается существованием как минимум четырех различных рецензий его еще примерно в IX–X вв. н.э., после чего одна из них (а именно та, которая была положена Шанкарой в основу его комментария) приобретает широчайшее распространение (в практически неизменной форме), тогда как остальные выходят из употребления<sup>8</sup>. В качестве примера сравнительно позднего стиха можно привести *шлоку* 13.4, упоминающую *Брахмасутры* Бадараяны — ведантический компендиум, обычно датируемый IV в. н.э.; все исследователи, понимающие под «созданием» поэмы ее сочинение одним или несколькими авторами, объясняют этот факт с помощью различных натяжек: одни отказываются видеть в брахмасутрах *Брахмасутры* и переводят это слово вопреки очевидному смыслу как-нибудь вроде «афоризмов о Брахмане» и т.д.; другие просто говорят об «интерполяции» (ибо нельзя же датировать *Гиту* IV или V в. н.э.!), в силу че-

го шлока 13.4 оказывается «неподлинной». Ни то, ни другое объяснение, однако, не являются необходимыми, если принять излагаемую здесь точку зрения<sup>9</sup>.

Отсюда следует, что вряд ли возможно говорить о единовременном акте «создания» *Гиты* в той форме, которую мы знаем. Можно лишь попытаться определить — разумеется, в самом приблизительном виде — время складывания основных идей нашей поэмы. Именно по такому пути пошел У. Хилл (1928), тщательно исследовавший эволюцию учения секты *бхагаватов* (или *самватов*), которые примерно в III–II вв. до н.э. стали отождествлять свое божество, Кришну, сына Васудевы, с Вишну-Нараяной: таков, в частности, смысл обеих Беснагарских надписей (относящихся к 200 г. до н.э. и к первой четверти II в. до н.э.; см. перевод и изложение у Э. Ламотта, 1929, с. 16–17, а также специальную работу: Райчоудхури, 1920). Решающим аргументом в пользу датировки учения *Гиты* серединой II в. до н.э. является, с точки зрения Хилла, тот факт, что еще в IV в. до н.э. (в грамматике Панини) Кришна называется наряду с Арджунной полубогом, тогда как в упоминавшейся надписи 200 г. до н.э. он становится «богом богов», а об Арджуне здесь уже ничего не сказано. Поскольку *Гита* представляет Кришну в виде верховного божества, она не могла быть создана в IV в. до н.э.; вместе с тем МБх неоднократно упоминает о том противодействии, которое время от времени встречает (видимо, еще не получивший общего признания) культ Кришны, см. 2.35.26; 2.38.4 и сл.; 2.39.8; 2.45.4 и т.д. Даже в самой *Гите* попадаются отголоски этой враждебности: 3.32 с негодованием отзывается о «ропщущих» (или «завистливых»), которые отказываются следовать учению Кришны и тем самым теряют разум и гибнут; 18.67 предписывает не сообщать спасительного учения тому, «кто ропщет» на Кришну<sup>10</sup>.

Однако последние факты относятся скорее к распространению нового учения, чем к обстоятельствам его создания: они, собственно, ничего не говорят о характере почитания Кришны-Васудевы в самой сектантской среде *бхагаватов*. Хилл, так же как до него Гарбе, исходит из предположения, что и внутри секты обожествление Кришны шло постепенно (достигнув максимума, соответствующего учению *Гиты*, примерно к началу II в. до н.э.). Однако против такого взгляда с полным основанием возражают Э. Сенар (1922, с. 37) и Э. Ламотт (1929, с. 14–15), полагая, что обожествление могло произойти сразу, внезапно, на основе каких-то неизвестных для нас причин<sup>11</sup>. С этой необходимой поправкой датировка Хилла может счи-

таться приемлемой, ибо *Гита* была явно предназначена для проповеди: об этом говорится в заключительном разделе 18-й главы; да и только что отмеченные полемические выпады в тексте свидетельствуют о выходе учения на путь открытой проповеди и, значит, столкновений с завистниками и неверами.

Таким образом, можно с большой степенью вероятности утверждать, что идейное ядро учения *Гиты* было создано и зафиксировано в виде текста в III–II вв. до н.э. В этой первоначальной форме текст памятника не сохранился, и о его составе мы можем строить лишь более или менее правдоподобные догадки. В течение последующей тысячи с лишним лет — до IX в. н.э., времени окончательной фиксации текста поэмы, — *Гита* продолжала расти за счет вставок, объем и характер которых, учитывая гномический тип ее стихов, оценить практически невозможно. Гораздо больший интерес, чем всякого рода поспешные гипотезы об «интерполяциях» в тексте *Гиты*, представляет вопрос о ее текстуальных схождениях с упанишадами.

Пользуясь уже упоминавшимся конкордансом Дж. Хааса (см.: Юм, 1931, с. 560–562), можно обнаружить в *Гите* не менее 10 стихов, совпадающих (полностью или частично) со стихами *КатхУн*, 9 — с *МайтриУн*, 5 — со *ШветУн*; кроме того, общие с *Гитой* стихи (не более 1–2) обнаруживают *ИшаУн*, *ПрашУн* и *МундУн*. Наконец, — и это еще более примечательно — сходные по смыслу пассажи можно указать в древнейших прозаических упанишадах — *БрУн*, *ЧхУн*, *КаушУн*. Поскольку ни о каком «цитировании», в современном смысле этого слова, здесь речи быть не может (иначе, учитывая внутренние параллели в данных текстах, пришлось бы предположить, что они цитируют не только друг друга, но и самих себя!), остается видеть в этих реминисценциях результат формирования *Гиты* в среде, насыщенной культурой упанишад, притом не только духовно, но и текстуально. Хорошо известно, что в древней Индии принято было выучивать отрывки из *шрути* наизусть — это входило в круг обязанностей каждого домохозяина. Заученные таким образом и, по-видимому, часто повторяемые тексты упанишад постоянно сталкивались в памяти, перекрещивались, дробились на элементы, обрастали внетекстовыми ассоциациями и в отдельных случаях складывались в новые комплексы — прозаические либо, гораздо чаще, стихотворные. Так возникали более поздние части канона упанишад (*Катха*, *Шветашватара*, *Майтри*), так могла формироваться и *Гита*: об этом говорит огромное число текстовых и

содержательных параллелей, связывающих данные упанишады друг с другом и с *Гитой* в единое целое. Это означает, что историю (или, точнее, предысторию) нашего текста следует начинать на несколько столетий раньше III–II вв. до н.э. В следующем отрывке *ЧхУп* обращают на себя внимание не только явные содержательные параллели с *Гитой*, но и само имя «Кришны, сына Деваки» — правда, на сей раз в ипостаси ученика, а не учителя.

1. Когда он голодает, когда испытывает жажду, когда воздерживается от удовольствий — это его обряд посвящения (*дикша*).
2. Когда он ест, когда пьет, когда предается удовольствиям — это его обряды упасад.
3. Когда он смеется, когда пирует, когда наслаждается любовью — это его пение и рецитация гимнов.
4. Подвижничество, подаяние, искренность, невреждение, правдивость — это его дары [жрецам].
5. Поэтому, [когда] говорят: «она родит», «она родила» — это его новое рождение; его смерть — заключительное омовение.
6. Это поистине, сказав Кришне, сыну Деваки, молвил Гхора Ангираса: «[Кто так знает], тот освободился от жажды желаний. В час кончины пусть к этим трем [мантрам] он прибегнет: „Ты еси неразрушимое“; „Ты еси неколебимое“; „Ты еси чистое жизненное дыхание“...» (3.17).

При всей его краткости это наставление имеет ряд замечательных аналогий в тексте *Гиты*:

1) список добродетелей в 3.17.4 можно сопоставить с их перечислением в *Гите* 16.1–3, включающим наряду с данными еще и другие элементы; при этом существительное «ахимса» (ненанесение вреда живым существам) нигде больше в упанишадах не встречается; в *Гите* мы его находим кроме 16.2 также в 10.5; 13.7; 17.14<sup>12</sup>;

2) необходимость правильного усилия в момент смерти, в частности произнесения определенных формул, подчеркивается в *Гите* 8.10; 8.13; в последнем стихе употребляется выражение *om ity eka-aksaram brahma* (ср. с первой *мантрой* выше: *aksitam asi*);

3) наконец, все учение *ЧхУп* 3.17.1–6 о ритуализации повседневных действий при помощи определенного усилия ума находит в *Гите* важное продолжение и является одним из существеннейших сторон ее учения; мы вернемся к нему ниже, в разделе, посвященном так называемой проблеме «сакрализации человеческого существования»; пока можно лишь сказать, что *Гита* представляется этапом развития чрезвычайно важной идеи, проходящей через всю брахманическую литературу, включая упанишады<sup>13</sup>.



Таким образом, наши попытки датировать *Гиты* привели к установлению теперь уже не двух, а трех периодов существования текста:

1) от эпохи *ЧхУн* (приблизительно VII в. до н.э.) до начала II в. до н.э.; в это время учение *Гиты* толко зарождается: перед нами в буквальном смысле слова, повторю еще раз, ее утробное развитие; однако, поскольку уже тогда в определенных кругах существовал культ Кришны (датированный храм Рукмини — VI в. до н.э.), можно предположить, что он нашел выражение также и в каком-то тексте, трансформация которого, возможно, со временем привела к известному нам уже памятнику; отдельные параллели между *Гитой* и рядом стихотворных упанишад, видимо, говорят о том, что сложение всех этих текстов, включая *Гиты*, происходило одновременно<sup>14</sup>;

2) от выхода текста «на поверхность» примерно в III–II вв. до н.э. и до фиксации его усилиями комментаторов, прежде всего Шанкары (IX в.); в это время текст постепенно завоевывает все больший авторитет, видимо, частично меняет форму (прежде всего за счет добавлений), однако объем и направление этих изменений указать невозможно; как бы то ни было, но вплоть до IX в. текст *Гиты* сохраняет свой «открытый» характер; и, наконец,

3) от сформирования комментаторской традиции до наших дней; после установления канонического текста *Гиты* остальные версии (которых было не менее трех) постепенно выходят из употребления и забываются, что, впрочем, нисколько не исключает в будущем появления на свет той или иной древней рецензии *Гиты*: так была обнаружена в конце 20-х годов этого столетия так называемая «кашмирская рецензия».

Таким образом, первоначальной «средой функционирования» нашей поэмы оказываются, как и следовало ожидать, упанишады, в том числе — если иметь в виду не столько сам текст, сколько некоторые аспекты его учения — *ЧхУн*, одна из древнейших и, подчеркнем, наиболее ритуализованных упанишад; этот факт, как мы увидим далее, наложил неизгладимый отпечаток на содержание *Гиты*. Затем, после многих столетий, о которых мы практически не имеем документальных свидетельств, она предстает перед нами в совершенно иной среде: в обществе высокообразованных философов, истолкователей и ценителей поэмы, которые не только стремились приблизить ее к пониманию своих современников, но даже составляли ей дифирамбы в прекрасной ритмической прозе, а иногда и в стихах (я имею в виду Рамануджу и Садананду). Будем надеяться, что пересечение

обоих этих ракурсов, исторического (определяемого генетическими связями текста) и синхронного (представленного деятельностью комментаторов), даст ту стереоскопическую фотографию поэмы, по которой мы сможем прочесть ее смысл.

### Глава III КОММЕНТАТОРСКАЯ ТРАДИЦИЯ

С. Дасгупта (1932, с. 437–443) перечисляет около полусотни средневековых санскритских комментариев на *Гиту*. Ниже будут отмечены наиболее интересные среди них, в основном опубликованные в составе двухтомного Бомбейского собрания комментариев. За редким исключением, отдельные работы группируются в традиционные школы, которых имеется всего пять.

#### А. Школа адвайта-веданты Шанкары

1) *Гитабхашья* Шанкары<sup>15</sup> (788–820). Эта работа долго считалась главным авторитетом в экзегетике *Гиты*; затем в ней был обнаружен ряд натянутых и спорных толкований (особенно в области учения *Гиты* о действии), и теперь большинство специалистов отдают предпочтение бхашье Рамануджи. Все же значение комментария Шанкары трудно переоценить: будучи древнейшим из сохранившихся, он сыграл выдающуюся роль в фиксации того текста поэмы, который получил широчайшее распространение;

2) *Гитабхашья-вьякхья* — субкомментарий Анандагири (или Анандаджняны), жившего в начале или в середине XIII в. (см.: Дасгупта, 1932, с. 192; Садхале, 1935, с. 1); относительно этого автора, а также названия его работы существует некоторая путаница. Во-первых, данного субкомментатора иногда смешивают с прямым учеником Шанкары, Анандагири, жившим соответственно в середине IX в. Далее, Дасгупта (1932, с. 193) отмечает в числе его работ некую *Гитабхашья-виварану*, что, по-видимому, ошибка (или название какого-то другого комментария). Наконец, Дасгупта (Там же, с. 439) упоминает комментарии *Бхагавадгита-бхашья-виварану* Анандаджняны (который, очевидно, есть все тот же Анандагири под своим вторым именем) и *Бхагавадгита-бхашья-вьякхью* Рамананды; скорее всего названия работ этих двух авторов взаимно перепутаны, и Анандагири (он же Анандаджняна) следует считать автором единст-

венного субкомментария под названием, указанным в начале этого параграфа;

3) так называемая *Пайшачабхашья* некоего «Ханумана». По легенде при беседе Кришны с Арджуной на Курукшетре присутствовал знаменитый Хануман, по сюжету *Рамаяны* — обезьяний царь, слуга, помощник и поклонник (бхакт) Рамы. Запомнив разговор слово в слово, он затем записал его на языке пишача вместе со своим толкованием; впоследствии его труд был переведен на санскрит и в таком виде дошел до нас. На основании этой легенды данному тексту приписывается некий особый статус — необычайная ценность и, главное, древность (на много веков раньше Шанкары). Однако тщательное рассмотрение убеждает в том, что автор комментария, кто бы он ни был, чрезвычайно старательно следует тексту *Гитабхашьи* Шанкары, сплошь и рядом повторяя не только отдельные слова, но и целые фразы; также и по содержанию *Пайшачабхашья* ничем не отличается от своего прототипа. Датировать эту вещь не представляется возможным (конечно, за исключением того очевидного факта, что она создана после Шанкары);

4) *Татпарья-бодхини*; ее автор Шанкарананда считается учителем известного адвайтиста Видьяраньи Свами, жившего около середины XIV в.; таким образом комментарий может быть датирован первой половиной XIV в. Это чрезвычайно содержательная (и весьма обширная) работа; автор, не отступая от основы, заданной Шанкарой, вместе с тем проявляет значительную самостоятельность в трактовке целого ряда *шлок*, иногда сообщает интересные ведийские параллели и т.д. Данный текст пользуется особым авторитетом среди бенаресских пандитов;

5) *Субодхини* Шридхары Свами. Этого автора не следует путать с известным логиком Шридхарой, жившим в конце X в. К какому времени принадлежит *Субодхини*, мне не удалось установить; судя по стилю, ее можно отнести к эпохе после Шанкарананды, однако к какому столетию, сказать трудно;

6) *Бхава-дипа* Нилакантхи, известного комментатора *МБх*, жившего в XV в.; его парафраз *Гиты* отличается, как правило, краткостью; ничего нового по сравнению с Шанкарой он, насколько я могу судить, не сообщает;

7) *Бхава-пракаша* Садананды; этот автор, написавший свой довольно обширный комментарий в стихотворной форме, жил, по видимому, в начале XVI в. — если только это именно тот Садананда, который создал популярный адвайтистский компендиум *Веданта-сара* (см.: Дасгупта, 1932, с. 55);

8) *Гуддхартха-дипика* Мадхусуданы Сарасвати (XVI в.). Этот популярный и весьма плодовитый философ, автор знаменитого трактата *Адвайта-сиддхи*, считается одним из столпов поздней *адвайты*. Так же как Шанкарананда, он, не выходя за пределы идей Шанкары, сообщает массу интересных фактов по поводу отдельных слов (реалий, терминов) и стихов поэмы. О его философской позиции в школе *адвайта* см. у Дасгупты (1932, с. 225–227);

9) *Бхашьоткарша-дипика* Дханapati Сури; по содержанию это еще один субкомментарий на *Гитабхашью* Шанкары (что видно и из заглавия текста), значительно более краткий, чем работа Анандагири;

10) *Парамартха-прапа* Сурьи Дайваджни. Этот сравнительно небольшой текст весьма интересен, поскольку автор часто сообщает ценные сведения, отсутствующие (либо выраженные менее четко) у других комментаторов. Сведений о времени жизни этого и предыдущего авторов разыскать не удалось. Впрочем, сравнительно поздний характер их трудов (во всяком случае, после XVI в.) сомнений не вызывает;

11) *Ави-гита* Дхупакары Шастри — современная работа, созданная в 30-е годы этого столетия и опубликованная в первом томе Бомбейского собрания комментариев на *Гиту* (2-е изд. 1935–1938). Ценность этого произведения возрастает от того, что автор воспроизводит большие куски интереснейшего (и, к сожалению, малодоступного) комментария Абхинавагупты на *Гиту* (о котором см. ниже) а также — в переводе на санскрит — отрывки из работ двух средневековых маратхских комментаторов — Днянешвара и Ваманы Пандита;

12) *Гитабхашья* Ханса Йогина. Этот комментарий (не доведенный, насколько мне известно, до конца) был выпущен в 1926 г. мадрасской религиозной организацией «Шуддха Дхарма Мандала». Издатели сделали попытку довести число стихов в *Гите* до 745 (эта цифра упоминается в стихах «Книги о Бхишме», непосредственно следующих за *Гитой*, и соответствует, как можно предположить, одной из ныне утраченных ее редакций); кроме того, они разделили текст на 26 глав вместо традиционных 18, утверждая, что таково древнее построение поэмы; сам же комментарий Ханса Йогина относится якобы к V в. (на 400 лет раньше Шанкары!). Апокрифический характер всей этой публикации бесспорен;

13) гораздо более серьезное впечатление производит *Бхагавадгита-артха-пракашика*, опубликованная в 1941 г. группой мадрасских

пандитов под коллективным псевдонимом Упанишад-Брахма-Йогин. Эти пандиты, объединившиеся вокруг известной «Адьяровской библиотеки», выпустили также однотипные комментарии на 108 упанишад, хотя и опирающиеся на идеи Шанкары, но вместе с тем составленные не без влияния современной *адвайты*. К комментарию на *Гиту* написал интересное введение Кунхан Раджа; помимо прочего он касается здесь состава «кашмирской» рецензии, а также проблемы целостности текста *Гиты* (в связи со взглядами Р. Гарбе и Р. Отто).

## Б. Кашмирская школа комментаторов

1) *Гита-тика* (так называемая *Васава-тика*) Васугупты (вторая четверть IX в.). К сожалению, этот текст не опубликован, поскольку, как сообщают К. Панде (1935, с. 94) и Т. Чинтамани (1941, с. XXXVII), полных рукописей его обнаружить (до 1941 г.) не удалось. Однако уже сам факт существования такого комментария в списке трудов Васугупты, основателя школы «кашмирского тантрического шиваизма», очень важен. Почему два знаменитых шиваита (практически современники) Шанкара и Васугупта сочли необходимым написать комментарии к явно вишнуитскому тексту? Каково возможное отношение *Гиты* к идеям тантризма (напомним, что традиция считает Шанкару великим тантриком, автором известной поэмы «Волна блаженства» и других религиозных стихов)? Эти вопросы пока, к сожалению, остаются без ответа;

2) комментарий (также неопубликованный) Анандавардханы, выдающегося теоретика поэзии конца IX в.; Т. Чинтамани сообщает о (возможном) существовании (полной? фрагментарной?) рукописи этого произведения у С.К. Бельвалькара; более о нем ничего неизвестно;

3) (неопубликованный и, видимо, сохранившийся не полностью) комментарий Бхаскары, скорее всего (среди многих лиц, носивших это имя) знаменитого ведантиста школы *бхеда-абхеда* (в таком случае — середина IX в.);

4) *Сарвато-бхадра* Рамакантхи (конец IX в.); этот огромный по объему комментарий (он больше *Гитабхашьи* раза в три), к счастью, сохранился и был опубликован в Мадрасе (Т. Чинтамани, 1941). Важность данного текста возрастает в связи с тем, что в основе его лежит «кашмирская» рецензия *Гиты*, которая длиннее общераспространенного (восходящего к комментарию Шанкары) текста на 15 стихов и содержит также ряд важных вариантов. В своем анализе

*Гиты* Рамакантха отчасти близок к учению Бхаскары (ведантиста) о «сочетании знания и действия» (*джняна-карма-самуччая*), а также к философским позициям школы *вишишта-адвайта* Рамануджи (о которой см. ниже). О философии Бхаскары имеется специальная работа П. Шринивасачари (1950);

5) *Бхагавадгита-артха-санграха* известного кашмирского философа и мистика Абхинавагупты (конец X — начало XI в.). Это небольшое произведение (*санграха* означает «конспект») сохранилось и было опубликовано дважды (1912 и 1933), однако мне оно, к сожалению, осталось недоступным, за исключением тех отрывков, которые дает *Ави-гита*. В основе комментария Абхинавагупты также лежит «кашмирская» рецензия поэмы, см. К. Панде (1935, с. 52–54);

6) *Таттва-пракашика* Кешавы Кашмирина Бхаттачарьи (начало XVI в.). Этот комментарий стремится прочесть *Гиту* в духе философии *бхеда-абхеда* (в ее разновидности *двайта-адвайта*), разработанной кашмирским пандитом Нимбаркой, учителем Кешавы Кашмирина. Учение *двайта-адвайты* — это своего рода компромисс между «чистой» *адвайтой* Шанкары и *вишишта-адвайтой* Рамануджи. *Таттва-пракашика* была опубликована во втором томе Бомбейского собрания комментариев на *Гиту*. В основе ее лежит «вульгата» — текст в 700 *шлок*, санкционированный Шанкарой. Это означает, что к началу XVI в. «кашмирская» рецензия поэмы становится в Кашмире неизвестной.

## В. Вишнуитская школа вишишта-адвайта

1) *Гита-артха-санграха* — краткий «Конспект содержания Гиты», принадлежащий тамильскому философу и бхакту Ямуначарье (по-тамильски его имя — Алавандар), основателю школы *вишишта-адвайта* (918–1038). Традиция изображает его царем, покинувшим мирскую жизнь после чтения *Гиты*. Несмотря на краткость, «Конспект» стал непререкаемым авторитетом для всех последующих учителей данной школы;

2) *Гита-артха-санграха-ракша* — субкомментарий на предыдущий текст, составленный крупным вишнуитским поэтом, мистиком и философом Ведантадешикой (1268–1369), известным также под именами Венкатанатха и Нигаманта Махадешика (см. ниже);

3) *Гитабхашья* Рамануджи, наиболее авторитетного учителя данной школы (1017–1137). По мнению многих специалистов, этот комментарий наиболее близок духу *Гиты*. Краткий очерк учения Рамануджи дается ниже (см. гл. 16);

4) *Гитабхашьятатпарьячандрика* — субкомментарий Ведантадешики на бхашью Рамануджи, огромный по объему и необычайно богатый по содержанию. Продолжая линию главы школы, Ведантадешика стремится объединить в своей экзегезе идеи упанишад со средневековым благочестием, отразившимся в пуранах. Чуткий к проблемам текстологии, автор приводит в тексте комментария ряд стихов, принадлежащих к «кашмирской» рецензии *Гиты*, откуда явствует, что в середине XIV в. эта рецензия была известна на юге Индии. Это тем более интересно, что с начала XVI в. (возможно, и ранее) «кашмирская» рецензия исчезает из Кашмира (см. выше).

### Г. Вишнуитская школа дваита-веданта

1) *Гитабхашья* Мадхвы (другие формы имени — Мадхвачарья, Анандатиртха), основателя школы дуалистической *веданты* (середина XIII в.). Как в философии, так и в религиозном отношении взгляды этого учителя близки идеям школы Рамануджи — с несколько большим, чем у последнего, акцентом на реальность природного мира. Основная полемика направлена против Шанкары;

2) *Бхагавадгита-татпарья-нирняя* того же автора представляет собой общее изложение идей поэмы;

3) *Прамея-дипика* — субкомментарий на *Бхашью* Мадхвы, составленный его учеником Джаятиртхой (вторая половина XIII в.);

4) *Ньяя-дипика* — субкомментарий того же автора на Г2;

5) *Гита-вивритти*;

6) *Гита-артха-санграха* и

7) *Гита-артха-виварана* были составлены философом XVII в. Рагхавендрой также в духе идей школы Мадхвы. Комментарий Г6 опубликован во втором томе Бомбейского собрания.

### Д. Вишнуитская школа шуддха-адвайта

Вопреки своему названию (*шуддха* означает «чистая, беспримесная») эта традиция комментирования *Гиты*, во главе которой стоит Валлабхачарья (1473–1531), следует не за Шанкарой, а за Рамануджей. В нее входят:

1) *Таттва-дипика-тика* Валлабхи (XVII в.), одного из последователей Валлабхачарьи;

2) *Амрита-тарангини* Пурушоттамы (1668–1784). Этот комментатор, как видно из дат его жизни, умер всего лишь за год до появления первого перевода *Гиты* на европейский язык (1785).

Наконец, можно упомянуть еще одного комментатора — Венкатуанатху (XVII в.), который не принадлежал ни к одной из перечисленных комментаторских школ. В своей работе о *Гите* — *Брахмананда-гири-вьякхья* — он приводит точки зрения главных толкователей — Шанкары, Рамануджи и Мадхвы — и затем высказывает свое суждение, иногда в духе одного из них (чаще всего Шанкары), иногда независимо ни от кого. Это в какой-то степени сближает его методику объяснения текста с приемами современных филологов. Любопытно, что, разбирая 6-ю главу поэмы, трактующую вопросы техники йоги, этот комментатор предлагает перегруппировать ее в стихи в соответствии с порядком соответствующих разделов *Йога-сутр* Патанджали. Такого рода попытки филологической критики свидетельствуют уже об упадке традиции комментирования священного текста.

Помимо перечисленных здесь Дасгупта (1932, с. 437–443) называет еще примерно десятка два комментариев, однако он говорит о них чересчур бегло, не пытается распределить по школам и вообще в большинстве случаев приводит одни имена<sup>15a</sup>. Свое отношение к комментаторской традиции этот автор формулирует таким образом: «Большинство из этих комментариев написаны либо с точки зрения Шанкары — повторяя другим языком те же самые мысли, — либо с вишнуитской точки зрения... Их мнения, равно как и доводы, малооригинальны и могут быть оставлены без внимания в нашей работе (т.е. в истолковании *Гиты*. — В.С.)» (1932, с. 448).

На мой взгляд, подобные суждения в устах крупнейшего специалиста по индийской философии выглядят несколько странно: человек, прочитавший многие десятки комментариев, должен был, по видимому, не раз убедиться в том, что новизна мнений и доводов интересовала их авторов в последнюю очередь. Впрочем, винить Дасгупту не приходится: принадлежа к совершенно иной философской культуре, чем все эти «малооригинальные» комментаторы, он видел в их творчестве всего лишь один из источников дополнительной информации о комментируемых текстах. Стоит ли нам, однако, перенимать инерцию такого подхода к комментарию?

Слишком многое связано в индийской культуре с комментарием; да и вся эта культура — не есть ли она цепь бесконечных истолкований своего прошлого? Существует ли нечто общее между сухой ученой прозой какой-нибудь *Татпарьячандрики* и такими типами экзегезы, как буддийские джатаки, как «Комментарий к Дхаммападе», как рассказы *Панчатантры*, как тексты ведийской прозы, как,



быть может, даже гимны *PВ*? Видимо, имея дело с *Гитой*, этой излюбленной пищей комментаторов, можно попытаться понять не только текст с помощью истолкования, но и в каком-то смысле истолкование с помощью текста. Насколько это удастся сделать — другой вопрос; однако, в отличие от Дасгупты (и очень многих, думающих так же, как он), мы не станем упрекать средневековых индийских схолиастов в недостаточной оригинальности.

#### Глава IV О БХАГАВАДГИТЕ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ

Здесь можно лишь кратко коснуться этой необъятной темы. Нет ни малейшей возможности хоть сколько-нибудь полно перечислить все те направления, по которым развивается жизнь нашего текста в сегодняшней Индии: для этого потребовались бы обширные монографии, многие годы специальных исследований. Уже в 1928 г. У. Хилл говорил о «сотнях туземных переводов Гиты» (загромождающих полки «Индия Офис Лайбрери»); с тех пор, надо думать, к ним добавились сотни других.

Кроме этих бесчисленных переводов постоянно появляются популярные изложения *Гиты*, книги о ней, публикации в научной и массовой периодике, передачи по радио и многое другое. Индийцы называют *Гиту* «матушка» — *Гита-мата*, и, надо сказать, это слово неплохо выражает идею порождения культуры авторитетным текстом.

Чтобы дать русскому читателю некоторое представление о том, как понимает *Гиту* Индия нового времени, скажем несколько слов о четырех великих индийцах, выразивших в виде разного рода «комментариев» свое отношение к поэме.

1. Бал Гангадхар Тилак (1856–1920), один из самых видных деятелей национально-освободительного движения, человек львиной натуры, с неукротимой энергией — настоящий «бык среди Бхаратов», как сказала бы *Гита*, был прежде всего человеком действия, и поэтому он понимал *Гиту* главным образом как учение о бескорыстном действии, направленном на благо Индии и в конечном счете всего человечества. Свой огромный (почти в 1000 страниц) труд о *Гите*, написанный в тюрьме в 1910–1911 гг., он озаглавил «Тайна Бхагавадгиты, или Учение о йоге действия». Книга Тилака, написанная на маратхи, была вскоре переведена на хинди, английский

и большинство современных индийских языков; она и до сих пор пользуется в Индии популярностью и регулярно переиздается.

Стремясь своей книгой вдохновить соотечественников на активное действие, Тилак постоянно подчеркивает именно этот аспект учения *Гиты* (а он в ней, безусловно, присутствует), тогда как всё остальное отходит у него на второй план. Так, объясняя слово *йога* в *Гите*, он опирается на *шлоку* 2.50, где говорится, что «йога — искусственность в действии». Ясное дело, все оттенки значения этого необычайно многозначного термина таким определением не покрываются, однако Тилаку это было и не нужно: он просто-напросто поступал, как воин, который обламывает ветки (вместе с листьями и цветами) подходящего дерева, чтобы сделать из него палицу. Такой подход к тексту нельзя называть ни объективным, ни научным — что, в частности, раздражало У. Хилла (1928, с. 278). Однако у Тилака, повторяю, были свои цели, и, исходя из них, он был, несомненно, прав. Кроме того, не следует представлять его себе этаким простодушным кшатрием, взявшимся за неподобающее ему дело ученых штудий: в отличие от очень многих политиков, писавших об индийской культуре как до, так и после него, Тилак обладал широчайшим, привитым с детства от учителя знанием не только *Гиты*, но и обоих эпических сводов, многих пуран, дхармашастр и еще массы иных текстов. Он, например, одним из первых поднял вопрос о литературе пуранических подражаний *Гите* и дал практически полный список многочисленных «гит», разбросанных по эпосу и пуранам; все еще с интересом читаются его заметки о таких важнейших (для индийского сознания всех времен) терминах, как *дхарма*, *карма*, *мокша*, развернутые на громадном фактическом материале. Весьма удачны наблюдения Тилака над целым рядом стихов *Гиты*.

2. Ауробиндо Гхош (1872–1950), знаменитый бенгальский мыслитель, в молодые годы активный борец за свободу Индии, затем безраздельно погружившийся в мистику и богословие, обращался к идеям и образам *Гиты* на протяжении всей жизни. И в своих монументальных философских синтезах — «Жизнь божественная» (1935), «О йоге» (1921), и в специально посвященных поэме «Очерках о Гите» (1922) он стремится найти в наставлениях Кришны некий идеал чистой духовности, инвариант религии, как таковой, свободный от всякой сектантской, равно как и национальной, исключительности. К сожалению, в этих поисках немало абстрактного, рассудочного резонерства, столь свойственного всем синкретическим пророкам (слово «синтез», кстати, одно из излюбленных в словаре

Ауробиндо) и столь далекого от духа *Гиты* с ее неизменной обращенностью к конкретному, определенному действию (тела, мысли, любви, веры); однако напрасно было бы искать чего-либо подобного в тяжеловесной риторике бенгальского мистика. Вместе с тем ему нельзя отказать в поразительной глубине проникновения в текст. Продираясь сквозь чащу «многоветвистых» (пользуясь образом самой *Гиты*) периодов, наталкиваешься на замечательные интуиции — то о жертве как космическом принципе обмена энергиями, то о йоге как универсальной форме существования всего живого, то о непрерывности знания, то о тантристских тенденциях в *Гите*... Универсальность была, конечно, присуща учению *Гиты* (правда, она в ней иначе артикулирована), и это делает в конце концов релевантными некоторые из обобщений Ауробиндо. В целом его книгу о поэме нельзя не признать выдающимся явлением в истории ее истолкования.

3. Мохандас Карамчанд Ганди (1869–1948) впервые обратился к изучению *Гиты* в студенческие годы, в возрасте около 20 лет. Впоследствии он вспоминал, как двое английских друзей попросили его почитать с ними *Гиту*, как ему было неудобно им отказывать и как это привело его в конце концов к чтению поэмы в английском переводе Э. Арнольда. *Гита* произвела на него неизгладимое впечатление, и с этого времени Ганди уже не расставался с ней никогда. Он говорил: «Всякий раз, когда я нахожусь в затруднительном положении, я обращаюсь к моей Матери-Гите, и не было случая, чтобы она оставила меня без утешения» (1959, с. 26), или: «Моя жизнь была полна внешних трагедий, и если они не оставили на мне видимого следа, то это благодаря учению Бхагавадгиты» (Там же, с. 40). Иногда, как он сам рассказывает, Ганди искал у *Гиты* совета с помощью загадывания: закрыв глаза, наугад раскрывал книгу и прочитывал тот стих, на котором останавливался палец. Такой прием может показаться наивным, однако не будем забывать, что Ганди был человек религиозный и потому не стеснялся наивности в общении с богом; кроме того, такое употребление текста, как мы впоследствии увидим, опирается на достаточно древние представления.

В 20-е годы Ганди собрал свои размышления о *Гите* в небольшую книжку под названием *Анасакти-йога* («Йога непривязанности»), которая впоследствии, дополненная статьями, очерками и т.д., составила сборник *Гита-мата* («Мать-Гита»), неоднократно — вплоть до настоящего времени — переиздававшийся.

Центральным учением поэмы Ганди считал *анасакти* — бескорыстное действие, подчиняя идеалу такого действия даже столь

важный для него идеал «невреждения» (*ахимсы*) и считая второе необходимым средством для достижения первого. Проповедуя свою религию «не-вреждения ничему живому», Ганди, конечно, повсюду встречал людей, которые ему говорили, что, дескать, *Гита* утверждает нечто совершенно противоположное: призывает участвовать в войне, убивать врагов и т.п. В ответ на это Ганди с редкой проницательностью говорил, что изображение войны в *МБх* (и, в частности, в *Гите*) есть не история, но символ: война Пандавов с Кауравами — это драматизированное изображение борьбы добра со злом, и все призывы вроде «Вставай на битву!» и пр. следует понимать в духовном смысле, как призывы победить зло в самом себе. Такое понимание событий эпоса есть, на мой взгляд, не только чрезвычайно глубокое, но и наиболее правильное. Не говоря даже о доводах ученых (Саркар и др.), которые показывают, что в исторический период, примерно соответствующий событиям *МБх*, битва описываемых размеров заведомо не могла иметь места, можно показать, исходя из совершенно иных соображений (и, разумеется, вне всякой зависимости от принципа *ахимсы*), что изображенные в *МБх* события обретают смысл, лишь будучи истолкованы в символическом, ритуальном плане.

Весьма интересны и поучительны (в том числе и для историка культуры) также рассуждения Ганди о «жертве» (*яджня*) в *Гите*, понимаемой им как «действие, направленное на благо других и совершаемое без стремления к воздаянию» (1959, с. 18). Несмотря на то что столь широкая символизация жертвы скорее всего еще не имеет места в *Гите*, все же развитие этого понятия (от ведийских ритуальных текстов через упанишады и *Гиту* и далее) приводит именно к тому смыслу, который указан Ганди; я буду иметь возможность говорить об этом гораздо детальнее, обсуждая явление так называемой «сакрализации существования» (см. также: Семенцов, 1981, с. 65–70).

Эти два-три примера гандистской экзегезы — число которых, конечно, можно было бы легко умножить — показывают, насколько плодотворен и глубок был этот удивительный человек, всегда твердивший о своих недостатках и говоривший даже о самых высоких вещах простым газетным языком.

4. Джавахарлал Неру (1889–1964), судя по его собственным свидетельствам, познакомился с *Гитой* довольно поздно. В своей книге «Открытие Индии», имеющей во многом автобиографический характер, он пишет: «Я всегда с неохотой брался за чтение религиоз-

ных книг. Мне были не по душе их абсолютистские притязания... И все же я вынужден был взяться за эти книги, ибо незнание их не было достоинством, а зачастую являлось серьезной помехой... Мне было очень трудно заставить себя прочитать целиком многие их разделы, ибо, как я ни старался, я не мог вызвать в себе достаточный интерес к ним» (1955, с. 78). Свидетельство такого человека о *Гите* особенно ценно, ибо оно покажет в известном смысле границу плодотворности текста, работающего в условиях экстравертного сознания.

Неру прежде всего выделяет в поэме ситуацию личности в состоянии безысходности: «В период кризиса, когда разум человека мучают сомнения и терзают противоречивые обязанности, он все более обращается к „Гите“ в поисках света и руководства, ибо это — поэма, созданная в эпоху политического и социального кризиса и, более того, кризиса человеческого духа» (Там же, с. 111). Поэтому автор ищет в *Гите* (и, разумеется, находит) прежде всего учение о действии: «Поскольку для современной Индии весьма характерно чувство глубокого разочарования... этот призыв к действию обладает особой притягательной силой. Это действие можно также истолковать с современных позиций как действие в интересах улучшения социальных условий и... патриотического и благородного служения обществу» (Там же, с. 111–112). В заключение своих размышлений о *Гите* Неру пишет: «В ней есть нечто нестареющее и способное постоянно обновляться — некое внутреннее качество, состоящее в способности к... устойчивости и равновесию, несмотря на конфликты и противоречия. Во всем этом имеется какая-то уравновешенность и единство» (Там же).

## Глава V СУДЬБА БХАГАВАДГИТЫ В ЕВРОПЕ

Первый европейский перевод поэмы появился, как уже говорилось, в 1785 г., т.е. ровно 200 лет назад. Он принадлежал Ч. Уилкинсу, который перевел на английский язык также *Шакунталу* Калидасы и составил одну из первых грамматик санскрита. Этот перевод (с которого были сделаны вторичные переводы, французский и русский, оба в 1788 г.) был встречен в Европе с немалым энтузиазмом: такие писатели, как Гёте и Гердер, почтительно склонились перед красотой и богатством дотоле неведомых идей и образов. В 1823 г.

Август Вильгельм фон Шлегель опубликовал (в Бонне) латинский перевод поэмы, дополненный и исправленный в 1846 г. Хр. Лассеном. Эта работа (сопровождавшаяся к тому же публикацией самого текста памятника) вместе с переводом безвременно умершего греческого индолога Дмитрия Галаноса (Афины, 1848), прожившего несколько лет в Бенаресе, — наиболее значительные достижения европейского гитоведения прошлого века. Опираясь на текст и перевод Шлегеля, Вильгельм фон Гумбольдт написал свой знаменитый этюд «Об эпизоде „Махабхараты“, известном под именем „Бхагавадгита“» (1826), состоящий в основном из пересказа поэмы по главам с краткими филологическими и философскими комментариями; в этой работе он назвал *Гиту* «прекраснейшей, быть может, единственной истинно философской песнью из существующих на каком-либо языке». Вместе с тем этот воспитанный на античных образцах ум сожалел о недостаточной связи отдельных частей поэмы между собою. «Эта связь, — писал Гумбольдт, — была бы более прочной, если бы [автором] с самого начала владела идея целого» (с. 54). Он также впервые начинает говорить о «вставках и прибавлениях», угадываемых в тексте поэмы, не решаясь, впрочем, указать, какие именно места он считает неподлинными.

В 1834 г. появляется стихотворный немецкий перевод Р. Пейпера; в конце 40-х годов (1846–1848) Дж. Гарретт перепечатывает с дополнениями старую работу Уилкинса; наконец, в 1855 г. Дж. Томсон публикует новый английский перевод, опираясь не только на Шлегеля–Лассена и Д. Галаноса, но также и на (неопубликованный) перевод известного ученого Бартелеми Сент-Илэра. Следующим шагом вперед был перевод Джона Дэвиса (1882; много раз переизданный), отличающийся содержательными филологическими примечаниями.

Между тем в 1869 г. Ф. Лоринзер выступил со своей теорией происхождения учения *Гиты*: он полагал, что поэма создавалась под влиянием идей христианства. Эта проблема оживленно дебатировалась вплоть до 900-х годов (поднимался также вопрос о взаимных влияниях христианства и буддизма); однако ввиду недостаточной и явно шаткой аргументации она была оставлена и в наши дни более не поднимается (см.: Гарбе, 1914; о связях христианства с буддизмом см.: Берлингом, 1921). Тезис Лоринзера был, в частности, оспорен К. Телангом, автором первого в Индии филологически убедительного перевода (1875, переработанное издание: 1882 и 1908).

Начиная со второй половины прошлого столетия у специалистов постепенно укрепляется мнение о неоднородности текста *Гиты*, о возможности в ней интерполяций; об этом пишут, в частности, А. Вебер, А. Хольцман, Э. Хопкинс и др. (см. обсуждение: Семенцов, 1972, с. 97–98). Однако всё это было не более чем общими разговорами вплоть до 1905 г., когда Р. Гарбе опубликовал свой перевод и исследование памятника.

В истории европейского гитоведения Рихарду Гарбе принадлежит особое место. Своей бескомпромиссно-смелой и остроумной критикой текста поэмы, сопровождаемой к тому же одним из лучших среди существующих ее переводов, он заставил индологов (и согласных и несогласных с его взглядами) увидеть *Гиту* в совершенно новом свете. Гарбе выделил в тексте «первоначальное ядро» (которое он считал теистическим) и его «позднейшую обработку» (т.е. систематизацию и «брахманизацию» этого ядра в духе идей *мимансы* и *веданты*); 172 *шлоки* из 700 (более 20% текста) были в результате этого объявлены неподлинными и соответственно напечатаны в переводе мелким шрифтом. Забегая вперед, отмечу, что другой известный немецкий индолог — Рудольф Отто, развивая идеи Гарбе, считал подлинными уже лишь 132 *шлоки*, а все остальное относил к «позднейшим интерполяциям» (1934).

Теория Гарбе была поддержана в более осторожной форме целым рядом крупнейших специалистов (среди них — М. Винтерниц, Г. Якоби, Дж. Грирсон, Э. Паволини и др.); однако не менее известные авторитеты выступили с ее решительным осуждением (в частности, П. Дейссен, Г. Ольденберг, Л. де Ла Валле-Пуссен и др.). К числу сторонников целостности поэмы принадлежали также ее три выдающихся переводчика — Э. Сенар (1922), У. Хилл (1928) и Ф. Эджертон (1944), причем два последних выдвинули свои теории происхождения *Гиты* (вернее, ее учения), стремившиеся объяснить все несоответствия, противоречия и прочие «упреки» к поэме со стороны Р. Гарбе и тех, кто его поддерживал.

В 1929 г. появилось исследование (без перевода) Этьена Ламотта, который также был озабочен дискредитацией и постепенным исчезновением замечательного текста в руках ряда немецких индологов и постарался разрушить их аргументацию при помощи более тщательного рассмотрения специфического характера *Гиты* как религиозного памятника. Судя по всему, усилия оппонентов Гарбе и Отто возымели свое действие, и в 40-е годы Ф. Эджертон пишет об этой теории в таких выражениях, словно ее больше не существует.

Перевод самого Эджертон, поместившего в своей книге (1944) также санскритский текст, подробное введение, поэтический перевод Э. Арнольда и краткие примечания, заслуживает самой высокой похвалы; ему вредят разве что излишний буквализм, без нужды затрудняющий понимание иногда сравнительно простых *шлок*, да стремление переводить одним и тем же словом каждый из многозначных санскритских терминов поэмы (например, слово *йога* всегда как *discipline*).

Отвечая от бесчисленных популярных обработок *Гиты*, почти ежегодно атакующих книжный рынок, — учитывать которые нет ни возможности, ни, по правде сказать, особой необходимости, — укажем лишь на две серьезные попытки перевода памятника, предпринятые после Эджертон. Это работа С. Радхакришнана (1948) — идеально «усредненный», «обтекаемый», чрезвычайно удобочитаемый английский текст *Гиты* с небольшим введением и построенным в основном на Шанкаре истолкованием (с избранными параллелями из мистиков «всех времен и народов») и фундаментальный труд Р.Ч. Зэнера (1969), содержащий помимо введения санскритский текст и целых три английских перевода — «для гладкого чтения», научный перевод (с обширными примечаниями, вариантами, конъектурами, с подробной цитацией параллельных текстов и т.д.) и, наконец, еще раз литературный перевод, переорганизованный по таким разделам, как «индивидуальный атман», «материальная природа», карма, «жертва», «йогическая техника» и т.д. Зэнер — убежденный сторонник целостности текста *Гиты*; в своей книге он не раз ссылается на исследование Э. Ламотта (см. выше).

## Глава VI О РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ ПОЭМЫ

Впервые *Гита* появилась на русском языке в Москве в 1788 г. Автором перевода с английского был А.А. Петров, опубликовавший свою работу в типографии Н. Новикова, известного русского журналиста и масона. Для своего времени такая работа была, конечно, чудом просвещенного вкуса и оперативности, однако для нас она имеет лишь историко-библиографический интерес. Любопытно, что на русском обществе — в отличие от европейского — поэма не произвела ровно никакого впечатления; чем это объясняется, судить не берусь.



Более 120 лет после того прошло в абсолютном покое, пока в начале текущего века не зашевелилась русская теософия и не подарила нам почти одновременно два перевода: А.П. Казначеевой (1909) и Каменской с Манциарли (1914). Эти переводы опять сделаны не с санскрита: автор первого из них, видимо, имела перед глазами вольный поэтический парафраз Э. Арнольда, который очень хорош (в своем жанре) по-английски, однако производит весьма странное впечатление, будучи воспроизведен (вместо оригинала!) на любом другом языке. По справедливому определению Б.Л. Смирнова, перевод Казначеевой «далек от подлинника, очень тяжел по форме... весь расплывается в туманных фразах» (1960, с. 15). Гораздо лучше выглядит плод усилий Каменской и Манциарли, которые переводили *Гиту*, согласно помете на титульном листе, «с английского и санскритского»; эти слова обретают смысл при сопоставлении с тем фактом, что девятью годами ранее, в 1905 г., два известных теософа, Анни Безант и Бхагаван Дас, выпустили английский перевод поэмы, сопроводив его подстрочником, т.е. грамматическим разбором каждого слова санскритского текста (в этом виде *Гита* с тех пор издавалась в Индии и в Европе довольно часто). Работая со столь удобным инструментом, Каменская и Манциарли сделали в общем вполне читабельный перевод *Гиты*, который при всей своей филологической непритязательности и обычных для произведений такого рода (я имею в виду — теософских) странностях все же дает довольно верное представление о смысле текста. Ни о какой самостоятельной концепции памятника, ни о каких проблемах трактовки спорных и трудных мест в отношении этой работы, разумеется, не может идти и речи.

Совсем на другом уровне сделан последний русский перевод, принадлежащий перу Бориса Леонидовича Смирнова (1891–1967), известного врача, восторженного почитателя индийской культуры, самоучкой овладевшего санскритом и опубликовавшего в 50–60-е годы в Ашхабаде несколько томов своих переводов, которые охватили практически все философские тексты *МБх*. К переводу *Гиты* Смирнов подошел с особой тщательностью. Во втором издании его работа занимает два тома общим объемом свыше 600 страниц. В первый том (1960) входят помимо «предисловия» и «введения» два варианта перевода («литературный» и «буквальный»), довольно подробные «примечания», «толковый словарь», включивший в себя все сколько-нибудь трудные для понимания термины, и, наконец, «библиографический указатель». Второй том (1962) содержит факсимиле

санскритского текста по критическому изданию МБх в Пуне (без аппарата) и то, что Смирнов называет «симфоническим словарем» к нему, т.е. полный словоуказатель с перечислением всех случаев употребления в тексте *Гиты* каждого слова. Всё это сделано с необычайной любовью и чувством ответственности и производит, особенно на неспециалиста, весьма внушительное впечатление. К тому же Б.Л. Смирнов самым тщательным образом проработал практически все главные переводы *Гиты* (кроме, естественно, зэнеровского, опубликованного уже после его смерти); он постоянно цитирует их в своих «примечаниях», что еще более повышает ценность его работы. К сожалению, филологические принципы работы Б.Л. Смирнова в настоящее время следует признать несколько устаревшими, а его технику комментирования (в особенности же его знание средневековой комментаторской традиции) — не вполне адекватной. Поэтому, нисколько не отрицая полезности и значимости его работы, мы попытаемся сделать еще один шаг к созданию действительно полноценного русского перевода и истолкования *Гиты*.

## **Глава VII ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ БХАГАВАДГИТЫ**

Приступая теперь к обоснованию и изложению своей интерпретации поэмы, я должен заранее оговориться, что нижеследующие соображения не претендуют ни на полноту, ни на окончательность. Уже не один раз за долгую историю изучения *Гиты* казалось: «вот теперь практически всё сделано», «остается лишь несколько уточнить детали» и т.д. Такое впечатление могло, например, создаться и после прекрасного перевода У. Хилла (без изменений перепечатанного в Оксфорде через 30 с лишним лет); и после превосходной работы Ламотта (1929), идеи которого Р. Зэнер через 40 лет решил «популяризовать в англосаксонском мире» (см. 1969, с. 2–3); и после монументального двухтомника Ф. Эджертона (1944), потратившего особые усилия на то, чтобы, по-видимому, «раз и навсегда» вписать *Гиту* в контекст мышления упанишад; может быть, также и после перевода С. Радхакришнана (1948), полностью воспроизведенного затем по-французски (мы словно вновь переносимся в эпоху Уилкинса и Анкетиль Дюперрона!). И все же, несмотря на такую массу свидетельств научной преемственности и стабильности достигнутых

результатов, я осмеливаюсь думать, что действительно прочного основания изучению *Гиты* в европейской науке еще не положено; как и 200 лет назад, поэма продолжает оставаться загадкой, и всё, на что можно надеяться сейчас, — это попытаться отыскать хотя бы верное направление подхода к ней.

Как мы уже знаем, попытка Р. Гарбе проанализировать содержание поэмы и расчленив ее с этой точки зрения на «первоначальное ядро» и «позднейшие добавления» была продолжена некоторыми другими учеными, особенно Р. Отто, трудами которого от *Гиты* осталось «первоначальное (т.е. как бы единственно подлинное) ядро» приблизительно в 130 *шлок* — что составляет менее одной пятой объема поэмы. Этот результат можно без малейшей натяжки перефразировать таким образом: «Мы в состоянии понять как нечто органичное и цельное лишь вот эти 130 стихов; всё, что сверх этого (т.е.  $\frac{4}{5}$  всего материала), есть нечто странное, противоречивое, неорганичное, неподлинное — одним словом, для нас, с нашим подходом, непонятное». Такой результат, конечно, выглядит далеко не блистательно: зачеркивая 80% важнейшего текста как «неподлинный» и «противоречивый», эта методика исследования рискует показаться несколько прокрустообразной. Нельзя ли в таком случае считать эту неудобную теорию Гарбе—Отто всего лишь случайной аберрацией, временной идиосинкразией крупных исследователей, вполне преодоленной наукой? Видимо, можно, и это было сделано. «Я считаю эту работу, — писал Ф. Эджертон об Отто в 1944 г., — не заслуживающей внимания» (т. 1, с. XIII), а страницей раньше — по поводу Гарбе: «Ныне его теория всеми оставлена: сомневаюсь, чтобы кто-нибудь продолжал разделять подобные взгляды». Столь решительные слова одного из крупнейших индологов своего времени как будто означают, что теория Гарбе—Отто оказалась явно несостоятельной и поэтому над проблемой единства текста *Гиты* можно больше не ломать голову.

Увы! В действительности дело обстояло совсем иначе. В 1953 г. известный немецкий санскритолог Р. Хаушильд, переиздавая «Учебник санскрита» А. Тумба, пишет на с. 69 «Хрестоматии»: «Согласно убедительным соображениям Р. Гарбе и особенно Р. Отто, Гита в ее первоначальной, неискаженной (выделено Хаушильдом. — В.С.) форме представляет собой подлинную часть самого эпоса „Махабхарата“, чего, однако, нельзя сказать о позднем, искусственно введенном в нее ученом трактате» (ср. аналогичные высказывания этого автора на с. 145); само собой разумеется, что для включения в «Хре-

стоматию» Хаушильд отобрал только «подлинные» (в смысле Отто) стихи *Гиты*, о чем он сам упоминает.

Также в 1953 г. другой известный индолог, Ф. Веллер, в своей работе «Опыт критики Катха-упанишады» недвусмысленно называет *Гиту* «компиляцией» (с. 101); и если он не присоединяется к принципам Отто (и даже вообще о его работе не упоминает), то лишь потому, что, видимо, считает их недостаточно последовательными: сам Веллер расчленяет *КатхУп* (которую он также называет «компиляцией») не на два, а на шесть «слоев» и в своей критике текста идет гораздо дальше Гарбе и Отто.

Наконец, совсем недавно (1980) еще один немецкий санскритолог, К. Мюлиус, выпуская в свет новый перевод *Гиты*, пишет во введении к нему: «Взгляды Р. Гарбе (на *Гиту*. — В.С.) представляются наиболее убедительными».

Приходится делать вывод, что в западной науке сформировались две несовместимые традиции комментирования *Гиты*; при этом взгляды обеих друг для друга настолько непроницаемы, что представители той и другой даже не пытаются обсуждать свои разногласия, отыскивать новые доводы, проверять надежность старых: такие «глухие» *сампрадаи* (традиции) считались ненормальными даже для средневековой Индии — но что же можно сказать о подобных вещах в современной науке? Очевидно, изучение *Гиты* на Западе зашло в тупик. Хуже всего то, что речь идет о тексте, от понимания которого во многом зависит понимание индуизма в целом.

Имеет смысл попытаться вернуться к обычным приемам научного обсуждения фактов; обратимся еще раз к взглядам Р. Гарбе. Отправной точкой в построениях этого замечательного индолога-мыслителя было, очевидно, стремление объяснить текст с некоторой единой точки зрения, так что лишь невозможность ее найти привела его к отказу видеть в *Гите* содержательное единство, к поискам такого единства хотя бы в части текста (это и есть «первоначальное ядро») и т.д. В самом деле, как можно логически объединить в одну систему прославление (в качестве верховного космического принципа), с одной стороны, конкретного божества (Вишну-Кришны) с массой атрибутов, а с другой — абсолютно внемирного, бескачественного Брахмана (не говоря уже о более частных несоответствиях и противоречиях)? Подобный синтез, разумеется, логически невозможен, и Гарбе, будучи честным протестантом, взял на себя труд продумать эту мысль до конца и получил те результаты, о которых мы уже знаем.

Любопытно, что лет за 30 до Гарбе (т.е. до выхода в свет его работы о *Gīte*) с очень похожей дилеммой столкнулись исследователи ведийской религии. Оказалось, что в *PB* (и, разумеется, в остальных ведийских *самхитах*) сплошь и рядом встречаются гимны, в которых все мыслимые совершенства (и в том числе владычество над всеми богами) приписываются, например, богу Агни, а в других гимнах, расположенных иногда по соседству с первыми, те же совершенства приписываются, например, богу Индре или Соме и т.д. Для того чтобы, невзирая на столь явное противоречие, построить «систему» ведийского пантеона, ученые воспользовались остроумным предположением Макса Мюллера, согласно которому тот или иной носитель ведийской культуры, обращаясь с молитвою, скажем, к Соме, на время как бы абстрагировался от прочих божеств и наделял лишь его одного всеми превосходными эпитетами; этот *homo vedicus* затем обращался, скажем, к Вишну и делал то же самое и т.д. Такой принцип объяснения указанного противоречия был назван «генотеизмом» (или «катхенотеизмом»). Он может быть применим, разумеется, лишь до тех пор, пока мы имеем дело с гимнами, обращенными к отдельным божествам (либо к двум или нескольким, однако рассматриваемым как единство), тогда как внутри одного гимна или — возвращаясь к нашему материалу — одной поэмы катхенотеизм невозможен, а если бы такого рода факты и встретились, пришлось бы, очевидно, допустить, что перед нами не один гимн, а два (или больше, если потребуется). Теория Гарбе, как нетрудно видеть, восходит именно к такого рода предположению; после этого ему оставалось лишь установить временной разрыв между обоими слоями (т.е. «теистическим и ведантико-мимансическим», как он их называл) и объявить первый более древним, более (точнее, единственно) подлинным.

Признаюсь, эта ясная и хорошо продуманная теория производит гораздо более приятное и, разумеется, убедительное впечатление, чем возражения ее оппонентов — Эджертон, Хилла и Ламотта, которых можно упрекнуть в известной беспринципности: ведь все они признают наличие интерполяций в *Gīte*, однако отказываются работать над их поисками.

«Я думаю, — пишет Эджертон, — что каждый, кто будет тщательно заниматься Гитой, видимо, будет подозревать в неподлинности те или иные стихи и пассажи. Однако основания для такого рода подозрений неизбежно будут субъективными и хрупкими...» и т.д. (1944, т. 1, с. XIV)<sup>16</sup>.

Попробуем, однако, встать на точку зрения оппонентов Гарбе и спросить себя: что заставляет их вопреки голосу исследовательской интуиции настойчиво отрицать самую возможность выделения интерполяций из поэмы и придумывать все новые и новые доводы<sup>17</sup> в пользу ее единства? Каковы бы ни были индивидуальные вариации ответа на этот вопрос, в их основе, очевидно, лежит факт функционирования поэмы на протяжении многих веков (по крайней мере с IX в., а на самом деле значительно раньше) в качестве единого целого. Мы изучаем текст, который не свалился на нас неизвестно откуда и когда, но, наоборот, происходит из вполне определенной, весьма развитой культуры и занимает в ней важное место, причем сама эта культура явным образом видит в данном тексте нечто цельное и непротиворечивое. Поэтому, стремясь понять не только *Гиту*, но и породившую ее традицию, нам следует исходить из единства этого памятника духовной культуры как из некоторого заранее данного факта.

Указанная предпосылка рассуждений Ламотта и других представляется очевидной, и приходится удивляться тому, что ни один из приверженцев целостности *Гиты* не сформулировал ее ясно и определенно<sup>18</sup>. Если же единство текста каким-то образом зависит от его употребления, т.е. функции, внутри культуры, то именно эту функцию и следует попытаться изучить в первую очередь. Обратим внимание также и на тот факт, что апелляция к функции (хотя также в скрытой форме) присутствует в макс-мюллеровском принципе катхенотеизма: ведь и там противоречивые свидетельства текстов (взаимно несовместимые представления о божествах) до некоторой степени проясняются благодаря введению в наш анализ фигуры человека, обращающегося к божеству с молитвой, т.е. носителя культуры. К сожалению, никто не заинтересовался дальнейшими возможностями такого подхода к текстам — но это уже другой вопрос.

Прежде чем обратиться к функциональному (в только что указанном смысле) анализу *Гиты*, отклоним одно очевидное возражение. Нам могут заметить, что с нашими поисками функции *Гиты* мы ломимся в открытую дверь, поскольку восприятие (т.е. функция) этого текста автохтонной средой зафиксировано в комментариях на него, которые остается лишь привлечь к делу, что, впрочем, постоянно и делается. Однако мы не должны забывать, что традиционные комментарии к любому священному тексту составляются в расчете именно на носителей соответствующей традиции, а отнюдь не на

нас, филологов и философов — европейцев XX столетия. Поэтому они могут оставлять за скобками, как самоочевидные, весьма фундаментальные представления (в том числе и представления о функции текста) либо говорить о них косвенно, мимоходом и т.д. Представим себе следующую ситуацию. Через много лет нашу культуру раскапывают археологи какой-то культуры будущего, совершенно не знающей употребления хлеба. Найдя у нас среди прочих предметов какой-нибудь чудом сохранившийся окаменевший сухарь, эти люди подвергнут его всевозможным анализам и описаниям, составят типологию находок по другим культурам и т.д.; и тем не менее, пока они не догадаются, что хлеб — это хлеб, т.е. основной для нас продукт питания, отчасти даже символ пищи, как таковой, можно сказать, что они ничего не знают о смысле найденного ими предмета в изучаемой культуре. Ибо смысл неотделим от функции. А между тем у нас никогда не пишут на хлебе «продукт питания», так что догадаться о его функции можно будет лишь путем сопоставления разных фактов и, видимо, далеко не сразу. Аналогичные трудности могут возникнуть и у нас при изучении функции священного текста, этого хлеба религиозной культуры. К счастью, ни комментаторы, ни, что еще более существенно, сама *Гита* не оставили нас в неведении о столь важных вещах.

Обратимся к заключительному разделу поэмы.

## Глава VIII СВАДХЬЯ

Заканчивая свое наставление Арджуне<sup>19</sup>, Бхагаван сообщает некоторые правила передачи текста (т.е. своей беседы с Арджунной), а также благие результаты соблюдения, изучения и слушания его слова:

1) несколько раз учение объявляется тайным<sup>20</sup> (18.63–64: «тайное в превосходной степени, наитайнейшее»; 18.68: «высшая тайна»);

2) учение не следует сообщать тем, кто лишен любви к Бхагавану, не обуздывает себя или ропщет (на Кришну и его учение) (18.67);

3) тот, кто сообщает учение людям достойным, обретает единение с Бхагаваном; такой человек ему особенно дорог (18.68–69);

4) слушающий учение достигает (после смерти) миров, в которых пребывают люди благой кармы (18.71);

5) наконец, «изучающий»<sup>21</sup> эту дхармическую беседу (или беседу о дхарме) приравнивается к тем, кто совершает Бхагавану жертву знанием (*джняна-яджня*) (18.70).

Указания на таинственность сообщаемого учения мы неоднократно встречаем в араньяках и упанишадах; существенно также, что они — как и в *Гите* — сосредоточены, как правило, в заключительных разделах текстов<sup>22</sup>; см., например, *ААр* 5.3.3 (правила для изучения текста); *МундУп* 3.2.10–11; *СубУп* 16; *ШветУп* 6.22 («высшая тайна»); *КатхУп* 1.3.16–17 (высшая тайна) и т.д. Еще чаще (практически во всех «главных» упанишадах) тексты заканчиваются указанием на различные (духовные) блага, ожидающие ревностного адепта, иногда в форме «знающий это обретает то-то и то-то»; см., например, *БрУп* 6.2.15–16 («кто так знает»); 6.4.28; *ЧхУп* 8.13–15 (опять мотив «изучения своего текста», как в *ААр*); *АУп* 3.4; *ТаУп* 10.5–6 («кто так знает»); *КаушУп* 4.20 («кто так знает»); *ШветУп* 6.20; *КатхУп* 1.3.17; 2.3.18; *ПрашУп* 6.5–6; *ИшаУп* 11; *МундУп* 3.2.4–9 («кто так знает») и т.д.

Все эти соответствия заставляют нас предположить, что изучение *Гиты* считалось эквивалентным (т.е. оно происходило в сходных условиях и обещало аналогичный плод) изучению *рахасьи* (т.е. араньяк и упанишад, «тайных» текстов), относительно которого имеются подробные свидетельства как самих этих текстов (детальнее всего — уже цитированное место *ААр* 5.3.3), так и целого ряда грихья- и дхармасутр, см., например, *ШанкхГрСу* 3.3; 6.1; *КхадГрСу* 2.11; *ГобхГрСу* 3.3; *АндхСу* 1.3.9–11; *ГаутДхСу* 16, а также у Хиллебрандта (1897, с. 56). Согласно этим данным, ученик, желающий изучать араньяки и упанишады, после (обычно годичной) подготовки, включавшей принятие специального обета (*vrata*; это еще один термин, часто встречающийся в *Гите*, например 4.28; 6.14; 7.28; 9.14; 9.25 и др.), отправлялся с учителем в лес (*аранья*, откуда, собственно, и араньяка), особым образом «садился» в уединенном, «чистом месте» (ср. наставления для *йогинов* в *Гите*: 6.10–12) и затем после специальных ритуальных очищений повторял (т.е. рецитировал) вслед за учителем слова текстов. Из всего этого мы извлекаем для своей цели (т.е. для отыскания точной функции *Гиты* в автохтонной культуре) следующие факты:

1) такого рода изучение текста есть строго регламентированный ритуал; как и всякий ритуал, оно обещало определенный «плод»; его обещает также и *Гита*; опять-таки, как и всякий ритуал, оно ограничено рядом запретов, среди которых — запрет сообщать учение лю-



дям, лишенным веры, не подготовленным и не прошедшим определенного *tapasa* (обуздания): то же самое говорит и *Gita* (18.67 и др.);

2) оно происходит наедине с учителем и является тайным: об этом *Gita* повторяет неоднократно;

3) оно является составной частью (собственно тайной частью) изучения ведийских текстов вообще, которое носит название *свадхьяя* (букв, «изучение своего [ведийского] текста»<sup>23</sup>), см. выше примеры этого термина в упанишадах<sup>24</sup>: *Gita* употребляет его эксплицитно — в глагольной форме — в стихе 18.70.

Остановимся на минуту и поразмыслим, прежде чем переходить к детальному анализу этого стиха. Мы установили, что изучение *Гиты* есть определенная ритуальная процедура; это означает, что и функция нашего текста есть некоторая ритуальная функция (разумеется, для нас пока в деталях не ясная); а если так, то разве не очевидно, что применять к данному тексту обычные критерии оценки литературных текстов по меньшей мере неосторожность? Однако именно в этом отношении обе «школы интерпретации» *Гиты*, описанные выше, вполне единодушны: собственно ритуальный, т.е. сакральный, характер этой «беседы о дхарме» не привлек к себе до сих пор внимания ни единого специалиста!

Вот как звучит по-русски 70-й стих главы 18:

И кто будет рецитировать (*adhyeṣyate*) эту  
о дхарме нашу с тобой беседу,  
тот словно почитит Меня  
жертвою знания — так Я считаю.

Выделенное здесь слово обычно переводят либо как «изучать» (так Смирнов вслед за Эджертоном: *study*), либо как «читать» (*read*: Зэнер), однако такой перевод для данного стиха явно недостаточен. Ритуальная функция текста, о которой только что была речь, выявлена дважды: с одной стороны, глаголом *adhī + i*, образующим термин *sva + adhyāya* (и часто употребляющимся с ним в одном контексте: *Аар* 5.3.3; *Тар* 2.15.3 и т.д.), а с другой — прямым отождествлением такого «изучения», т.е. рецитации по типу ведийской, с жертвой знанием. В отличие от большинства специалистов я не склонен непременно аллегоризировать такие понятия, как «жертва знанием»: раз сказано «жертва», значит, это и есть жертва, т.е. ритуальное принесение некоторой сущности в жертву определенному божеству (кстати, в 18.70 точно сказано, какому именно); следует только ука-

зять форму соответствующего ритуального акта, и это я в скором времени попытаюсь сделать. Однако никакой речи об иносказательном словоупотреблении (вроде, например, «ему пришлось пожертвовать своим покоем» и т.д.) быть не может, пока не доказано, что данный случай применения ритуального термина есть полностью выродившийся и к ритуалу отношения не имеет.

Теперь мы несколько ближе познакомимся с термином *свадхьяя*. Это слово впервые начинает широко употребляться в поздневедийскую эпоху, в текстах брахманической прозы: ни одна из ведийских *самхит* о нем еще ничего не знает. Первоначально термин обозначает рецитирование (т.е. повторение нараспев) того или иного ведийского текста с целью заучивания наизусть, хранения и дальнейшей передачи по традиции (видимо, сначала только сыну, затем также и ученику). Следует напомнить, что эта сравнительно несложная практика сыграла колоссальную роль в истории индийской культуры: собственно, без нее мы бы ничего не знали о первых полутора-двух тысячелетиях этой культуры, ибо все ведийские и огромная масса неведийских (в частности, буддийских и еще многих других) текстов были сохранены только благодаря технике регулярной рецитации, т.е. *свадхьяи*. Терминологически данная практика еще не была зафиксирована в эпоху ранних упанишад: мы встречаем в них несколько разных слов, обозначающих, видимо, одно и то же понятие<sup>25</sup>. Однако затем, примерно на уровне эпохи грихьясутр, термин начинает употребляться вполне стандартно, в двух значениях:

1) «процедура изучения текста с голоса учителя» (так называемая *граха свадхьяя*);

2) «регулярная рецитация уже выученного наизусть текста» (собственно *свадхьяя*).

Развившись из первого значения как его необходимое дополнение, — ибо удержать тексты в памяти без постоянного их воспроизведения, конечно, невозможно, — второе значение термина еще в текстах брахман (наиболее полно в *ШБр* и *Тар*) стало объектом пристального внимания, и именно с этим значением связано развитие тех ритуальных представлений, которое в конце концов привело к интересующей нас *шлоке Гиты*.

Наилучшее представление о роли *свадхьяи* в поздневедийском ритуале дает *ШБр* 11.5.6–7. В списке пяти так называемых «великих жертвоприношений»<sup>26</sup>, расположенных в порядке возрастающей значимости и совершаемых домохозяином ежедневно, *свадхьяя* занимает самое важное место: она помещена последней, в виде «жерт-

вы Брахману». В числе рецитируемых текстов мы находим кроме ведийских гимнов, песнопений, формул и заклинаний (т.е. соответственно *РВ*, *СВ*, *ЯВ*, *АВ*), а также ряда вспомогательных текстов вед<sup>27</sup> «итихасы и пураны» (т.е., согласно Саяне, космогонические мифы и древние легенды); это свидетельство важно, ибо путем трансформации текстов двух последних типов в конце концов и возникли эпические циклы *МБх* и *Рам*: по традиции они именуются *итихасами* (разумеется, их содержание охватывает и итихасы, и пураны, а в ряде случаев выходит и за пределы этих жанров). Это значит, что *Гита*, если бы она существовала в эпоху *ШБр* (либо в эпоху несколько более позднего текста — *ТАр*), вероятно, была бы *mutatis mutandis* включена в круг ежедневно рецитируемых текстов, т.е. *свадхьяи*.

Не перечисляя всех наставлений *ШБр* и *ТАр*, касающихся *свадхьяи*, остановимся лишь на следующих трех моментах:

1) тот, кто рецитирует тексты, относящиеся к тем или иным жертвоприношениям, считается символически совершающим эти самые жертвоприношения;

2) рецитация *свадхьяи* приравнивается к суровейшему *тапасу* (т.е. самообузданию, аскетической тренировке), даже если при этом человек покоится на удобном ложе, умащен благовониями и т.д.;

3) согласно *ТАр* 2.16.1, повторение текстов<sup>28</sup> следует по мере сил совершать постоянно — днем и ночью, в лесу и в деревне, стоя, ходя и сидя; в результате человек обретает все «желанные миры» (т.е. в том числе и райское блаженство) и становится «по отношению ко всем мирам» «свободен от долга» или, как разъясняет непосредственно следующий за этим текст, от греха.

Оба текста — и *ШБр*, и *ТАр* — также указывают, что своеобразный ритуал *свадхьяи* совершался не одной лишь речью, но и *манасом* (т.е. умом или, вернее, органом активного припоминания и воображения): одновременно с повторением слов текста следовало держать в уме определенные образы. Все такого рода наставления в брахманах обычно сопровождаются формулой «кто так знает», которая встречается в *Свадхьяя-брахмане ШБр* 14 раз. К этим фактам мы вернемся впоследствии; о формуле «кто так знает» см.: Семенцов, 1981, особенно гл. II.

Все эти наставления имеют прямое отношение к «указаниям по применению» *Гиты*, перечисленным выше: как мы помним, текст не следует сообщать человеку, не обуздывающему себя (ср. № 2); рецитация его эквивалентна «жертве знанием» (ср. № 5); что же касается третьего пункта, то из него вытекает следующее определение.

Функция *Гиты* согласно представлениям о применении священного текста, унаследованным (и эксплицитно выраженным) ею от эпохи упанишад и ранее, заключалась в том, что текст после заучивания (с голоса учителя) наизусть непрерывно рецитировался; такое рецитирование считалось ритуальным актом.

Все дальнейшие соображения по поводу содержания текста, объема тех или иных его понятий (терминов), внутреннего и внешнего (текстуального) его своеобразия будут неизменно опираться на этот факт, вне которого всякое исследование текста рискует обратиться в абстрактную филологическую игру, не более. Как любые рассуждения о том или ином музыкальном (в нотной записи) произведении должны опираться на его бытие в виде конкретного звучания, точно так же и попытки осмыслить *Гиту* как религиозный текст должны исходить из ее реального «звучания», т.е. непрерывной рецитации. Наши дальнейшие усилия будут поэтому направлены на выяснение вопроса о том, каким образом смысл поэмы формируется внутри полученной картины ее функционирования.

## Глава IX ФУНКЦИЯ БХАГАВАДГИТЫ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЕЕ КОММЕНТАТОРОВ

Между теми текстами, на свидетельства которых мы до сих пор опирались (*ШБр*, *ТАр*, древнейшие упанишады, грихьясутры), и первыми комментариями на *Гиту* (которые, как мы помним, относятся к IX в.) прошло от 1200 до 1500 лет. За это время многое произошло и очень многие воззрения в Индии радикально изменились. Тем не менее мы обнаруживаем во взглядах комментаторов на *свадхьяя* (я имею в виду стих *Гиты* 18.70) знакомые черты.

Шанкара: «Будет рецитировать — это значит „будет повторять вслух“» (*paṭhisyaṭi*; глагол *paṭh*, согласно словарю Моньер-Вильямса, с. 580, имеет следующие значения: *to read or repeat aloud, to recite, rehearse, to repeat or pronounce the name of a god, to invoke; to read or repeat or recite to one's self, to peruse, study* и т.д.<sup>29</sup>). Последняя группа значений, очевидно, непосредственно связана с основным значением глагола *paṭh* и передает термин *свадхьяя*<sup>30</sup>; предыдущая группа значений, связанных с актом призывания божества, также весьма интересна ввиду отчетливо ритуальных коннотаций); по поводу слова

*джняна-яджня* Шанкара замечает: «Из четырех видов жертвоприношений, которые суть [а] ведийский ритуал, [б] произнесение (рецитация) текста вслух, [в] произнесение шепотом и [г] ритуал, совершаемый манасом, — жертва знанием считается наивысшей, ибо производится манасом; рецитация авторитетного текста под названием „Гита“ прославляется в виде именно жертвы знанием».

Анандагири в своем субкомментарии на Шанкару замечает следующее: «Превосходство жертвы знанием вытекает из учения самой Гиты — она лучше, чем жертва вещественная» (4.33). К этой точной и глубокой параллели (18.70 — 4.33) мы вернемся впоследствии. Из дальнейших рассуждений Анандагири вытекает, что он (как, впрочем, и Шанкара) видит в *свадхьяе*, восхваляемой в данной *шлоке* (18.70) *Гиты*, одно только механическое рецитирование, не сопровождаемое каким-либо ментальным усилием: роль последнего (поскольку оно предусматривалось в старой брахманической *свадхьяе*) берет на себя, по-видимому, «жертва знанием». Это также ценное свидетельство; насколько я могу судить, оно точно отражает учение самой *Гиты*.

Кашмирский комментатор Рамакантха отмечает, что во всей *шлоке* 18.70 речь идет о том плоде, которого достигает рецитация *Гиты*, производимая с верой; затем он отождествляет «жертву знанием» с *джняна-йогой* (йогой знания).

Рамануджа: «С помощью одной лишь только рецитации Мне (говорит Бхагаван) как бы приносится жертва, которая здесь (в *Гита-шастре*) обозначается как „жертва знанием“». Обратим внимание на (уже отмеченный) мотив «одной только голой, механической рецитации».

Субкомментатор (Ведантадешика): «Теперь (в этой *шлоке*) указывается плод того, кто рецитирует [текст], воспринимаемый непосредственно от учителя, — как с точки зрения [голового] слова, так и с точки зрения смысла». Автор, подобно большинству других комментаторов, полагает, что *свадхьяя* представляет «голое слово», а «жертва знанием» — воспроизведение смысла текста. Далее приводится любопытное рассуждение, согласно которому будущее время в глаголе *adhyeṣyate* — «будет рецитировать» не следует рассматривать в последовательности исторических событий (Кришна с Арджуной ведут диалог — этот диалог будут передавать по традиции — люди будут его рецитировать). Дело в том, что главный рассказчик *МБх* Вьяса знал обо всех эпических событиях (и в том числе, значит, о данном диалоге) еще до их совершения благодаря божественному зрению,

полученному им по милости Бхагавана. Соответственно этому знанию он составил описание всех событий (т.е. собственно *МБх*) также заранее, а вернее, независимо (в некотором особом «вечном» времени) от их совершения. После этого (т.е. после составления эпоса, а не после событий, происходивших в действительности) его ученики рассказали *МБх* богам, предкам, *гандхарвам* и людям (Ведантадешика цитирует соответствующие места поэмы); и лишь к этой последней «рецитации» эпоса (и в том числе *Гиты*) относится будущее время в *шлоке* 18.70: «будут рецитировать». После чего он сообщает интереснейшее свидетельство о том, как происходила реальная рецитация *Гиты*: «...ибо сказал поэт в описании [лесной] обители: „непрестанно (*anavagata*) рецитируемая Бхагавадгита“». Это напоминает цитату из *Кадамбари* Баны, поэта первой половины VII в.<sup>31</sup> Далее наш комментатор сообщает опять нечто весьма интересное: «жертва знанием», упомянутая в 18.70, имеет в виду *шлоку* не 4.33 (как это считают большинство комментаторов), а 9.15, где также стоит слово *джняна-яджня* в контексте начинающегося «размышления» (*анусандхана*) о всеприсутствии Бхагавана. Это размышление предписывается в той или иной форме в большей части 9-й и в 10-й главе, после чего приводит к грандиозной теофании главы 11; видимо, Ведантадешика полагает, что наставление о правильном употреблении *Гиты* ориентируется скорее на экстатическую *бхакти* глав 9–11, чем на более сухие учения о *джняна-йоге* главы 4 и вообще всей первой *шатки* (т.е. глав 1–6). Как бы то ни было, для нас здесь ценно указание на разные типы «жертвы знанием»: не только «йога знания» (ср. выше свидетельство Рамакантхи), но и «йога любви» оказывается развертыванием этого чрезвычайно ёмкого понятия.

В заключение своей глоссы на 18.70 Ведантадешика воспроизводит (с одобрением) текст *Гитабхашьи* Шанкары о четырех видах жертвоприношений, среди которых «жертва знанием» отождествляется с «умной» (т.е. производимой *манасом*) жертвой. Свое толкование он подтверждает ссылкой на два важных текста: *ТАр* 2.15, где говорится, что человек, рецитирующий текст того или иного обряда, символически совершает этот обряд; и *ТС* 5.3.12.1–2, утверждающий: «Преодолевают всё зло, преодолевают [даже] грех от убийства брахмана тот, кто совершает жертвоприношение коня (*ашвамедху*), а также тот, кто так знает» (имеется в виду небольшая мифологема, излагаемая в 5.3.12.1). Для того чтобы понять смысл этого сопоставления, нам придется потратить некоторое время на ознакомление с брахманической техникой «кто так знает» (см.: Семенцов, 1981).

Согласно свидетельству брахман, древнейших «комментариев» к ведийскому ритуалу, этот ритуал не был последовательностью простых одномерных действий (например, принесения в огонь определенных веществ, произнесения жертвенных формул, пения гимнов и т.д.). Все ритуальные действия объединялись в своего рода трехмерные комплексы: они совершались одновременно телом, речью и умом. Например, выливая растопленное масло в огонь и одновременно произнося формулу «Хвала Агни!», жрец должен воспроизвести в уме (т.е. активно в строго определенный момент вспомнить) тот или иной эпизод из жертвоприношения богов<sup>32</sup>; благодаря этому усилию ума (т.е. *манаса*) сиюминутное, совершаемое на земле ритуальное действие отождествляется с его божественным прототипом и переносится во «время оно», т.е. в вечность (ср. выше свидетельство о произнесении *МБх* «в вечности»).

Наставления такого рода обычно сопровождаются в брахманах формулой «кто так знает» (*ya evaṃ veda*). Уже древнейшие из сохранившихся текстов брахман, как, например, *АБр*, содержат вполне развитые представления о ментальном ритуале (в *АБр* формула у. е. в. встречается сотни раз, далеко не покрывая, впрочем, всей массы символических наставлений; примерно в 75% всех случаев она подразумевается, ибо авторы этого рода трактатов по вполне понятным соображениям «экономии места»); это означает, что «чистого», т.е. лишённого ментального компонента, ведийского ритуала, очевидно, не было, т.е. что символический ритуал в более или менее осознанной форме существовал в ведийской культуре всегда. Более того, уже в древнейшей *АБр* 5.34 мы встречаем свидетельство о том, что эффективность ментальной жертвы (связываемой с деятельностью главным образом жреца-брахмана) считалась равной всем остальным действиям жрецов, вместе взятым (подробнее см. Семенцов, 1981, с. 31–32). В дальнейшем ее роль продолжала возрастать, и уже в брахманической части *ТС* (она датируется обычно чуть позже, чем *АБр*) мы встречаем то самое учение о символической субституции обычного ритуала — причем речь идет об одной из самых грандиозных ведийских церемоний — *ашвамедхе*, — на которое ссылается также Ведантадешика по поводу рецитации текста *Гиты*. Однако здесь, в *шлоке* 18.70, субституции и упрощению подвергается уже сам символический ритуал, обозначаемый в тексте *Гиты* как «жертва знанием». Развитие представлений о ментальном ритуале вырисовывается, таким образом, в следующем виде:

1) *АБр*: символическая жертва — половина всего жертвоприношения;

2) *ТС*: дорогостоящий и громоздкий обряд (*ашвамедха*) может быть заменен его ментальным эквивалентом; гарантируются по крайней мере некоторые результаты реальной *ашвамедхи*;

3) *ШБр* и *ТАр* (разделы о *свадхьяе*): любой ритуал может быть заменен рецитацией его текста в сопровождении усилия типа «кто так знает»;

4) *Гита*: такого рода рецитация может быть заменена механической, «голой» рецитацией, эффективность которой тем не менее уподобляется «жертве знанием». Любопытно, однако, что полного избавления от символического компонента ритуала все же не происходит. Ведь само указание на то, что рецитация текста равна «жертве знанием», есть по форме типичная *артхавада*<sup>33</sup>; про человека, совершающего «механическое» повторение текста с убеждением: «Я совершаю нечто равнозначное жертве знанием и получу в результате то же самое, что джнянин», во всяком случае, нельзя сказать, что его ум (*манас*) пребывает в полном бездействии. Мы видим, что усилие типа «кто так знает» очень упростилось, однако не исчезло. И Ведантадешика, заключая свой комментарий на 18.70, дает еще одно направление для усилия *манаса*: «Рецитация Гиты порождает такую же благосклонность Бхагавана, как жертва знанием»<sup>34</sup>. Это, конечно, еще одна *артхавада*.

Следующие комментаторы даются в порядке последовательности, принятой в Бомбейском издании (т. 1–2).

Мадхва и его субкомментатор Джаятиртха оставляют стих 18.70 без пояснений.

«Хануман» (автор *Пайшачабхашьи*) довольно точно пересказывает содержание комментария Шанкары.

Венкатанатха (автор *Брахма-ананда-гири*) вначале разъясняет значение слова *дхарма*: «знание в форме высшей *дхармы*, которая есть причина освобождения». Далее сказано: «Будет рецитировать — „будет воспроизводить [текст] (опять глагол *paṭh*) в форме джапы, т.е. особого, вполголоса, произнесения ритуального текста“»; о ритуализме последнего термина говорит, во-первых, его широкое употребление в ритуальных руководствах (начиная с *АБр*), а во-вторых, формула самой *Гиты* (слова Бхагавана о себе): «Из всех жертв Я — жертва, [именуемая] джапа» (10.25). «Жертва знанием: прежде указанное (4.33) в качестве превосходнейшей из всех этих жертв приношение в форме знания». Далее комментатор



сообщает ту же *артхаваду*, что и Ведантадешика: «Хоть он и будет повторять Гиту вполголоса, не ведая ее смысла, однако Я (говорит Бхагаван), услышав это, подумаю: „Это он Меня прославляет“, и [по милости Бхагавана] он получает от одной только джапы плод жертвы знанием, т.е. освобождение».

Значит ли это, однако, что *Гита* предписывает механическое повторение самой себя? Никоим образом; она лишь устанавливает нижний предел все еще ритуального (т.е. сакрального, функционально правильного) употребления священного текста. Или, по словам Венкатанатхи, «что и говорить о том, кто рецитирует текст, припоминая (размышляя, воспроизводя в уме) его смысл: такое повторение — это и есть само освобождение». Глосса заканчивается весьма любопытным примечанием: «Такое указание есть наставление о [реальном] плоде, а не артхавада». Здесь Венкатанатха совершенно точно употребляет данный термин в нужном контексте, однако согласиться с ним нельзя: «наставление о плоде», как о том свидетельствуют многие сотни брахманических контекстов, и есть *артхавада*; комментаторское же разграничение свидетельствует лишь о том, что во времена его автора (XVII в.) некоторые из старых ритуальных терминов отчасти обесмыслились.

Валлабха (автор *Таттва-дипики*): «Даже без знания смысла одна лишь рецитация (*rāṭha-mātra*) этой беседы дает [желанный] плод».

Пурушоттама (автор *Амрита-тарангини*) возвращается, через голову старших комментаторов, к древнему (как в *ШБр* и *ТАр*) понятию *свадхьяи*: «Будет рецитировать — это значит, будет повторять в форме джапы, сопровождая ее нераздельно-внимательным созерцанием (*дхьяна*) [смысла]. Ссылкой на „свое мнение“ („так Я полагаю“) Бхагаван стремится внушить мысль о том, что такого рода рецитация необходима и что она обязательно приводит к его милости».

Нилакантха (автор комментария к *МБх* под названием *Бхава-дипа*) определяет «жертву знанием» в 18.70 как «лишенную образов (*нирвикальпа*) самадхи»; подобно тому как Бхагаван видит в такой йогической практике форму своего почитания, он бывает почтен и рецитацией текста. В конце своей заметки Нилакантха исправляет ошибку Венкатанатхи: указание на столь возвышенный плод простой рецитации текста, говорит он, есть не простая похвала (усилий рецитирующего), а «реальная артхавада»; с этим, разумеется, нельзя не согласиться.

Кешава Кашмирин Бхаттачарья (автор *Таттва-пракашики*), следуя в основном за Шанкарой, сообщает ряд ценных дополнений.

«Кто будет рецитировать беседу» означает, с его точки зрения, следующее: «Кто будет повторять (paṭh) непрерывно (nityamena) [беседу] истинного Учителя [с Арджуной], сопровождая [это повторение] размышлением о ее смысле, предварительно точно усвоенном». Из этого следует, что правильная рецитация текста все-таки должна сопровождаться созерцанием его смысла, а то, что сказано в *шлоке* 18.70, есть, как уже отмечалось, необходимый минимум, ниже которого опускаться нельзя. Далее комментатор развивает эту мысль: «Хотя жертва знанием совершается именно посредством размышления о смысле, но все же и тот Мой бхакт (говорит Бхагаван), который славит Меня одним только [механическим] повторением [текста], обретает Мою милость» и т.д. И как в мире, заканчивает Кешава свое рассуждение, когда какой-нибудь неумный человек, прославляя великого человека одним только голосом (т.е. словами, пусть даже лишенными смысла), все же бывает ему любезен, так и тот, кто совершает (механическую) рецитацию *Гиты*, становится приятен Бхагавану.

Разумеется, смысл приведенного комментатором примера вовсе не в том, чтобы пригласить читателя во что бы то ни стало подражать этому «неумному человеку» и повторять *Гиту* механически: ведь тот, у кого ум работает нормально, не замедлит им воспользоваться, и его рецитация, очевидно, будет тем эффективнее, чем больше в ней будет «ума», т.е. размышления над смыслом текста (точнее, припоминания смысла); и такому представлению о рецитации нисколько не противоречит тот факт, что сам текст *Гиты* составлен как бы «с запасом», т.е. таким образом, что им при желании могут воспользоваться решительно все, также и вне какого-либо понимания текста. Тот, кто просто повторяет стихи поэмы, может быть уверен, что он поступает правильно и что действие его рано или поздно принесет плод; и без этого изначального действия никакое дальнейшее употребление текста, очевидно, невозможно.

Мадхусудана Сарасвати (автор *Гуддхартха-дипики*) еще раз выражает ту же самую мысль: «будет рецитировать» = «будет повторять [беседу Кришны с Арджуной] в форме джапы». После обычного рассуждения о возможности угодить Бхагавану даже механическим (бессмысленным) повторением текста Мадхусудана добавляет: «Однако повторение [Гиты], сопровождаемое размышлением о ее смысле, — прямое освобождение, об этом даже нечего говорить». И по смыслу, и по структуре фразы перед нами, видимо, то место, которое процитировал в своей глоссе Венкатанатха.

Шанкарананда (автор *Татпарья-бодхини*) дает еще один синоним для *свадхьяи* в 18.70: *rāgaṇa*, что, согласно словарю Моньер-Вильямса, означает *reading through, perusing, studying; the whole, totality, complete text; action; meditation, light*. Все эти значения можно объединить в такой образ: «чтение текста целиком, от начала до конца, сопровождаемое усилением видения смысла текста, как бы некоторого света; созерцание текста в его единстве»; более точный смысл этих определений нам станет ясен впоследствии. Такое чтение, продолжает Шанкарананда, должно сопровождаться верой и любовью, и происходит оно постоянно, непрерывно (*nityam*); далее комментатор, разъясняя это важное свойство рецитации священного текста (непрерывность), приводит еще два его синонима: *niyatena* (см. выше, у Кешавы) и *satatam* («постоянно»). Кажется, Шанкарананда — единственный комментатор, который настаивает на максимально интенсивном, полном (т.е. сопровождаемом медитацией о смысле) исполнении рецитации, не оставляя никакого места для практики людей «неумных», т.е. для «механической» *свадхьяи*. В известном смысле, разумеется, прав и он, поскольку абсолютно механического, лишённого всякой *артхавады* повторения текста *Гиты*, вообще говоря, не бывает — мы убедились в этом, разбирая комментарии Венкатанатхи и в особенности Нилакантхи.

Шридхара Свамин (автор *Субодхини*) объясняет, в согласии с подавляющим большинством комментаторов, «рецитирование» как «повторение (*paṭh*) в форме джапы»; далее, опять-таки вслед за большинством, он приводит рассуждение о пользе механической рецитации *Гиты*, сопровождая его таким примером: «точно так же как в мире, когда один человек называет имя другого и этот последний, думая: „ведь этот меня призывает!“ , направляется ему навстречу, — так и Я (говорит Бхагаван) стану близок к тому, кто так делает». В связи с этим примером уместно напомнить (см. выше заметку о *Гитабхашье* Шанкары), что глагол *paṭh* означает кроме всего прочего «повторно призывать имя божества», «совершать инвокацию»; такое значение данного корня исторически, возможно, даже старше его основного смысла — «читать, повторять вслух». Это означает, что рецитация текста *Гиты* уподобляется ритуальному призыванию божества; характерное противопоставление «как в мире... так и Я» (мы встречаем его также у Кешавы Кашмирина, см. выше), видимо, указывает один из кратчайших путей к сакрализации. Очевидно, рецитация человека, «который так знает», происходит уже не «в мире», а в некотором ритуализованном (т.е. сакральном) пространстве; дальнейшие замечания на эту тему см. ниже.

Садананда (автор стихотворного комментария *Бхава-пракаша*) опять говорит о «рецитации в форме джапы»: «Даже в бессмысленном (механическом) повторении текста заключена великая религиозная заслуга, тогда как рецитация, сопровождаемая созерцанием смысла, — это и есть прямое освобождение», «об этом нечего даже и говорить» (эта фраза встречалась нам уже дважды). В заключение еще раз повторяется наставление о необходимости непрерывной (*nityam*) рецитации текста (ср. выше свидетельства Кешавы и Шанкарананды).

Дханapati-сури (автор *Бхашья-уткарша-дипики*) после обычных разъяснений — «рецитация — это повторение вслух, подобное „жертве знанием“» — сообщает небольшую, но любопытную подробность о «жертве знанием»: она имеет своим объектом «божеств и прочих». О том, кто скрывается под этим «и прочих», мы можем только догадываться; скорее всего это разные классы сверхъестественных существ, перечисленные в *Гите* в разделе о «тройкой (соответственно преобладающей *гуне*) жертве», — предки, духи, упыри и т.п. (см. 17.4 и сл.). Однако для нас гораздо существеннее само упоминание «божеств» в данном контексте. Это упоминание подтверждает сформулированное выше представление, согласно которому «жертва знанием» — вполне реальная жертва, которую, как и любую вещественную жертву, можно адресовать тому или иному божеству (и соответственно остальным обитателям сверхъестественных миров). Это подтверждает также наши соображения о реальном, неаллегорическом применении слов «ритуал», «жертва» также и к самой рецитации как главной функции рассматриваемого сакрального текста. Можно поэтому без особых оговорок ставить вопрос о ритуализме *Гиты*, что вскоре и будет сделано.

Дайваджня Пандита (автор *Парамартха-прапы*) после привычного объяснения «будет рецитировать» = «будет повторять в форме джапы» и еще одного подтверждения эффективности механического повторения текста делает интересную попытку полностью уподобить *свадхьяю Гиты* древней, ведийской *свадхьяе*. Дело в том, что при рецитации, например, РВ ученик получал от учителя помимо самих слов священного текста также наставление о божестве, *риши* (т.е. древнем провидце, который некогда «увидал» данный гимн и зафиксировал его в виде текста) и метре каждого повторяемого гимна (см., например, *ШанкхГрСу* 2.7.12–14, 18–19 и аналогичные тексты); все такого рода данные, со всевозможной тщательностью передававшиеся по традиции, дошли до нас в форме специ-

альных вспомогательных (к ведам) текстов (см., например, материалы из *Сарва-анукрамани* у Т. Ауфрехта, т. 2, с. 463–506). В полном соответствии с такого рода ритуальной техникой<sup>35</sup> Дайваджня пишет: «Эта гирлянда мантр в форме Гиты обладает риши, божеством и метром. Здесь метр — ануштубх и прочие (часть поэмы составлена в размере *триштубх.* — В.С.), риши — Ведавьеса, божество — Кришна». С помощью *мантры*, продолжает комментатор, можно умилоствивить божество; будучи умилоствивлено, оно (т.е. в данном случае Кришна) являет свою форму. Все эти замечания имеют прямое отношение к главам 10–11 *Гиты*.

Рагхавендра (автор *Артха-санграхи*) ограничивается весьма краткой глоссой на стих 18.70. «Дхармическая» беседа — это та, которая способствует утверждению в дхарме. «Рецитировать» — значит «повторять» (*paṭh*).

Любопытно, что современный комментарий *Артха-пракашика* (Упанишад-Брахма-Йогина) ничуть не отклоняется от теперь уже привычной для нас схемы: «рецитация» — это «повторение в форме джапы», которое эквивалентно «жертве знанием», наивысшей (производимой *манасом*) из четырех известных типов жертв; такого рода повторением достигается умилоствивление Бхагавана. Всё это лишь с минимальными (чисто словесными, не смысловыми) отклонениями воспроизводит первый комментарий, *Гитабхашью* Шанкары. Стало быть, за прошедшую тысячу с лишним лет отношение к функции *Гиты* в Индии не изменилось<sup>36</sup>.

Рассматривая эту подборку толкований стиха 18.70, дающего наставление об употреблении нашего текста, мы замечаем, что практически все комментаторы понимают «чтение» (или, как принято переводить, «изучение») *Гиты* в смысле глагольного корня *paṭh* («повторять текст», «рецитировать», «совершать инвокацию»). Они также (за исключением одного) согласны в том, что даже механическое повторение текста дает превосходные результаты, эквивалентные совершению «жертвы знанием» (видимо, это и есть смысл стиха 18.70); однако при этом осознанное изучение текста не только не исключается, но, наоборот, всячески восхваляется как наиболее эффективное.

Оставляя пока в стороне более частные вопросы, остановимся на непрерывности рецитации, о которой эксплицитно свидетельствуют пять средневековых авторов: Ведантадешика (в свою очередь, цитирующий неизвестного поэта), Кешава Кашмирин, Шанкарананда (наиболее подробно) и Садананда. Эта черта не только воспроизводит характер древней *свадхьяи*, как мы ее знаем, например, по тек-

сту *Тар* (см. выше), но, что особенно важно, является неизменной чертой вообще любого ведийского ритуала. Свидетельств этому неисчислимо множество. В *ТС*, например, помета «ради непрерывности [жертвоприношения]» — одна из самых частых: 1.5.4.3: Брахман (внутренняя сила жертвоприношения) соединяет «рассеянную» жертву; 1.5.8.3: три определенных стиха повторяются несколько раз «для непрерывности»; 1.7.1.5: жертва распалась на части — боги соединяют ее с помощью Брахмана (как в 1.5.4.3); 2.5.7.2: с помощью непрерывного произнесения стиха отгоняются ракшасы, обеспечивается непрерывность дыхания и пищи; 3.2.1.1–2: непрерывность обеспечивается с помощью усилия типа «кто так знает» и т.д. (см. еще *ТС* 2.5.1.6; 2.5.7.5; 2.5.8.7; 2.5.11.7; 2.6.1.6; 2.6.4.4; 2.6.8.3; 3.1.3.1; 3.2.6.3: Вишну восстанавливает непрерывность; 3.5.2.2–3; 5.4.8.2; 5.4.10.3; 5.5.1.1; 5.6.8.5; 6.2.1.1; 6.2.2.7; 6.6.9.2 и др.). Более того, знаменитый слог *ОМ*, как это явствует из *ШанкхШрСу* 1.1.22–24, возник на основе техники заполнения промежутков между возгласами за счет особого рода протяженного произношения конца слов, завершавшегося звукосочетанием *ОМ*; с него же начиналось произношение любого следующего стиха независимо от того, какой длительности пауза; отсюда следует, что постоянное употребление слога *ОМ* при совершении жертвоприношений, при чтении текстов и т.д. призвано обеспечить именно их непрерывность и тем самым ввести в «правильный» (т.е. непрерывный) ритуал. См. далее замечания о «непрерывности» в *РВ*.

## Глава X О ХАРАКТЕРЕ РИТУАЛИЗМА БХАГАВАДГИТЫ

Неоднократные упоминания о ритуале в связи с *Гитой* могут, вероятно, показаться несколько странными. Для человека, знакомого с индийской литературной историей, нижняя граница «ритуализма» проходит где-то на водоразделе между брахманами и араньяками, с одной стороны, и упанишадами — с другой. Кое-какие пережитки ведийского ритуализма — так обычно полагают — прослеживаются, правда, еще в старших упанишадах вроде *БрУп* и *ЧхУп*; однако это не более чем своего рода анахронизм, запоздалые остатки («сухие кости ведийского культа», как выражается Ф. Эджертон), поскольку — и здесь мы опять имеем дело с общепринятой точкой зрения — по содержанию упанишады разительно отличаются от брахман, зна-

меня поворот индийской мысли от «наивных ритуальных спекуляций» к собственно «философским умозрениям» (впервые заявляющим о себе именно в этих текстах).

Если встать на эту точку зрения, то всякие упоминания о ритуализме эпических текстов (и в том числе *Гиты*), принадлежащих уже к следующему после упанишад периоду развития индийской культуры, могут всерьез восприниматься только в плане иносказательного, несобственного употребления (в этих текстах) отдельных старых брахманических терминов, полностью переосмысленных и потому уже якобы неритуальных. Так, Этьен Ламотт, автор одной из лучших в Европе работ о *Güte*, заключает свою краткую справку об отношении поэмы к ведийской жертве следующими словами (принадлежащими итальянскому индологу Карло Формики, с которым Ламотт таким образом выражает полное согласие): «От ведийской традиции (в *Güte*. — В.С.) остается всего лишь термин „яджня“ и учение о жертве как центре вселенной; однако под этим термином уже не скрывается старое ведийское жертвоприношение со своими ритуалами, со своим утилитаризмом; отныне здесь идет речь о незаинтересованном исполнении долга, к которому и сводится высший культ божества» (1929, с. 108). Само собой разумеется, что при таком подходе понятие «жертвы» не оказывает ровно никакого воздействия на интерпретирующую концепцию Ламотта, как, впрочем, и большинства других современных авторов, писавших о поэме.

Подобная точка зрения, однако, не отвечает фактам. Даже на уровне обычного «читательского» восприятия поэмы невозможно не обратить внимание на ряд стихов (особенно в гл. 4), разрабатывающих ритуальную тематику. Первое место среди них, несомненно, занимает *шлока* 4.24 (приводим стихотворный перевод):

В жертвенном акте — Брахмане  
приношение — также Брахман  
приносится в жертву Брахманом  
на огне энергии Брахмана...

Перед нами, очевидно, один из жизненных центров поэмы, добраться к которому тем не менее чрезвычайно трудно, поскольку дорога заставлена предвзятыми точками зрения и неадекватными истолкованиями. Для того чтобы во всем этом разобраться, нам придется обратиться к упанишадам, точнее, к следующему конкретному вопросу: в каком соотношении находятся упанишады с предшествующей (т.е. ведийской ритуальной) культурой?<sup>37</sup>

Преобладающее мнение, как уже говорилось, состоит в том, что при переходе от брахман к упанишадам в традиции происходит резкий разрыв. Несостоятельность такого понимания определяется, на мой взгляд, двумя фактами:

1) оно не учитывает роли ментального (т.е. внутреннего) ритуала в ведийской культуре;

2) оно совершенно игнорирует функциональное своеобразие текстов упанишад.

Начнем с последнего. Как только в Европе заходит речь об упанишадах и произносится слово «философия», срабатывает механизм языковой ассоциации, и мы ожидаем увидеть в этих древних трактатах нечто подобное философствованию досократиков, либо Платона, либо даже чуть ли не Канта! Когда же мы не находим в 90% этих текстов, особенно древнейших из них, ни того, ни другого, ни третьего, то бываем склонны обвинять их в «наивности» и «незрелости»: древние «философы», «задумавшиеся над загадками вселенной», находили, дескать, к ним путь лишь только «ощупью», «не владели достаточно развитым аппаратом понятий», «их кругозор был еще весьма ограничен» и т.д. Другой подход, — проявившийся, например, в работах Ф. Эджертона (и в частности, в его большой вводной статье о *Gume*), — состоит в том, что упанишады помещаются в древнюю стихию «магического мышления» с его принципом «знание (особенно знание имени) — власть», и таким образом все учения, например о Брахмане — Атмане, оказываются проявлением стремления их авторов достичь (при помощи знания сущности всех вещей) своего рода обладания миром, магического всемогущества. Но и эта точка зрения — несмотря на то что она говорит, конечно, о более глубоком проникновении в позднебрахманическую культуру — все же не приближает нас к текстам, ибо они оказываются — с точки зрения современного научного мировоззрения — построенными на заведомо абсурдных предпосылках и вся породившая их культура обращается в какую-то гигантскую аберрацию мыслящего разума.

Выход из положения заключается, на мой взгляд, в том, чтобы перестать видеть в носителях брахманической (включая упанишад) культуры как неудавшихся философов, так и, равным образом, «черных магов», а для этого следует прежде всего выяснить, насколько возможно, функцию текстов внутри породившей их культуры. Как уже говорилось выше, араньяки и упанишад (под общим названием *рахасья*, т.е. «тайные» наставления) употреблялись для периодиче-



ской ритуальной рецитации в лесу домохозяевами, прошедшими соответствующее (как правило, годовичное) очищение. Для чего служила такая рецитация — ответить несколько труднее, поскольку тексты не всегда бывают достаточно эксплицитны на этот счет. Я полагаю тем не менее, что, за вычетом некоторых чисто прагматических целей (вроде обретения мужского потомства и т.п. — см. шестой, «дополнительный» раздел *БрУп*), основное содержание текстов определялось эсхатологическими чаяниями людей той эпохи: упанишады — это наставления о путях и средствах достижения бессмертия. Отличие их от любого философского учения состоит в следующем: если философа интересует теоретически, существует бессмертие или нет, то мыслители (назовем их так) упанишад интересовались прежде всего тем, как его практически осуществить. Этой цели они добивались с помощью особого рода знания. Разумеется, это знание не имеет ничего общего с современным научным знанием; вместе с тем оно есть нечто совершенно иное, чем то, которое имел в виду Эджертон, когда писал о «магизме» упанишад.

Я уже упоминал о ментальном (т.е. совершаемом «умом», *манасом*) ритуале, связанном в текстах брахман с формулой «кто так знает»; собственно, почти все содержание этих ритуальных «комментариев» к гимнам и жертвенным формулам составляют наставления в символическом ритуале, производимом по принципу «кто так знает». Данная формула — вернее, та деятельность *манаса*, которая ею предполагается, — и раскрывает перед нами структуру знания, столь не похожего на наше, знания ритуального, сакрального. Производя определенное священнодействие, произнося при этом определенное священное слово, жрец (а очень часто и заказчик обряда) должен был вспомнить соответствующий образ, чаще всего эпизод борьбы богов и асуров, либо просто некоторое соответствие, числовое или словесное. Пока участник ритуального действия держит в уме нужный образ (мифологему, соответствие), он знает; после того как этот образ (и т.д.) выходит из сферы его активного внимания, он не знает. Чем обширнее тот образ, который следует удерживать в активном припоминании, тем, видимо, дольше сохраняется состояние знания и, добавим, тем больших усилий это требует от человека, стремящегося «знать».

Знание, которое культивируют упанишады, есть именно такое — ритуальное, длящееся знание; это следует хотя бы из того факта, что формула «кто так знает» (сигнализирующая в брахманах о «включении» акта или, вернее, состояния знания) встречается в древнейших

упанишадах сотни раз<sup>38</sup>. Иногда она употребляется в явно ритуальных контекстах (как, например, в начале *БрУп*, излагающем ментальный — или символический — ритуал *ашвамедхи*), иногда, казалось бы, в контекстах совершенно иного рода. Однако, зная специфику формулы «кто так знает» (собственно говоря, специфику связанной с нею деятельности), мы можем смело утверждать: всюду, где есть формула (либо где само наставление без эксплицитного упоминания формулы воспроизводит ее структуру), перед нами ритуальная деятельность, ритуальное знание. Если упанишады чем-то отличаются от брахман, то не структурой своего знания (оно продолжает быть ритуальным), а его длительностью и соответственно интенсивностью. Совсем нетрудно, например, тренированному жрецу в нужный момент жертвоприношения Сомы вспомнить, рецитируя формулу под названием *Пуроруч*, что ее двенадцать предложений символизируют двенадцать месяцев года, а через них — Праджapati (ибо Праджapati = год); с окончанием двенадцатого предложения (а все они довольно короткие) жрец переходит к другой формуле и, следовательно, к новому отождествлению (образу), затем еще к новому и т.д. Но совсем иное дело рецитировать формулу упанишады «Я есмь Брахман» хотя бы в течение одного дня и при этом постоянно помнить, что такое Брахман и что «я есмь» именно это. Между тем продолжительность такого рода «знания» должна была быть растянута в конечном счете на всю жизнь.

Все сказанное имеет самое непосредственное отношение к интересующей нас проблеме ритуализма *Гиты*. Ибо наш тезис заключается в том, что повсюду, где нам удастся установить присутствие ритуального знания с его характерным признаком длящегося, активного припоминания того или иного образа (мифологемы и т.д.), сопровождающего тот или иной внешний ритуальный акт, речевой и/или телесный, — во всех таких ситуациях мы будем иметь дело с ритуалом. Теперь нам остается рассмотреть учение *Гиты* о знании; впрочем, поэма, кажется, сама заранее предупреждает результат этого поиска, называя свое знание термином *джняна-яджня* — «жертва знанием». Однако, прежде чем углубиться в эти вопросы, бросим беглый взгляд на развитие принципов ведийского ритуала. Нашей руководящей нитью будет по-прежнему эволюция ментального (символического) ритуала, связанного с формулой «кто так знает».

Как уже отмечалось, начиная примерно с эпохи *АБр* (т.е. самой старшей из известных нам брахман) символический ритуал считается по эффективности равным всем остальным ритуальным действи-

ям, вместе взятым. Это приводит к символическим субституциям дорогостоящего ритуала, например *ашвамедхи*<sup>39</sup>, а затем и вообще любого ритуала за счет рецитационной техники *свадхья* (факты см. выше). Таково было первое направление упрощения и символизации ведийского ритуала, которое, надо думать, в немалой степени стимулировало духовные поиски упанишад; оно заключалось в постепенной замене физического ритуала речевым и ментальным.

Второе направление символизации ритуала проходило посредством приписывания ритуальных свойств действиям первоначально обыденным, профаническим. Это привело к интереснейшему развитию, которое я попытался (в своей работе, 1981, см. особенно гл. III) обозначить как «процесс сакрализации [обыденного] существования». Дело в том, что любая ритуальная культура жестко делит мир на две сферы — сакральную и профаническую. Сакральная есть сфера собственно ритуальных священнодействий. Готовясь войти в нее (т.е. принять участие в том или ином обряде), человек обязан пройти определенную подготовку — очищение, которое может простирается от однодневного поста до сложного обряда посвящения. Считается, что, входя в сакральный круг, человек становится причастен неземному миру — миру богов; здесь он обязан, например, говорить правду и соблюдать всяческую чистоту. Возвращаясь назад, к профаническому существованию, человек снимает с себя запреты, которым он подвергался в сакральной сфере, и произносит формулу, примерно означающую «теперь я есмь то, что я есмь»<sup>40</sup>.

Профанический мир, с одной стороны, безопаснее и «удобнее» мира сакрального, ибо боги не прощают человеку небрежности, лжи, невнимания и вообще всех бесчисленных форм «греха» (т.е. сакральной нечистоты); люди, живущие в обыденном мире, прощают всё это совершенно свободно, поскольку «грех» не задевает их лично.

Вместе с тем мир профанический лишен той значимости и внутренней ценности, которые присущи миру сакральному. Поэтому человек (по крайней мере ведийский человек) стремился расширить сферу сакрального, обставляя обрядами все сколько-нибудь значительные события своей жизни: рождение, начало занятий с учителем, свадьбу, смерть и т.д. Однако умножение обрядов имело свои пределы; поэтому в сферу сакрального попадали (и, значит, обретали абсолютную значимость) лишь отдельные моменты жизни, но не вся она целиком, в ее непрерывности.

Существенный сдвиг наступает в тот момент, когда человек начинает использовать для сакрализации своего существования прие-

мы символического ритуала. Так, в приведенном выше тексте *ЧхУн* (связанном с Кришной, сыном Деваки) те или иные события жизни начинают осмысляться как акты символического ритуала, т.е. как события по природе своей сакральные. То же самое мы наблюдаем в «учении о пяти огнях» (*БрУн* 6.2.9–15 = *ЧхУн* 5.4–10 = *ДжБр* 1.45–46), где говорится о том, как боги совершают в небе жертвоприношение, из которого возникает сначала Сома, затем дождь, растения (= пища), семя, человек. Смысл наставления (в конце его стоит формула «кто так знает»), очевидно, в том, чтобы активным усилием ума припоминать всю эту мифологему всякий раз при виде дождя, при вкушении пищи, при зарождении потомства и т.д.

На основании подобного текста мы можем сказать, что знание по принципу «кто так знает», сопровождающее то или иное действие от начала до конца<sup>41</sup>, превращает это действие в сакральное, ритуализует его. Разумеется, наставление в такого рода знании вовсе не обязательно сопровождается формулой «кто так знает» (как и в самих брахманах, эта формула присутствует далеко не во всех наставлениях, обладающих типичной структурой *артхавады*): например, эпизод, связанный с Кришной, сыном Деваки (см. *ЧхУн* 3.17.1–6, где речь идет о явной ритуализации событий обыденной жизни, которым присваиваются наименования ведийских обрядов — *дикша*, *упасад* и т.д.), формулы «кто так знает» эксплицитно не содержит, однако структура знания, которое в нем описывается, сомнений не вызывает.

Следующий этап сакрализации существования дает *Гита* своим учением о воплощении на земле Бхагавана (гл. 4) и призывом действовать, подражая ему (гл. 3, особенно 21–26).

Я полагаю, что наставление о подражании делами Бхагавану совершенно явно выдержано в ритуальной структуре «кто так знает»; вот его план:

3.20: «ты должен действовать, имея в виду сохранение мира [людей] в целости»;

3.21: «как поступает лучший, так и прочие люди»; они следуют его примеру;

3.23 (говорит Бхагаван): «Если бы Я никогда не пребывал в действии, люди пошли бы Моим путем [и погибли бы]»;

4.6: «Я — владыка существ, нерожденный Атман — и тем не менее [по своей воле] Я рождаюсь. [Для чего?];»

4.7: «Я порождаю себя всякий раз, когда слабеет дхарма и усиливается адхарма»;

4.8: «Для спасения добрых, для погубления злых, для поддержания дхармы Я рождаюсь в каждой юге»;

4.9: «Кто так знает Мое дивное рождение и действие, тот, покинув тело, не идет к новому рождению; он идет ко Мне (т.е. спасается)»;

4.14: «Кто так распознает Меня, того действия не связывают».

Здесь присутствуют все необходимые элементы брахманической *артхавады*:

1) дается небесный прототип правильного действия — в виде деятельности Бхагавана (следует учитывать, что наиболее типичный случай наставления «кто так знает» в брахманах — это описание какого-либо действия богов, которое должно быть посредством ментального усилия воспроизведено в данном ритуальном действии. В разбираемом примере *Гиты* присутствует всё это, включая мотив войны с *асурами*, ибо братья Кауравы суть воплощения на земле *асуров* и Бхагаван вознамерился покарать их, о чем в 4.8 говорится вполне эксплицитно);

2) сообщается тайное знание о рождении и действии Бхагавана;

3) формула «кто так знает» повторяется дважды<sup>42</sup> (оба раза — в несколько модифицированной форме)! Сам по себе этот факт — двойного или даже тройного употребления формулы на пространстве каких-нибудь десяти стихов — явление весьма редкое: надо иметь в виду, что формула ритуального символизма встречается в старых текстах только в прозе;

4) формула заключается (в обоих случаях) *артхавадой*, т.е. изложением тех выгод, которые приносит применение — в виде ритуально длящегося «знания» — данного наставления.

Итак, ритуальное действие здесь складывается, по его полной парадигме, из трех компонентов:

а) действие физическое: совершение того или иного «мирского» действия (которое тем самым обращается в сакральное)<sup>43</sup>;

б) соответствующее ему речевое усилие (действие): рецитация этого самого текста;

в) соответствующее им обоим действие ментальное: припоминание образа воплощающегося на земле и неуклонно соблюдающего все предписания шастр Бхагавана.

Таким образом, ритуализм данного наставления до некоторой степени установлен. Следует обратить внимание на важность этого эпизода в учении *Гиты*. Здесь скрещиваются два потока. С одной стороны, перед нами первое по времени текстуальное свидетельство учения об *аватарах* (т.е. «нисхождениях») в плоть, воплощениях на

земле) божества Вишну-Нараяны. Вся позднейшая теология средневековых пуран будет построена на этом принципе. С другой стороны, перед нами одно из центральных (по мнению многих, вообще главное) учений самой *Гиты* — учение о незаинтересованном действии, о неотменном исполнении всех предписанных шастрами действий, соответствующих иерархическому состоянию и периоду жизни (*варне-ашраму*) каждого человека, причем без всякой мысли о плоде, т.е. о выгоде<sup>44</sup>. Сейчас нас, однако, в первую очередь интересует не содержание, а форма изложения этих учений.

Она непосредственно связана с процессом непрерывной рецитации текста. Представим себе наименее благоприятный вариант — заучивания и затем повторения *Гиты* человеком, не имеющим доступа ни к учителю, ни к записанному комментарию, без каких-либо необходимых предварительных сведений и вообще, по выражению Кешавы Кашмирина, «неумным». Если он будет повторять текст достаточно долго и тот отпечатается у него в памяти, то, очевидно, наступит такой момент, когда описанный выше ритуальный синтез действия — слова — образа произойдет сам собой, в бессознательном акте припоминания заученного и (путем многократного повторения) глубоко усвоенного текста. Например, совершая то или иное «предписанное» (т.е. правильное, должное) действие, человек вспомнит не только соответствующий этому действию стих, но и, что особенно важно, увидит в уме образ Бхагавана, совершающего это самое действие «правильно» (т.е. целиком отрешенно, без привязанности к плоду). Такое двойное совпадение действия — со словом и с образом — превращает его в ритуальный акт, которым человек почитает Бхагавана, а себя сакрализует. Всё это достигается одним лишь «механическим» повторением текста, составленного таким образом, что одни части его являются комментарием к другим частям (ниже приводятся еще примеры такого «внутреннего комментирования»). Однако этот комментарий особый — образный, а не понятийный, и работает он не при «изучении» лежащего на столе текста, а при его применении, при его правильном, построенном на непрерывной рецитации функционировании. Собственно говоря, именно такой — образный — комментарий к ведийским гимнам и формулам представляют собой (в подавляющем большинстве случаев) брахманы. Они тоже «объясняют» ритуал, однако же это объяснение происходит не абстрактно, не «рационально»<sup>45</sup>, не путем остановки действия, взглядом на него со стороны, а конкретно, внутри его самого, путем интеграции нескольких иерархических уровней (телесного, речево-

го, ментального), которые в совокупности и составляют целого человека; отражаясь друг в друге, сливаясь, они приводят его в состояние внутренней гармонии, ритмического блаженства.

Такие переживания в обыденной жизни выпадают на долю человека крайне редко, при счастливом совпадении многих обстоятельств, например в минуты радостного упоения музыкой, стихами или любовью.

Сравнение с этими тремя не случайно. Каждый, кому пришлось изведать на опыте состояние полной влюбленности или полного погружения в излюбленный стих, музыкальную пьесу, знает, что любимое существо (назовем его так) присутствует в сердце, на языке, во всем теле постоянно, непрерывно — оно повторяется, воспроизводится, как бы само себя рецитирует. Кто не знает пастернаковского «Марбурга»!

В тот день всю тебя, от гребенок до ног,  
Как трагик в провинции драму Шекспирова,  
Носил я с собою и знал назубок,  
Шатался по городу и репетировал<sup>46</sup>.

Не будет, видимо, особым преувеличением сказать, что конечная цель текстов, подобных *Güte*, — искусственно (при помощи тщательно разработанной техники «репетирования» = рецитирования) создавать трансовые состояния, возникающие у отдельных, особо одаренных личностей спонтанно. Ведийское знание, о чем свидетельствуют такие беспристрастные свидетели, как буддийские тексты, — знание экстатическое (см. Рис-Дэвидс — Штеде, Словарь, слово *veda*). И с этой точки зрения учение *Güty* вполне «ведийское» — не по содержанию, разумеется, а по природе знания<sup>47</sup>. Чтобы передавать это знание по традиции (я еще раз подчеркиваю: речь идет не о понятийном знании, а о том, которое есть обладание реальностью), в конце концов была выработана такая форма применения текста, как *свадхьяя*, которая подражает — в этом весь ее смысл — поведению адепта в состоянии религиозного транса. Подобно тому как некоторые простейшие существа имеют способность восстанавливать свое тело целиком из какого-либо его члена, так и эти состояния восстанавливаются, когда воспроизводится какая-то одна их (впрочем, характерная) часть; рецитация превращается в экстатическое «репетирование» (в смысле Б. Пастернака).

## Глава XI ДЖНЯНА-ЯДЖНЯ

Термин, вынесенный в заголовок этой главы, встречается в *Гите* всего четыре раза: помимо разобранной *шлоки* 18.70 мы дважды находим его в 4-й главе (4.28 и 4.33) и еще раз — в 9-й (9.15). Интересно, что в *шлоке* 4.28 «жертва знанием» опять сталкивается со *свадхьей*: в перечислении разных видов жертвователей названы «те, кто жертвует рецитацией и знанием». Рамануджа, а вслед за ним и некоторые другие комментаторы (автор субкомментария Ведантадешика, Нилакантха, Шридхара Свамин и Венкатанатха) определяют «жертву знанием» как «упражнение в знании ее (т.е. *свадхьи*) смысла». Учитывая непрерывный характер обоих упражнений (о непрерывности знания см. также далее), можно говорить о полной синхронности *свадхьи* и соответствующего знания; в результате «жертва знанием» превращается в ритуальный акт типа «кто так знает», о котором речь шла выше.

Представляется, однако, более уместным начать рассмотрение «жертвы знанием» с другого места (а именно с 9.15), поскольку интересующий нас контекст 4-й главы (т.е. 4.24–35) опирается на стих 4.24, который, исходя из материала данной главы, понять невозможно (именно поэтому некоторые комментаторы, разбирая этот стих, ссылаются на главы 9–11, см. толкование Рамакантхи, Абхинавагупты и Ведантадешики).

Итак, обратимся к *шлоке* 9.15:

Также и другие Меня чтут,  
жертвуя жертвой знания —  
Мне, единством, раздельностью  
и многообразием обращенному во все стороны.

Большинство комментаторов понимают «жертву знания (или знанием)» просто как «знание, которое и есть жертва»<sup>48</sup>. Наставление в этом сакральном знании начинается уже со следующего стиха (9.16) и с перерывами продолжается вплоть до конца главы 11. Вот его план:

9.16–19: Бхагаван отождествляет себя с различными сущностями, начав с элементов ритуала («Я — обряд; Я — жертва...» и т.д.);

9.20–23: даже адепты других (в том числе ведийских) богов делают лучше, если будут почитать Бхагавана; ибо

9.24–26: именно Он вкушает вообще все жертвы; поэтому



9.27–34 (обращаясь к Арджуне): «все, что бы ты ни делал, совершай это как приношение Мне», ибо почитание Бхагавана всегда приносит плоды; последняя *шлока* — квинтэссенция всего сказанного: «Пребывай на Мне умом, будь Моим бхактом...» и т.д. (конец 9-й главы);

10.1–11: введение к последующему: Бхагаван — источник и начало всего; его сущность познать необычайно трудно; однако, «кто его знает...» (вариант уже известной нам формулы повторяется дважды — 10.3 и 10.7) того ожидает высочайшее благо;

10.12–18: Арджуна просит Бхагавана рассказать об «излияниях его разнообразных сил»;

10.19–39 (главная часть этой главы): Бхагаван перечисляет свои многочисленные явления и формы; всё превосходнейшее и лучшее в существах и вещах — Он;

10.40–42: его проявлениям нет конца (конец 10-й главы);

11.1–4: Арджуна просит Бхагавана явить его бесчисленные формы;

11.5–8: Бхагаван соглашается и дает ему божественное зрение (иначе Арджуна не сможет его увидеть);

11.9–14: Арджуна созерцает великолепные, невиданные формы (речь Санджаи);

11.15–31 (речь Арджуны): он описывает формы Бхагавана, величественные и ужасные;

11.32–34: Бхагаван говорит о своем намерении погубить Кауравов;

11.35: реплика Санджаи;

11.36–46: Арджуна созерцает весь мир в теле Бхагавана; он испуган, просит прощения;

11.47–55: заключение; Бхагаван принимает свой обычный облик.

Если мы теперь вспомним, что все здесь изложенное (т.е., разумеется, соответствующие стихи) предназначено не для чтения и анализа, а для постоянной и долгой рецитации, вплоть до полного овладения умом и душой адепта, то тип данного наставления становится совершенно ясным. Перед нами опять ритуальное наставление по принципу «кто так знает» (формула присутствует в тексте дважды!); перечисляя формы божества (10.19–39), следует иметь перед глазами его образ (11.9–46); продолжительное упражнение в такой рецитации приводит к тому, что человек, видимо, начинает распознавать в окружающем мире формы Бхагавана (и вспоминать соответствующие стихи *Гиты*). Можно думать, что рано или поздно это приводит к трансовым состояниям.

Становится понятно, почему комментаторы называют такое «знание» жертвой: это и в самом деле ритуальное знание со всеми его особенностями, перечисленными выше. Что касается «жертвы знанием», то Рамануджа не случайно называет ее «знанием (т.е. созерцанием) смысла свадхьяи». Такое созерцание возникает при правильном применении текста, само собою, спонтанно; и те потрясающие образы, которыми наполнена глава 11 и которые временами (при чтении) могут показаться яркими до чрезмерности, оказываются с этой точки зрения строго функциональными: чем ярче образы, тем скорее они заставят заработать внутреннее зрение ученика. Именно в этом состоит смысл всего упражнения<sup>49</sup>.

Мы опять сталкиваемся с фактом, замеченным ранее: одна часть текста работает как комментарий на другую. В данном случае описание *вишварупы* (гл. 11) есть образный комментарий на учение о всеприсутствии Бхагавана в мире. Но поскольку «знание», создаваемое этим учением, есть знание не обычное, а ритуальное (по выражению самого текста, «жертва знанием», или «знание-жертва»), то и «объяснение» его происходит по законам ритуальной логики: непрерывно воспроизводя речью это «знание», следует активно воспроизводить в уме соответствующий образ.

Не является ли отмеченная черта (внутреннее образное истолкование) регулярной для текста *Гиты* в целом? Для ответа на этот вопрос рассмотрим функциональные связи еще двух достаточно ёмких образов, присутствующих в поэме: 1) образ «Арджуны перед войском Кауравов» (гл. 1 — начало гл. 2) и 2) образ «мирового дерева» (начало гл. 15).

Интерпретируя первую сцену, мы будем по-прежнему исходить из установленной выше функции поэмы, т.е. длительной и постоянной рецитации. Попытаемся себе представить, что при этом происходит. Существует «апокрифическое» свидетельство о Моцарте — его приводит Г.Г. Нейгауз в своей книге «Об искусстве фортепианной игры» (М., 1960), — согласно которому этот великий гений, сочиняя симфонию, постоянно слышал и, так сказать, «проигрывал» ее в уме; постепенно, распаяясь все более и более, он доходил до такого состояния, что слышал ее одновременно (т.е. в единый миг) всю целиком, от первого до последнего звука, в своем воображении. Перед такими фактами, замечает Нейгауз, всякое объяснение умолкает; остается лишь, склонив голову, восхищаться и боготворить. Я не думаю, чтобы среди людей, заучивавших наизусть и непрестанно повторявших *Гиту*, было так уж много моцартов; однако и не

обладая такой, как у него, мощью фантазии, самый что ни на есть «средний» (но зато усердный) рецитатор поэмы должен был рано или поздно испытать нечто хотя бы отдаленно подобное: более или менее крупные куски собираются в единства («звучащие одновременно»), и между ними, что особенно важно, протягиваются нити значимых соответствий; одни контексты располагаются рядом как «вопросы» и «ответы» на них, другие обнаруживают (через сотни стихов) свои естественные дополнения, продолжения и т.д.

Применительно к интересующему нас тексту можно, например, заметить, что один из разделов «Видения вишварупы» (именно 11.26–34) является «ответом» на «вопрос» Арджуны. При этом существенно, что и вопрос, и ответ имеют характер образов, которые следует не просто знать, но увидеть. Арджуна спрашивает:

Смутным стало в уме моем понятие дхармы;  
спрашиваю я тебя: что есть благо?  
Скажи мне это определенно (2.7).

При этом он видит двоюродных братьев, сыновей Дхритараштры, своих товарищей детства (среди которых, конечно, далеко не все такие злодеи, как старший — Дурьодхана); он видит благородного «деда» Бхишму, любимого учителя Дрону и многих других близких людей, которых предстоит убивать. И вот на этот вопрос-образ он получает такой ответ в видении *вишварупы* (текст приводится в стихотворном переводе):

Вот они все — сыновья Дхритараштры,  
Бхишма, и Дрона, и тот сын возницы,  
прочих царей вереницы, героев,  
и предводители воинов наших —  
внутри Твоей пасти, оскаленной страшно,  
словно спеша, друг за другом вступают;  
многие там меж клыками застряли —  
головы их размозженные вижу (11.26—27).

Эту мрачную картину затем сам Бхагаван подтверждает своим словом: все происходит так, как ему угодно; в действительности воинов убивает он, а не Арджуна.

Дрону, и Бхишму, и Карну, сын Притхи,  
и Джаядратху — бойцов превосходных —  
ты не колеблясь убей, Мной убитых!  
С ними сразись! Ты их всех одолеешь (11.34).

Последние слова непосредственно напоминают о событиях первой главы, об отчаянии и нерешительности Арджуны. Трудно поэтому отделаться от мысли о том, что вступительный эпизод есть нечто большее, чем эффектная драматическая заставка к следующему за ней диалогу: перед нами точно такой же образный комментарий на 2-ю главу *Гиты*, как видение главы 11 на текст глав 9–10. В самом деле, учение о неуничтожимости атмана, заполняющее большую часть второй главы, как бы постоянно «оглядывается» на начальную сцену; отсюда — ее во многом «военная» терминология: «неразрушимое», «разрушение» — 2.17; 2.18; стих 2.19, весь построенный на формах глагола *han* «убивать»; «рождается — умирает» — 2.20; «заставляет убить»; «убивает» — 2.21; «мечи его не поражают» — 2.23; см. 2.24; «рождение — смерть» — 2.27; «неубиваемый» — 2.30; «битва» (разные синонимы) — 2.31–35, там же неоднократно «воин», «колесничие», «слава» и т.д. Этот раздел 2-й главы заканчивается на 2.38, после чего начинается новая тема. Рассмотрим теперь образное наставление последней, третьей *шатки* («шестерки» глав) поэмы.

Первые три стиха 15-й главы дают изображение «вечной ашваттхи» (индийской смоковницы); она растет вверх корнями, а ветви ее простираются вниз; вместе с тем у нее есть также и нижние корни, и верхние ветви. Ветви питаются соками трех *гун* материальной природы (*пракрити*) и прорастают побегам объектов чувств. Этот образ символизирует вечную деятельность природы, источник («корень») которой в Высшем Брахме («вверху»), а ветви, т.е. разнообразные существа, внизу, на земле. Нижние корни обычно истолковываются как действия (совершаемые ради плода), которые создают карму и порождают различные последствия, в том числе новые рождения (= новые ветви); те же ветви, которые простираются «вверх» (т.е. в небо), — небесные существа (*гандхарвы* и пр.), в которых время от времени перевоплощаются живущие на земле люди. *Гита* также упоминает о том, что «листья» смоковницы — «ведийские гимны» (15.1). Человек, стремящийся к освобождению, должен «срубить» смоковницу вместе с ее мощными корнями топором непривязанности.

Сферой действия этого интерпретирующего образа — ибо перед нами, конечно, образный комментарий, о чем эксплицитно говорит формула «кто ее (*ашваттху*) знает — *yas taṁ veda*, — тот знаток Вед», «стоящая в стихе 15.1, — является, во-первых, вся предыдущая (14-я) глава, трактующая почти исключительно о *гунах пракрити*, а во-вторых, все остальные места поэмы, в которых идет речь о ма-

териальной природе и ее *гунах* (см., например, 2.45; 3.5; 3.27–29; 3.37; 7.4–6; 7.12–15; 8.15–16; 8.17–19; 9.8; 9.10; 9.33; 13.5–6; 13.19–21; 13.29; 17.1–4; 17.7–22; 18.7–40; 18.41–44; 18.59–60). Образ «вечной ашваттхи» — символический комментарий ко всем этим контекстам независимо от того, далеко они или близко, впереди или сзади от стихов 15.1–3, поскольку в акте непрерывной рецитации все стихи текста существуют в ритуальном времени, т.е. одновременно.

Что касается близкого по смыслу (к «жертве знанием») термина *джняна-йога*, т.е. «йога знания», то точный объем его значения в *Гите* установить невозможно, ибо он встречается всего дважды (3.3; 16.1), причем оба раза в недостаточно значимых контекстах. Из 3.3 мы узнаём о существовании двух древних путей спасения: один, с помощью *джняна-йоги*, предназначен для приверженцев знания, другой, с помощью *карма-йоги*, — для приверженцев йоги (видимо, практики). Однако, как явствует из самой этой формулы, *джняна-йога* есть тоже практика (ибо она названа *йогой*, т.е. «тренировкой»), но какая? Установить это довольно трудно. Правда, из последующего (3.4–9 и далее) осуждения тех, кто «не предпринимает действий», и всестороннего обоснования *карма-йоги* как будто следует, что сторонники «йоги знания» — это люди, склонные заниматься «чистым» знанием, вне какой-либо практики: но тогда опять неясно, почему это все же йога (т.е. практика, тренировка)?

Комментаторы не выручают из затруднения. Так, Шанкара объясняет наш термин (в 3.3) как «йога, которая есть одно только знание, — это йога знания»; к нему присоединяются «Хануман», Венкатанатха, Шанкарананда, Садананда и др. Рамануджа полагает, что «йога знания» указана в 2.55 и следующих стихах, где дается изображение «прочного в мудрости» *йогина*, — видимо, подражание ему и есть искомая йога; аналогично толкует 3.3 и Кешава Кашмирин. Однако тот же самый термин в 16.1 комментаторы толкуют совершенно иначе. Шанкара, например, и его школа («Хануман», Венкатанатха, Мадхусудана, Нилакантха, Садананда, Дханapati Сури) вообще не видят теперь в слове *джняна-йога* единого понятия! Они его толкуют как *двандву* (сложное слово, члены которого не зависят друг от друга) — «знание и йога»; при такой постановке вопроса говорить о каком-то термине уже невозможно. Более продуктивным представляется толкование Кешавы: «йога знания» — это «средство достижения знания атмана» (сходное объяснение предлагают Шридхара Свами, Пурушоттама и Рагхавендра). Поскольку при этом не указывается никакое конкретное средство, можно думать, что име-

ется в виду вообще любое средство достижения знания атмана. Именно к такому пониманию склоняется Ведантадешика (развивающий идеи Рамануджи): «йога знания здесь (16.1) не имеет в виду чего-либо отличного от йоги действия и прочих [видов йоги], ибо и они создают предрасположенность к саттве. Поэтому здесь говорится о предписанном шастрами различении истинной природы чистого атмана, которое в равной мере свойственно [йоге] действия, знания и любви [к Бхагавану]».

Насколько я могу судить, целью любой йоги остается достижение ритуального знания-состояния. Прямой, непосредственный переход от незнания к знанию невозможен, поэтому всякого рода скоропалительная «отрешенность» осуждается (именно об этом говорит инвектива 3.4–9). Нужен какой-то прием реализации искомого состояния, и его осознают (и называют) как «йогу знания», т.е. «способ достижения знания».

Терминологически, конечно, всё это далеко от ясности, и даже в эпоху ранних комментаторов (от Шанкары до Рамануджи и несколько позднее) термин «йога знания» еще не получил окончательного оформления. Видимо, поэтому для анализа представлений *Гиты* о «знании» ими был выбран гораздо более определенный термин *джняна-яджня*.

Отметим, наконец, что *джняна-йога* имеет в поэме два-три приблизительных синонима: *санкхья-йога* (13.24), *санкхья* (2.39) и *буддхи-йога* (2.49; 10.10; 18.57; см. также 2.50, 53); это, кажется, подтверждает нашу мысль о некоторой расплывчатости данного термина.

## Глава XII КАРМА-ЙОГА

Мы начнем рассмотрение этого термина с возвращения к проблеме «жертвы знанием» в главе 4; оба данных понятия, как будет вскоре показано, в учении *Гиты* теснейшим образом связаны. Трудный стих 4.24 теперь, после разбора *джняна-яджни* в главах 9–11, существенно проясняется. Сопоставим два стиха — 4.24:

В жертвенном акте — Брахмане  
приношение — также Брахман  
приносится в жертву Брахманом  
на огне энергии Брахмана.

Кто созерцает действие-Брахмана,  
тот достигает Брахмана.

и 9.16 (именно с этого стиха начинается «жертва знанием», длящаяся до конца гл. 11):

Жертва — Я, Я — ее совершенье,  
возглас «свадха», священная куша,  
заклинание, чистое масло,  
Я — огонь, Я — в него приношенье.

Эти стихи вполне одинаковы и по содержанию (несколько иной набор ритуальных терминов во втором случае существенной роли не играет), и по форме, если не считать того факта, что одна и та же божественная сущность обозначается в первом стихе понятием «Брахман», а во втором — понятием «Я». Разницу между обоими контекстами можно усмотреть, пожалуй, лишь в количестве отождествлений: соответствующий ряд в 9-й главе гораздо длиннее, не говоря о том, что он продолжается еще дальше, в 10-й главе, и приводит в конце концов к видению *вишварупы* (гл. 11). Однако в начале этого длинного ряда, стремящегося вобрать в себя всю вселенную, все же находится серия ритуальных сущностей (см. 9.16), и это заставляет нас предположить, что рецитация стиха (или, точнее, *мантры*) 4.24 постепенно привела к развертыванию рядов 9.16–19 и 10.19–39.

Именно так толкует этот стих (4.24) Абхинавагупта<sup>50</sup>: «Брахман — средство<sup>51</sup> жертвоприношения, т.е. то, из чего всё происходит и куда затем опять входит, есть Брахман; всё существующее в виде этого мира есть жертва; в Брахмане, т.е. в тихом огне высшего постижения, Брахманом, т.е. любым [ритуальным] действием, она жертвуется, т.е. приносится [в огонь Брахмана] для увеличения его (человека) сияния; тот йогин, чья сосредоточенность (*самадхи*) состоит именно в таком действии, соединяется с Брахманом, т.е. познает именно его, не иное что-либо, поскольку иного не существует»<sup>52</sup>. В конце своего комментария на 4.24 кашмирский философ говорит о существовании «тайной» традиции, связанной с этой и последующими *шлоками*, намекая на то, что приведенное выше толкование построено в согласии с нею. Что это за традиция, мы, разумеется, не знаем и вряд ли когда-либо узнаем; можно думать (учитывая связь Абхинавагупты с тантристской традицией), что речь идет о развитии тех импликаций ритуального акта и его составных частей, которые были намечены уже в древнейших упанишадах (см., например, *БрУп* 6.4.12 и другие подобные тексты).

Следующий раздел текста (4.25–32) содержит изложение основных типов *карма-йоги*, т.е. различных ритуальных действий, совершаемых с целью — эксплицитно указанной в 4.33–35 — достижения истинного (т.е. непосредственного, ритуального, непрерывного и т.д. — см. выше) знания.

Здесь мы встречаем жертву богам, (опять) жертву Брахману (4.25), аскетическую тренировку, осмысляемую как приношение деятельности органов чувств «в огонь обуздания» и внешних предметов «в огонь чувств» (26); далее перечислены: деятельность чувств и жизненных дыханий, приносимая «в огонь обуздания атмана» (разновидность *пранаямы*) (27), жертвы вещественные, аскетические, йогические, ритуальное произнесение ведийских текстов и созерцание их смысла — и всё это при соблюдении строгих обетов (воздержания) (28); йогическая техника *пранаямы* вместе с воздержанием в пище и т.д. (29–30); и в заключение еще раз говорится о многообразии видов жертв, «рожденных действием» (которое должно быть преобразовано знанием в *карма-йогу*) (31–32).

Этот раздел текста обрамляется двумя стихами, говорящими о «жертве знанием»: 4.24 и 4.33. С первым из них мы уже знакомы. Разберем второй:

Превосходней вещественной жертвы  
принесение в жертву знания,  
ибо действие все без остатка  
превращается в знание, Арджуна (4.33).

По поводу этого стиха Рамануджа разъясняет, что «знание» и «вещество» суть два компонента любого жертвенного акта и из них «жертва знанием» превосходнее, чем «жертва веществом», которая, таким образом, оказывается лишь инструментом, поводом для упражнения в этом (ритуальном) знании. Необходимость вещественной жертвы сомнению не подвергается, однако вся она сводится к тому, чтобы обеспечить (посредством участия в такого рода тренировке) постепенный вход в состояние знания.

Опираясь на стих 4.33 в данном истолковании, а также учитывая сказанное ранее по поводу «действия как подражания действию Бхагавана в мире», можно утверждать, что учение о действии (*карма-йога*) в *Гите* сводится к двум главным положениям:

1. Человеку свойственно подражать лучшему (3.21); поэтому следует, воспользовавшись этой врожденной склонностью, выбрать наилучший из возможных образцов и примеров — Бхагавана в об-



лике Кришны — и подражать лишь ему во всех своих действиях. И подобно тому как он исполнял варновые обязанности — добросовестно и без малейшего вожеления от них какого-либо «плода», пользы, так и люди должны выполнять все свои обязанности бескорыстно, ничего от них для себя не ожидая. Это один из главных лейтмотивов поэмы, он возникает непрестанно (см., например, 2.47–51; 3.9; 3.18–19; 3.25–26; 3.30; 4.13–15; 4.18–23; 5.12; 6.1; 6.4; 9.28; 12.6–7; 12.10–11; 14.7; 18.5–6; 18.9; 18.11–12; 18.23–28; 18.46; 18.57). Было бы, однако, ошибкой думать (вместе с Б.Г. Тилаком), что всё учение *Гиты* сводится именно к этому наставлению о бескорыстном действии, о *карма-йоге*, понимаемой как искусство в «совершении [правильных] действий». Ибо — не говоря уже о *Гите* в целом, но хотя бы внутри ее этического учения — бескорыстное действие, лишившись стремления к плоду, должно обрести некую высшую цель; иначе оно, разрушив природную жизнь человека, ничего не создает взамен. И здесь вместо выхода в сверхприродный мир часто происходит простая субституция: под учение *Гиты* подкладывались те или иные «высокие идеалы» — таким образом энергичные люди получали возможность использовать *Гиту* в своих целях. Однако при таком понимании от учения поэмы уже ничего не остается, поскольку она нигде не предлагает заменить «низкие» плоды «высокими»: она учит полному отречению от плода. Но во что же в таком случае превращается действие?

2. Оно превращается в знание; оно «заканчивается (уничтожается, *parisatāpuyate*) в знании» (4.33). Это достигается за счет того, что у действия, так сказать, с порога отнимаются его взаправдашность, самодостаточность: в нем начинают видеть одно только тренировочное упражнение. Упражнение для выработки чего? Знания, особого непрерывного знания-состояния, которое бывает свойственно (после долгих усилий!) духовным ритуалистам и аскетам типа Яджнявалкьи. Эта цель постоянно витает перед глазами авторов поэмы. Однако *Гита* предостерегает против чересчур поспешного «отказа и ухода», от резкого прекращения всякой деятельности ради обращения к чистому знанию. Дело в том, что, как это ни странно, «ритуальное» знание в скрытой форме присутствует в человеческой деятельности. Каждое наше действие сопровождается усилием внимания (которое совершает, по индийским понятиям, *манас*), направленным чаще всего на цель действия. Здесь, как и в ритуале, все происходит по принципу «кто так знает»: пока руки делают свое дело, а речь занята произнесением нужных (конечно, не жертвенных!) «формул», *манас*

«медитирует», т.е. созерцает образ желанного результата. По этой схеме совершается, как нетрудно видеть, любое целесообразное усилие в человеческой жизни. Каждый человек поэтому великолепно «натренирован» в такого рода деятельности, она для него привычна, нормальна; и поэтому одно лишь физическое устранение от действий ни к чему не приводит: *Гита* неоднократно с осуждением говорит о тех, кто «сидит» (т.е. пребывает в отрешенности от внешних действий), «созерцая манасом внешние объекты» (3.6): такая мнимая духовность лжива (точнее, есть самообман), поскольку все дело именно во внутренней отрешенности, а она-то и невозможна для человека, привыкшего пользоваться и телом, и речью, и манасом, обращенными к внешнему миру. Ганди с нескрываемой иронией писал о человеке, «внезапно охладевшем к путешествиям, сидя в вагоне Шотландского Экспресса, и в ту же минуту, не дожидаясь остановки, покидающем поезд» (1959, с. 16); бедняга разбивается насмерть, и только. От подобного духовного самоубийства и предостерегает *Гита* нетерпеливых аскетов, готовых «одним прыжком» покинуть мир. Ее беспокоит чудовищная инерция манаса, пропитанного мирскими представлениями, мирскими целями, мирской похотью и злобой. Самый удобный путь «выздоровления» с точки зрения *Гиты* — это продолжать совершать предписанные действия (главным образом ритуальные), отучая себя от всякого стремления к выгоде<sup>53</sup>, поскольку выгода, вообще говоря, неразрывно связана с совершением ритуальных действий (4.12). Однако недаром раздел о разнообразных (и, по мысли авторов *Гиты*, похвальных) ритуальных действиях (4.25–32) с обеих сторон обрамлен стихами, наставляющими в «жертве знанием». Все эти действия совершаются не ради них самих, а ради знания, которое им сопутствует, которое «превосходнее» их и в котором они в конце концов как бы сгорают. В 4.37 очень выразительно говорится об «огне знания», «испепеляющем все действия».

В чем же состоит это знание, сопровождающее каждое действие? Как ни странно, 4-я глава поэмы, во многих отношениях столь эксплицитная, выражается на этот счет весьма сдержанно. Полным голосом восславив «жертву знанием» в 4.33, она вдруг останавливается и вместо описания дает советы:

Это знанье<sup>54</sup> познай вопрошаньем,  
поклоненьем смиренным, служеньем;  
те, кто знают, истину зрящие,  
в знанье этом тебя наставят (4.34).

Что это? Указание на невозможность воспринять истину иначе, чем от живого учителя? Такое представление было для Индии во все времена весьма характерно. Или намек на сокровенное знание? Тоже вполне возможно. Впрочем, «нет ничего, тайного, что не стало бы явным» — в следующей *шлоке* читаем:

... и тогда всех существ увидишь  
ты в себе и во Мне, Арджуна (4.35).

Здесь явно подразумеваются главы 9–11 (напомним, что термин «жертва знанием» — кроме заключительного наставления о *свадхьяе*, 18.70 — встречается в *Гите* только трижды: 4.28; 4.33; 9.15), которые содержат развернутое наставление о жертве знанием (и «текст», и образный «комментарий»).

Впрочем, и здесь нельзя не заметить, что даже созерцание *вишварупы* со всей ее грандиозностью есть не цель, а только средство к достижению истинного знания. Само же это знание характеризуется полной безобъектностью; можно указать на его форму (непрерывность, невозмутимость, отсутствие всякой эмоциональности — вообще говоря, полный апофатизм), но не на его содержание. Нет ничего ни более близкого (частица его содержится в каждом осмысленном действии), ни более далекого (оно неуловимо, ибо то, что о нем можно сказать, всегда привязано к чему-нибудь иному), чем знание. Отсекая это «иное», мы получим чистое внимание, обратившееся на само себя; греки изображали его в виде змеи, кусающей свой хвост.

Таким образом, учение *Гиты* о «йоге действия» приводит в конце концов к уничтожению действия, к растворению («сожжению») его в ритуальном знании.

### Глава XIII БХАКТИ-ЙОГА

В традиционном делении поэмы на три «шестерки» глав учение о «йоге любви» (*бхакти-йоге*), или, как ее еще называют, «йоге почитания» (*упасана*), занимает вторую из них, т.е. главы 7–12. Это не означает, что характерные для *бхакти-йоги* термины и образы не встречаются за пределами указанных глав; однако основной корпус учения сосредоточен именно здесь, и традиционное представление

об их содержании следует признать вполне правильным. Вот краткий обзор «раздела о почитании» (*упасана-канда*):

7.1: практикуя йогу (согласно наставлениям предыдущей, 6-й главы), следует направлять ум (*манас*) на Бхагавана;

7.2: Кришна намерен рассказать Арджуне о «знании вместе с различением»; это есть конечная цель знания;

7.3: познать истинную природу Бхагавана необычайно трудно;

7.4–7: двоякая природа проявлений Бхагавана: материя и (индивидуальное) сознание; все исходит от него, все им пронизано;

7.8–11: первый зародыш учения о «жертве знанием»: «Я — вкус в воде, Я — свет в луне и в солнце...» и т.д.;

7.12–15: состоящее из *гун* покрывало *майи* делает Бхагавана недоступным глазам людей, особенно низких и порочных;

7.16–19: четыре вида чтущих Бхагавана (*бхактов*); среди них особой похвалы заслуживает «знающий» (*джнянин*);

7.20–23: люди, лишённые знания, почитают иных божеств; они не ведают того, что в конце концов именно Бхагаван вознаграждает их (ибо многообразные божества суть его формы);

7.24–27: еще раз повторено, что познать Бхагавана необычайно трудно; люди полны о нем превратных мнений;

7.28–30: но праведники, почитающие Бхагавана (особенно в час своей смерти), достигают его;

8.1–2: Арджуна просит разъяснить учение, завершающее 7-ю главу, — 7.28–30;

8.3–13: определение некоторых терминов и затем (5–13) подробно о необходимости помнить о Бхагаване в минуту смерти: кто о каком существе вспоминает, к тому и идет;

8.14–16: необходимость постоянно помнить о Бхагаване; тот, кто так делает, освобождается от *сансары*;

8.17–19: краткое описание мировых периодов, составляющих «день» и «ночь» Брахмы;

8.20–22: о той «неразрушимой» (*акшара*) сущности, которая по ту сторону «дня» и «ночи»; там пребывает Бхагаван, и она достижима лишь его почитанием;

8.23–27: учение о двух посмертных путях («пути богов» и «пути предков»);

8.28: необычайные преимущества того, «кто так знает» (*артхавада*);

9.1–3: повторение обещания рассказать о (тайном) «знании вместе с различением»; те, кто этому учению не верит, осуждены на вечное перерождение;

9.4–6: все существа пребывают в Бхагаване: он пронизывает их, словно ветер — пространство;

9.7–10: возвращение к учению о материальной природе, исходящей от Бхагавана (см. выше, 7.4–7; 7.12–15);

9.11–12: безумцы не почитают Бхагавана: они видят одну лишь его материальную оболочку;

9.13–14: однако люди с великой душой почитают его, пребывая на нем сердцем, и постоянно его славят;

9.15–11.55: *джняна-яджня* (см. выше);

12.2–8: почитающие *акшару* (ср. 8.20–22) также обретают Бхагавана, но их путь более труден; следует почитать одного лишь его;

12.9–12: различные способы почитания Бхагавана, постоянство знания, тренировка с помощью действий, благочестивые дела, бескорыстие;

12.13–20: описание *йогина*, почитателя Бхагавана; идеал (т.е. образ), к которому следует постоянно стремиться.

В этом кратком конспекте содержания *упасана-канды* бросается в глаза довольно странный факт: большую часть этого «раздела о почитании» занимают наставления о знании — о том специфическом (ритуальном) длящемся знании, признаки которого были разобраны выше. В самом деле:

1) центром тяжести всей *упасана-канды*, бесспорно, являются главы 9–11 с их кульминацией в виде *вишварупы*, т.е. «жертва знанием» (соответствующий материал рассмотрен ранее);

2) также о знании, и ни о чем другом, идет речь в большей части остальных контекстов; в тексте номера этих стихов выделены курсивом;

3) среди этих последних обращают на себя внимание стихи, служащие как бы введением к «жертве знанием» глав 9–11: это раздел 7.8–11, в котором Бхагаван впервые говорит о себе как о квинтэссенции всего сущего, и 7.20–23, согласно которому почитание каких бы то ни было иных божеств — это почитание его частных проявлений;

4) начальные стихи глав 7 и 9 (точнее, 7.2 и 9.1–3), являющиеся, как часто в *Гите*, программой следующего наставления, говорят о «знании и различении» (*джняна-виджняна*), совершенно явно понимая под «знанием» именно «знание-жертву» (ср. такие контексты, как 7.20–24 — в связи с 7.8–11 — и соответственно 9.15 и сл.);

5) согласно заключительному стиху 8-й главы (8.28), учение о «пути богов» и «пути предков» (8.23–27) представляет собой *артхаваду*, т.е. определенный образ, о котором следует «так знать»;

это также превращает данное учение в «жертву знанием», т.е. в ритуальное знание (см. выше);

б) в свете всех этих замечаний следует, видимо, рассматривать и призывы помнить о Бхагаване (8.5–13); постоянно помнить о нем (8.14–16); пребывать на нем сердцем (9.13–14); о постоянно удовлетворенном *йогине* (12.1): данные характеристики существенны именно для ритуального знания-процесса;

7) наконец, небезынтересно, что не только главы 9–11, но и глава 12 построена по форме «текст — комментарий»: этим — образным — комментарием в данном случае служит описание «идеального бхакта (*йогина*)» в 12.13–20.

Я не вижу иного пути сгруппировать все эти факты, чем представить себе *бхакти-йогу* в виде еще одного — наряду с *карма-йогой* — пути достижения неопишуемого «состояния знания»; другими словами, *бхакти* также является в *Гите* средством, а не целью (ср. слова Бхагавана о том, что именно «знающий» ему «чрезвычайно дорог», — 7.17). Это непосредственно вытекает из 12.2–8, где почитание *акшары* (видимо, этим термином обозначается бескачественный Брахман упанишад) не отвергается, но отодвигается на второй план как «более трудное»; прославление в следующих стихах *бхакти* воспринимается как утверждение особой эффективности данного метода обработки сознания. Если принять излагаемую здесь точку зрения, то и главный текст «жертвы знания» (как мы теперь понимаем, включающей в себя также и технику *бхакти-йоги*), описание *вишварупы*, обретает свою характерную форму — нарочито потрясающую, с нагромождением необычайностей и ужасов — лишь ради повышения эффективности ментальной тренировки: сознание, погруженное в материальный мир и, видимо, довольно неохотно с ним расстающееся, трансформируется с помощью «шоковой» техники, действие которой многократно усиливается за счет повторяемости и непрерывности применения этих образов. То же самое (с соответствующими поправками) относится к учению о неразрушимости Атмана (2.11–30) и его образному комментарию (гл. 1).

В заключение следует сказать, что ученые, противопоставлявшие в *Гите* «мистику знания» и «мистику сердца» (понимая под последней *бхакти-йогу*), были, видимо, введены в заблуждение неоднозначностью термина «знание»; в современных европейских языках это слово, как я уже не раз говорил, употребляется в смысле, совершенно чуждом *Гите* и другим сравнимым с нею по содержанию текстам<sup>55</sup>. Стоит только увидеть в этом архаичном (ритуальном)

знании-процессе, знании-соучастии, знании-состоянии решительное преодоление естественных для нас форм и привычек мышления, как вся подобного рода проблематика сама собою отпадает. Точно так же и вытекающее из нее противопоставление «холодного разума» «горячему сердцу» никак не захватывает существа того знания, органом которого являлся *манас* (т.е. духовное сердце); к тому же проявления этого знания не раз уподоблялись огню во всех его цветах и образах, во всей его жгучей силе — именно таков центральный образ *Гиты*, *вишварупа*.

#### Глава XIV К ИСТОЛКОВАНИЮ ТЕРМИНА «ЙОГА»

Это слово вместе с его глагольными соответствиями (*уцј-*, *пјуцј-*, *јукта* и др.) встречается в *Гите* очень часто (около 120 раз) и представляет немалые трудности (и для переводчика, и для читателя) вследствие своей многозначности. Во всех сколько-нибудь сложных случаях словари оказываются бесполезными, ибо не дают значения слова в контекстах (либо ограничиваются отдельными примерами); словарь Моньер-Вильямса, например, просто перечисляет списком около 100 значений слова *йога*, с которыми каждый волен распрягаться, как ему угодно. Видимо, такая многозначность смущала уже самых ранних комментаторов, поскольку даже лучшие из них, во-первых, почти всегда расходятся в интерпретации этого слова, а, во-вторых, иногда дают значения прямо-таки странные, неизвестно, как и откуда возникшие<sup>56</sup>.

Современные исследователи и переводчики тоже все выходят из положения по-разному: одни стараются переводить слово *йога* везде одним и тем же эквивалентом (Барнетт, например, переводит всюду «rule», Эджертон — «discipline»), другие — различными словами в соответствии с контекстом (и своим пониманием), третьи норовят вообще не переводить коварное «слово-Протей» (как о нем писал У. Хилл), но и их подстерегают формы глагола *уцј-*, от которых увернуться уже несколько труднее, и т.д.

Для выхода из всей этой неразберихи можно попытаться установить в тексте наиболее простые случаи употребления трудного термина и, отправляясь от них, продумать все остальные. Нельзя, разумеется, исключить, что простое для одного читателя будет сложным для другого, и наоборот. И все же я не могу предложить

ничего иного, чем несколько заметок, полученных с помощью этого метода «простых контекстов».

Начнем с того, что мы уже знаем. Слово *йога* образует в *Гите* ряд терминов, обозначающих различные пути (приемы) достижения ритуального знания. Таковы сложные слова *карма-йога* (3.3; 3.7; 5.2; 13.24), *бхакти-йога* (8.10; 13.10; 14.26), *буддхи-йога* (2.49; 10.10; 18.57), *санкхья-йога* (13.24), к которым можно еще добавить такие сочетания, как *дхьяна-йога* («тренировка сосредоточенности, непрерывности внимания» — 18.52; ср. 13.24), *абхьяса-йога* («тренировка постоянной рецитации текстов» — 8.8 и 12.9) и *атма-самьяма-йога* («тренировка самообуздания» — 4.27). Во всех такого рода контекстах слово *йога*, очевидно, обозначает «тренировку», «упражнение», «постоянство усилия» (направленного на тот или иной объект).

Несколько иной структурой обладает, как мы видели, термин *джняна-йога*, который, по свидетельству ряда комментаторов (цитированных выше), означает «[любой] прием реализации знания»<sup>57</sup>. Здесь первый член сложного слова означает не уже имеющийся объект приложения усилий, а (пока недоступное) состояние, к которому какие-то усилия еще только должны привести; видимо, такой же внутренней структурой обладает и понятие «йога самообуздания» (выше в тексте). Однако *джняна-йога* с образованием многих терминов типа *йога* стала осознаваться как «одна из многих йог» и перестала отличаться по структуре от *карма-йоги*, *буддхи-йоги* и т.д.

Из этого следует, что все те контексты (стихи) *Гиты*, в которых слово *йога* (либо формы глагола уцј-) сочетается с одним из таких понятий, как *карма*, *бхакти*, *буддхи* (а также, учитывая только что сказанное, *джняна*) и т.д. — притом не обязательно в составе единого слова, — выражают различные стороны подготовленности, вышколенности, натренированности с помощью соответствующего приема и тем самым определенную сопричастность к результирующему состоянию сакрального «знания». Например:

2.39: «подготовленный (натренированный) с помощью этой буддхи» (т.е. «интуиции», «воззрения»);

2.50: «обладающий вышколенной буддхи (интуицией)», или «вышколенный с помощью такого воззрения»; см. 2.51;

3.26; 4.18: «подготовленный [в карма-йоге]»;

5.8: «пусть подготовленный [в карма-йоге] так думает...»<sup>58</sup>;

6.17: «у того, кто научен (натренирован, подготовлен к) [правильному] приему пищи, отдыху и деятельности...»;



7.22: «подготовленный с помощью этой веры...» (что предполагает теоретическую возможность термина *шраддха-йога*, который, впрочем, не встречается);

7.30: «люди с натренированным сознанием»;

8.8: «подготовленный с помощью практики (т.е. йоги) непрерывного повторения [священных текстов]»;

8.10: «подготовленный с помощью *бхакти* и мощной йоги<sup>59</sup>»;

9.14: «всегда вышколенные (подготовленные, обузданные) с помощью *бхакти*...»;

9.28: «тот, чье сердце (*манас*) воспитано упражнением в отрешенности»;

9.34: «таким образом воспитав себя (свое сердце, *манас*)»;

10.10: «Я дарую им совершенную (натренированную) интуицию»;

17.17: «те, кто подготовлены [в карма-йоге] и не вожделяют плода» и т.д.

Наряду с этим мы встречаем в *Гите* еще одно значение слова *йога*, связанное с теми контекстами, в которых оно употребляется (и в именных, и в глагольных конструкциях) абсолютно, т.е. без указания на какую-то конкретную «сферу» (объект) тренировки. Так, во 2-й главе поэмы, после вводного замечания Кришны:

это воззрение тебе рассказано согласно санхье<sup>60</sup>;  
теперь слушай его согласно йоге (2.39) —

и краткой инвективы против ведийского формализма (2.41–47) читаем наставление о том, как «достигнуть йоги» (2.53), завершающееся описанием человека «прочной мудрости» (2.55–61), в котором нетрудно опознать черты *йогина*, т.е. аскета, занимающегося особой психической тренировкой, которая обычно и ассоциируется со словом *йога* у современного европейца.

Этой йоге (в техническом смысле слова) *Гита* отводит довольно много места: кроме заключительного раздела 2-й главы ей почти целиком посвящена 6-я глава, а также целый ряд разрозненных контекстов (в том числе такой важный, как 4.26–30, о котором уже была речь в связи с «жертвой знания») и отдельных упоминаний; можно сказать, что эта йога пронизывает собою весь текст поэмы.

Вот отрывок из наставлений 6-й главы:

В чистом месте йогин, устроив  
для занятий своих сиденье,  
в меру низкое, сбитое крепко,  
ткань постлав, траву куша и шкуру

и взойдя на него, пусть он йогу  
практикует, себя очищая,  
на одном сконцентрировав манас,  
обуздав чувств и мыслей движенье (6.11–12).

Следуют указания о том, как «уравнять тело, голову, шею», «взор уставить на кончик носа» и т.д. Практикуемая достаточно долго, такая йога приводит, согласно *Гите*, к мистическому трансу *самадхи* (2.44; 2.53; 2.54; 4.24), который является возжеленной целью всех *йогинов*. Вот некоторые примеры употреблений термина *йога* в этом значении:

2.53: «когда твоя мысль, покинув [рецитацию] священного текста, установится неподвижно, неколебимая, в самадхи, тогда ты достигнешь йоги»<sup>61</sup>;

2.58: образ черепахи, втягивающей внутрь члены, как символ человека «прочной мудрости», т.е. *йогина*;

2.61: «кто сидит, устремленный ко Мне, пребывая в йоге»;

2.66: «кто не йогин, у того нет [правильной, сосредоточенной] мысли»;

5.6: «молчальник, пребывающий в йоге, вскоре достигает Брахмана»; см. также 5.7;

5.21: «тот, чье сердце пребывает в йоге Брахмана»;

5.23: «пребывающий в йоге»;

7.1: «практикуя йогу, прибегнув ко Мне сердцем»<sup>62</sup>;

8.14: «Я легко доступен для постоянно обузданного (пребывающего в йоге) йогина»;

10.7: «кто тренирует себя неколебимой йогой...»;

12.2: «наивысшие среди йогин — это те, кто, исполненные великой веры, постоянно обузданные, почитают Меня, погрузившись в Меня сердцем» и т.д.

Такого рода йога обычно связывается с именем Патанджали, кодифицировавшего эту старинную аскетическую дисциплину в *Йога-сутрах*, обычно датируемых примерно 400 г. ( $\pm 100$ ; см.: Вудз, 1914, с. XVII–XIX). Сравнивая его наставления с йогой *Гиты*, отмечают гораздо большую простоту, уравновешенность и умеренность последней. Исходя из этого, обычно делается вывод, что *Гита* «еще не знала» техники Патанджали, что она являет собою «сравнительно неразработанное» состояние представлений о йоге в Индии и т.п. Я полагаю, все такие суждения основаны на недоразумении, восходящем опять-таки к непониманию функции нашего текста, хотя теперь уже в совершенно ином плане, чем в связи с проблемой *свадхьяи*.

Вся мнимая «мягкость» и «неразвитость» *Гиты* (по вопросу о йоге) происходит из того факта, что она обращена к мирянам, а не к профессиональным аскетам, молчальникам, удалившимся в леса. Однако ее идеалы и представления не перестают от этого быть аскетическими и трансцендентными; и если она не выставляет их с такой же резкостью, как *Йогасутры*, то это лишь потому, что она рассчитана на употребление в среде домохозяев, которым приходится кроме «спасения своей души» заботиться также и о поддержании семьи. Максимум того, что может себе позволить глава семейства, — это, как в эпоху грихьясутр, время от времени удаляться «в лес» (т.е. в данном случае метров на 50–60 от дома в поле), чтобы без помех практиковать *свадхьяю*, а если удастся, то и йогу. Если же у него в доме отыщется специальная комната для медитации, оборудованная «не высоким и не низким сиденьем, холстиной, шкурой и травой куша», то такой мирянин есть уже нечто чрезвычайное, наполовину аскет, редкий праведник. Обращаясь именно к таким «потребителям», *Гита* точно дозирует свои слова: она предлагает только то, что может быть реально усвоено, и не больше<sup>63</sup>. Однако, как я уже говорил, у нас нет оснований считать ее из-за этого неким руководством по искусству разумного поведения в мире: ее идеалом остаются все-таки «освобождение» (*мокша*), «отрешенность» (*санньяса*).

Вот в каких трогательных стихах она описывает состояние человека набожного и праведного, но недостаточно отрешенного от мира:

Арджуна сказал:

Не аскет, но богатый верой,  
в йоге сердце свое не сдержавший<sup>64</sup>,  
не обретший в ней совершенства —  
по какому пути он шагает?

Иль он сгинет, как облачко в небе,  
на обоих путях потерявшись<sup>65</sup>,  
и, утратив опору, погибнет,  
не достигнув Брахмана, Кришна?

Без остатка, Могучерукий,  
прогони Ты мое сомненье,  
ибо, кроме Тебя, вопросы  
разрешить мне никто не сможет (6.37–39).

Ответ Кришны чрезвычайно интересен: он показывает, что происходит, когда путь, рассчитанный на немногих сильных людей, на

«атлетов духа» — путь необычайно суровый и опасный, «исполненный (по выражению одного знаменитого аскета) мраков, так что даже многие великие на нем поскользнулись и обезумели», — когда он включается в людскую массу, в толпу и становится достоянием всех и каждого. Неужели заранее сказать всем слабым людям «у вас ничего не выйдет», «*procul este, profani*» и т.д. — и тем самым лишить их хлеба духовного? Сострадательный Бхагаван сделать этого не может; он обращается ко всем таким людям с добрым, утешительным словом, которое и превращает аскетический путь в религиозное утешение, в религию масс.

Не погибнет ни в здешнем он, Партха,  
ни в ином, после смерти, мире;  
ведь никто не приходит к дурному концу,  
кто творит здесь добро, моя радость! (40).

Чем же он утешает «не-аскета»? Что остается ему на долю? Все-навсего *сансара*. Но какая!

Но, достигнув миров благой кармы,  
проведя там бесчисленные годы,  
в доме чистом и благословенном  
вновь родится заблудший в йоге (41).

Или еще лучше: такой человек рождается в семействе мудрых *йогинов*, а ведь такое рождение считается необычайно трудным и желанным! (42). При этом весь запас его старых аскетических заслуг остается в неприкосновенности, и он тотчас может продолжить тренировку и восходить в йоге все выше и выше (43)...

Однако за всеми этими утешительными словами скрывается вполне четкая альтернатива: или путь аскетизма, жесткой йоги, отрешенности и всего остального, или *сансара*.

Таким образом, старый аскетический идеал остается в силе, а все то, что останавливает на себе внимание как «смягчение» этого идеала, его «усовершенствование» и т.д., оказывается при ближайшем рассмотрении адаптацией формы изложения (но не сути), необходимостью выразить трудные и неудобоваримые идеи (аскетику упанишад) на языке масс.

Весьма интересную — однако на материале *Гиты* (и близлежащих упанишад) неразрешимую — задачу представляет вопрос о происхождении одних форм йоги из других. Складывается впечатление, что практически все «прикладные» йоги, перечисленные ранее (*карма-йога*, *бхакти-йога* и др.), представляют собой вторичные

образования, результат дробления первоначально, видимо, единой системы тренировки. Очевидно, здесь происходило нечто подобное (и параллельное) тому процессу «сакрализации существования», т.е. расширения первоначально замкнутого и отграниченного от повседневной жизни священнодействия на все наиболее важные формы этой жизни, который мы наблюдали ранее в связи с проблемой ритуальной рецитации *Гиты*. Допустимо предположить, что это был даже не параллельный, а единый процесс: ритуализация (т.е. сакрализация) несакральных объектов происходила с помощью сосредоточения на них внимания, связанного прежде всего с ментальной техникой «кто так знает». Когда это внимание обратилось к психической (или в широком смысле к «внутренней») жизни человека, оно довольно быстро убедилось в необходимости крайней сосредоточенности; после чего оставалось уже только каталогизировать и приводить в систему достигнутые результаты.

Конкретным примером подобного слияния ментального ритуала и ранних форм йоги (вернее, происхождения йогической проблематики из ритуальной) может служить учение о так называемой *прана-агнихотре*, т.е. субституции реального обряда приношения в огонь подогретого молока символическим ритуалом «принесения» пищи в «огни» *пран* (т.е. внутренних потоков жизненных энергий, или, как их чаще всего называют, «жизненных дыханий», см.: Бодевитц, 1973). От символического принесения пищи «в огонь праны и апаны» до символического же приношения, скажем, *праны* в «огонь апаны» (или наоборот) — шаг совсем небольшой. Но что такое «одни жертвуют прану в апане; другие — апану в пране»; «иные, обуздав себя в пище, жертвуют праны в пранах»? Это учение 4-й главы *Гиты* (4.29–30)<sup>66</sup>. От *прана-агнихотры* до *пранаямы*, одной из классических техник йоги, путь был, надо думать, не слишком долог. И это не единственный путь от ритуала к йоге: как показал недавно Д. Хейнс (1968), описание йогической техники в 6-й главе *Гиты* — в особенности «ткань, шкура и трава куша» из 6.11 — целиком построено на ритуальных реминисценциях, восходящих еще к эпохе ТС (например, шкура черной антилопы, на которой сидит жрец ТС 6.1.3.3, — это символ «священной силы», Брахмана и т.д.). Здесь, как и в других отношениях, *Гита* находится на перекрестке старых и новых духовных традиций: многие древние идеи оказывается возможным проследить вплоть до нее; затем они переформулируются и в этой новой форме находят широчайшее распространение<sup>67</sup>. Это означает, что в нашем предположении о том, что *Гита* передает старое содержание на новом языке, нет ничего невероятного.

Наконец, в главах 9–11 мы несколько раз встречаем слово *йога* в еще одном, третьем по счету значении. Это те места, где говорится о йоге самого Бхагавана, например:

Кто мои проявления и йогу  
познает сообразно их сути,  
тот, в своей упражняясь йоге,  
не колеблется; нет в том сомненья (10.7).

Это наиболее интересный стих; с ним следует сопоставить 9.5 — «смотри на йогу Моего величия» — и, в более значимом контексте, то же словосочетание в 11.8:

Но своим человеческим оком  
ты увидеть Меня не способен:  
Я дарю тебе новое зренье  
властью йоги Моей чудесной.

В последнем случае «величие йоги» (или «йога величия») совершенно явно эквивалентно «величию формы», которое мы находим в точно такой же позиции в следующем стихе (11.9), так что слово *йога* здесь оказывается синонимичным таким понятиям, как «вид», «форма» (в контексте видения *вишварупы*)<sup>68</sup>.

Сопоставляя это значение йоги с контекстом стиха 10.7, мы получаем вполне удовлетворительный (первоначальный) смысл: «Кто поистине знает Мое изливание сил и йогу (= величественную форму = *вишварупу*), тот пребывает в неколебимой йоге» и т.д. Речь идет, таким образом, о йогической медитации, направленной на вполне определенный объект (описанный далее в тексте весьма подробно). Крайне любопытно, что здесь мы опять (уже не первый раз в *Гите!*) встречаем слегка модифицированную формулу «кто так знает», а это значит: перед нами символический ритуал<sup>69</sup>.

Остаются, однако, неясными два вопроса.

1. Почему владение йогой приписывается Бхагавану (он, кстати, неоднократно именуется «владыкой йоги», *йогешварой* — см. 11.4; 11.9; 18.75; 18.78)?

2. Почему вдруг слово *йога* стало обозначать «образ вишварупы»?

Комментаторы (Шанкара, Кешава Кашмирин, Шанкаррананда и др.), объясняя стих 10.7, отсылают к предыдущему стиху. Вот он:

Моему бытию сопричастны,  
рождены Моим манасом древле  
семь провидцев и четверо Ману,  
а от них — существа в этом мире.

Применительно к интересующему нас стиху (говорит Кешава) семеро провидцев и четверо Ману суть «излияния сил» (*вибхути*), а способность их ментального порождения есть йога Бхагавана.

Перед нами интереснейшее свидетельство: йога приписывается Бхагавану совершенно в том же самом смысле, как и разум приписывался (в ряде контекстов) Агни в *PВ* (например, 1.164.18; 3.55.10; 6.9.5; 10.11.1; 10.91.3; 10.187.4 и др.). Иначе говоря, следует представлять их (соответственно Бхагавана и Агни) обладающими указанными атрибутами (кстати, эти атрибуты эквивалентны, ибо «разум» Агни, также как и йога Бхагавана, целиком зависит от *манаса*), поскольку необходимое (для образования нужного представления) действие *манаса* воспроизводит эти атрибуты. Мы «знаем», что у Бхагавана есть *манас*, потому что акт «знания» совершается *манасом*; мы познаём его йогу не чем иным, как действием йоги. Такова эта своеобразная логика, опять вызывающая в памяти древнюю змею — «хвостоеда» уроборо. Однако вместе с тем оба божества — и Агни и Бхагаван — это не простые манекены для накладывания наших идей: оттого что действие *манаса* соотносится с богом жертвенного огня — неужели от этого *манас* адепта ничего не приобретает? Да и «владычная йога» Бхагавана — разве она не рисует «простую» человеческую йогу в несколько новом свете?

## Глава XV ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМА БХАГАВАДГИТЫ С ФУНКЦИОНАЛЬНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Рассматривая на предыдущих страницах содержание поэмы, мы стремились не упускать из виду правильное, т.е. предписанное традицией, употребление текста внутри породившей его культуры. Это значит, что непосредственным объектом нашего анализа была не сама *Гита*, а некоторое более сложное единство — носитель культуры индуизма, строго определенным образом усваивающий данный текст. Несмотря на кажущееся неудобство подобной методики — между исследователем и его материалом как бы встает фигура не-

когого схематизированного «носителя культуры», — она все-таки представляется единственно плодотворной; доказательством этого факта следует считать известное *reductio ad absurdum* поэмы как содержательного целого, предпринятое Р. Гарбе и его последователями.

Переходя теперь к анализу поэтической формы *Гиты*, мы вначале на минуту абстрагируемся от описанного подхода и попытаемся взглянуть на нее глазами читателя, воспринимающего поэму как любой другой литературный текст. Вернувшись затем к принятой в данной работе (функциональной) точке зрения, мы сможем по контрасту яснее увидеть, какими новыми интуициями она нас обогащает. Не лишенный вкуса читатель непременно обратит внимание на изящные сравнения-образы, рассыпанные по тексту поэмы:

Тот, кто сердцем не связан, на Брахмана  
все деянья свои возлагает,  
тот грехом не пятняется, Партха,  
словно лотоса лист — водою (5.10).

Вот среди деревьев догорающий костер:

Как огонь, разгоревшись, в пепел  
превращает дрова, о Арджуна,  
так и знания огонь все действия  
без остатка испепеляет (4.37).

Вот ветер, напитанный ароматом цветов:

Когда джива в тело вступает  
и когда он его оставляет,  
он уносит чувства и манас,  
словно ветер — цветов ароматы (15.8).

А вот полное тайных сокровищ, вечно шумящее море:

Океан полноводные реки  
принимает, но сам недвижим;  
тот, в кого так впадают желанья,  
остаётся, бесстрастный, в покое (2.70).

Довольно часто мы встречаем в поэме образ солнца. *Шлока* 5.16 говорит о знании, которое, «словно солнце, освещает это Высшее начало»; как солнце освещает весь этот мир, так и Познающий



*кшетру* (поле объектов) освещает всю *кшетру*, глаза Бхагавана — солнце и луна (11.19); «из всех светил, — говорит он о себе, — Я — лучистое солнце» (10.21); раньше (7.8): «Я — свет в луне и в солнце»; и, наконец, потрясающий образ: «свет этого Великого словно внезапная вспышка тысячи солнц в небе» (11.12). Иногда само сравнение с солнцем указывает на несравнимость высшей реальности: «не освещается это место ни луной, ни огнем, ни солнцем...» (15.6).

Вот примеры отождествлений со стихиями:

Вездесущий великий ветер  
непрерывно веет в эфире;  
так и все существа, Арджуна,  
вечным вихрем во Мне кружатся (9.6).

Когда *манас* человека, вместо того чтобы замкнуться в созерцании, устремляется вслед за легкоподвижными чувствами, он уносит его (человека) прозрение, «словно ветер — лодочку на воде» (2.67); и еще раз ветер, теперь уже обожествленный (Ваю), видится Арджуне среди других космических существ в теле Бхагавана (11.39).

Огонь в виде знания не только испепеляет тяжелые поленья кармы (см. выше, 4.37): его ровное, горящее в безветрии пламя служит образом обуздавшего себя *йогина*, тренирующего мысль где-то, по видимому в безлюдном месте (6.19). А вот нечистый, чадный огонь знания, покрытого, словно копотью, вожделием (3.38); в том же стихе знание уподобляется еще зеркалу, скрытому слоем пыли, и зародышу, стянутому в утробе его «рубашкой».

Вот знаменитый образ тела, которое Воплощенный (т.е. дух, индивидуальный атман), блуждая по дорогам *сансары*, вновь и вновь «надевает» на себя и затем в конце очередной жизни «снимает, точно изношенные одежды» (2.22). Праведная битва, выпавшая на долю доброго воина, сравнивается с «открытой дверью в небо» (2.32). Твердый панцирь черепахи, внутрь которого она втягивает голову и лапы (2.58), прочные крепостные стены укрепленного града (5.13) — таковы образы подвижника, закованного в броню самообуздания. А вот тот, кто не достиг постоянства в йоге, подобен маленькому облачку, небольшому клочку тумана, что бесследно тает в знойном небе (6.38). Предписания древней ритуальной религии для брахмана, обладающего полнотой знания, — это словно небольшой родник, питаемый со всех сторон водой (2.46). Ведийские жертвоприношения, исполняющие любые желания, уподоблены мифической «коро-

ве желаний» (3.10), а действие самих этих ритуалов, сообщающих миру стройность и порядок, описывается с помощью образа круга (3.14–16); в уже приводившемся выше стихе 4.24 (см. также 9.16) основные элементы ритуального акта отождествляются с Брахманом, движущей силой всякого жертвоприношения.

Наконец, еще один образ отрешенного от мира молчальника:

Когда ночь для существ наступает —  
тогда бодрствует зрящий муни;  
но едва они все проснутся —  
засыпает подвижник стойкий (2.69).

Этот стих попал в один из учебников по санскритской поэтике — *Дхваньялоку* Анандавардханы, который сопровождает его таким замечанием: «В этом предложении речь идет не о ночи и не о бдении, а о том, что муни поглощен познанием истины и отвращен от неистинного» (цит. по: Алиханова, 1974, с. 115).

Однако, чем больше мы всматриваемся во все эти красоты, тем явственнее нас охватывает ощущение чего-то призрачного, нереального. Это не радостный, неиссякаемый поток образов какой-нибудь *Кадамбари* — далеко нет! Цветы *Гиты*, если можно так выразиться, нарисованы на бумаге и составлены в наглядные дидактические узоры; рядом с ними постоянно чувствуется указующий перст учителя. От малейшего дуновения они готовы раствориться и исчезнуть, точно «дамский салон» Коровьева. В самом воздухе *Гиты* есть нечто такое, что испепеляет не только действия, но и образы; это огонь знания. Мы в этом убедимся, рассматривая три «больших» образа поэмы — вступительную сцену, *вишварупу* и *ашваттху*.

На вступительную сцену (1.1–2.10) до сих пор как-то не было обращено достаточного внимания. Исследователи, проанализировав одну-две менее ясные *шлоки* (например, 1.10), утратили к ней всякий интерес; в этом отношении они вполне согласны с комментаторами, которые первую главу практически вообще не комментируют (во всяком случае, не объясняют каждый стих), торопясь перейти к более сочным травам «теоретических» глав и считая вводный раздел какою-то, быть может, приятной, но малозначащей виньеткой.

Однако роль этого раздела в поэме очень велика; не говоря уже о том, что форма будущего диалога устанавливается «вопросом» Арджуны<sup>70</sup> и что, как мы уже видели, второй «большой» образ (*вишварупа*) является в прямом смысле «ответом» на первый, — вступительный раздел задает общий эмоциональный тон повествования,

что для такой вещи, как *Gita*, чрезвычайно важно. Композиционное мастерство, с каким построена интродукция, кое-чем напоминает технику позднейшей классической драмы.

В самом деле, в драме вслед за начальным благословением обычно идет монолог «театрального директора», в котором сообщаются имя автора пьесы, ее название и желание показать перед взыскательными ценителями нечто замечательное. Затем происходит диалог директора с актрисой, продолжающий экспозицию и служащий как бы «мостиком» к началу действия: мы узнаём имя героя и ситуацию, в которой он в данный момент сценического времени пребывает. Всё это сопровождается музыкой.

В *Gite* нет вступительной молитвы; однако будь на моем месте средневековый комментатор, он, видимо, извлек бы нужный смысл из слова *дхарма*, которым начинается первый стих первой главы; как бы то ни было, это слово и стоящее за ним понятие играют в учении *Gity* немаловажную роль, особенно во вступительном разделе: именно в дхарме хочет получить наставление Арджуна. Затем Дурьодхана приближается к Дроне и представляет ему, «чтобы назвать их» (1.7), сначала самых выдающихся из Пандавов<sup>71</sup>, а затем лучших воинов своего войска. Это действие должно быть абсолютно бессмысленным в глазах Дроны, учителя и Кауравов, и Пандавов, который всех их сам прекрасно знает; однако оно весьма уместно с точки зрения развития экспозиции поэмы: мы постепенно знакомимся с действующими лицами, вовлекаемся в события. Затем следует своего рода «музыка» — хриплый рев и оглушительный грохот боевых раковин, труб и всевозможных барабанов. Этим заканчивается то, что соответствует театральному «прологу». Дурьодхана исчезает со сцены (как театральный директор), и начинается сама «драма»: Арджуна просит Кришну поставить колесницу «меж обеих армий», и тот направляет ее как раз к тому месту, где стоят Бхишма, Дрона и прочие близкие и дорогие Арджуне люди. Здесь почти каждое действие имеет соответствие (иногда зеркально противоположное) в действиях Дурьодханы:

Кришна и Арджуна трубят в раковины	(Предполагается, что и Дурьодхана делает то же самое)
Арджуна обращается к учителю (Кришне)	Дурьодхана обращается к учителю (Дроне)
Арджуна видит строй врагов и говорит о том, что увидел	Дурьодхана делает то же самое, называя воинов по именам
Арджуна испытывает страх за других	Дурьодхана испытывает страх за себя

Арджуна выражает любовь  
к Бхишме

Арджуна хочет уклониться от  
праведной битвы

Дурьодхана выражает к нему  
недоверие (1.11)

Дурьодхана не хочет уклониться  
от несправедливой битвы и втягивает  
в нее других (1.23)

Вероятно, здесь можно отыскать и другие параллели, но для нас сейчас не это главное. Для показа «драматической техники» вступительного раздела поэмы, я полагаю, этого достаточно. В целом же надо сказать, что интродукция *Гиты* построена чрезвычайно ярко и драматично. Особенно хороши стихи, в которых Арджуна выражает свой ужас и отчаяние (1.29–47 и 2.4–8). Здесь сделано все, чтобы читатель (слушатель) поэмы как можно полнее отождествился с настроением первой главы, с тем состоянием безысходности, от ощущения которой зависит правильное восприятие учения Кришны.

Еще интереснее, однако, обнаружить, что вся вступительная сцена, этот исполненный драматизма образ выписан лишь для того, чтобы, пройдя стадию опустошения, превратиться в пепел и в дым и исчезнуть. Обратимся к ритуальному применению нашей поэмы, т.е. к тому процессу непрерывного ее рециитирования, который был обрисован выше на основе анализа стиха 18.70. Поскольку, как мы знаем, вступительный раздел (1.1–2.10) является функциональным (образным) комментарием к первой половине второй главы текста (2.11–38), то их непрерывное совместное рециитирование должно привести к тому, что оба текста в сознании (точнее, в подсознании, в психике) ученика сольются, образуют единое целое. При этом, однако, «знание» (2.11–38) должно непременно растворить и уничтожить «образ» (1.1–2.10), систематическим отрицанием которого оно и является! Ведь Кришна учит (во 2-й главе) Арджуну именно тому, что его переживания на поле боя, собственно, не должны иметь места: они основаны на ложном понимании реальности души и тела и тем самым недействительны, нереальны, призрачны. Их, строго говоря, как бы вообще нет: Арджуне всё это показалось лишь настолько, насколько он пуст от знания, насколько его «огонь знания» покрыт дымом и копотью житейских привязанностей и вожделений. Поэтому, чем более эта внутренняя пустота Арджуны будет заполняться истинным знанием (а при непрерывной рецитации, видимо, иначе быть не может), тем скорее будет опустошаться сам образ. Его роль, как мы теперь видим, была чисто пропедевтической, тренировочной: он должен был встряхнуть сознание ученика и сосредоточить (вот что главное!) его внимание на себе, на одном ярком образе

и тем самым отвлечь от множества, от трухи образов, от поминутного скольжения сознания из стороны в сторону. Но когда это сделано, образ должен исчезнуть — ибо реальность не заключается ни в каком образе. Для того чтобы замкнуться в кольцо сверхсознания, сознание должно изгнать из себя всякое «содержание». И точно так же как освобождение от действия происходит, как было показано, с помощью самого действия, специальным образом отрегулированного, так и освобождение от образа достигается путем применения образа внутри ритуальной процедуры рецитации текста.

Я полагаю, что далеко не все читатели готовы последовать за этими парадоксальными выводами. Нет ничего удивительного, что знание *Гиты* оказывается имеющим мало общего со знанием абстрактным, рассудочным: для человека, хотя бы отчасти знакомого с индийской духовностью, такой вывод как бы напрашивается сам собою. Но без знания образного душевную жизнь человека вообще невозможно себе представить, ибо вся она совершается в образах. И, однако, *Гита* стремится избавиться и от образного знания: она принадлежит к той культуре, которая видела в «имени-образе» (*нама-рупа*) один из глубочайших корней *сансары*, бессмысленного эмпирического существования.

Попытаемся теперь несколько уточнить обрисованную выше картину «опустошения образа». Для этого мы обратимся к двум оставшимся «большим» образным комментариям — *ашваттхе* и *вишварупе* (в этом порядке).

С *ашваттхой* дело обстоит довольно просто. Символизируя материальную (в специфически индийском значении понятия «материя» — как совокупность всего, что не есть познающий субъект) природу, она, как сказано в 15.2, «возросла гунами», символом которых являются ее ветви. Этот образ гигантского дерева со множеством побегов следует поэтому держать в уме не только при рецитации предыдущей, 14-й главы поэмы, трактующей почти исключительно о *гунах*, но, видимо, и во всех тех контекстах, в которых встречается это слово<sup>72</sup>. Кроме того, везде, где речь идет о *пракрити*, подразумеваются и три составляющие ее *гуны*; и во всех такого рода контекстах содержится — эксплицитно выявленный или подразумеваемый — призыв выйти из области трех *гун*, отказаться от них, превзойти их и т.д.<sup>73</sup>. Поэтому, как и в случае с «образным комментарием» вступительного эпизода, созерцание образа *ашваттхи* неминуемо должно сопровождаться все большим и большим постижением его нереальности и, значит, «опустошением» этого образа.

К тому же описание космического дерева сопровождается совершенно явным указанием «срубить эту ашваттху с ее разросшимся корнем твердым топором непривязанности» (15.3), так что гипотеза, высказанная относительно образного комментария 1-й главы поэмы, получает здесь, в 15-й главе, дополнительное подтверждение.

Вместе с тем в некоторых отношениях этот образ существенно отличается от образа «Арджуны, скорбящего посреди двух армий». В описаниях 1-й главы нет ничего нарочито сверхъестественного: эпические коллизии происходят, конечно, с не вполне обычными людьми, однако представляем мы их себе все-таки как людей, живущих в таком же трехмерном мире, как и мы сами. Нет ничего проще, чем представить человека, сидящего в такой-то момент на колеснице и говорящего такие-то слова. Именно с этой целью в поэме и нарисован образ Арджуны на поле битвы. Однако *ашваттху* — такой, какая она изображена в 15.1–3, — мы уже себе представить не можем, ибо мы не видим вокруг ни деревьев, растущих из неба, ни таких, у которых корни и снизу и сверху, а листья — это гимны Веды. *Гита* считает данный аспект достаточно важным, чтобы упомянуть о нем специально: «Непостижим здесь ее этот образ» (15.3). Видимо, это означает, что перед нами искусственная форма, составленная специально для тренировочных, «учебных» целей. Задаваться при этом вопросом, «реальна» ли она психологически, т.е. «видел» ли такую *ашваттху* кто-нибудь «в видении» или «не видел», на мой взгляд, столь же бессмысленно, как и интересоваться тем, «справедливы» или «несправедливы» символические этимологии (встречающиеся в брахманах десятками и сотнями) с точки зрения современной лингвистики<sup>74</sup>. Важно только то, что данный образ должен активно воспроизводиться в воображении одновременно с рецитацией определенных стихов (т.е. по принципу «кто так знает», по которому, кстати, работали и «этимологии»). Если мы тщательно продумаем этот факт, то для нас станет бесспорной некоторая «искусственность» не только образа *вишварупы* (о ней речь впереди), но и уже знакомой нам «сцены отчаяния Арджуны», ибо составлена она для тренировки, для аскетических упражнений. О том, что оба эти образа должны в конце концов исчезнуть, сказано, я полагаю, достаточно<sup>75</sup>.

*Вишварупа* (описанная в 11-й главе *Гиты*) как бы совмещает в себе наиболее яркие черты двух других, уже рассмотренных «больших» образов поэмы: своей яркостью, переходящей местами прямо-таки в ослепительность, она далеко превосходит вступительную

сцену, а своей «запредельностью» — образ «космического дерева». И в самом деле, в образе *вишварупы* Бхагаван показывает изумленному Арджуне (сначала даровав ему «божественное зрение», ибо обыкновенными глазами это увидеть невозможно) самого себя в виде властелина — творца и поглотителя — вселенной; бесчисленные толпы разнообразнейших существ, начиная с великих древних божеств, наполняют его тело, излучающее во все стороны настолько ослепительное сияние, что тысячекратная мощь солнца не кажется автору этого исступленного славословия достаточным мерилom его великолепия: вновь и вновь умножает он эпитеты, вновь и вновь нагромождает синонимы славы, могущества, сияния, великолепия, мощи и, как сказал бы Гоголь, «всего, что ни есть на свете». Созерцая все эти сверкающие и страшные формы, Арджуна в конце концов впадает в какой-то судорожный экстаз, падает на землю и восславляет, восхваляет и повторяет свои хвалы без конца.

Всё это выглядит столь внушительно и, так сказать, абсолютно, что наш тезис об «истощании» образов кажется здесь, в применении к образу такого формата, совершенно неуместным: как в самом деле может быть отброшен — внутри религиозной культуры — образ, в котором само божество являет себя человеку?

Присматриваясь, однако, к этому образу внимательнее, мы замечаем в нем некую странность. Дело в том, что Бхагаван, обращаясь к Арджуне в видении *вишварупы*, называет себя «временем»:

Время Я — мира извечный губитель.  
Весь этот люд я решил уничтожить.  
В битву ты вступишь иль битву покинешь,  
воинам этим пощады не будет<sup>76</sup> (11.32).

Из этого, видимо, сразу же следует, что перед нами не само божество — ибо оно должно быть по ту сторону времени, — а всего лишь одна из его «объективных» посюсторонних одежд — время. Замысел «уничтожить эти миры» (не забудем, что в санскрите «миры» и «существа» почти всегда синонимы) напоминает слова, сказанные Бхагаваном Арджуне о причине, периодически побуждающей его к воплощению:

Появляюсь Я в каждой юге,  
чтоб восставить погибшую дхарму,  
чтобы вновь заступиться за добрых,  
чтобы вновь покарать злодеев (4.8).

И действительно, в описании *вишварупы* мы видим, что «уничтожение миров» происходит в виде наказания «злых», т.е. Кауравов, «сыновей Дхритараштры» (11.26–27; 11.34)<sup>77</sup>; из этого следует, что *вишварупа* — одна из форм воплощения божества, в принципе сопоставимая с его воплощением в человеческом (и вообще в каком угодно) теле.

Разумеется, такого рода соображения формальны и не приводят к непосредственному «опустошению» данного образа. Попробуем, однако, представить себе ощущения человека, применяющего *вишварупу* в процессе непрерывной рецитации текста. Я полагаю, что образ в конце концов будет разрушен тем сочетанием взаимоисключающих эмоций, которое он вызывает. Созерцание, рассчитанное на то, чтобы привести ученика к *бхакти*, т.е. «благоговейной любви» (не забудем, что главы 7–12 *Гиты* посвящены именно учению о *бхакти*), может вызывать эмоцию «чудесного», возможно в сочетании с эмоцией «страшного», «благоговейного ужаса»; однако эмоция «отвратительного» с этими двумя совершенно несовместима и, будучи введена в образ, в конце концов его разъедает, разрушает, уничтожает. Милостивое божество может быть также и грозным: оно не только награждает и спасает, но и карает; но что же сказать о божестве, которое карает вот таким образом:

Ты их, облизывая, пожираешь  
огненной пастью — весь люд этот разом (11.30).

Что это за «клыки», «зубы», «пасти» (или, быть может, «челюсти»), что это за звуки чавканья в божественной субстанции? Возвышеннейший Бхагаван словно в мгновение ока превращается в гнуснейшего из вампиров, в какого-то «Сатурна» Гойи...

Приходится думать, что все эти ужасы введены в образ *вишварупы* намеренно, опять-таки в «учебных», тренировочных целях: картина сначала должна приковать к себе внимание ученика, а затем раствориться, превратиться в ничто (в связи с этим можно вспомнить, что ведийский Индра, божественный родитель Арджуны, убивает Вишварупу, имеющего некоторые черты сходства с драконом Вритрой). Таким образом, внимание ученика, многократно теперь (благодаря созерцанию) усиленное, отвратившееся от многообразия вещей мира, в конце концов, после долгих упражнений, теряет всякую опору (в виде объекта) и замыкается в круг. Разница между образной техникой вступительного эпизода и *вишварупы* состоит в том, что в главах 1–2 знание (обретаемое с помощью рецитации)



сжигало образ, тогда как в главе 11 образ сжигает изнутри сам себя<sup>78</sup>. Наши предположения о йогической основе этой техники подтверждаются словами Арджуны в 11.4:

Если Ты, Господин, полагаешь,  
что его лицезреть я способен,  
то тогда, о Владыка йоги,  
покажи мне свой облик бессмертный.

Этого «Владыку йоги» мы встречаем опять в 11.9, также в контексте видения его «владычного образа» (т.е. *вишварупы*), который в предыдущем стихе (11.8) к тому же назван «владычною йогой». Разумеется, классическая йога Патанджали не знает созерцания столь громоздких образов, как *вишварупа* (по крайней мере мы не встречаем на это эксплицитных указаний в сутрах и у комментаторов), однако сама по себе образная техника ей несколько не чужда; вот свидетельство одного из авторитетнейших комментаторов — Вачаспати Мишры (обратим внимание на то, что данное упражнение предназначается для начинающих): «Подобно тому как лучник, когда он еще неопытен, стреляет сначала по крупной („грубой“), а затем уже по маленькой („тонкой“) мишени, так и йогин, когда он еще только начинающий, созерцает какой-либо „грубый“ (т.е. материальный, чувственный) объект, составленный из пяти материальных элементов, вроде четырехрукого Вишну, и лишь затем какой-либо „тонкий“ объект» (*ТВайш* к 1.17)<sup>79</sup>. От «четырёхрукого» Вишну, созерцаемого, так сказать, в «лабораторных» условиях, не слишком уж велико расстояние до *вишварупы*, предназначенной, как и вся *Гита*, для «дилетантов» в виде простых домохозяев. В следующем разделе (1.23–29) *Йогасутры* излагают учение об Ишваре (личном божестве) как одном из возможных объектов медитации (а также поклонения *пранидхана* — 1.23); это слово встречается в 11-й главе *Гиты* — 11.55; допустимо поэтому думать, что сутра 1.28, предписывающая «постоянное повторение» (*джана*) слога *ОМ* и «реализацию его смысла» (т.е. Ишвары, который и есть этот «смысл»), может иметь в виду ту образную технику, о которой была речь несколько ранее (1.17). Любопытно, что автор бхашьи (Вьяса), комментируя 1.28, приводит некий стих (как выражающий смысл сутры), связывающий воедино тренировку в йоге и тренировку в *свадхьяе*. Так замыкается этот круг: и через образную технику глав 1, 11 и 15 мы опять приходим к непрерывной рецитации; поэма, кстати, хорошо знает и технику рецитации слога *ОМ* — ср. 8.13; 9.17; 17.23–24.

Все сказанное о трех «больших» образах *Гиты*, по-видимому, вполне приложимо и к ранее перечисленным «малым» образам-сравнениям: каждый из них может превратиться в объект усиленной концентрации внимания и тем самым потеряет свои качества объекта эстетического. Всякое описание поэтики *Гиты*, не учитывающее этого превращения эстетики в аскетику, неизбежно будет односторонним и исказит сущность этого религиозного текста. В известной степени такой упрек можно адресовать и полезной работе Р.К. Шармы (1964), впервые предпринявшего систематические описания «Элементов поэзии в Махабхарате»: растворяя описание стиля *Гиты* в классификации образных приемов всего колоссального эпоса, индийский филолог не обратил внимания на то своеобразие ее поэтической техники, которое мы попытались проследить на этих страницах.

Теперь, в свете этих представлений, можно попытаться разрешить основное «противоречие» (с точки зрения западной науки) *Гиты* — между идеалом божества как безличного, бескачественного Абсолюта (Брахмана) и, с другой стороны, Бхагаваном—Кришной, который, обладая массой благих атрибутов, является предметом любви и почитания для своих бхактов. Это примерно соответствует различию между апофатизмом упанишад и той картиной мира, которую предполагает движение *бхакти*.

Надо сказать, что даже те ученые, которые безоговорочно признают единство *Гиты*, склонны противопоставлять в ней эти два представления об абсолютной реальности — как бы две онтологии, между которыми они стремятся установить то или иное соотношение. Так, Э. Ламотт говорит (1929, с. 81) о превосходстве Бхагавана над Брахманом: «Возвращение души к Брахману еще не есть последняя стадия или по крайней мере точное выражение совершенного освобождения. Кришна, который заменяет Брахмана в теодицее и в космологии, теперь превосходит его также и в эсхатологии: лишь соединение с Кришной, с Бхагаваном является последней и окончательной стадией освобождения». Такое понимание отстаивает и Р. Зэнер, одобрительно цитирующий эти слова в своей книге о *Гите* (1969, с. 3) и устанавливающий, в свою очередь, «великий водораздел между теми типами мистицизма, которые видят центральный феномен опыта в любви, и теми, которые, не обращая на любовь никакого внимания, выражают себя исключительно в терминах либо единения, либо ухода, „освобождения“ от времени, от мира явлений, от всего того, чем этот мир обусловлен» (Там же, с. 2). *Гита*, по мнению Зэнера, реализует в себе оба эти типа с очевидным преобладанием первого.

На наш взгляд, такого рода суждения основаны на недоразумении, вытекающем из радикальной недооценки функционального своеобразия *Гиты*. То, что мы воспринимаем в ней как «изображение» абсолютной реальности, в действительности не есть объективная система онтологии, не есть описание того, что «существует на самом деле»: это скорее предписание, команда применить определенным образом данный стих, данную формулировку, чтобы привести ум (психику) в некое особое состояние, состояние длящегося знания (само по себе совершенно не описуемое, поскольку находящееся за пределами субъектно-объектных отношений). Наша привычная логика дихотомий к этому парадоксальному состоянию неприменима уже потому, что на подходе к нему следует оставить позади всяческие дихотомии (= «пары противоположностей», санскр. *dvandva*) — *Гита* призывает к этому неоднократно. Такой результат возникает, впрочем, сам собою при правильном употреблении текста: мы убедились в этом, анализируя три главных, «больших» образа *Гиты* (Арджуны на поле битвы, *вишварупы*, *ашваттхи*), которые, опустошаясь, приводят психику рецитанта в состояние длящегося непрерывного знания. Следовательно, в этом состоянии для пары (*двандвы*) «Брахман—Кришна» уже не остается места, и устанавливать какие-либо иерархические отношения между ними невозможно. Равным образом неправомерно было бы здесь противопоставлять «мистику любви» и «мистику отрешенности» — обе они приводят к только что описанному состоянию и в нем, очевидно, сливаются. К тому же и сами термины «любовь» и «освобождение» (= «бесстрастие», «отрешенность» и т.д. — за всем этим стоят известные апофатические учения упанишад) насквозь антиномичны, парадоксальны, включают пересекающиеся ряды атрибутов: с одной стороны, абсолютно бесстрастная любовь (ср. рассыпанные по всему тексту *Гиты* наставления об искоренении страстей, вожделения, *гуны раджас* и т.д.), с другой — экстатическое, огненное состояние психики отрешенного, освобожденного человека (я не раз уже говорил об этой особенности знания упанишад — см.: 1981, с. 107).

Если при этом все же настаивать на определении какого-то конкретного отношения между обоими символами абсолютной реальности — личным Бхагаваном и безличным Брахманом, то, оставаясь в рамках учения *Гиты*, можно лишь сказать, что первый из них представляет более легкий путь реализации «знания», второй — более трудный (ср. эксплицитное указание самой *Гиты* — 12.1–5, где словом *акṣара* обозначен бескачественный Брахман упанишад — см.:

*Гита* 8.3 и *БрУп* 3.8.8–9). Различие между ними оказывается, таким образом, чисто функциональным, и если *Гита* отдает предпочтение первому пути как более легкому, то это определяется специфической средой ее распространения, применения: как уже говорилось, поэма была предназначена для домохозяев, не имевших возможности посвятить духовной тренировке все свое время.

## Глава XVI

### ИСТОЛКОВАНИЕ БХАГАВАДГИТЫ РАМАНУДЖЕЙ

Учитывая своеобразный характер индийского схоластического комментария — который, как правило, служил для автора инструментом разработки и изложения своих собственных идей, — представляется небесполезным познакомить читателя с основными положениями системы *вишишта-адвайта* (ВА), авторитетнейшим учителем которой считается Рамануджа, а также бегло обрисовать его экзегетический метод.

Система ВА<sup>80</sup> зафиксирована в обширном корпусе текстов, насчитывающем сотни произведений<sup>81</sup>; истоки ее уходят, с одной стороны, в философский мистицизм упанишад, кодифицированный в *БрСу* Бадараяны и пересказанный общедоступным языком в *Гите*<sup>82</sup>, а с другой — в религиозное (по преимуществу бхактическое) движение так называемых альваров и *ачарий*, вдохновенных поэтов и их толкователей, которое расцвело на юге Индии приблизительно в VI–XI вв. Одним из *ачарий* был Алавандар (918–1038), больше известный под своим санскритским именем Ямуна (или Ямуначарья), являющийся первым учителем школы ВА, произведения которого сохранились<sup>83</sup>. Это двоякое происхождение ВА — из ведийской традиции и из религии альваров — выразилось в еще одном названии этой школы — *убхая-веданта* (т.е. «обе веданты», или «двойная веданта»). Ямуна был, по-видимому, каким-то образом связан с кашмирским шиваизмом, поскольку одно из его произведений носит название *Кашмира-агама*<sup>84</sup>. Для нас этот автор важен как составитель первого (в данной школе), весьма краткого комментария на *Гиту*, который лег в основу всех последующих вишнуитских комментариев, включая, разумеется, *ГБх*.

Одного из учеников Ямуны звали Махапурна; его учеником и племянником<sup>85</sup> был Рамануджа, носивший, подобно Ямуне, титул

*ачаръи* (т.е. «истолкователя» альваров). Его главная заслуга — превращение интуиций Ямуны в стройную систему, окончательная (несмотря на то, что сравнительно ранняя) кодификация идей *ВА*. Главный труд Рамануджи — обширный комментарий на *БрСу*, известный под названием *Шрибхашья*<sup>86</sup>; кроме него он написал *Веда-артхасанграху*, *Веданта-сару*, *Веданта-дипу*, *ГБх* и несколько мелких произведений.

После Рамануджи школа *ВА* дала немало прекрасных мыслителей, крупнейшим среди которых, безусловно, является Ведантадешика (Венкатанатха) — многообразный гений, прославившийся как религиозный деятель, философ и поэт (см. о нем специальное исследование С. Сингха, 1958). После Ведантадешики (1268–1369) традиция *ВА* насчитывает еще несколько комментаторов, однако несравненно меньшего калибра. Позднее идеи Ямуны–Рамануджи оказали влияние на нескольких знаменитых средневековых бхактов XIV–XV вв., среди которых мы видим Свами Рамананда и его последователей — Кабира, Даду, Тулсидаса и др.

Основные достижения школы *ВА* связаны с решением вопроса о том, как соотносятся друг с другом божественный Абсолют и несовершенный, тварный мир, представляющийся глазам индийца средних веков всегда в виде мучительно-суетливого, нескончаемого круга перерождений — *сансары*. Шанкара и его школа (*адвайта*) решают этот вопрос простой аннигиляцией мира как нереальной, незначимой сущности; реален, т.е. поистине существует, один только вечный Абсолют, Брахман, а всё, что мы воспринимаем в виде пространственно-временного существования, т.е. мира, есть *майя* — космическая иллюзия, мираж, марево, которое следует распознать в качестве такового и решительно отбросить. В адвайтистских компендиумах обычно приводится ряд примеров (я бы сказал, учебно-тренировочных образов), долженствующих показать принцип действия *майи*. При определенных условиях освещения, к примеру, человек может принять пластинку перламутра за серебро или, скажем, в сумерках испугаться веревки, лежащей поперек тропы, подумав, что это змея. Однако более внимательный осмотр убеждает, что ни серебра, ни змеи перед нами нет; точно так же, обретая должный взгляд на вещи, человек убеждается, что мира, собственно, нет: есть один Брахман, являющийся в разнообразных формах. Он, их субстрат, реален, сами же формы — нет. На свете вообще нет ничего, кроме Единого; всякая множественность мнима. Поэтому такая система взглядов называется *а-двайта-вада*, т.е. «учение о не-двойственности» всего сущего.

Посмотрим теперь, как отвечает на тот же вопрос *ВА*. Она устанавливает наличие трех реальных сущностей со следующими атрибутами.

А. Единый, не зависимый ни от чего иного Абсолют обладает качествами, обладает сознанием, может быть объектом познания.

Б. Множественный, по природе зависимый от Абсолюта индивидуальный атман также обладает качествами, обладает сознанием, может быть объектом познания.

Множественная, зависимая от Абсолюта материальная природа также обладает качествами, может быть объектом познания, но не обладает сознанием.

Из этого перечисления атрибутов можно усмотреть, что Абсолют в системе *ВА* имеет ряд парадоксальных характеристик:

- 1) он одновременно и субъект, и объект познания;
- 2) он не-двойствен, но обладает качествами (а кроме того, налицо две сущности, иные, чем он);
- 3) он «независим» и, однако же, претерпевает ущерб, если его никто не воспринимает: ведь в таком случае его превосходные качества как бы утрачивают всякий смысл.

Однако эти странности возникают только оттого, что мы попытались представить отношения божества, мира и индивидуальных душ в понятиях; сама *ВА* этого, вообще говоря, не делает, а когда в пылу полемики пытается переходить на уровень дискуссии, то всегда оказывается слабее своих оппонентов и бывает ими с легкостью сокрушаема. Основные интуиции этой школы связаны не со схемой, а с образом или даже с целым набором образов. Чаще всего божество, души и материальный мир уподобляются образу человека, состоящего из души, чувств и, соответственно, материального тела. При этом жизнь человека — символ естественного, «нормального» («проявленного») взаимодействия трех начал, а смерть его соответствует состоянию «конца света», когда продолжает существовать один *Параматман*, вобравший в себя индивидуальные души и материю (существующие теперь в «непроявленном» виде).

Или так: бог — это «обладатель частей» (*амшин*), а души и природа — «части» (*амша*); или бог — это подчиняющее себе, независимое, самодовлеющее начало (*шешин*), а все остальное — подчиненное, зависимое, нуждающееся в нем (*шеша*); или еще: бог есть художник, а они — картины и статуи, которые он творит; еще: божество — это безбрежный океан, а души и природа — его капли, или волны, или комочки пены; еще: оно — солнце, они — его лучи;

оно — огонь, они — его искры и т.д. Большинство этих образов упоминает уже Ямуна, и после него мы регулярно встречаем их в любом тексте *ВА* в том или ином наборе.

Философская техника Ямуны–Рамануджи отчасти напоминает стиль философствования Платона, который любил, сначала выставив вперед своего «Сократа» и перемолов на его диалектической мельнице всяческие «идейные конструкции», затем рассказать какой-нибудь «миф» (т.е. нарисовать образ): что-нибудь об Атлантиде, о мудрой женщине Диотиме, о каких-нибудь шарообразных людях... И точно так же как неубедительны попытки «обобщить достижения» Платона, располагая его диалоги в какую-либо схему «исторического развития» взглядов философа либо нанизывая их на стержень «единой идеи, проходящей через все его творчество», так и стремление представить учение *ВА* в виде той или иной «конфигурации идей» встречает непреодолимые трудности: ни «схемы», ни «конфигурации», видимо, не существует, поскольку перед нами<sup>87</sup> не система понятий, а методика образной тренировки, подобная той, какую мы только что рассмотрели на примере «больших» образов *Гиты*.

В этом смысле поучительность школы *ВА* состоит в том, что она как некая *ашваттха* позаботилась выставить напоказ свои собственные корни. В разработанной ею концепции «обеих ведант» можно усмотреть указание на то, из каких элементов составила будущая система. Попытаемся проанализировать, каков вклад упанишад и поэзии альваров в создание вишишта-адвайтистского синтеза.

Начнем с последней. И Ямуна, и Рамануджа, как мы уже знаем, были участниками движения южноиндийского *бхакти*, выступая в роли «истолкователей» (*ачарий*) экстатических гимнов альваров. О чем же говорит эта поэзия?

Из небольшого, но весьма содержательного очерка творчества Наммальвара (Шатхакопы), который помещает С. Дасгупта в третьем томе своей «Истории индийской философии» (1940, с. 69–85), можно почерпнуть следующие любопытные факты:

- 1) бхакт чувствует свою всецелую зависимость от Бхагавана;
- 2) он уподобляет свое стремление к Кришне то любви молодой девушки к возлюбленному, то матери — к ребенку, то жены — к мужу, то слуги — к господину, то спутника («человека из свиты») — к именитому другу;
- 3) он ощущает (видит) весь мир в теле Бхагавана;
- 4) он пространно и красочно описывает дивные свойства Бхагавана;

5) не в силах перенести разлуку с Кришной, он от скорби теряет разум; и тогда Кришна его утешает;

6) в этом состоянии разлуки он призывает Возлюбленного разнообразными именами;

7) иногда он сам ощущает себя как бы богом, творцом мира;

8) иногда он чувствует, что божественная благодать переполняет его, изливаясь в стихах; и тогда он готов — и в состоянии — утешить всех страждущих;

9) он повсюду видит формы (отражения) божества.

Этот список можно было бы еще продолжать, однако и того, что перечислено, вполне достаточно, чтобы увидеть во всем этом источник образа «божества, мира и индивидуальных душ» в *ВА*. В самом деле, все перечисленные в (2) отношения Наммальвара (т.е. «души») к Бхагавану можно суммировать в принципе *шеша-шешин* (т.е. отношение зависимого, несвободного начала к тому, от которого оно зависит); (1) еще раз подтверждает это; «мир в теле Бхагавана» (3) — это также один из фундаментальных образов *ВА* и т.д.<sup>88</sup>

Все эти совпадения и аналогии настолько очевидны, что не оставляют никакого сомнения в источнике «образной техники», составляющей специфическую черту *ВА*, особенно если при этом вспомнить, что и Ямуна, и Рамануджа принадлежали к традиции, выросшей из творчества альваров.

Обратимся теперь ко второму компоненту учения *ВА* — философскому мистицизму упанишад — и попытаемся представить себе его роль в построении системы. Сделать это, разумеется, несравненно труднее, поскольку, в отличие от сравнительно компактного духовного движения — поэзии альваров, — упанишады являют собой довольно пестрый конгломерат идей, из которых выкраивали свои «системы» практически все традиционные философские школы Индии. Так что если говорить об «учении» в теоретическом, абстрактно-логическом смысле этого слова, то единого учения упанишад (даже хотя бы одних только 10–15 главных текстов), очевидно, не существует. Попробуем в таком случае подойти к ним функционально, т.е. как к определенному набору тренировочных, «учебно»-аскетических приемов, включающих в себя технику непрерывного рецитирования священных текстов, цель которой — достичь «состояния знания», находящегося по ту сторону субъектно-объектных отношений.

Я позволю себе предположить — впрочем, пока лишь в виде самой осторожной гипотезы (ибо данный вопрос весьма сложен и требует специального обследования текстов), — что «знание»-процесс играет примерно такую же роль в идейном организме *ВА*, как в 1–2-й главах



*Гиты*. Это «знание» (посредством описанных выше феноменов «внутреннего испепеления», «опустошения», «истощания» образов) оказывает сдерживающее, облагораживающее воздействие на немую образную стихию, которая без такого рода дисциплины грозит захлестнуть психику человека и превратиться в мистическую разнузданность. Видимо, лишь благодаря присутствию такого «знания» соблазнительно посястороннее, раскрашенное во все цвета радуги идолоподобное божество обращается в трансцендентный Абсолют философов. Говоря языком терминов самой *ВА*, лишь с приходом этого «знания» начало «многообразного» становится причастным к «недвойственности»; пестрота и давка мира дальнего замирает перед тишиной мира горнего, и, возможно, какая-то часть этой тишины остается здесь, внизу, навсегда.

Как бы то ни было, но такой взгляд полезен хотя бы тем, что позволяет в общих чертах представить себе отношения между *ведантой* Шанкары и *ведантой* Рамануджи: эти две школы своим противостоянием уравнивают друг друга. *Адвайта* Шанкары — это учение сугубо аскетическое, потустороннее; оно напрочь зачеркивает весь мир объективных вещей и хочет укрепиться в абсолютном «знании»-процессе. Однако живой человек, еще не вполне отрешившийся от последних остатков своей человечности, с трудом переносит температуру абсолютного совершенства: ему холодно и хочется чего-нибудь потеплее. Душа отогревается образами, и прежде всего образом доброго, милостивого божества, которое помогает и спасает. Поэтому Шанкара, комментируя *Гиту*, допускает Бхагавана, Ишвару и многое другое<sup>89</sup>. Со своей стороны, и *ВА*, гораздо лучше «адаптированная» к жизни в миру, в чувственных образах, преодолевает их с помощью образа божества, а этот образ — с помощью «знания»-процесса<sup>90</sup>. Сущность же обоих учений при таком понимании оказывается единой.

Обращаясь теперь к экзегетической технике Рамануджи, т.е. непосредственно к *ГБх*, мы тотчас обнаруживаем, что сказанное выше об «образной технике» *ВА* имеет к ней непосредственное отношение. *ГБх* открывается колоссальным образом Бхагавана, Нараяны, Высшего Пуруши — гимном, составленным в стиле прозаической кавьи. Вот его начало:

Владыка Шри,  
вместилище добра, противник всего недолжного;  
Тот, чья природа — лишь знание бесконечное и радость,  
не находимые ни в чем ином, чем сам он;

великий океан толпы достоинств благих,  
присущих самой его природе, —  
возвышенного знания,  
силы,  
владычества,  
геройства,  
мощи творческой,  
победного сиянья  
и еще иных, несметных и т.д.

Далее описываются все новые и новые «благие качества» Бхагавана, не мешающие ему, однако, «пребывать неизменным»; описывается и его супруга богиня Шри (Лакшми), восхваляются праведные бхакты; наконец, говорится о его воплощении с целью «спасти одновременно с прочими и нас...» и т.д.

Для чего в начале комментария помещено это торжественное и пространное славословие? Для того, видимо, чтобы задать образ смысла *ГБх* в целом. Рамануджа не расстается с этим образом на протяжении всего своего текста: он начинает и кончает им каждую *шатку*, иногда вставляет небольшой отрывок вступительного «гимна» после какого-нибудь важного стиха, важного термина... Но не означает ли это, что и мы, читатели *ГБх*, также должны постоянно иметь в уме данный образ? Если так, то перед нами образный комментарий ко всему тексту *Гиты*: то самое знание, которым, по мысли Рамануджи, должно сопровождаться действие чтения, т.е. непрерывной рецитации стихов поэмы.

Обратим внимание на удивительную привычку Индии истолковывать свою старую культуру с помощью образов. Брахманы, как мы знаем, суть комментарии на более ранние тексты *самхит*, но эти комментарии образные, как свидетельствуют формула «кто так знает» и связанная с нею техника ментального ритуала. В свою очередь, есть некоторые основания полагать, что сами гимны *РВ* — древнейшее, что мы знаем в индийской культуре, — явились образным же комментарием на так называемые *нивиды*, чрезвычайно архаичные инвокации божеств, имеющие уже в самой *РВ* репутацию «древних». Отправляясь от эпохи брахман к последующим периодам индийской культуры, мы обнаруживаем то же самое стремление к образной «драматизации» учения, например, в *КамхУн*; *Гита* составляет образный комментарий к учению о неразрушимости Атмана из *КамхУн*; Рамануджа — к *Гите*. Можно думать, что и на Раманудже это движение не останавливается. А вот несколько параллельных

фактов: образные истолкования в буддизме (*Джатаки*, *Комментарий к Дхаммападе* и однотипные тексты), *Панчатантра* (рассказ и стих, явившийся его «поводом») и, возможно, еще многое другое.

Попытаемся теперь проследить комментаторскую технику Рамануджи более детально. Все наставления *ГБх* предполагают, как мы уже знаем, в качестве постоянного фона образ Бхагавана, подробно выписанный во вступительном разделе и затем неоднократно в ходе изложения повторяющийся. Это и заставляет нас считать данный образ как бы результирующим содержанием («смыслом», «предметом» и одновременно «целью», т.е. *artha*) всего трактата в целом. Однако не менее очевидно, что многочисленные «частные» наставления, которыми наполнен комментарий (разъяснение тех или иных слов, формулировка смысла отдельных стихов либо групп стихов, разного рода экскурсы — то в соседние главы *Гиты*, то в упанишады, то с полемическими целями в идеи тех или иных философских школ), не имеют в себе ничего символического, напоминая обычные философские или, быть может, рационально-теологические рассуждения в духе какого-нибудь Ансельма Кентерберийского. Возникает естественный вопрос: как связана эта логика здравого смысла с ритуально-образной логикой вступительного наставления?

Надо сказать, что при ближайшем рассмотрении «здравый смысл» любого индийского комментатора, и в том числе Рамануджи, обнаруживает некоторые странности. Голландский индолог Й. ван Бейтенен, специально интересовавшийся экзегетикой *ВА*, перечисляет на с. 30–38 своей работы (1974) примеры натянутых и «фантастических» толкований Рамануджи, обращая особое внимание на технику цитации «авторитетных текстов», в первую очередь упанишад и самой *Гиты*, внутри *ГБх*. Непонятного и странного здесь оказывается очень много. Почему, скажем, комментатор полагает, что в *ЧхУн* 8.7–12 (это место приводится по поводу *БхГ* 3.4) содержится учение об индивидуальном атмане, а в 8.1–3 того же *шрути* — об абсолютном божестве? Почему контекст *БхГ* 8.3 неожиданно связывается с «учением о пяти огнях» *ЧхУн* 5.4–10 (= *БрУн* 6.2), причем понятие «действие» (*карма*) в 8.3 толкуется как «воспроизводительный акт»? Почему опять-таки в том или ином контексте из массы значений какого-либо многозначного слова (скажем, *йога*) выделяется именно это, а не иное, притом далеко не всегда главное, основное (с нашей точки зрения) значение (например, в *БхГ* 4.28 почему-то *йога* = «паломничество по святым местам»)? Логика всех этих связей от нас ускользает.

Стремясь найти выход из такого рода затруднений — а они встречаются, повторяю, при работе с индийским комментарием буквально на каждом шагу, — ван Бейтенен сформулировал два принципа, на которых, по его мнению, построена экзегетика Рамануджи:

1) все «авторитетные тексты» излагают единое учение и дополняют друг друга; они в равной степени авторитетны;

2) эти тексты традиция рассматривает «с точки зрения вечности» — вне каких-либо соображений об их исторической обусловленности, преемственности и т.д.; поэтому, например, ранние тексты могут объясняться на основе поздних.

Эти соображения представляются вполне обоснованными и, главное, эффективными, поскольку они позволяют до некоторой степени объяснить ряд «странностей» у Рамануджи (например, логику его цитации), которые, как теперь оказывается, возникают от несоответствия подходов — современного, научного с его историзмом и комментаторского, традиционного, которому историзм был несколько не свойствен.

Тем не менее с помощью таких приемов заполнить разрыв между логикой Рамануджи и приемами мышления современного ученого все же не удастся. «Эти два принципа, — пишет ван Бейтенен, — определяющие интерпретацию (Рамануджи. — В.С.), противоречат основным принципам современной науки» (1974, с. 38). Это означает, что психология носителей данной традиционной культуры, несмотря на все попытки в нее проникнуть, все-таки остается для нас чужой и непроницаемой. Впрочем, было бы еще полбеды, если бы применение «принципов», предложенных голландским санскритологом, позволяло прояснить ход мышления Рамануджи; однако и этого сказать нельзя. Так, в приведенном выше примере экзегезы *шлоки БхГ 8.3* (которая объясняется отсылкой на *ЧхУп 5.4–10*) принцип «взаимного согласия авторитетных текстов» до некоторой степени помогает понять (хотя бы чисто формально), что Рамануджа обращается к «учению о пяти огнях» *ЧхУп* через стихи *БхГ 8.23–26*, в которых излагается близко связанное с этим «учение о двух путях» (присутствующее также в тексте упанишады, 5.10). Но почему все-таки комментатор переходит (имплицитно) от *БхГ 8.3* к *БхГ 8.23–26*, которые не имеют между собой видимых параллелей? На этот вопрос теория ван Бейтенена ответа не дает, и комментаторская техника Рамануджи так и остается для него загадкой.

Остановимся на некоторое время и поразмыслим над этим трудным примером (*БхГ 8.23–26* в отношении к *8.3* и к *ЧхУп 5.4–10*). По-

чему, собственно, комментатору, вполне равнодушному к вопросам эволюции текстов и учений, приходит в голову толковать один авторитетный текст с помощью другого? Указанный пример особенно показателен, ибо, вчитываясь в начало 8-й главы *ГБх*, мы замечаем, что сравнительно несложный стих *Гиты* (8.3) «объясняется» ссылкой на весьма темное «учение о двух путях» (8.23–26), приводящее затем к его полному виду, включающему «пять огней» (*ЧхУп* 5.4–9).

Итак, зачем комментатор вообще цитирует авторитетные тексты? В первую минуту кажется, что он просто-напросто «подкрепляет свою мысль ссылкой на авторитеты» наподобие того, как это делает для подкрепления своей аргументации любой современный ученый. Однако такое предположение явно не годится: неясно, зачем «подтверждать» учение *Гиты* ссылкой (реальной или подразумеваемой) на ту же *Гиту*, как в интересующем нас примере; опять-таки непонятно, зачем многократно (по 10–15 раз) приводить для «подтверждения» какого-либо положения один и тот же текст (например, *БрУп* 3.7.3 и сл.), что можно видеть в *ГБх* довольно часто. Такие вещи создают впечатление какой-то неумелости, неопытности комментатора, что явно неприложимо к такому блестящему мастеру, как Рамануджа. Поэтому наше «естественное» объяснение функции цитаты в структуре комментария придется оставить.

Попробуем разрешить все эти трудности обращением к функции текста, состоявшей, как мы знаем, в непрерывной его рецитации. Точно такую же была и функция текстов упанишад, которые в этом смысле образуют с *Гитой* род единства. К каким последствиям подобная практика могла привести комментатора с его специфической техникой истолкования священного текста?

Здесь мне бы хотелось вспомнить любопытную привычку одного из великих современных истолкователей *Гиты* — Махатмы Ганди. Как уже говорилось ранее, «в минуту жизни трудную» Ганди имел обыкновение искать совета у *Гиты* при помощи весьма нехитрого приема: он раскрывал книгу наугад и читал первый попавшийся стих, на котором останавливался палец, считая такой стих голосом самого божества. Посмотрим, нет ли в гандиевском гадании какой-либо связи с техникой рецитации текста. Представим себе индийца, который давным-давно знает наизусть и ежедневно подолгу рецитирует *Гиту* и отдельные стихи упанишад. Надо думать, эта многолетняя и многотрудная работа не останется для него без последствий, или, как принято говорить в Индии, без «плода». Этот плод выразится — не говоря о вещах более отдаленных и возвышенных — преж-

де всего в том, что такой человек будет на каждом шагу вспоминать стихи упанишад и *Гиты* — и по поводу всякого рода учений (неважно — старых или новых), и по поводу тех или иных стихов, и, вообще говоря, по поводу любых житейских ситуаций, эмоций, поступков и т.д. — одним словом, везде и всегда (к этому и призывает, кстати, *Свадхьяя-брахмана ТАр*, цитированная выше). Нетрудно видеть, что именно это состояние всеприсутствия текста воспроизводил Ганди своим гаданием: для того, кто знает текст наизусть, необходимость в таких механических приемах отпадает — нужный стих автоматически возникает в его сознании, возможно даже прежде, чем человеку придет в голову мысль «посоветоваться» с *Гитой*.

Кажется, такое понимание позволяет удовлетворительно ответить на поставленные выше вопросы. Прежде всего оба «принципа» ван Бейтенена устанавливаются здесь сами собой: ясно, что все тексты, входящие в «пространство рецитации», будут — для того, кто с ними таким образом упражняется, — и равно авторитетными, и взаимно дополнительными, и внеисторичными. Мы также понимаем, почему такие принципы истолкования неприменимы внутри современной культуры: ведь эта культура техники рецитации текстов не знает. Рамануджа — и любой другой традиционный комментатор — приводит авторитетные тексты потому, что они по ассоциации возникают в его памяти, и именно те, которые возникают. Если же при такой методике оказывается, что разные толкователи объясняют один и тот же текст разными ссылками (и, соответственно, видят в нем разный смысл), то и в этом нет ничего странного: комментатор передает ученику не абстрактную («объективную»), а живую, личностную истину; вместе с истиной учитель передает ученику самого себя.

Наш краткий очерк учения *вишишта-адвайты* был бы неполон без ответа на один из главных для всякой философской школы вопросов: каковы ее представления о знании? Что есть то знание, которое должно разрушить *авидью* в душе ученика и привести его к освобождению? Ответ на этот вопрос мы дадим словами самого Рамануджи, процитировав репрезентативный отрывок из его главного произведения — *Шрибхашьи*. Этот комментарий на *Брахмасутры* Бадараяны включает в себя в качестве толкования на первый афоризм (*БрСу* 1.1.1) так называемую *сиддханту* — достаточно полное и детальное изложение философии *вишишта-адвайты*, развиваемое на фоне полемики с адвайтистами, основными оппонентами данной школы. После вступительных замечаний Рамануджа формулирует

так называемую «малую пурва-пакшу» — систематизированное изложение взглядов адвайтиста. Ответом на нее является «малая сиддханта» — первое и по необходимости краткое изложение его собственных идей. Затем идет «большая пурва-пакша» и, соответственно, «большая сиддханта». Ниже приводится перевод основной части «малой сиддханты» (после первого, чисто полемического раздела).

Таким образом, изречения упанишад (*vedānta-vākya*) предписывают знание — обозначаемое такими понятиями, как «сосредоточенное размышление» (*dhyāna*), «почитание» (*upāsana*) и др., — которое есть нечто иное, чем простое понимание смысла этих изречений. Именно так [утверждают] тексты шрути: «[Его] распознав, пусть он упражняется в мудрости» (*БрУн* 4.4.21); «[того Атмана] отыскав, он [его] знает» (*ЧхУн* 8.7.1); «пусть он сосредоточивается на Атмане, [произнося] только Ом» (*МундУн* 2.2.6); «увидев это, он освобождается от пасти смерти» (*КамхУн* 3.15); «пусть почитает он Атмана как свой мир» (*БрУн* 1.4.15); «Атмана, дорогой, следует созерцать, об Атмане слушать разъяснения, о нем напряженно размышлять, его непрестанно припоминать» (*БрУн* 2.4.5); «Его надо отыскивать, к познанию его надо стремиться» (*ЧхУн* 8.7.1); другие тексты шрути [говорят] о том же. Поскольку смысл их един, а именно: «следует непрестанно припоминать» и поскольку в приведенных выше изречениях (*ЧхУн* 8.7.1 и *БрУн* 4.4.21)<sup>91</sup> [понимание] их смысла является лишь вспомогательным [актом] по отношению к [последующему упражнению в] сосредоточенном размышлении, шрути предписывает именно это [упражнение в] сосредоточенном размышлении словами: «пусть он упражняется в мудрости» и «[Его] знает», подтвердив вначале [необходимость понимания также и первичного смысла изречений]: «[Его] распознав» и, соответственно, «[того Атмана отыскав]». Далее, «следует слушать [разъяснения]» — также лишь подтверждение [того, что и само по себе известно]: ведь человек, заучивший наизусть ведийские тексты, видит, что они обладают смыслом и что лишь постижение этого смысла превращает [такого рода занятие] в нечто целесообразное; значит, он обратится к «слушанию разъяснений» ради установления смысла текста, безо всякого внешнего побуждения; тем самым «слушание разъяснений» уже обеспечено. Также и [наставление] «следует напряженно размышлять» есть не что иное, как подтверждение [уже известного] — оно возникает от стремления укрепить в уме разъясненное посредством размышления о нем. Так что предписывается [в приведенном выше тексте] именно и только непрестанное припоминание (*dhyāna*). Да и сам автор сутр впоследствии скажет: «Повторение [текста шрути необходимо] в силу неоднократного наставления [об этом]» (4.1.1).

Тем самым показано, что почитание (*upāsana*) — это и есть то знание, которое предписывается [упанишадами] как средство освобождения: ведь мы видим, как слова, обозначающие «знание» и «почитание», употребляются в начале и в конце [изречений] без различения смысла (как синонимы). Например: «Ум есть Брахман — пусть он так почитает» (*ЧхУн* 3.18.1); «кто так знает, тот сияет, тот

греет славой, сиянием, великолепием Брахмана» (ЧхУн 3.18.3); «[кто его считает то одним, то другим], тот не знает, ибо не полон этот его [объект знания]... „Атман!“ — именно так пусть он почитает» (БрУн 1.4.7); «тот, кто знает то, что он знает, — Мной это сказано» (ЧхУн 4.1.4); а также в следующем: «меня, господин, научи тому божеству, которое ты почитаешь» (ЧхУн 4.2.2)<sup>92</sup>. Сосредоточенное же размышление есть постоянство сознания, имеющее форму непрерывной, словно струя масла, последовательности актов припоминания. По поводу постоянства сознания (памяти) как средства достижения освобождения шрути говорит: «С обретением памяти [происходит] освобождение от всех уз». Такого рода память по форме напоминает видение — об этом говорит еще один текст шрути, аналогичный по смыслу:

Разрешаются узы сердца,  
прекращаются все сомненья,  
все деяния также тают  
у того, кто увидел Высшее (МундУн 2.2.8).

Если же это так, то на основе текста «Атмана, дорогой, следует созерцать и т.д.» (БрУн 2.4.5) можно утверждать, что непрерывное припоминание предписывается в форме видения. Память приобретает форму видения вследствие интенсивности воображения (bhāvanā). Всё это подробно изложено автором пространного комментария: «Знание означает то же, что почитание, поскольку шрути употребляет его (знание) в этом смысле»<sup>93</sup>. Тем самым сказано, что знание, предписанное во всех упанишадах как средство освобождения, есть почитание. «Мысленное воспроизведение текста следует совершать лишь единожды, поскольку таким образом [полностью] реализуется смысл священного Слова — установив такое [возражение] в качестве пурва-пакши, [автор пространного комментария] затем разрешает проблему словами «однако же очевидно, что слово „почитание“... (и т.д.)», из которых следует, что лишь многократно воспроизводимое знание является средством освобождения. «Почитанием следует считать, — продолжает автор, — стабильное припоминание как в силу очевидности их тождества, так и в силу эксплицитных указаний [шрути]»; тем самым сказано, что состояние стабильности припоминания относится к тому самому знанию, которое по форме тождественно почитанию и воспроизводится многократно.

Итак, сообщено наставление о том, что припоминание имеет форму видения; однако иметь форму видения — это значит обладать природой непосредственного постижения. Вот как [шрути] разъясняет, что есть это припоминание, обладающее природой непосредственного постижения и [тем самым] ставшее средством освобождения: «Недостигим этот Атман ни произнесением [формул], ни пронизательностью [разума], ни многократным слушанием [текста]. Но лишь кого он сам выбирает, тот его достигает. Такому [человеку] Атман раскрывает свою сущность» (КатхУн 2.23). Это значит, что одних только упражнений (БрУн 2.4.5) недостаточно для достижения Атмана: его достигает лишь тот, кого он сам выбирает. Избранником поистине становится лишь тот,



кто весьма дорог, не иной; а весьма дорог бывает тот, для кого этот [Атман] — самое дорогое. Сам Бхагаван стремится к тому, чтобы такой [человек], самый ему дорогой, достиг Атмана. Потому и говорит Бхагаван:

Этих вечно обузданных бхактов,  
что меня почитают с любовью,  
Я одаживаю йогой мысли;  
они ж ею ко мне приходят (БхГ 10.10),

а также:

[Но лишь знающий всех превосходит —  
постоянно обузданный бхакт Мой;]  
ибо Я лишь один ему дорог  
и он сам Мне дорог безмерно (БхГ 7.17).

Поэтому здесь (в тексте упанишады) говорится о том, что припоминание в форме непосредственного постижения, сопровождаемое чрезвычайной любовью к припоминаемому, само вызывает крайнюю любовь; и такой [человек] становится избранником Высшего Атмана. И лишь он, и никто иной, Высшего Атмана достигает. Словом «бхакти» обозначается как раз такое стабильное припоминание, поскольку «почитание» (*upāsana*) есть синоним «благоговейной любви» (*bhakti*).

Ценность всех этих свидетельств поистине трудно переоценить. Восходя через традицию древнейшей *веданты* к таким авторитетным текстам, как *Брахмасутры* и, что для нас особенно интересно, *Гита*, Рамануджа осуществляет философское оправдание мистического трансцендентализма упанишад. Упанишады (в терминологии *веданты* — *джняна-канда*) говорят прежде всего о знании. Однако это знание, будучи по своей природе неопишваемым, не излагается, а предписывается. В современных терминах можно было бы сказать, что подобное знание задается не в виде описания, а при помощи алгоритма. Оно требует не понимания (не только одноразового понимания), а реализации; оно должно быть определенным образом «сделано». Далее устанавливается дигрессия, которая непосредственно приводит нас к *Гите*. Первый шаг реализации — заучивание знания (т.е. текста) наизусть; затем — многократное его воспроизведение (как было показано выше — рецитирование), благодаря чему знание превращается в почитание; почитание, ставшее непрерывным (образ «струи масла!»), обретает форму стабильного припоминания и, наконец, прогретое «крайней» («чрезвычайной», «чрезмерной») любовью, попадает в луч ответной божественной любви и превра-

щается в *бхакти*. В преподании (или, точнее, в предписании) этого знания и состоит учение упанишад, а также, как мы считаем, и самой *Гиты*.

### **Заключение**

Отправляясь от идеи функционального своеобразия *Бхагавадгиты*, ее «правильного» (т.е. предписанного традицией и реализуемого живыми носителями культуры) употребления, мы пришли к выводу о том, что «смысл» текста заключается, в конце концов, в реализации некоторого безобъектного длящегося знания-состояния, которое мы попытались — разумеется, чисто условно — определить как состояние постоянной обращенности мыслящего и созерцающего субъекта на самого себя. Однако сам по себе этот вывод не только не исчерпывает всего богатства содержания текста, но, строго говоря, он был бы вообще непонятен без ясного представления о том пути (прослеженном нами в работе), который к нему приводит. Но и это уточнение следует считать недостаточным — потому, что от человека, правильно применяющего текст, требуется даже не «ясное представление» о пути, а само совершение его, конкретное овладение истиной конечного тождества Я = Я во всем многообразии промежуточных ступеней, которые, правда, этим тождеством снимаются, но без которых и оно само обращается в пустую тавтологию. Вся эта проблематика чрезвычайно близка известной гегелевской идее становления «абсолютного понятия», которое снимает все свои частные определения, отнюдь не уничтожая их. Интересующее нас состояние безобъектного знания можно сопоставить (разумеется, не по всем признакам) с гегелевским понятием «ничто», которое он характеризует следующим образом: «Только „ничто“, понимаемое как „ничто“ того, из чего оно возникает, на деле есть подлинный результат; оно само, следовательно, есть некоторый определенный результат, и у него есть некоторое содержание» («Феноменология духа». Введение). Естественно предположить, что такого рода схождения должны иметь какой-то общий источник. В самом деле, и авторы *Гиты*, и Гегель стремятся прежде всего реализовать такую характеристику бытия, как его длительность (непрерывность, движение). В сущности, вся проблематика гегелевского метода возникает как результат стремления философа описать движение в его длительности, не «останавливая» его статичными понятиями, присущими мышлению обычного типа. Вместе с тем реализация непрерывности

знания-процесса, знания-состояния — это безусловно доминирующая черта учения *Гиты*, выраженная в ней эксплицитно (ср. идеал мудреца-человека, обладающего «стойкой мудростью») и, что особенно важно, функционально (непрерывность рецитации, приводящая к искомой структуре знания). Кстати, именно этот аспект учения философской школы *вишишта-адвайта* — подчеркивание непрерывности, длительности знания, уподобляемого в этом плане струе бесшумно льющегося масла, — заставляет считать ее среди всех прочих комментаторских школ особенно близкой духу учения *Гиты*; отсюда особое внимание к учению Рамануджи в нашей работе.

Можно, наконец, вспомнить еще одну мысль великого немецкого философа, весьма плодотворную, на наш взгляд, для понимания специфики *Гиты* именно как текста (т.е. как некоторого единства формальных, содержательных и функциональных аспектов данного памятника). Анализируя (в уже цитированной «Феноменологии духа») проблему критерия истинности того знания, которое человеческое сознание имеет о самом себе, Гегель пишет: «Сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом. Так как оба суть для одного и того же [сознания], то оно само есть их сравнение; для одного и того же [сознания] выясняется, соответствует ли его знание о предмете последнему или не соответствует... Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом; но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе с знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию... Так как, следовательно, сознание в отношении своего предмета находит свое знание не соответствующим ему, то не остается неизменным и сам предмет; иначе говоря, изменяется критерий проверки, раз то, для чего он предназначался быть критерием, не выдерживает проверки; и проверка есть проверка не только знания, но и своего критерия» [Там же].

Для нас здесь существенны два положения:

1) в процессе самопознания сознание человека непрерывно изменяется (эволюционирует, «растет»);

2) параллельно с этими изменениями должны меняться также и критерии оценки истинности/неистинности знания, применимые к такому сознанию.

Эти положения имеют прямое отношение к истории формирования и, главное, критериям оценки содержания текста *Гиты*. Всякий текст можно рассматривать как фиксацию процесса самовыявления, самообнаружения человеческого сознания. Работу какого сознания в таком случае фиксирует интересующий нас текст? Исходя из наших соображений о чрезвычайно постепенном складывании текста *Гиты*, о его связи с «текучей массой устной традиции», а главное, о наличии полностью или частично повторяющихся стихов внутри памятника, можно сделать вывод о том, что перед нами продукт работы «рецитирующего сознания» (если только допустим подобный термин) носителей данной традиции, данного текста. Это сознание, конечно же, по ряду признаков заметно отличается от того сознания, о котором говорит Гегель; однако в главном их деятельность совпадает, поскольку сознание носителей *Гиты* — это также есть сознание, направленное на самое себя. Если теперь вспомнить, что такого рода самопознание приводит к изменению, «росту» сознания (см. ранее наши замечания по данному поводу), то неизбежен вывод о том, что стихи *Гиты*, отражающие деятельность этого (коллективного) сознания на разных этапах его становления, будут заметно отличаться друг от друга как по содержанию, так и, соответственно, по тем критериям, которые могут быть применены для его оценки. Это обстоятельство, очевидно, заранее исключает возможность построения какого-либо рационального «синтеза» содержания *Гиты*. Каковы при этом могут быть упомянутые критерии оценки отдельных стихов поэмы (которые должны точно соответствовать степени развития отражаемого в этих стихах сознания) — вопрос чрезвычайно сложный и, по моему разумению, вряд ли вообще разрешимый.

Только что описанный процесс интеграции сознания составляет, с одной стороны, ярчайшую характерную черту *Гиты*, единственный, на мой взгляд, источник ее идей и образов, с другой — ее непроницаемую (по крайней мере для некоторых типов сознания) тайну. Очень многие — чтобы не сказать вообще все — наставления и предписания *Гиты*, и в том числе главное из них, наставление в непрерывной рецитации текста, будут неизбежно представляться современному западному (научному) сознанию лишенными смысла, поскольку невоспроизводимыми, нереализуемыми. Из этого как будто следует, что дать правильное (т.е. функционально адекватное) описание смысла такого текста, как *Гита*, в терминах современного научного знания невозможно: вообще доступ к этому смыслу будет иметь лишь тот, кто поэму рецитует, т.е. адепт индуизма. Я пола-

гаю, что это не так, поскольку существует определенный методологический прием (реализованный в данной работе), позволяющий пронаблюдать требуемую текстом трансформацию сознания, не воспроизводя ее в самом себе. Этот прием состоит в том, что мы намеренно избираем в качестве объекта исследования не текст *Гиты* сам по себе, а носителя культуры, правильно (в указанном выше смысле) применяющего этот текст. Это позволяет изучать памятник, так сказать, в его «природной среде», не вырывая из той почвы, которая его породила.

Было бы все же неправомерно предполагать, что, работая с такого рода ментальным конструктом (воображаемым носителем культуры индуизма), исследователь целиком отдается во власть своих субъективных представлений, пытаясь моделировать такие состояния сознания, которые ему непосредственно недоступны. Какая-то доля риска в такой методике, конечно, есть; однако тексты, к счастью, не оставляют нас здесь без некоторых ориентиров: ими служат описания людей с уже трансформированным сознанием. Используя эти данные, можно в конце концов научиться работать по хорошо известной методике: постановка проблемы в виде гипотезы — эксперимент — проверка результатов. Так, *Гита* дает образы человека, «стойкого в мудрости», *йогина*, совершенного бхакта, *джнянина* и т.д. Описание Арджуны на поле боя (1.27–32, 47; 2.1, 7), Арджуны в момент видения *вишварупы* (11.14, 23–25, 31 и др.), Арджуны после только что выслушанного наставления Кришны (18.73), Санджай после слушания *Гиты* (18.76–77) преследуют, надо думать, те же самые учебно-тренировочные цели и помогают нам представить себе, о каких состояниях идет речь в поэме.

Однако здесь перед нами только один аспект этой обширной проблемы. Всматриваясь в нее более тщательно, мы обнаруживаем, что древность и средневековые вообще весьма неохотно излагали важные учения в абстрактной форме, вне отношения к человеческой личности, способной эти учения вместить, воплотить. Один из наиболее ярких примеров такого рода — учение о «прекрасном самом по себе» (т.е. об идее прекрасного) в платоновском диалоге «Пир». После ряда недостаточных — но все более и более глубоких — определений сущности любви (по мысли Платона, обе эти идеи, прекрасного и любви, неразрывно связаны) наконец дается — в речи Сократа — учение о «прекрасном самом по себе»; однако описывается оно в виде пути, который должна реализовать живая человеческая личность: «Кто хочет избрать верный путь ко всему этому,

должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого...» (210 ab). Принцип правильного соотношения знания и личности проступает в этом тексте совершенно ясно. Однако Платон проводит его еще дальше. После речи Сократа слово берет Алкивиад, который рисует образ Сократа как идеального мудреца — т.е., в данном контексте, как человека, овладевшего идеей прекрасного. С функциональной точки зрения это изображение ничем не отличается от только что упомянутого образа мудреца (=человека «стойкой мудрости») в *Гите*. Тот же самый прием (конкретное изображение истины как человека истины, мудреца) мы встречаем и в конфуцианских и даосских беседах учителя с учениками, и в библейской Книге Иова, и в бесчисленных буддийских повествованиях с участием Гаутамы Будды, и во множестве других древних текстов.

Все эти соображения показывают, что примененный нами методологический прием — описание *Гиты* в виде конкретного единства текста и воспринимающего его сознания — опирается на достаточно глубокие закономерности структуры знания в древних культурах. Целью и идеалом такого знания является истина, понимаемая не как «что» (некое учение, идея, принцип и т.д. — которые могут быть сообщены, сформулированы, обоснованы), но как «кто», как живое единство личности и знания.

### Примечания

<sup>1</sup> Более подробные сведения о русской переводческой традиции *Гиты* сообщаются ниже.

<sup>2</sup> Сохранились следы иного, чем в тексте «вульгаты», распределения стихов по главам; так, комментарий *Бхарата-манджари* объединяет 16-ю и 17-ю главы *Гиты* вместе, причем 17-я глава занимает стихи 1–19 теперешней 18-й: об этом сообщает Т. Чинтамани (1941, с. 45 дополнительной пагинации).

<sup>3</sup> Изложение см. у Дасгупты (1932, с. 439–441).

<sup>4</sup> См. подробные указания в известном конкордансе Дж. Хааса, перепечатанном в переводе упанишад Р. Юма (1931, с. 516–562).

<sup>5</sup> Любопытно, что некоторые ученые считали возможным говорить о заимствовании стихов у *Гиты* в *КатхУн*, а не наоборот; см.: Хиллебрандт, 1921, с. 122; ср. обсуждение у Ф. Веллера (1953, с. 100 и сл.).

<sup>6</sup> Ср. суждение Л. Стернбаха о «текущей массе устной традиции», приведенное в моей статье (1972, с. 96), а также цитированную там литературу.

<sup>7</sup> Некоторые главы поэмы (особенно 4-я и 11-я) имеют более или менее ярко выраженное стилистическое единство, которое, однако, не противоречит их гномическому характеру в целом.

<sup>8</sup> Подробности см. в моей статье (1972, с. 92–95).

<sup>9</sup> Все, что здесь говорится по поводу *Гиты*, справедливо и относительно *Брахмасутр*, которые сами на нее ссылаются, что означает не одновременность создания обоих текстов, как полагал, например, Макс Мюллер («Шесть систем...», с. 155), а, как правильно указывает Д. Бхандаркар (1937, с. XIII–XIV), постепенность их складывания.

<sup>10</sup> Можно думать, и поборники древней ведийской религии, говорившие, что «нет ничего иного, [кроме Веды]», которых *Гита* обличает в 2.42 и сл., относились к новому культу не вполне дружелюбно; ср. также гневные инвективы 16-й главы, направленные против людей «демонического склада», слишком горячие для морального назидания.

<sup>11</sup> В конце прошлого века (1896) А. Фюрером были обнаружены на южной границе Непала развалины святилища, посвященного супруге Кришны — Рукмини. Оно датируется VI в. до н.э. (Ламотт, 1929, с. 16), что указывает на значительную древность культа Кришны. К сожалению, нет возможности установить, какой секте принадлежало это сооружение.

<sup>12</sup> Также специфическим для текста *ЧхУн* 3.17.6 является слово *асуита*, которое в древнейших упанишадах (вплоть до *МайтриУн*) более не встречается; в *Гите* оно употреблено трижды: 1.21; 11.42; 18.73.

<sup>13</sup> См. также мою работу «Проблемы интерпретации брахманической прозы» (1981, с. 65–69).

<sup>14</sup> Я менее всего склонен защищать «добуддийскую» датировку *Гиты*, представленную, например, работой Дасгупты (1932, с. 549); однако есть некоторые основания предполагать, что один из центральных эпизодов *Гиты*, видение *вишварупы* (гл. 11), восходит к древнейшим шаманистским представлениям, имеющим параллели также в буддийских текстах (см. ниже).

<sup>15</sup> Одно время существовали серьезные сомнения в том, что Шанкара — комментатор *Гиты* и Шанкара — знаменитый основатель *адвайта-веданты*, автор комментариев на *Брахмасутры* и на основные десять упанишад, — одно и то же лицо (см. особенно Б. Фаддегон, 1906), однако теперь благодаря трудолюбию и проницательности Пауля Хакера репутация автора *Гитабхашьи* восстановлена (см.: Хаушильд, 1967, с. 54).

<sup>15a</sup> Отметим некоторые неточности в работе Дасгупты. Рамакантха вместе со своим вторым именем (Раджанака) фигурирует у него в виде двух разных лиц; также невозможно догадаться, что комментарии, написанные Ведантадешикой и Венкатанатхой, принадлежат одному лицу; см. выше замечания по поводу путаницы в связи с Анандагири.

<sup>16</sup> В этом же смысле высказывается Ламотт (1929, с. 8); Зэнер (1969, с. 5) уклончиво говорит о «переходах (в тексте *Гиты*. — В.С.) от одной темы к другой, разочаровывающе внезапных даже для твердого приверженца со-

держательного единства Гиты»; У. Хилл (1928) обходит этот вопрос молча-нием.

<sup>17</sup> См., например, концепцию «двух мистицизмов» — эмоционального и аскетического — у Зэнера (1969, с. 2–3) и о возможности их сочетания в опыте одного мистика.

<sup>18</sup> См., впрочем, замечания К. Раджи (1941, с. XXXIII–XXXV) и Смирнова (1960, с. 25), которые все-таки не доходят до существа дела.

<sup>19</sup> Конец последней, 18-й главы *Гиты* построен следующим образом: стихи 57–63: последние наставления лично к Арджуне; 64–72: последние слова Бхагавана вообще; 73: ответ Арджуны; 74–78: заключительная реплика рассказчика, т.е. Санджайа.

<sup>20</sup> «Тайным» его называет и Санджая: 18.75; этим словом (*guhya*) учение Кришны несколько раз называется и в предыдущих главах, см. 9.1–2; 10.38; 11.1; ср. также синонимическое *rahasya* — «тайна» в 4.3 и *rahas* как «уединение» в 6.10.

<sup>21</sup> *ya sa adhyeṣyate*; пока дается условный перевод этого глагола.

<sup>22</sup> Иногда в конце глав (и это, видимо, есть одно из указаний на «промежуточные финиши» в процессе формирования текстов).

<sup>23</sup> Наиболее точно это слово объясняет Саяна: «изучение ведийского текста своей (семейной) школы»; см. *Тар* 2.10.6 и коммент.

<sup>24</sup> Связь *rahasya* с более общей *svadhyaḥ* вытекает из прямого соответствия тех и других наставлений в сутрах. Этим вопросом специально занимался Ольденберг (1915), см. также Кейт (1909, с. 302–303).

<sup>25</sup> См., например: *ЧхУн* 1.12.1; 8.15.1; *ТаУн* 1.9; 1.11: *КаушУн* 1.1. — *svādhyāya*; *ЧхУн* 2.12.1 — *adhyāyana* (также глагольные формы *adhi + i*; *ЧхУн* 8.15.1 — *vedam adhīta*; 7.3.1 — *mantram adhīta*; *БрУн* 3.7.1 — *yajñam adhīyānāḥ*; 4.2.1 — *adhīta vedah*); *БрУн* 4.4.22 — *vedānuvacana*; *КамхУн* 2.23 = *МундУн* 3.2.3 — *pravacana* (это слово Шанкара объясняет как *anekavedasvīkaraṇa*, т.е. «усвоение [наизусть] нескольких вед»); см. также *ТаУн* 1.3 и 1.9.

<sup>26</sup> *Маха-яджня*: жертва (живым) существам, жертва людям, жертва предкам, жертва богам и жертва Брахману (*ШБр* 11.5.6.1).

<sup>27</sup> Подробный перечень такого рода текстов см. в *ШБр* 11.5.6.4–8; *Тар* 2.9.1 (с небольшими вариантами).

<sup>28</sup> Совершаемое в деревне молча, а в лесу вполголоса; эта последняя манера рецитации именуется *джана* (ср. замечания Саяны к *Тар* 2.15.1).

<sup>29</sup> Следующую группу значений, приводимых Моньер-Вильямсом: *to teach, cite, quote, mention, express, declare, to learn from (Abl.)* — логично считать производной от основного значения «читать либо повторять вслух»; например, значение «учить» приобретает оттенок многократности, будучи осмыслено в ситуации обучения ученика с голоса учителя (который, однако, к тому времени уже знает — путем многократного повторения вслух — текст наизусть) и т.д.

<sup>30</sup> Следует заметить, что Махадева Шастри, переводчик бхашьи Шанкары на английский язык (1897), не только не выявляет в своем переводе этих зна-



чений, но вообще оставляет глоссу *paṭhisyaṭi* без перевода! Одно из двух: или в традиции, к которой принадлежал М. Шастри, этот смысл был постепенно утрачен (что создало соответствующую инерцию мышления), или, наоборот, все это (т.е. ритуальное значение *Гиты*) было для него как-то уж чересчур очевидно — настолько, что он не счел необходимым об этом упомянуть.

<sup>31</sup> По крайней мере так считает Аннангачарья, издатель *Татпарья-чандрики* Ведантадешики (Мадрас, 1941). Однако в известном нам тексте *Кадамбари* упоминания *Гиты* нет. Из какого произведения взял Ведантадешика свою цитату, мне не удалось установить. Любопытно, что «описание [лесной] обители» в романе Баны имеется (так называется один из его разделов); в этом, как всегда у данного автора, пространном описании мы встречаем несколько сложных слов, начинающихся с «непрестанно» (*anavagata*); также неоднократно встречается слово «рецитация» (*adhyāyana*) без упоминания *Гиты*. Исходя из этого, можно предположить, что поэт, которого цитирует Ведантадешика, жил после Баны. Он составил описание лесной обители в подражание своему знаменитому предшественнику и в этом описании упомянул *Гиту*.

<sup>32</sup> В текстах брахман очень часто говорится о том, как боги, находящиеся в состоянии непрерывной войны с *асурами*, добиваются над ними победы, применяя тот или иной ритуальный прием; именно такого рода прием (например, знание какого-либо мистического соответствия) и воспроизводит жертвующий жрец, припоминая этот сакральный прототип своего действия.

<sup>33</sup> Так именуются в брахманах разделы, содержащие формулу «кто так знает»; *артхавада* означает «наставление о цели (смысле, пользе)» данного ментального усилия.

<sup>34</sup> Напомним, что Ведантадешика связывает жертву знанием с главами 9 (со стиха 15) — 11, которые могут считаться восхвалениями Бхагавана (особенно если их рецитировать).

<sup>35</sup> О рецитировании *PВ* как ритуальном акте см. свидетельства грихьясутр: *ШанхГрСу* 2.5.1–12; 2.7.1–29; 6.1–3 и сл.; *АшвГрСу* 3.1–2; *ПарГрСу* 2.3.1–10 и др.

<sup>36</sup> Упанишад-Брахма-Йогин, конечно, не столько отражает современное состояние дел, сколько воспроизводит (иногда расширяя) текст Шанкары — и это несколько снижает ценность его свидетельства. Зато вот совершенно конкретное указание на позднюю практику: «Общепространенное представление о бхакти — это мягкость сердца в сочетании с непрерывным произнесением [молитв] по четкам... мы ежедневно рецитируем Гиту...» (Ганди, 1959, с. 7, 29) и т.д. Последнее свидетельство относится к 1930 г.

<sup>37</sup> Этот вопрос достаточно детально рассмотрен в моей книге (1981); поэтому здесь я ограничусь лишь самым необходимым, т.е. тем, что имеет непосредственное отношение к *Гите* и к *свадхьяе*.

<sup>38</sup> Например, около 100 раз в *БрУп* и примерно столько же в *ЧхУп*. Формула пронизывает буквально весь текст *БрУп*, за исключением последнего, «дополнительного», раздела.

<sup>39</sup> То есть весь этот обряд может быть заменен одним лишь его символическим компонентом.

<sup>40</sup> Одно из лучших изображений вхождения в сферу сакрального и затем возвращения к обыденному миру дает *ШБр* 1.1.1.1–6.

<sup>41</sup> Разумеется, источником такого знания может быть только священный текст: спонтанная непрерывность сознания, время от времени возникающая в обыденной жизни, к делу не относится.

<sup>42</sup> В третий раз — поблизости от разбираемого места, в 4.18. опять в несколько модифицированной форме; причина столь частого употребления формулы, видимо, сам ритуальный контекст данной главы (далее 4.24–33 — учение о жертве).

<sup>43</sup> Комментаторы (Рамануджа и др.) здесь разъясняют, что речь идет главным образом о варно-ашрамных обязанностях человека.

<sup>44</sup> Интересно, что современные читатели склонны в данном контексте расширять сферу значения слова *карма* на любое мыслимое действие человека, тогда как старые комментаторы видят в «варновом долге» предписанные шастрами ритуалы; видимо, правы и те и другие: первые раскрывают до конца заложенные в тексте возможности, тогда как вторые полагаются на его эксплицитные указания (см., например, 4.12–13).

<sup>45</sup> То есть с опорой на один только разум, сравнивающий предметы и явления по законам тождества, противоречия и исключенного третьего.

<sup>46</sup> Вот еще свидетельство — я продолжаю цитировать «Марбург» — способности видеть любимое существо повсюду:

Плитняк раскалялся, и улицы лоб  
Был смугл, и на небо глядел исподлобья  
Булыжник, и ветер, как лодочник, греб  
По липам. И все это были подобья.

Ср. бесчисленные уподобления 10-й главы *Гиты*, приводящие к экстатической теофании в главе 11.

<sup>47</sup> Крайне любопытно, что идея «непрерывности» жертвоприношения, которая есть одна из его существенных черт, в *PВ* оказывается связанной почти исключительно с богом огня; см. *PВ* 1.140.7; 3.25.5; 1.73.4; 5.1.7; 5.6.1; 10.7.4; 10.12.2; 10.31.2–4 и др. В некоторых из этих гимнов Агни называется «мудрым», «знающим» и т.д., что вряд ли можно считать случайным совпадением. Ключ к такого рода эпитетам этого божества дает, видимо, стих *PВ* 7.1.1: «Из двух кусков дерева движением руки всехвального Агни родили люди, образ [его] созерцая». Гельднер переводит здесь *dīdhitibhiḥ* как «unter innerem Schauen», сопровождая это таким примечанием: «Sie sehen zunächst im Geiste die Erscheinung des Gottes, während sie ihn ausreihen». С этим пониманием вполне согласен Гонда (1963, с. 223), и, видимо, справедливо. См. еще 3.26.1: *manasāgniṃ nicāyūyā*, т.е. «умом (манасом) почитая Агни...». Таким образом, и «непрерывность» (*нитья*), и «ум» Агни связаны, по-видимому, с внутренним усилием, усилием *манаса*, направленным на созерцание образа Агни; это усилие длится, пока звучат слова гимна

(см. *PВ* 5.18.4 и, в связи с Сомой, 9.12.7). К сожалению, мы мало знаем о технике подобной «медитации», однако ее связь с обсуждаемым типом «ведийского знания» бесспорна. Ср. выше замечания о непрерывности жертвоприношения (по поводу *свадхьяи*).

<sup>48</sup> Так полагают Шанкара, Анандагири, Рамануджа («жертва под названием „знание“»), Ведантадешика, «Хануман», Венкатанатха, Пурушоттама, Нилакантха (который несколько неожиданно отождествляет *джняна-яджня* с высшей стадией йогического транса — *нирвикальпа-самадхи!*), Рамакантха и др.

<sup>49</sup> *Видение вишварупы* (так называется в колофоне 11-я глава *Гиты*, содержащая описание «вселенской формы» Бхагавана) опять возвращает нас к *PВ*, хотя и с несколько неожиданной стороны. Дело в том, что аналогичный образ в гораздо более скромной (и надо думать, более архаичной) форме присутствует в 326-й главе 12-й книги *МБх*. Здесь мы читаем следующее описание Нараяны (12.326.1–7): «Так восславленный истинными и тайными именами, этот Господь тогда явился мудрому Нараде в облике вишварупы: как бы состоящий из светлого месяца и как бы от месяца отличный; с виду как бы огонь и как бы созерцаемая умом сущность; цветом как бы крыло попугая и как бы самоцветов сиянье; как бы темно-синий цвет и как бы золото [видом]» и т.д. После перечисления еще нескольких ярких цветов вроде коралла, золота, сапфира, жемчуга и т.д. — заключение: «Тысячеглазый, стоглавый, тысяченогий, с тысячью животов и рук и все же как бы непроявленный». Как мы видим, эта *вишварупа* заметно отличается от теофании 11-й главы *Гиты*. Главное место здесь занимает ярчайшая цветовая гамма, тогда как «вселенной, сосредоточенной в теле Бхагавана» здесь, собственно, нет; упомянуты лишь (присутствующие также в *Гите*) символы его всеведения, всеприсутствия и пр.: «тысячеглазость», «тысячерукость» и т.д., что, скорее, сближает этот текст с *Пуруша-суктой* (*PВ* 10.90). Однако еще более удивительной аналогией следует считать описание *вишварупы* «аскета Готама» Будды; в одной из древнейших частей палийского канона, *Виная-питаке* (*Маха-вагга* 1.15.7), говорится о том, как Будда приходит в Урувелу, где находится множество лесных аскетов, огнепоклонников. После взаимных приветствий Будда изъявляет желание провести ночь в помещении, где хранится священный огонь; анахореты отговаривают его: там живет «змея» (*нага-раджа*), обладающий великой магической (йогической) силой (*иддхи*); однако «аскет Готама» не пугается и входит в комнату к змею; рассерженный, тот «выпускает облако пламени, словно горящий огонь»; тогда «змея среди людей (т.е. Готама), совершенный владыка стихии огня, также испускает огонь... Проходит ночь. К утру огни змея погасли, тогда как многоцветные огни властелина магических (йогических) сил остались. Темно-синие и красные, розовые, желтые, цвета драгоценных камней, разных цветов огни появились на теле Ангираса (или потомка Ангираса). Положив змея в свою чашу для милости, он показал его брахману, говоря: вот, ты видишь змея, Кассапа. Мой огонь победил его огонь».

Здесь перед нами, очевидно, весьма архаичная форма *вишварупы* (сам термин в тексте *Виная-питаки* не встречается). Ее ритуально-магический (скорее всего, шаманский) характер бросается в глаза. Наибольший интерес помимо описания огней вызывает наименование Будды «Ангирасом» (или, вернее, «потомком Ангираса»: соответствующие формы в пали не различаются). *Ангирасы* — один из классов полумифических существ, древних жрецов огня, часто упоминаемых в *РВ*. В одном гимне (10.78.5) потомки Ангираса названы именем «вишварупа». Связь обоих терминов, впрочем, прослеживается и в *МБх*: Ангирас имплицитно присутствует в приведенном выше тексте 12.326.1–7; дело в том, что эпизод, заканчивающийся видением *вишварупы*, начинается (в 12.324) рождением у Ангираса сына по имени Брихаспати, *пурохиты* богов. Целиком ритуальный контекст всех этих реалий, и в том числе *вишварупы*, в особом доказательстве не нуждается. Это, кстати, проливает весьма неожиданный свет на древнейший этап развития буддизма, на существование идейных (и ритуальных) его связей с движением *бхакти* и т.д. Старая тема «Гита и буддизм» еще, по-видимому, далеко не исчерпана.

<sup>50</sup> Его цитирует в своих «заметках» Дхупакара Шастри (см.: Бомбейское собрание комментариев, т. 1, с. 417).

<sup>51</sup> То есть вообще любой инвентарь, аксессуар, включая помещение. Я перевожу (см. выше) «жертвенная ложка». Небольшие разночтения подобного рода обусловлены тем обстоятельством, что единый санскритский текст *Гиты*, цитируемый комментатором, воспроизводится мною по-русски в виде двух версий — ритмизованной и прозаической. Цитация ритмизованного перевода обусловлена стремлением подчеркнуть рецитационную функцию текста.

<sup>52</sup> Приведа альтернативное объяснение: «жертва — Брахман в огне Брахмана — приносится заказчиком жертвоприношения, который есть Брахман <ибо такова его сварупа (внутренняя сущность)>, Брахману, т.е. какому-либо божеству, сущность которого также есть Брахман...» и т.д., Абхинавагупта цитирует начало 4-й главы (4.11): «Кто и как бы ни почитал Меня...», указывая на тождество терминов «Я» и «Брахман» в контексте 4.24.

<sup>53</sup> Безразличие к плоду действий вырабатывается только в самом процессе совершения действий, а отнюдь не внезапной их остановкой. От меня поэтому совершенно ускользает логика рассуждения С. Дасгупты, когда он пишет по поводу техники самообуздания в *Гите*: «Даже такое отвлечение от плодов желаний (которое к тому же есть метод самоконтроля) должно быть на начальных этапах дополнено исполнением обязательных действий (разрядка моя. — В.С.)» (1932, с. 444).

<sup>54</sup> То есть знание, составляющее «жертву знанием», о которой только что шла речь.

<sup>55</sup> В частности, такой модернизирующий подход к *Гите* (и, разумеется, к упанишадам) был свойствен Рихарду Гарбе, и в этом главная причина его разногласий с «автором», как он выражался, «позднейшей обработки». Ср., например, его слова об «авторе, который не отважился (!) отбросить путь спасения, состоящий в отречении от мира и абстрактном познании (!)» (1921, с. 59–60).

<sup>56</sup> В качестве примера можно привести Рамануджу, который в стихе 4.28 ни с того ни с сего толкует *йогу* (переводя ее во множественное число) как «паломничество по святым местам и обителям», объясняя это «контекстом». Другие комментаторы, однако, судят о том же самом «контексте» совершенно иначе.

<sup>57</sup> Так, наиболее последовательно толкует данный термин Ведантадешика, который понимает под «приемами» *карма-йогу*, *бхакти-йогу* и т.д.

<sup>58</sup> В этом стихе, однако, учитывая его более широкий контекст, слово *йога* может иметь также и другой смысл, о котором см. ниже.

<sup>59</sup> Это словосочетание соответствует второму значению слова *йога* (см. ниже).

<sup>60</sup> То есть, согласно *санхья-йоге*, тренировке разума.

<sup>61</sup> Ни один из известных мне переводов *Гиты* не дает правильного понимания данного стиха. Здесь, разумеется, идет речь об отбрасывании привычных упражнений с текстом; однако это — отбрасывание лестницы, которая уже сослужила свою службу. Есть некоторые основания считать, что возникновение техники йоги связано с уединенной рецитацией ведийских текстов (см. ниже).

<sup>62</sup> Сочетание йоги с *бхакти-йогой*.

<sup>63</sup> Надо сказать, что нежелание распространяться о «крайних» формах аскетической тренировки — это характерная черта такого рода назидательной литературы. Можно привести пример из весьма далекой от Индии духовной традиции. Вот что пишет знаменитый христианский подвижник VI в. Иоанн Лествичник: «Никто из тех, которые подвержены раздражительности, возношению, лицемерию и злопамятности, да не дерзнет когда-либо увидеть и след безмолвия, чтобы не впасть ему в умоисступление, и только» (27.36). С этим можно сравнить призывы *Гиты* «не смущать» людей малознающих, туповатых (3.29 и сл.).

<sup>64</sup> Мы находимся в заключительной части 6-й главы, и речь идет, конечно, о йоге в техническом смысле слова.

<sup>65</sup> Это значит — и на пути мирского преуспевания, и на пути отрешенности (так утверждают Шанкара, Рамануджа и большинство остальных комментаторов).

<sup>66</sup> Обратим внимание на «обуздание себя в пище» (4.30) в связи с ролью пищи при *прана-агнихотре*.

<sup>67</sup> Один из множества примеров — та форма *вишварупы*, которую мы находим в *Гите*, и ее позднейшие обработки (см., например, *Ишвара-гита* 5.23–44), а ведь *вишварупа* — вещь очень старая и к тому же, как было показано выше, скорее всего, магико-аскетическая.

<sup>68</sup> «Величие формы» мы встречаем также в 11.3, опять в сочетании с глаголом *drś* («видеть», «созерцать»); ср. также «многие невиданные чудеса» в 11.6 по соседству с «дивными формами» (11.5).

<sup>69</sup> Очевидно, это еще одно свидетельство о происхождении йоги из ритуала, ибо здесь формула «кто так знает» служит явно для целей йогической медитации.

<sup>70</sup> Структура речей Кришны (т.е. его «ответов» на слова Арджуны) до некоторой степени воспроизводит, по крайней мере на протяжении первых шести глав поэмы, структуру этого «вопроса», т.е. главным образом раздела 1.36–45.

<sup>71</sup> Общее указание на характер предстоящего действия — битвы — содержится уже во вступительной реплике Дхритараштры (1.1).

<sup>72</sup> Слово *гуна* встречается в *Гите* свыше 20 раз; см., например, 2.45; 3.5; 3.27–29; 3.37; 4.13; 7.13–14; 13.14; 13.19; 13.21; 13.23; 14.18–21; 14.23; 14.25; 14.26; 15.2; 18.19; 18.29; 18.40–41.

<sup>73</sup> См., например, такие стихи, как 2.45; 7.13; 7.27; 13.21 и др.

<sup>74</sup> А ведь было время, когда такие эрудиты, как Гельднер и Гарбе, всерьез обсуждали вопрос о том, «какому индийскому дереву соответствует ашваттха!» Ирония, с которой об этом пишет Ф. Веллер, в данном случае вполне уместна (1953, с. 174–175).

<sup>75</sup> Интересно еще раз отметить чисто йогическую черту выхода «за пределы трех гун», точно так же как отказа от действия (постепенно, при помощи самого действия) и от образа (постепенно, с помощью работы над образом). Отказ от трех *гун* происходит не путем резкой «отмены», остановки всей системы разом, а сведением ее сначала к единой *гуне*, высшей (*самтве*), сопровождаемым отрешенностью от двух низших (впрочем, и здесь иерархия: сначала от *тамаса*, затем от *раджаса*); после чего человек может постепенно выходить и за пределы *самтвы* (что, впрочем, столь же неопишимо, как полное недеяние и «опустошение» единого образа этой последней опоры сознания). Поскольку область трех *гун*, по мысли *Гиты*, неразрывно связана с Ведами (особенно ясно 2.45 и, по поводу *ашваттхи*, 15.1), то можно предполагать, что и процесс «превосхождения ведийской обрядности» происходил по этапам, иерархически: сначала отрешенность от ведийского *тамаса* (человеческие и вообще животные жертвы, вредоносная магия), затем от ведийского *раджаса* (удовлетворение чувственных желаний вроде богатства и пр. за счет ритуала) и, наконец, от ведийской *самтвы* (т.е. вообще от обрядности в любой форме). При этом иерархический уровень последнего шага соответствует выходу за пределы «образного разума» и вхождению в абсолютное знание.

<sup>76</sup> Последняя фраза возвращает нас к ситуации «вопроса Арджуны» (гл. 1), давая на него ответ.

<sup>77</sup> К ним, однако, присоединяются какие-то (точно не указанные) «вожди воинов наших» (говорит Арджуна), т.е. военачальники Пандавов, гибнущие, надо думать, за свою неправедность.

<sup>78</sup> Против предлагаемого истолкования образа *вишварупы* в *Гите* могут быть выдвинуты следующие возражения:

а) оно не опирается на эксплицитные указания как самого текста, так и его комментариев;

б) само по себе сочетание в характеристике божества контрастных атрибутов — хорошо известный в Индии факт. Можно вспомнить, например, «милостивые» и «ужасные» черты в облике богини Кали-Парвати, анало-

гичную амбивалентность образов Шивы, буддийского божества Тары и т.п. Эти, с нашей точки зрения, противоречия, очевидно, таковыми не являются для поклонников такого рода божеств, которые с равным усердием воспевают, скажем, Дургу то в одном, то (смотря по необходимости) в другом облике. При этом никакого «опустошения сознания» у них, по всей видимости, не возникает.

Первое возражение носит до некоторой степени формальный характер, и для ответа на него достаточно формального же соображения о том, что ни древние тексты, ни их комментарии не обязаны объяснять и оговаривать все на свете. Ясно, что нам, современным интерпретаторам индийских текстов, принадлежащим к совершенно иной культуре, могут прийти в голову такие ассоциации идей, даже такие направления анализа памятников, которые внутри изучаемой культуры оказались не реализованы. Следует беспокоиться лишь о том, чтобы такие внетекстовые истолкования не противоречили духу (и, конечно же, эксплицитным указаниям) изучаемых текстов. Допустимо думать, что наше понимание образа *вишварупы* не противоречит тем представлениям о безобъектном знании-состоянии, которые были изложены выше на основе свидетельств как самого текста, так и его комментариев.

Что касается второго возражения, то оно устраняется ссылкой на специфическую функцию изучаемого текста. В самом деле, никакого «опустошения сознания от образов» не происходит у тех почитателей Дурги-Парвати, которые обращаются к ней время от времени, восхваляя по необходимости то одну, то другую ипостась (то милостивую, то ужасную). Такое почитание во многом напоминает древнейший ведийский катхенотеизм (абстрагирование от тех атрибутов почитаемого божества, которые несущественны в пределах данного обряда). Совсем иначе работает сознание адепта в процессе непрерывной рецитации текста, приводящем к взаимодействию резко (в *Гите*, как мы видели, утрированно резко) противопоставленных атрибутов одного божества; ср., например, такие контексты, как 18.56: «Тот, кто ищет Моей защиты... Моей милостью обретает высшее состояние», и, с другой стороны, стихи 11.23–30 с их нагромождением «клыков», «пастей», «размозженных голов, торчащих между зубами» и т.д. Все дело именно в том, что энергия интенсивной проработки выученного наизусть текста приводит к сплаванию воедино несопоставимых атрибутов, к своего рода «химической реакции» между ними, результатом которой может быть лишь их взаимная нейтрализация — растворение, опустошение. Так в сознании ученика реализуется представление об абсолютно непостижимом, бескачественном божестве, притом не абстрактно (простым признанием факта «бог непознаваем»), но конкретно — активным входением в состояние безобъектного знания. Такого рода апофатическое представление о божестве выражается в *Гите* неоднократно, см., например, 2.18, 23–25, 29 и др.

Любопытную аналогию такого апофатизма, реализуемого медитацией над заведомо «недолжными» представлениями о божественной природе, можно обнаружить в учении христианского мистика Дионисия Ареопагита (условно V в.). Вот отрывок из его трактата «О небесной иерархии»: «...если

по отношению к божественным предметам отрицательный (апофатический. — В.С.) образ выражения ближе подходит к истине, чем утвердительный, то при описании невидимых и непостижимых существ несравненно достойнее употреблять изображения, несходные с ними. Поэтому священные описания, изображая небесные чины в несходных с ними чертах, придают им более чести, чем бесславия, и показывают, что они превыше всякой вещественности. А что сии несходные подобия более возвышают наш ум — об этом, как я думаю, никто из благоразумных спорить не будет. Ибо благороднейшими изображениями скорее бы некоторые обманулись, представив себе небесные существа златовидными, какими-то мужами световидными, молниеносными, красивыми по виду, одетыми в светлые одежды, испускающими безвредный огонь, или под какими-либо другими подобными видами, в которых богословие изображает небесные умы. Потому, чтобы предостеречь тех, которые в понятиях своих не восходят далее видимых красот, святые богословы по своей возвышающей наш ум мудрости прибегли к таковым очевидно несходным подобиям, чтобы не допустить нашу чувственную природу навсегда остановиться на низких изображениях; но чтобы самим несходством изображений возбудить и возвысить ум наш. И так, при всей привязанности некоторых к вещественному, покажется им неприличным и несообразным с истиной, что существа высшие и божественные в самом деле подобны столь низким изображениям. Впрочем, не должно забывать, что нет ничего в мире, что не было бы совершенно в своем роде» (Неб. Иер., 2.3).

<sup>79</sup> Вачаспати перечисляет и несколько других благоприятных объектов для первоначального созерцания (в коммент. к 3.1): «Это могут быть, например, Хираньягарбха, Васавя, Праджapati и т.д.»; после этого он приводит длинную цитату из *Вишну-пураны* (6.7.77–86), содержащую подробное описание Вишну (Хари) со множеством атрибутов. Разумеется, ни о каких «ужасах» здесь речи нет.

<sup>80</sup> *Вишишта-адвайта* означает «недвойственность (монизм) многоразличного», а не «ограниченный монизм», как считает, например, С. Радхакришнан (1957, с. 598). См.: Лакомб (1966, с. 5) и др.

<sup>81</sup> Наиболее полное описание соответствующей литературы дает Дасгупта (1940, с. 94–133); см. также: С. Радхакришнан (1957, с. 604–606); Шринивасачари (1946, с. 503–540).

<sup>82</sup> Эти три авторитетных текста — упанишады (понимаемые в данном случае как единый текст), *БрСу* и *Гита* — составляют «тройной канон» (*пратхана-трая*), на котором (т.е. объясняя и развивая его положения посредством комментариев) основываются все школы *веданты*, включая *ВА*.

<sup>83</sup> Рамануджа (в своей *Веда-артха-санграхе*, а также в комментарии на *БрСу*) называет имена «древних учителей», на которых он опирался в своей экзегетике. Это «автор обширной глоссы (*вритти*)» Бодхаяна, а также Танка, Драмида, Гухадева, Капардин и Бхаручи; от первых трех до нас дошли также некоторые названия произведений и крайне незначительные фрагменты (их приводит с переводом на английский язык Й. ван Бейтенен, 1956, с. 301–311; см. также филологический анализ всего материала на с. 18–30



этой работы). Создается впечатление, что все эти авторы были некими «вишишта-адвайтистами до Ямуны»; однако адвайтисты считают их предшественниками Шанкары; см., например, специальную работу Мурлидхара Панде (1972, с. 105–173). Скорее же всего, по-видимому, чисто философская позиция в текстах этих старых комментаторов упанишад и *БрСу* была выражена недостаточно определенно; и именно по этой, быть может, причине данные произведения вышли из употребления (перестали переписываться) после размежевания между *адвайтой* и *ВА*.

<sup>84</sup> Я основываюсь на сообщении С. Дасгупты (1940, с. 139); см., впрочем, с. 98 той же работы, где приводится несколько иной список произведений этого философа.

<sup>85</sup> У Махапурны были две сестры; старшая из них, Кантимати, выйдя замуж за Кешаву Яджвана (Асури Кешаву), в 1017 г. родила сына Ллаю Перумая, который впоследствии принял имя Рамануджа; см.: С. Дасгупта (1940, с. 100); Шринивасачари (1946, с. 514) сообщает, что Махапурна (или Шришайла Пурна) был не только учеником, но и внуком Ямуначарьи; если это так, то оба основателя школы *ВА* оказываются отдаленными родственниками.

<sup>86</sup> То есть «счастливый», «удачный» комментарий; это наименование происходит, видимо, не от автора трактата.

<sup>87</sup> Впрочем, нет оснований настаивать на полной аналогии *ВА* с формой учения Платона: эти вещи слишком далеки и по времени, и по культурному контексту. Некоторый параллелизм все же налицо; ясно, например, что платоновские «идеи» — это образы (в индийских терминах — *рупа*), которые надо не «понимать», а долго (и по возможности непрерывно) созерцать.

<sup>88</sup> Отметим также очевидные параллели с символикой *Гиты*: утешение со стороны Кришны в ответ на тоску и безысходность; перечисление различных «имен» (эпитетов) Бхагавана — в сочетании, надо думать, с видением повсюду его форм — это рецитационно-образная техника глав 9–11 *Гиты*; переполнение божественной энергией, а также ощущение себя творцом мира — ср. учение *Гиты* об «излияниях сил».

<sup>89</sup> В состав этого «другого» могут входить и такие уже совсем «горячие» вещи, как образы тантрического шиваизма (он исповедует *адвайту*) и пр.

<sup>90</sup> Следует обратить внимание на еще один аспект сочетания «обоих ведант» (т.е. учений упанишад и альваров) в *ВА*: попытка выразить новые образы (т.е. новые формы спонтанной религиозности) на языке старых традиционных символов — это есть, если вдуматься, единственный путь обновить древнюю культуру, не ломая ее. «Старые мехи» при этом всегда немного трескаются, и какое-то количество «нового вина» вытекает. Однако все знают, что от размачивания мехи обновляются.

<sup>91</sup> В тексте Рамануджи обе формулы вторично выписаны полностью, что соответствует тогдашнему методу цитации. При современной системе отсылок на тексты (указанием раздела — главы — параграфа — стиха) в таком повторении необходимости нет. Любопытно: оно выявляет принципиально иной подход к тексту в древности (в средние века) и в наши дни. Ясно, что ссылаться на тексты так, как это делает Рамануджа (и любой другой комментатор), можно лишь в том случае, если они внутри данной культуры заучены

наизусть, причем некоторые важнейшие формулы, видимо, даже находятся в процессе «непрестанного припоминания», о котором как раз идет речь.

<sup>92</sup> В данной серии цитат тексты *ЧхУп* 3.18.3 и 4.2.2 являются завершением контекстов, начала которых соответственно 3.18.1 и 4.1.4.

<sup>93</sup> Цитата из древнего (дошанкарийского) ведантиста, чьи произведения не сохранились.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Сокращения

- AASS — Ananda Asrama Sanskrit Series  
ABORI — Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute  
ERE — Encyclopaedia of Religion and Ethics  
HOS — Harvard Oriental Series  
IJ — Indo-Iranian Journal  
JAOS — Journal of American Oriental Society  
SBE — Sacred Books of the East  
ZDMG — Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

### I. Санскритские источники

- Aitareya Āraṇyaka with comment. by Sayanacarya / Ed. by Baba S. Phadake. Poona, 1898 (AASS. 38).  
The Aitareya Āraṇyaka / Ed. and transl. by A.B. Keith. Oxford, 1909.  
Aitareya Brāhmaṇa with the Bhāṣya of Sayanacarya / Ed. by K.S. Aḡaḡe. Vol. 1–2. Poona, 1896 (AASS. 32).  
The Aitareya Brahmanam of the Rigveda / Ed., transl. and explained by M. Haug. Vol. 1–2. Bombay, 1863.  
[Aitareya Upaniṣat etc.] Eighteen Principal Upanishads. Vol. I / Ed. by V.P. Limaye and R.D. Vadekar. Poona, 1958 (Gandhi Memorial Edition).  
Atharva Veda Saṃhitā / Ed. by Deep Chand. Delhi, 2035 (1979).  
The Bhagavadgītā with Eleven Commentaries. First Collection / Critically ed. by G.S. Sadhale. Vol. 1–3. Bombay, 1935–1938.  
Bhagavad-Gītārthaprakaśikā of Śrī Upaniṣad-Brahma-Yogin, with the text / Ed. by the Pandits of the Adyar Library. Madras, 1941.  
The Bhīṣmaparvan / For the first time critically edited by S.K. Belvalkar. Poona, 1947.  
Gītārthasaṃgraharakṣā gītābhāṣyatātparyacandrikā ca / śrīmadvedāntadeśikagrāntamālyāyām / paryavekṣakaḡ pariṣharaś ca... aṇṇaṅgarācāryaḡ. Madras, 1941.  
Gṛhyasūtrāṇi. Indische Hausregeln, Sanskrit und Deutsch / Hrsg. von A.F. Stenzler. Bd. 1–2. Leipzig, 1864–1878.  
Mahābhārata-khīlabhāga harivaṃṣa.../ gorakhpur, saṃ° 2024.  
Mānava Dharma-ḡastra. The Code of Manu / Ed. by J. Jolly. London, 1887.  
Pātaṇjala-yogadarśanam tattvavaiśaradī-saṃvalita-vyāsabhāṣyasametam / sampadakaḡ śrī rāmaśaṅkara-bhaṭṭācāryaḡ. Vārāṇasī, 1963.  
Pātaṇjala-yogasūtra-bhāṣya-vivaraṇam of Śaṅkara-bhagavatpāda / Critically ed. with Introduction by P. Rama Sastri and S.P. Krishnamurti Sastri. Madras, 1952.  
Rig-Veda-Saṃhitā together with the Commentary of Sayanacharya / Ed. by F. Max Müller. Vol. 1–4. London, 1890–1892 (repr. 1966).  
The Satapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Madhyandina ḡakha with extracts from the comm. of Sayana, Hariswamin and Dvivedaganga / Ed. by A. Weber. Berlin, 1855.

- Shrimad Bhagavad Geeta Containing Eight Commentaries. Vol. 1–3 / Ed. by J. Lallurama, M.G. Bakre, D.B. Gokhale. Bombay, 1912–1915.
- Śrīmadbhagavadgītā śrīrāmānujabhāsyena tadvyakhyayā... tātparyacandrikayā (etc.) anugatā. Vol. 1–3. Madras, 1910–1912.
- Śrīmadbhagavadgītā with Sarvatobhadra of Rājanaka Rāmakaṇṭha / Ed. by T.R. Chintamani. Madras, 1941.
- Śrīmadbhāgavatam (mūlamātram). Bombay, 1950.
- Taittirīya Āraṇyaka with a Comment. by Sayanacharya / Ed. by Baba S. Phadake. Vol. 1–2. Poona, 1897–1898 (AASS. 36).
- Taittirīya Brāhmaṇa with a Comment. by Sayanacharya / Ed. by N.B. Godbole. Vol. 1–3. Poona, 1898 (AASS. 37).
- Die Taittirīya-Saṃhitā / Hrsg. von A. Weber. Bd. 1–2. Leipzig, 1871–1872 (Indische Studien, 11–12).
- Ten Principal Upanishads with Sāṅkara-bhāṣya. Delhi, 1964.

## **II. Исследования и переводы**

- [Алиханова Ю.М.] Анандавардхана. Дхваньялока (Свет дхвани) / Пер. с санскр., введ. и коммент. М., 1974.
- Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
- Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
- [Елизаренкова Т.Я.] Атхарваведа. Избранное / Пер., коммент., вступит. ст. М., 1976.
- [Елизаренкова Т.Я.] Ригведа. Избранные гимны / Пер., коммент., вступит. ст. М., 1972.
- [Казначеева А.П.] Бхагавад Гита / Пер. Владимир, 1909.
- [Каменская А., Манциарли И.] Бхагавад-Гита, или Песнь Господня / Пер. с англ. и санскр. Калуга, 1914.
- Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955.
- [Петров А.А.] Багуат-Гета, или Беседы Кришны с Арджуном / Пер. с англ. М., 1788.
- Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М., 1956; т. 2. М., 1957.
- Семенцов В.С. Ритмическая структура поэтического текста на примере анализа Бхагавадгиты. Автореф. канд. дис. М., 1972.
- Семенцов В.С. К постановке вопроса о возрасте Бхагавадгиты // Классическая литература Востока. М., 1972.
- Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы (ритуальный символизм). М., 1981.
- [Смирнов Б.Л.] Махабхарата II. Бхагавадгита (кн. VI, гл. 25–42) / Буквальный и литературный пер., введ. и примеч. Изд. 2-е, перераб. Ашхабад, 1960.
- [Смирнов Б.Л.] Философские тексты Махабхараты. Вып. I. Кн. 1. Бхагавадгита / Пер. с санскр., предисл., примеч. и толковый словарь. Ашхабад, 1977 (изд. 3-е, воспроизводящее текст 1-го издания 1956 г.).

- [Arnold E.] The Song Celestial, or Bhagavad Gita translated. London, 1885.
- Aufrecht Th. Die Hymnen des Rigveda. T. 1–2. 3. Aufl. Berlin, 1955.
- [Barnett L.D.] Bhagavad-Gītā, or Lord's Song translated. London, 1905.
- Beloni-Filippi F., Jacobi H. Ueber Bhagavad Gītā II.46 // ZDMG. 1904. Bd. 58.
- Bhandarkar D.R. Introduction // Tarka-bhāṣā of Keśava Miśra. Bombay, 1937.
- Bhattacharji S. The Indian Theogony. Cambridge, 1970.
- Biardeau M. Ahaṁkāra, the Ego Principle in the Upaniṣad // Contributions to Indian Sociology. 1965. Vol. VIII.
- Biardeau M. Études de mythologie hindoue: Cosmogonies puraniques. Pt. 1–3 // Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. 1968–1970. Vol. LIV–LVII.
- [Bodewitz H.W.] Jaiminiya Brāhmaṇa I.1–65 / Transl. and comment. with a study “Agnihotra and Prāṇāgnihotra”. Leiden, 1973.
- Buitenen J.A.B. van. Rāmānuja's Vedarthasaṁgraha. Introduction, Critical Edition and Annotated Translation. Poona, 1956.
- Buitenen J.A.B. van. Studies in Sāṁkhya. I–III. akṣara-ahaṁkāra-guṇa // JAOS. 1956–1957. Vol. 76–77.
- Buitenen J.A.B. van. A Contribution to the Critical Edition of the Bhagavadgītā // JAOS. 1965. Vol. 85.
- Buitenen J.A.B. van. On the Structure of the Sabhāparvan of the Mahābhārata // India Maior: Congratulatory Volume Presented to J. Gonda. Leiden, 1972.
- Buitenen J.A.B. van. Rāmānuja on the Bhagavadgītā. A Condensed Rendering of His Gītābhāṣya with Notes. Delhi, 1974.
- Burlingame E.W. Buddhist Legends transl. from the Original Pali. Vol. 1. Cambridge (Mass.), 1921.
- Dasgupta S.N. A History of Indian Philosophy. Vol. II–III. Cambridge, 1932–1940.
- Davies J. Hindu Philosophy. The Bhagavad Gītā or the Sacred Lay. London, 1882.
- De S.K. Vedic and Epic Kṛṣṇa // Indian Historical Quarterly. 1942. Vol. 18.
- [Deussen P.] Der Gesang des Heiligen, eine philosophische Episode des Mahābhāratam, aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, 1911.
- Dumézil G. Karṇa et les Pāṇḍava // Orientalia Suecana. 1954. Vol. III.
- Dumézil G. Les pas de Kṛṣṇa et l'exploit d'Arjuna // Orientalia Suecana. 1956. Vol. V.
- Dumont P.-E. L'Īśvaragītā, le Chant de Śiva, texte extrait du Kūrma-purāṇa / Trad. du sanskrit. Baltimore; Paris, 1933.
- Edgerton F. The Beginnings of Indian Philosophy. London, 1965.
- [Edgerton F.] The Bhagavad Gītā or Song of the Blessed One, India's Favorite Bible. Chicago, 1925.
- [Edgerton F.] The Bhagavad Gītā transl. and interpreted. Pt. 1–2. Cambridge (Mass.), 1944 (HOS. 38–39).
- Edgerton F. The Hour of Death // ABORI. 1962. Vol. VIII.
- [Eggeling J.] The Śatapatha Brāhmaṇa according to the Text of the Madhyandina School. Pt. 1–5. Oxford, 1882–1900.
- Emeneau M.B. Bhagavadgītā Notes // Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, 1968.
- Faddegon B. Čamkara's Gītābhāṣya, toegelicht en bevoordeelt. Amsterdam, 1906.

- Galanos D.* Gīṭāhē thespesion melos, metaphr. ek tou braxmanikou. Athēnai, 1848.
- Gandhi M.K.* The Message of the Gītā / Compiled by R.K. Prabhu. Ahmedabad, 1959.
- Garbe R.* Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Tübingen, 1914.
- [*Garbe R.*] Die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit übersetzt mit einer Einleitung über ihre ursprünglichen Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. 2. Aufl. Leipzig, 1921.
- [*Geldner K.F.*] Der Rigveda aus dem Sanskrit übersetzt. T. 1–3. Cambridge (Mass.), 1951 (HOS. 33–35).
- Gonda J.* Aspects of Early Viṣṇuism. Utrecht, 1955.
- Gonda J.* Les religions de l'Inde. T. 1. Vedisme et hindouisme ancien. Paris, 1962.
- Gonda J.* The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963.
- Gonda J.* Change and continuity in Indian religion. The Hague, 1965.
- Haas G.C.O.* Recurrent and Parallel Passages in the Principal Upanishads and the Bhagavad-Gītā // JAOS. 1922. Vol. 42.
- [*Hauschild R.*] Die Aṣṭavakra-Gītā. Berlin, 1967.
- [*Hill W.D.P.*] The Bhagavadgītā translated... with an Introduction, an Argument and a Commentary. Oxford, 1928.
- Hillebrandt A.* Ritualliteratur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, 1897.
- Hillebrandt A.* Aus Brāhmaṇas und Upaniṣaden. Gedanken altindischer Philosophen. Jena, 1921.
- Hillebeutel A.* The Ritual of the Battle: Krishna in the Mahabharata. Cornell, 1976.
- Hoens D.J.* An Excursus on Bhagavadgītā 6.11 // Pratiḍānam. F.B.J. Kuiper Volume. The Hague, 1968.
- Humboldt W. von.* Über unter dem Namen Bhagavad-Gītā bekannte Episode des Mahābhārata. Berlin, 1826.
- Hume R.E.* The Thirteen Principal Upanishads transl. from the Sanskrit. Oxford, 1931 (repr. 1965).
- [*Īśvaradatta.*] Rāmānuja's Commentary on the Bhagavadgītā. Hyderabad, 1930.
- Jacobi H.* Incarnation (Indian) // ERE. Vol. VII.
- Jacobi H.* Über die Einfügung der Bhagavadgītā in Mahābhārata // ZDMG. 1918. Bd. 72.
- Jaiswal S.* Origin and Development of Vaiṣṇavism. Delhi. 1967.
- [*Keith A.B.*] Rigveda Brahmanas. Cambridge (Mass.), 1920 (HOS. 25).
- [*Keith A.B.*] The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittirīya Saṃhitā. Vol. 1–2. Cambridge (Mass.), 1914 (HOS. 18–19).
- Kunhan Raja C.* Introduction // Bhagavad-Gītārthaprakāśica of Sri Upaniṣad-Brahmayogin. Madras, 1941.
- [*Lacombe O.*] La doctrine morale et métaphisique de Rāmānuja. Paris, 1938.
- Lacombe O.* L'absolu selon le Vedanta. Paris, 1966.
- Lacombe O.* Jñānam savijñānam // Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, 1968.
- Lamotte E.* Notes sur la Gītā. Paris, 1929.
- Lévi S.* La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas. Paris, 1898.
- Lévi S.* «tato jayam udirayet» // ABORI. 1918–1919. Vol. I.
- [*Lorinser F.*] Die Bhagavad-Gītā übersetzt und erläutert. 4. Aufl. Breslau, 1869.

- Ludwig A. Über die mythische grundlage des Mahābhārata // Berichte... Gesellschaft Böhmen, 1895.
- [Mahadeva Sastri A.] The Bhagavad-Gītā with the Commentary of Śrī Sāṅkarāchārya. Madras, 1961 (1897).
- [Mylius K.] Die Bhagavadgītā. Leipzig, 1980.
- Oldenberg H. Āraṇyaka // Nachrichten... Gesellschaft Göttingen, 1915.
- Oldenberg H. Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Göttingen, 1919.
- Oldenberg H. Das Mahābhārata: seine Entstehung, seine Inhalt, seine Form. Göttingen, 1922.
- Otto R. Urgestalt der Bhagavadgītā. Tübingen, 1934.
- [Otto R.] Der Sang des Hehrn Erhabenen. Die Bhagavadgītā übertragen und erläutert. Stuttgart, 1935.
- Pāṇḍeya M. Śrī Sāṅkarāt prāg advaitavādaḥ. Vārāṇasī saṃvat 2028 (1972).
- [Radhakrishnan S.] The Bhagavadgītā. London, 1948.
- Raychaudhuri H. Materials for the Study of the Early History of the Vaiṣṇava Sect. Calcutta, 1920.
- Ruben W. Krishna: Konkordanz und Kommentar seines Heldenlebens // Istanbuler Schriften. 1944. № 17.
- Schlegel A.W. von., Lassen Ch. Bhagavad Gītā id est Thespesion melos... Bonn, 1846.
- Schmidt H.P. The Origin of Ahimsā // Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, 1968.
- Schrader F. Otto. Über Bhagavad-Gita II.46 // ZDMG. 1910.
- [Senar E.] La Bhagavadgītā trad. du sanskrit avec une Introduction. Paris, 1922.
- Sharma S.K. Elements of Poetry in the Mahābhārata. Berkeley; Los Angeles, 1964.
- Singh S. Vedānta Desika: His Life, Works and Philosophy. Varanasi, 1958.
- Simson G. von. Die Einschaltung der Bhagavadgītā im Bhīṣmaparvan des Mahābhārata // IJ. 1969. Vol. XI.
- Sörensen S. Index to the Names in the Mahābhārata. Delhi, 1966.
- Srinivasachari P.N. The Philosophy of Viśiṣṭādvaita. Madras, 1946.
- Srinivasachari P.N. The Philosophy of Bhedābheda. Madras, 1950.
- Tadpatrikar. The Krishna Problem // ABORI. 1929. Vol. X.
- [Telang K.T.] The Bhagavadgītā transl. into English Prose. Oxford, 1908 (SBE. VIII).
- [Thomson J.S.] The Bhagavad-Gītā or a Discourse between Kṛṣṇa and Arjuna. Hertford, 1855.
- Thumb A., Hauschild R. Handbuch des Saṅskrit. I–II. Heidelberg, 1953–1958.
- Upadhyaya K.N. Early Buddhism and the Bhagavadgītā. Delhi, 1971.
- Weller F. Versuch einer Kritik der Kaṭhapaniṣad. Berlin, 1953.
- [Wilkins Ch.] The Bhagavad Geeta or Dialogues of Kreesna and Arjoon in Eighteen Lectures. London, 1785.
- [Woods J.H.] The Yoga-System of Patanjali transl. from the Original Sanskrit. Harvard (Mass.), 1914 (HOS. 17).
- [Zaehner R.Ch.] The Bhagavad Gītā with a Commentary based on Original Sources. Oxford, 1969.
- Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation. New York, 1962.

РАМАНУДЖА  
**ГИТАБХАШЬЯ**

ПЕРЕВОД



## ГЛАВА I

Чьи ноги-лотосы вниманьем почитаю,  
я без остатка уничтожил грех  
и к Сущности приблизился? —  
Ямуны, учителя, того я славлю!

Владыка Шри; вместилище добра, противник всего недолжного; тот, чья природа — лишь знание бесконечное и радость, не находясь ни в чем ином, чем сам он; великий океан толпы достоинств благих, присущих самой его природе: возвышенного знания, силы, владычества, геройства, мощи творческой, победного сиянья и еще иных, несметных; дивный обликом, поскольку вместилище немислимых, божественных, волшебных, вечных, безупречных, непревосходимых — сиянья, красоты, благоуханья, изящества, очарованья, юности и прочих достоинств непомерных: ведь, неизменным пребывая, по своему желанью он принимает любые формы; дивные, неисчислимые, бесценные носящий украшения — достойные его, многообразные, нарядные, чудесные и безупречные: им нет конца; владеющий благим, божественным оружием — себе сообразным, неисчислимым, непредставимо-мощным, непреоборимым, безупречным, вечным; возлюбленный супруг богини Шри, чьи качества благие (и у ней они неисчислимы, превосходны, беспредельны) — божественность природы, красота, достоинство, владычество, величие, досточестность, и толпа иных — сообразны ее избранникам желанным, вечны и безупречны; тот, чьи прославляемы немолчно обе стопы бесчисленным синклитом божественных существ, чей бесконечный счет достоинств — таких, к примеру, как постоянно-безупречные и превосходные знание, действие-служение, беспрепятственность [в свершенье долга] и прочие — лишь форма проявления их, мудрых, всеобъемлющей любви к Господню всемогуществу — в различье их природы, стойкости и дел служенья, коими они послушны замыслу его; тот, чья природа сущности не различима речью и умом; имеющий своим жилищем запредельный, вечный небосвод, в котором бесконечны чудеса, величие — бесконечно, чья бесконечность —

мера, — вечен он, вне власти укоризн, обилен обитателями сладостных блаженств и средствами вкушенья оных — все они его достойны, многообразны, многовидны, безграничны; тот, кто, играя, творит, хранит и рушит целый мир, исполненный многообразием форм вкушений и вкушателей бесчисленных; Высший Брахман; Пурушоттамма; Нараяна; он, сотворив весь мир — от Брахмы до вещей недвижимых, пребывал в своей природе неколебимым; и будучи недосягаем почитанью, иль созерцанью, ни людей, ни Брахмы и иных богов; исполненный — как бы великий океан! — отеческой любви, благоутробья, жалости и снисхожденья; сам себя соделав сообразным различным формам существованья, снизошел в различные миры — не покидая, однако, своей природы высшей; теми и иными почтенный, в ответ на те или иные их желанья он посылал им плод, известный как «дхарма», «артха», «кама» либо «мокша»; и вот, намереваясь наконец поднять все бремя [беззакония] земли — дабы спасти одновременно с прочими и нас; нисшед на землю, он стал доступен взорам всех людей; творя деянья дивные, способные восхитить глаза и души людей как дальних, так и ближних, он истребил Путану, Шакату, Ямалу, Арджуну, Аришту, Праламбу, Дхенуку, Калию, Кешина, Кувалайпиду, Чануру, Муштику, Каусалу, Кансу\* и иных [асуров, упырей и демонов зловредных]; напитав весь мир нектаром взглядов своих и слов, струящих состраданье великое, сердечность и любовь, толпу своих достоинств обнаружив — превосходнейшую красоту, благоволенье и иные, — он обратил Акруру, Малакуру и прочих в великих бхактов; наконец, под видом побужденья потомка Панду к битве он научил [нас] бхакти-йоге, согласной и со знаньем, и с деяньем, имеющей его предметом, той, которой наставляет Веданта, приводящей к конечной цели (к Высшему Благу) человека — освобожденью.

Итак, с началом войны между Пандавами и Кауравами Господь\*\* сей, Пурушоттама, Владыка всех владык, став смертным ради блага мира, любовью побеждаемый к взыскующим приюта в нем, соделал сына Притхи колесничим, себя же — его возничим перед глазами всех людей.

Хотя и зная об этом величье Арджуны, всем существом своим слепой, царь Дхритараштра, побуждаемый желаньем победы [своему сыну] Дурьодхане, [возничего] Санджаю спросил —

\* Имена демонов из мифологии. — *Примеч. ред.*

\*\* Имеется в виду Бхагаван (санскр. «господин, владыка») как эпитет Вишну и его аватар. — *Примеч. ред.*

1. dhṛtarāṣṭra uvāca  
dharmakṣetre kurukṣetre samavetā yuyutsavaḥ |  
māmakāḥ pāṇḍavās caiva kim akurvata saṃjaya ||

Дхритараштра сказал:

Скажи, Санджая, что совершили мои сыновья и дети Панду,  
когда собрались они, чтоб сразиться на Курукшетре,  
на поле дхармы?

2. saṃjaya uvāca  
dṛṣṭvā tu pāṇḍavānīkaṃ vyūḍhaṃ duryodhanas tadā |  
ācāryam upasaṃgamya rājā vacanam abravīt ||

Санджая сказал:

Увидев же армию сынов Панду, построенную в боевом порядке,  
Дурьодхана, к учителю подойдя, такое промолвил царю слово:

3. paśyaitāṃ pāṇḍuputrāṇām ācārya mahatīm samūm |  
vyūḍhāṃ drupadaputreṇa tava śiṣyeṇa dhīmatā ||

Взгляни, о учитель, на мощную эту армию сыновей Панду,  
к бою построенную твоим учеником, сыном Драупади искусным.

4. atra sūrā maheṣvāsā bhīmārgjunasamā yudhi |  
yuyudhāno virāṭas ca drupadaś ca mahārathaḥ ||

Вот лучники великие и герои, равные в битве Бхиме, Арджуне:  
Вирата и Ююдхана, и Друпادا, колесничий великий.

5. dhṛṣṭaketuś cekitānaḥ kāśirājaś ca vīryavān |  
purujit kuntibhojaś ca śaibyaś ca narapuṃgavaḥ ||

Дхриштaketу и Чекитана, и доблестный царь Каши,  
Кунтибходжа и Пуруджит, и шибийцев царь, быкоподобный.

6. yudhāmanyuś ca vikrānta uttamaujāś ca vīryavān |  
saubhadro draupadeyāś ca sarva eva mahārathāḥ ||

Юдхаманью смелый, неустрашимый, также доблестный  
Уттамауджас —  
и сын Субхадры, и сыновья Драупади — все они великие воины  
на колесницах.

7. asmākaṃ tu viśiṣṭā ye tān nibodha dvijottama |  
nāyakā mama sainyasya saṃjñārthaṃ tān bravīmi te ||

Но кто же лучшие среди наших? — и о них узнай, превосходный.  
Я напомню о них, называя предводителей моего войска.

8. bhavān bhīṣmaś ca karṇaś ca kṛpaś ca samitiṃjayaḥ |  
aśvatthāmā vikaṇaś ca saumadattis tathaiva ca ||

Сам ты здесь, господин, и Бхишма, Карна, Крипа, в боях победный,  
Ашваттхаман, также Викарна, и просветленный сын Сомадатты.

9. anye ca bahavaḥ śūrā madarthe tyaktajīvitāḥ |  
nānāśastrapraharaṇāḥ sarve yuddhaviśārādāḥ ||

И иные стоят здесь герои, для меня не щадящие жизни:  
превосходно владеют оружием, они опытни в ратном деле.

10. aparyāptaṃ tad asmākaṃ balaṃ bhīṣmābhirakṣitam |  
paryāptaṃ tv idam eteṣāṃ balaṃ bhīmābhirakṣitam ||

Недостаточна все ж наша сила, предводительствуемая Бхишмой;  
их же, этих — достаточна сила во главе со знающим Бхимой.

11. ayaneṣu ca sarveṣu yathābhāgam avasthitāḥ |  
bhīṣmam evābhirakṣantu bhavantaḥ sarva eva hi ||

Потому — пусть средь воинов каждый и все вместе, в рядах  
построясь,  
Охраняют внимательно Бхишму, где и как им придется  
в битве.

Дурьодхана, своими глазами увидев ХРАНИМУЮ БХИМОЙ СИЛУ Пандавов и СИЛУ свою, ХРАНИМУЮ БХИШМОЙ, и поведав учителю о ДОСТАТОЧНОСТИ силы той для победы над ним, Дурьодханой, и НЕДОСТАТОЧНОСТИ силы своей для победы над теми, духом смутился. (1–11)

12. tasya saṃjanayan harṣaṃ kuruvṛddhaḥ pitāmahaḥ |  
siṃhanādaṃ vinadyoccaiḥ śaṅkhaṃ dadhmau pratāpavān ||

Чтобы доблесть в нем приумножить, львиный клич издав тогда,  
прадед в свою раковину боевую протрубил, старейшина Куру.

13. tataḥ śaṅkhās ca bheryāś ca paṇavānakagomukhāḥ |  
sahasāvābhyahanyanta sa śabdas tumulo 'bhavat ||

Тотчас раковины и кимвалы, барабаны, литавры и трубы разом все прогемели на поле. Был их рокот внезапный ужасен.

14. tataḥ śvetair hayair yukte mahati syandane sthitau |  
mādhavaḥ pāṇḍavaś caiva divyau śaṅkhau pradadhmatuḥ ||

Стоя на колеснице великой, запряженной четверкой белых, Панду сын и Мадху убийца в свои дивные раковины протрубили.

15. pāñcājanyaṃ hṛṣīkeśo devadattaṃ dhanamjayaḥ |  
pauṇḍraṃ dadhmau mahāśaṅkhaṃ bhīmakarmā vṛkodaraḥ ||

Панчаджанью [держал в руках] Кришна, в Девадатту трубил  
Арджуна;  
Волчье Брюхо, в делах ужасный, дул в огромную раковину  
Паундру.

Его смущение увидев, Бхишма, дабы ВОЗБУДИТЬ в нем БОЕВОЙ ДУХ, издал ЛЬВИНЫЙ КЛИЧ и в РАКОВИНУ ПРОТРУБИЛ, чем вызвал воинственный шум, состоящий из звуков РАКОВИН и БАРАБА-НОВ.

ТОГДА — тот шум услышав, Владыка всех владык, возница Партхи, а также и колесничий его, СЫН ПАНДУ, — СТОЯ на ВЕЛИКОЙ, несущей победу над тремя мирами КОЛЕСНИЦЕ, — ПРОТРУБИЛ в ДИВНЫЕ РАКОВИНЫ свои: Шри ПАНЧАДЖАНЬЮ и Шри ДЕВАДАТТУ, чей звук три мира потрясает.

16. anantavijayaṃ rājā kuntīputro yudhiṣṭhiraḥ |  
nakulaḥ sahadevaś ca sughoṣamaṇipuṣpakau ||

Сын Кунти, царь Юдхиштхира, протрубил в Анантавиджаю; а Накула и Сахадева — в Манипушкапу и Сугхошу.

17. kāśyaś ca parameśvāsaḥ śikhaṇḍī ca mahārathaḥ |  
dhṛṣṭadyumno virāṭaś ca sātyakiś cāparājitaḥ ||

И великий лучник, царь Каши, и великий колесничий Шикхандин, и Вирата с Дхриштадьумной, и Сатьяки непобедимый —

18. drupado draupadeyās ca sarvaśaḥ pṛthivīpate |  
saubhadraś ca mahābāhuḥ śaṅkhān dadhmuḥ pṛthak pṛthak ||

Друпада с сынами Драупади и мощнорукий отпрыск Субхадры,  
Вместе все они и владыка в свои раковины задули.

19. sa ghoṣo dhārtarāṣṭrāṇaṃ hṛdayāni vyadārayat |  
nabhaś ca pṛthivīm caiva tumulo vyanunādayan ||

Разорвал тот шум Дхритараштры сыновей сердца и утробы,  
своим гулом ужасным наполнив, всколебал он небо и землю.

Тогда ЮДХИШТХИРА, ВОЛЧЬЕ БРЮХО (Бхима) и прочие, КАЖ-  
ДЫЙ В СВОЮ, в РАКОВИНЫ ПРОТРУБИЛИ. ЭТОТ ШУМ разорвал  
СЕРДЦА всех твоих сыновей во главе с Дурьодханой. «Именно сего-  
дня погибло войско (СИЛА) Кауравов» — так подумали СЫНОВЬЯ  
ДХРИТАРАШТРЫ; так поведал Санджая Дхритараштре, возделев-  
шему их победы. (12–19)

20. atha vyavasthitān dṛṣṭvā dhārtarāṣṭrān kapidhvajaḥ |  
pravṛtte śastrasampāte dhanur udyamya rāṇḍavaḥ ||

И тогда, пред собою увидев в боевом строю сыновей  
Дхритараштры,  
лук подняв — ибо уж началась в поле дротиков перестрелка, —

21. hṛṣīkeśaṃ tadā vākyam idam āha mahīpate |  
senayor ubhayor madhye rathaṃ sthāpaya me 'cyuta ||

Хришикеше сказал тогда слово, тот, на чьем знамени Хануман,  
сын Панду:  
Меж обеих армий, о Неколебимый, поставь мою колесницу!

22. yāvad etān nirīkṣe 'haṃ yoddhukāmān avasthitān |  
kair mayā saha yoddhavyam asmin raṇasamudyame ||

Чтобы смог рассмотреть я этих, боя жаждущих, сомкнутых  
плотно,  
ведь я с ними должен сразиться в надвигающейся битве.

23. yotsyamānān avekṣe 'haṃ ya ete 'tra samāgatāḥ |  
dhārtarāṣṭrasya durbuddher yuddhe priyacikīrṣavaḥ ||

Вот я вижу готовых к сраженью многих воинов, собранных  
в войско,  
все они угодить стремятся Дхритараштры зловредному сыну.

24. evam ukto hṛṣīkeśo guḍākeśena bhārata |  
senayor ubhayor madhye sthāpayitvā rathottamam ||

25. bhīṣmadroṇapramukhataḥ sarveśāṃ ca mahīkṣitām |  
uvāca pārtha paśyaitān samavetān kurūn iti ||

О сын Бхараты! Слово это услыхав из уст Гудакешы,  
Хришикеша великую колесницу меж обеих армий поставил,  
перед всеми земли царями во главе с мощным Бхишмой и Дроной,  
и сказал: смотри теперь, Партха, на сошедшихся вместе Куру.

Тогда, увидев ДХРИТАРАШТРЫ СЫНОВ ВОИНСТВЕННЫХ, ПО-  
СТРОЕННЫХ В РЯДЫ, СЫН ПАНДУ со ЗНАМЕНОМ, несущим ХА-  
НУМАНА, испепелившего столицу Ланки, ХРИШИКЕШЕ приказал —  
Тому, который, играя, усилием мысли творит, содержит и разрушает  
целый мир; который есть сосредоточье знания, мощи, силы, влады-  
чества, геройства, победного сиянья; который, пребывая безраздель-  
ным властителем всех [внутренних и внешних] чувств людей, боль-  
ших и малых, ныне, побежденный любовью ко взыскующей его по-  
крова, пребывал в обличье низком возницы — «чтоб осмотреть мне  
ВОИНОВ, ГОТОВЫХ К БОЮ, — ПОСТАВЬ мне колесницу на месте,  
для обозренья годном!» — и тот послушно и проворно — ПЕРЕД  
ЛИЦОМ ВЛАДЫК ЗЕМЛИ, БХИШМЫ, ДРОНЫ и прочих — приказа-  
ние исполнил.

26. tatrāpaśyat sthitān pārthaḥ pitṛn atha pitāmahān |  
ācāryān mātulān bhrātṛn putrān pautrān sakhīms tathā ||

И тотчас сын Притхи увидел пред собою отцов и дедов,  
дядьёв, учителей и братьев, сыновей и друзей, и внуков,  
шуринов и товарищей в играх — друг напротив друга стоящих;

27. śvaśurān suhṛdaś caiva senayor ubhayor api |  
tān samīkṣya sa kaunteyaḥ sarvān bandhūn avasthitān ||

их увидев — весь сонм этих близких, во враждебные рати  
сплоченный.

Получил вдруг великую жалость Кунти сын и, скорбя, так молвил:

28. kṛpayā parayāviṣṭo viṣīdann idam abravīt |  
dṛṣṭvemān svajanān kṛṣṇa yuyutsūn samavasthitān ||

29. sīdanti mama gātrāṇi mukhaṃ ca pariśuṣyati |  
vepathuś ca śarīre me gomahaṛṣaś ca jāyate ||

Кришна! Вижу я множество близких,  
что сошлись здесь в ряды для битвы.

Мое тело слабеет в истоме, этот рот от огня полыхает,  
это тело всё в лихорадке, волоски приподнялись дыбом.

30. gāṇḍīvaṃ sraṃsate hastāt tvak caiva paridahyate |  
na ca śaknomy avasthātuṃ bhramatīva ca me manaḥ ||

Из руки моей лук Гандива ускользает, кожа пылает,  
не могу устоять на ногах я, ум мой, точно безумный, блуждает.

31. nimittāni ca paśyāmi viparītāni keśava |  
na ca śreyo 'nupaśyāmi hatvā svajanam āhave ||

Я не вижу иного исхода, коль убью своих родичей в битве.  
И напротив — знамения злые обступают меня, Кешава.

32. na kāṅkṣe vijayaṃ kṛṣṇa na ca rājyaṃ sukhāni ca |  
kiṃ no rājyena govinda kiṃ bhogair jīvitena vā ||

Не желаю я, Кришна, победы, не желаю услад, ни царства;  
что за радость нам в царстве, Говинда, что за польза в уладах,  
в жизни?

33. yeṣāṃ arthe kāṅkṣitaṃ no rājyaṃ bhogāḥ sukhāni ca |  
ta ime 'vasthitā yuddhe prāṇāṃs tyaktvā dhanāni ca ||

Ведь все те, для кого нам желанны удовольствия, царство,  
улады —  
здесь сошлись в двух ратях враждебных, и богатство, и жизнь  
покидая.

34. ācāryāḥ pitarāḥ putrās tathaiva ca pitāmahāḥ |  
mātulāḥ śvaśurāḥ pautrāḥ syālāḥ saṃbandhinas tathā ||

И отцы здесь, и учителя, сыновья, вместе с ними деда,  
дядья, внуки, шурины, тесты и иные родичи также.



35. etān na hantum icchāmi ghnato 'pi madhusūdana |  
api trailokyarājyasya hetoḥ kiṃ nu mahīkṛte ||

И пусть убит буду ими; но я их не убью, о убийца Мадху,  
Не нужны такую ценою ни земля, ни господство над миром!

36. nihatya dhārtarāṣṭrān naḥ kā prītiḥ syāj janārdana |  
pāpam evāśrayed asmān hatvaitān ātatāyinaḥ ||

Что за радость нам будет, Кришна, от убийства сынов  
Дхритараштры?  
Только грех мы приобретаем, поразив этих супостатов.

37. tasmān nārhā vyaṃ hantum dhārtarāṣṭrān sabāndhavān |  
svajanaṃ hi kathaṃ hatvā sukhinaḥ syāma mādharma ||

Потому убивать мы не смеем ни сынов Дхритараштры, ни [прочих];  
убивая родных — как мы сможем наслаждаться, убийца Мадху?

38. yady apy ete na paśyanti lobhopahatacetasah |  
kulakṣayakṛtaṃ doṣaṃ mitradrohe ca pātakam ||

39. kathaṃ na jñeyam asmābhiḥ pāpād asmān nivartitum |  
kulakṣayakṛtaṃ doṣaṃ prapaśyadbhir janārdana ||

Пораженные алчностью, эти пусть не видят, не понимают  
в истреблении рода зла и в предательстве — преступленья.

Но поскольку ведь мы различаем зло, грядущее от убийства рода,  
разве можем мы не отворотиться от подобного преступленья?

40. kulakṣaye praṇaśyanti kuladharmāḥ sanātanaḥ |  
dharme naṣṭe kulaṃ kṛtsnam adharmo 'bhibhavaty uta ||

С истреблением рода гибнут постоянные родовые законы;  
если гибнет закон — то род весь одолевается беззаконием.

41. adharmābhibhavāt kṛṣṇa praduṣyanti kulastriyaḥ |  
strīṣu duṣṭāsu vārṣṇeya jāyate varṇasaṃkaraḥ ||

Если ж род побеждает адхарма, Кришна, развращаются  
женщины рода;  
с развращением женщин — Вришниец! — наступает всех варн  
смешение.

42. saṃkaro narakāyaiva kulaghnānām kulasya ca |  
patanti pitaro hy eṣām luptaṇḍodakakriyāḥ ||

Варн смешенье — к аду приводит и губителей рода, и сам род;  
ибо гибнут ушедшие предки, без воды и без жертвенных клёцек.

43. doṣair etaiḥ kulaghnānām varṇasaṃkarakāraikḥ |  
utsādyante jātidharmāḥ kuladharmās ca śāśvatāḥ ||

Так злодеи, убийцы рода и виновники варн смешения  
Растлевают законы каст, также рода вечные дхармы.

44. utsannakuladharmāṇām manuṣyāṇām janārdana |  
narake niyataṃ vāso bhavaṭīty anuśuśrūma ||

О Джанардана! Люди эти, чьи законы рода погибли,  
пребывают в аду непременно — так нас учит священное шрути.

45. aho bata mahat pāpaṃ kartuṃ vyavasitā vayam |  
yad rājasukhalobhena hantuṃ svajanam udyatāḥ ||

Что за грех великий, о горе, свершить замыслили все мы,  
ведь готовы родных убивать мы из-за жадности к царству,  
к усладам.

46. yadi mām apratikāram aśastraṃ śastrapāṇayaḥ |  
dhārtarāṣṭrā raṇe hanyus tan me kṣemataraṃ bhavet ||

Если даже меня, безоружного, не оказывающего сопротивления,  
Дхритараштрины в битве заколют — для меня это будет  
не в тягость.

47. evam uktvārjunaḥ saṃkhye rathopastha upāviśat |  
visṛjya saśaraṃ cāpaṃ śokasaṃvignamānasaḥ ||

Так среди битвы промолвив, Арджуна, разбросав лук и стрелы,  
опустился на сиденье колесницы. Ум его поражен был страданием.

## ГЛАВА II

1. saṁjaya uvāca  
taṁ tathā kṛpayāviṣṭam aśrupūṛṇākulekṣaṇam |  
viṣīdantam idaṁ vākyam uvāca madhusūdanaḥ ||

Санджая сказал:

Ему, столь исполненному жалости, с помутившимися, полными  
слез глазами,  
скорбящему, — убийца Мадху сказал такое слово:

2. śrībhagavān uvāca  
kutas tvā kaśmalam idaṁ viṣame samupasthitam |  
anāryajuṣṭam asvargyam akīrtikaram arjuna ||

Благой Господь сказал:

Что это за слабость в битве с тобой приключилась?  
Недостойна она ария, не ведет к небу, бесславит она [тебя],  
Арджуна!

3. klaibyaṁ mā sma gamaḥ pārtha naitat tvayy upapadyate |  
kṣudraṁ hṛdayadaurbalyaṁ tyaktvottiṣṭha paraṁtara ||

Евнухом, Партха, не будь! Не это тебе подобает.

Жалкую слабость сердца отбросив, вставай [на битву],  
Врагов Губитель!

Так сидящего Партху словами «Откуда [= ЧТО ЭТО ЗА] ПРИКЛЮЧИЛАСЬ с тобой эта неуместная скорбь?» — упрекнув, Благой Господь сказал: «Ее, эту скорбь, возникшую в БИТВЕ, мудрому не приличную, противную миру высшему (или: миру иному), БЕССЛАВНУЮ, крайне ЖАЛКУЮ, порожденную СЛАБОСЕРДЕЧИЕМ, вполне ОТБРОСИВ, ВСТАВАЙ на битву!» (1–3)

4. arjuna uvāca  
kathaṃ bhīṣmam ahaṃ saṃkhye droṇaṃ ca madhusūdana |  
iṣubhiḥ pratiyotsyāmi pūjārḥāv arisūdana ||

Арджуна сказал:

Стану ли Бхишму и Дрону, о убийца Мадху, я в битве  
стрелами поражать, почитанья достойных, о врагов убийца?

5. gurūn ahatvā hi mahānubhāvāñ; śreyo bhoktuṃ bhaikṣam apīha loke |  
hatvārthakāmāṃs tu gurūn ihaiva; bhuñjīya bhogān  
rudhirapradigdhān ||

Ибо, не убивая учителей досточестных,  
лучше уж здесь, в этом мире, милостыню питаться.  
Убив же этих учителей, ищущих своей пользы,  
я стал бы вкушать улады, окропленные [их] кровью.

И вновь Партха, смущенный жалостью, и любовью, и страхом [неразличения] должного и недолжного, Высшего Блага, указанного Господом, не ведая, говорит: «Как же я стану убивать БХИШМУ, ДРОНУ и прочих УЧИТЕЛЕЙ ДОСТОЧЕСТНЫХ? Более того: УБИВ их, сверх меры привязанных к УСЛАДАМ [царства], их же кровью окропив принадлежащие им блага — как смогу я ВКУШАТЬ эти УСЛАДЫ, восседая на троне того или иного?» (4–5)

6. na caitad vidmaḥ kataran no gaṇīyo; yad vā jayema yadi vā no jayeyuḥ |  
yān eva hatvā na jijīviṣāmas; te 'vasthitāḥ pramukhe dhārtarāṣṭrāḥ ||

Что ж из двух тяжелее — не знаем:  
мы ль победим ли, или если они победят нас;  
Те, убивая которых, мы отвратимся от жизни,  
они стоят перед нами, сыны Дхритараштры.

7. kāraṇyadoṣopahatasvabhāvaḥ; pṛcchāmi tvāṃ dharmasaṃmūḍhacetāḥ |  
yac chreyaḥ syān niścitaṃ brūhi tan me; śiṣyas te 'haṃ śādhi māṃ  
tvāṃ praṇanam ||

Жалостью злой все мое существо убито;  
Смутился мой ум [мыслью] о долге. Тебя вопрошаю:  
Что будет [мне] благом? Скажи это определенно:  
Твой ученик я! Спаси меня, к тебе припавшего!

«Итак, [говорит Арджуна], сыновья Дхритараштры, начавшие эту войну, напав на твоих, [о Кришна, друзей и родичей], отвратившихся от действия, убьют их? Пусть. Для нас, распознающих должное и недолжное, лучше погибнуть от их руки, чем, убив их, получить незаконную победу; так мне кажется». Проговорив это, весьма жалкий, он сел у ног Господа со словами: «СКАЖИ МНЕ — УЧЕНИКУ ТВОЕМУ, под Твой покров прибегшему, — ОПРЕДЕЛЕННО, что есть ДЛЯ МЕНЯ БЛАГО?» (6–7)

8. na hi prapaśyāmi mamāpanudyād yac chokam ucchoṣaṇam  
indriyāṇām |  
 avāpya bhūmāv asapatnam ṛddham rājyaṃ surāṇām api cādhipatyam ||

Ибо я не предвижу, что могло б успокоить  
 мою эту боль, иссушающую чувства,  
 Когда я достиг бы цветущего, прочного  
 царства на земле иль даже владычества над богами.

9. saṃjaya uvāca  
 evam uktvā hṛṣīkeśaṃ guḍākeśaḥ paraṃtapa |  
 na yotsya iti govindam uktvā tūṣṇīṃ babhūva ha ||

Санджая сказал:  
 Это слово сказав Хришикеше, Гудакеша, врагов губитель,  
 «Не буду сражаться!» — промолвил Говинде и погрузился  
 в молчанье.

Итак, обратив свой взор на Партху, прибегнувшего к его покрову вследствие желания познать дхарму (должное) и мнящего адхарму в битве, которая есть высшая дхарма для кшатриев, впавшего в безумие действием неуместно нахлынувших на него жалости и любви, Господь подумал: «Его ослепление не исчезнет без знания сущности Атмана, а также без знания о том, что война, лишённая привязанности к плоду, есть средство достижения Атмана»; [поэтому] Господь, Высший Пуруша, преподал духовное наставление (адхьятма-шастра). Поэтому сказано [ГАС 5]:

«Ради Партхи, припавшего [к Господу], смущенного мыслью  
 о дхарме и адхарме  
 и неуместной любовью и жалостью, совершенно преподание  
 наставления».

10. tam uvāca hṛṣīkeśaḥ prahasann iva bhārata |  
senayor ubhayor madhye viṣṭāntam idaṃ vacaḥ ||

[Тогда] ему, скорбящему среди обеих армий,  
Хришикеша, словно слегка усмехнувшись, молвил такое слово.

Его, столь исполненного скорбью, чей признак — поведение истинной сущности тела и Атмана; говорящего о дхарме, характериземой знанием Атмана, превосходящего тело; исполненного противоположных качеств; внезапно впавшего в нерешительность между двумя армиями, готовыми к сражению, — этого Партху [таким] увидев, Высший Пуруша, СЛОВНО СЛЕГКА УСМЕХНУВШИСЬ, СКАЗАЛ ТАКОЕ [слово] — т.е., говоря как бы насмешливую речь, сказал наставление (вачана), имеющее своим предметом сущность Атмана и Высшего Атмана, а также средство его достижения, в виде карма-йоги и бхакти-йоги, и начинающееся со слов: «Ни Я когда-либо не был не-сущим...», а кончающееся словами: «Не скорби! От всех грехов Я освобожу тебя...» (БхГ II.12–XVIII.66).

11. śrībhagavān uvāca  
aśocyaṅ anvaśocas tvam prajñāvādāṃś ca bhāṣase |  
gatāsūn agatāsūṃś ca nānuśocanti paṇḍitāḥ ||

Благой Господь сказал:  
Говоришь ты о мудрых вещах, а жалеешь тех, о ком жалеть  
не надо;  
ни об ушедших, ни о живущих не сожалеют знающие.

Ты ЖАЛЕЕШЬ тех, О КОМ ЖАЛЕТЬ НЕ НАДО; ГОВОРИШЬ же: «Ибо падают их ушедшие предки, лишённые приношений воды и жертвенных клецек» и прочие слова, отмеченные МУДРЫМ [пониманием] природы тела и Атмана. Для знающих же природу тела и Атмана здесь нет никакого основания для скорби. Ни о тех, в КОТОРЫХ УШЛО ЖИЗНЕННОЕ ДЫХАНИЕ, т.е. о телах, ни о тех, в КОТОРЫХ НЕ УШЛО ДЫХАНИЕ, т.е. об атманах., не сожалеют знающие сущность (=истинную реальность) их природы. Поэтому в тебе имеется это противоречие: с одной стороны, «этих я буду убивать и т.д.» — сожаление; с другой — слова о дхарме и адхарме, возникающие от знания о сверхтелесном Атмане. Так что ты не знаешь ни природу тела, ни вечного, превосходящего тело Атмана; [не знаешь ты] и дхарму, состоящую в сражении и прочем, поскольку оно явля-

ется средством его (Атмана) достижения. И вот это сражение, [если оно] лишено привязанности к плоду, является средством реализации (достижения) сущности Атмана. Ибо Атман не обладает ни существованием, зависящим от рождения, ни уничтожимостью, зависящей от смерти, ввиду отсутствия у него рождения и смерти. Поэтому он не есть место (повод) для сожаления. Тело же материально, его природа — изменчивость; для него естественна связь с возникновением и гибелью. А если так — то и оно не оставляет места для сожаления; таков смысл [этого контекста]. (11)

Итак, во-первых, услышь о природе атманов.

12. na tv evāhaṃ jātu nāsaṃ na tvam neme janādhipāḥ |  
na caiva na bhaviṣyāmaḥ sarve vayam ataḥ param ||

Ни Я когда-либо не был не-сущим, и ни ты, и ни эти цари,  
И мы не станем не-сущими — все мы после этого.

Я — поскольку Владыка всего [сущего], начиная от этого, настоящего времени назад, в безначальном времени, НЕ НЕ БЫЛ, но был. И эти, перед тобой стоящие, властвующие души (цари) не не были, но были. И Я, и вы — ВСЕ МЫ ПОСЛЕ ЭТОГО, т.е. во времени, следующем за нашим [временем], НЕ СТАНЕМ НЕ-СУЩИМИ — но, напротив, мы будем [сущими]. Точно так же, как несомненно, что Я, Владыка всего, Высший Атман, вечен — так и вы, т.е. души, т.е. атманы, также вечны; так следует думать [обо всех нас].

Таким образом, представляется, что самим Господом сказано о существовании, притом в абсолютном смысле, различия между, с одной стороны, Господом, Владыкой всего и [многими] атманами, а с другой — [многих] атманов между собою; ибо, в момент наставления в вечном и абсолютном человека, ослепленного неведением, с целью устранения его [неведения], употребляются такие обозначения, как «я», «ты», «эти все», «мы». Что же касается учения о различиях между атманами в результате [действия] упадхи («наложения»), то с представлением о нереальности различия между атманами не согласуется указание [самим Господом] на это различие в момент наставления об [истинно] сущем. Различие атманов, о котором говорит Бхагаван (Господь), относится к самой их природе; поэтому и шрути утверждает: «Вечный — вечных, духовный — духовных, Единый — многих [сущность] желания исполняет» (ШветУп 6.13); т.е. вечных, многих, духовных — тот, который Един, Вечный, духовный, — он желания исполняет — таков смысл. В уче-

нии же об иллюзорности различий, порождаемых [якобы] неведением, оказывается невозможным согласовать такие действия [Пуруши], как, с одной стороны, обучение и проч., основанное на видении различия, порожденного неведением, и, с другой — состояние уничтоженности неведения и порождаемых им последствий у Высшего Пуруши, наделенного зрением абсолютного, посредством прямой реализации сущности Атмана — бескачественного, неизменного, вечного и [по природе] духовного.

Если предположить, что Высший Пуруша также одержим неведением, — то, в таком случае, его слова не составляют учения [наставления, для Арджуны], ибо они неразличимы от слов самого Арджуны, и то, что они [слова учителя] сообщают, есть нечто ложное, порожденное неведением.

Если же, далее, [оппонент допускает, что] знание различия — в случае Высшего Пуруши, усвоившего знание недвойственности (т.е. учение адвайты), — является чисто иллюзорным, наподобие сгоревшего куска ткани (сохраняющего свою прежнюю форму, но уже не являющегося тканью), и поэтому не привязывает [к миру сансары], — то такое рассуждение также ложно: ведь знание, например, о воде, [видимой] в пустынном мареве, будучи иллюзорным (т.е. мнимым развертыванием того, что уже прекратилось), не может быть причиной деятельности принесения воды и проч. Также и здесь, [в случае сообщения знания], если знание различия прекращено (отменено) знанием недвойственности, то, даже [как бы] развертываясь, оно не бывает — вследствие установленности его иллюзорного характера — причиной деятельности наставления [Арджуны] и проч. Невозможно также [всерьез] утверждать, что иллюзорность [знания различия] определяется состоянием Ишвары, вначале якобы незнающего, а затем обретающего знание сущего путем изучения шастр. Этому противоречат такие тексты шрути и смрити, как: «Он, который всезнающий, всеведущий...» (МундУп 1.1.9); «Высока мощь его и рукообразна — так говорит шрути; природе его присуще действие знания и силы» (ШветУп 6.8); «Знаю Я, Арджуна, существ бывших, и настоящих, и будущих; Меня же не знает никто» (БхГ 7.26).

Опять-таки нуждается в объяснении вопрос о том, кому сообщает наставление о недвойственности Атмана Высший Пуруша — а также в настоящее время традиция учителей, — после того как недвойственная природа Атмана ими вполне установлена, а знание различия отнесено к категории иллюзорного. Может быть, лишь кажущемуся, наподобие отражения, Арджуне и прочим ученикам? Но это лишено смысла, поскольку никто, будучи в здравом уме, не



станет в чем-либо наставлять свои собственные, видимые в кристалле, в мече, в зеркале и т.п. отражения, зная об их тождественности самому себе.

Также и об «иллюзорности» (в смысле мнимого развертывания снятой сущности) они (т.е. адвайтисты) здесь говорить не могут, ибо безначальная причина знания различия того, что за пределами Атмана, [с самим Атманом] вообще разрушена знанием недвойственного Атмана, действующим как разрушитель. Об «иллюзорности» имеет смысл говорить в таких случаях, как «восприятие (знание) второй луны» и проч., возникающее в силу реального помутнения (т.е. болезни) глаза; здесь причина «второй луны» даже от знания недвойственности луны не устраняется (ибо она есть реальная болезнь глаза). Однако такого рода иллюзия вполне бессильна, будучи разрушена убедительными аргументами. Здесь же (т.е. в знании различия душ) никакое иллюзорное знание вообще невозможно: ведь знание различия, чей объект и причина в равной степени нереальны [по учению адвайтистов], исчезает от установления истинного знания предмета. Поэтому, если Владыка всех и нынешняя традиция учителей обладают знанием истины [в понимании адвайты], то восприятие различия и основанное на нем обучение невозможны. Если же у них нет такого знания, то вследствие этого их невежество установлено, и обучение тем более невозможно. Более того, знанием недвойственности Атмана у учителя уничтожается представление о том, что наряду с Брахманом существует еще нечто (или: уничтожается знание Брахмана с его производными, в том числе ученичеством), почему обучение ученика теряет смысл. Если считать, что учитель и его знание — это всего лишь продукт воображения, то и об ученике и его знании [можно утверждать то же самое; таким образом, этот последний] продукт воображения неустраним. Если же допустить, что знание ученика хоть и реально не существует, но все же противоположно знанию учителя и в этом смысле устранимо, то ведь это в равной степени приложимо и к учителю, и к его знанию, которое также устранимо; отсюда бессмысленность обучения. Этого опровержения ложных взглядов достаточно. (12)

13. dehino 'smin yathā dehe kaumāraṃ yauvaṇaṃ jarā |  
tathā dehāntaraṃprāptir dhīras tatra na muhyati ||

Как у воплощенного в этом теле — детство, юность, старость, — так и тела другого достижение; не смущается этим мудрый.

Когда у воплощенного, пребывающего в одном теле, вслед за состоянием детства наступает состояние юности и т.п., то, с мыслью о прочности Атмана, он не предаётся скорби, думая «Атман умер»; точно так же, при достижении другого тела, мудрый, с мыслью «Атман прочен», не смущается. Вследствие вечности Атмана сожаление о нем неуместно. Здесь следует поступать так: поскольку атманы, будучи вечны, силой безначальной кармы рождаются в том или ином теле, соответствующем той или иной [индивидуальной] карме, и поскольку они совершают ради освобождения от связи с телами действия (карму) — предписанные шастрами, соответственно варне каждого, в виде не связанного с плодом сражения и прочего, — то для них делаются неизбежными соприкосновения органов чувств с их объектами, причиняющие наслаждение и страдание, связанные с ощущениями тепла, холода и прочего; их следует терпеть, пока совершаются предписанные шастрами действия. (13) Этот смысл раскрывается в непосредственно следующем [стихе]:

14. mātrāsparśās tu kaunteya śītoṣṇasukhaduḥkhadāḥ |  
āgamāpāyino 'nityās tāṃs titikṣasva bhārata ||

Холодное же и горячее, приятное и неприятное, о сын Кунти,  
происходит от соприкосновения с элементами.  
Они приходят и уходят, невечные, — ты же терпи их, Арджуна.

Звук, объект осязания, форма, вкус и запах вместе с их носителями называются ЭЛЕМЕНТАМИ (матра), поскольку они производятся танматрами. Их СОПРИКОСНОВЕНИЯ с органами чувств — ухом и прочими — производят ощущения ПРИЯТНОГО и НЕПРИЯТНОГО в форме ХОЛОДНОГО, ГОРЯЧЕГО, мягкого, жесткого и т.д. Слова ХОЛОДНОЕ и ГОРЯЧЕЕ [в тексте] имеют смысл примеров. ИХ мужественно ТЕРПИ — покуда не прекратились [у тебя] предписанные шастрами действия, как сражение и прочие. Вследствие НЕПОСТОЯНСТВА (ОНИ ПРИХОДЯТ и УХОДЯТ) мужественные люди могут их претерпевать. НЕВЕЧНЫЕ же они — поскольку устранимы как благодаря своей преданности, так и в силу уничтожения кармы, являющейся причиной пут (т.е. привязанности к сансаре). (14)

Ради чего нужно это терпение? — здесь он говорит. —

15. yaṃ hi na vyathayanty ete puruṣaṃ puruṣarśabha |  
samaduḥkhasukhaṃ dhīraṃ so 'mṛtatvāya kalpate ||

Муж, которого они не колеблют, к приятному и к неприятному  
равный, —  
такой достигает бессмертия, мудрый, о бык среди мужей.

Так МУЖ, КОТОРОГО — обладающего твердостью (мужеством), полагающего неизбежное страдание (НЕПРИЯТНЫМ) подобным наслаждению (ПРИЯТНОМУ), совершающего, без привязанности к плоду, свое варновое действие, как то сражение и проч., [видящего] в нем средство к бессмертию, — не колеблют [наносимые] в битве удары оружием и прочие ПРИКОСНОВЕНИЯ, как мягкие, так и жесткие (резкие); такой именно осуществляет бессмертие, а не подобный тебе, [Арджуна], неспособный перенести страдание, — таков смысл. В целом же смысл таков: вследствие вечности атманов следует поступать указанным образом. (15)

Что касается вечности атманов и естественной разрушимости тел, то они не могут быть причиной сожаления (скорби), о чем сказано ранее: «ни об ушедших, ни о живых знающие не сожалеют». (2, 11). Теперь он приступает к изложению этого —

16. nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ |  
ubhayaḥ api dṛṣṭo 'ntas tv anayos tattvadarśibhiḥ ||

Нет бытия у не-сущего, сущее же небытию не причастно:  
природу же этих обоих видят зрители сущности.

У не-сущего — тела истинного БЫТИЯ нет; и у СУЩЕГО, т.е. Атмана, нет НЕБЫТИЯ. ОБОИХ — и тела, и Атмана, поскольку они доступны [истинному] понимаю, ЗРИТЕЛИ СУЩНОСТИ ВИДЯТ ПРИРОДУ — поскольку [всякое] размышление приводит к решению, здесь слово «анта» (ПРИРОДА) обозначает решение (т.е. конечный вывод о сущности того и другого). Истинная природа тела, вещи неодушевленной, есть именно не-сущее, а у Атмана, [вещи] духовной, истинная природа есть именно сущее: вот «решение», которое здесь обнаружено (=увидено), — таков смысл. Ибо не-сущее обладает разрушимой природой, а сущее — неразрушимой (негибнущей).

Как сказано бхагаваном Парашарой — «Потому не существует, о дваждырожденный, чего-либо где-либо когда-либо, кроме знания (виджняна)» (ВПур 2.12.43); «Реальное бытие много указано тебе как знание, поскольку оно сущее (сатьям), иное же — не-сущее» (ВПур 2.12.45); «Негибнущее, полагают мудрые, и есть абсолютно-реальное; разрушимое (гибнущее) же произведено, несомненно, из

разрушимого материала» (ВПур 2.14.24); «То, что даже с течением времени не принимает иного наименования, возникшего от изменений и прочего, — то и есть реальное (васту), о царь; и что же это?» (ВПур 2.13.95). И здесь (в *Гите*) говорится: «Конечны эти тела...» (2.18) и «Неразрушимым познай это ...» (2.17). Такова причина употребления здесь [в тексте] терминов «СУЩЕЕ» и «НЕ-СУЩЕЕ». Поскольку же здесь нет речи о «сат-карья-ваде», данная школа не имеет в виду это учение. Здесь излагается не что иное, как различие природной формы этих двух — разрушимости и неразрушимости, с целью прекращения заблуждения у того, кто заблуждается неведением природы тела и Атмана. Именно оно (=различие) провозглашено в стихе «Ни об ушедших, ни о живущих» (2.11), и опять же оно имеется в виду в (2.17) и (2.18), следующих далее. Поэтому смысл здесь таков, как указано. (16)

17. avināśi tu tad viddhi yena sarvam idaṃ tatam |  
vināśam avyayasyāśya na kaś cit kartum arhati ||

Неразрушимым же познай то, чем пронизано все это:  
ничто не в силах произвести разрушение этого непреходящего.

ТО — духовную сущность, Атмана «НЕРАЗРУШИМЫМ» — ПОЗНАЙ, ЧЕМ — Атманом, его сущностью, т.е. духовным началом, ЭТО, т.е. то, что ему противно, т.е. неодушевленная сущность, — ВСЕ ПРОНИЗАНО, т.е. пропитано, исполнено внутри (вьяптам). Будучи пронизывающим началом, Атман обладает безграничной тонкостью и потому неразрушим. Противоположное ему НИЧТО, т.е. ни одно вещество (категория), НЕ В СИЛАХ ПРОИЗВЕСТИ РАЗРУШЕНИЕ, будучи им пронизано, и значит, грубым. Ведь разрушающее — будь то оружие, вода, огонь, ветер или иное, — проникнув в разрушаемое, ослабляет (расшатывает) его; и [инструменты], молоток и прочие, в результате резкого соприкосновения порождают как бы [порыв] ветра и с его помощью разрушают. Поэтому элемент «Атман» (или: сущность Атмана) неразрушим. (17)

Природа же тел — это именно разрушимость; потому говорит он —

18. antavanta ime dehā nityasyoktāḥ śarīraṇaḥ |  
anāśino 'prameyasya tasmād yudhyasva bhārata ||

Конечными названы эти тела вечного воплощенного,  
неразрушимого, неизмеримого: а потому — сражайся, потомок  
Бхараты.

Корень «дух» употребляется в смысле «составление, собирание» (упачая); поэтому ЭТИ ТЕЛА (деха), имеющие форму конгломератов (собраний), конечны, т.е. по природе своей разрушимы. Ведь конечными являются горшок и прочие [вещи], составленные [из частей].

Тела же, о которых говорит шаstra: «Чистое [тело] — посредством чистой благоприятной [кармы]» (БрУп 4.4.5), будучи предназначены для вкушения плодов кармы вечным воплощенным (Атманом), имеют форму конгломератов [пяти] элементов и с исчерпанием кармы разрушаются. Атман же, наоборот, НЕРАЗРУШИМ; отчего? Оттого, что не является объектом [познания] (или: поскольку неизмерим). Ибо Атман не определяется состоянием объекта, но, напротив, как тот, который познает (т.е. субъект). Так и говорится: «Кто это ведает, того знающие именуют „познающим поле“ (т.е. субъектом) (13.1). Атман не определяется как конгломерат многих [частей], вследствие того что относительно каждого тела он [может сказать]: я знаю (т.е. познаю, воспринимаю)», и являясь субъектом (т.е. тем началом, которое познает) как тела, так и [всего] прочего, определяется (т.е. схватывается, достигается, реализуется) как однородный (гомоформный). У познающего (субъекта) не обретается разных форм, как у тела и прочего, в зависимости от перемены места. Поэтому Атман вечен — вследствие своей гомоформности, несоставленности из частей, состояния познающего (субъекта) и состояния пронизывающего [все вещи]. Тело же, поскольку оно составлено из частей и имеет многие формы ради вкушения воплощенным плодов [различной индивидуальной] кармы, а также будучи пронизанным [более тонкой сущностью, Атманом], — разруσιμο. Поэтому, вследствие разрушимости природы тела и вечности природы Атмана, в обоих случаях оснований для сожаления нет; итак, [о Арджуна], ради достижения бессмертия приступи к совершению кармы в виде сражения, не привязанного к плоду, мужественно претерпевая удары оружием и прочие неизбежные [в битве] суровые [телесные] контакты, происходящие как с тобою, так и с другими (т.е. твоими родными и друзьями). (18)

19. ya enaṃ veti hantāraṃ yaś cainaṃ manyate hatam |  
ubhau tau na vijānīto nāyaṃ hanti na hanyate ||

Кто этого видит убийцей, и кто мнит его убитым —  
оба они не понимают: не убивает он и не убивается.

КТО ЭТОГО — Атмана, обладающего указанной природой;  
УБИЙЦЕЙ — какой-либо причиной убийства МНИТ; и КТО ЕГО —

по какой-либо причине — МНИТ УБИТЫМ; ОБА ЭТИ НЕ ПОНИМАЮТ [его]: в силу указанных причин он вечен, а потому причиной убийства не бывает; поэтому также этот Атман не убивается. Корень «хан» (убивать) по значению непереходный (атмакармана); он обозначает действие отделения от тела. Многие шастры, как, например, «Да не вредит он всем существам!», «Брахман не должен быть убиваем» (КаСмр) и другие, имеют своим предметом неустановленность (недозволенность?) действия, [приводящего] к отделению от тела.

20. na jāyate mriyate vā kadā cin nāyaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ |  
ajo nityaḥ śāśvato 'yaṃ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre ||

Никогда не рождается и никогда не умирает,  
Это не он, возникнув, уже больше не будет,  
Нерожденный, постоянный, вечный этот древний,  
не убивается он, когда убивается тело.

Здесь говорится о том, что в силу указанных причин у Атмана, вечного и не подверженного изменениям, отсутствуют такие свойства недуховных по природе тел, как рождение, смерть и все прочие. Тогда [не] РОЖДАЕТСЯ, [не] УМИРАЕТ — т.е. рождение и смерть, присутствующие во всех телах и всеми ощущаемые, вообще никогда не затрагивают Атмана. НЕ ОН, ВОЗНИКНУВ, УЖЕ БОЛЬШЕ НЕ БУДЕТ — он, будучи в начале мирового цикла (кальпы), вновь, в конце его уже не будет; т.е. рождение в начале кальпы в теле Праджапати и прочих, как это сообщают агама, равно как и смерть в конце кальпы, [неизбежная для них], Атмана не касаются — таков смысл. Поэтому Атман, пребывая во всех телах НЕРОЖДЕННЫЙ, вследствие этого — ПОСТОЯННЫЙ, ВЕЧНЫЙ, — поскольку не вовлекается, подобно пракрити, в постоянные и нечистые изменения; ДРЕВНИЙ — т.е. прежний, а вместе с тем — новый, т.е. всегда ощущаемый как нечто небывалое, — таков смысл. Поэтому и КОГДА УБИВАЕТСЯ ТЕЛО, НЕ УБИВАЕТСЯ этот Атман. (20)

21. vedāvināśinaṃ nityaṃ ya enam ajaṃ avyayaṃ |  
kathaṃ sa puruṣaḥ pārtha kaṃ ghātayati hanti kaṃ ||

Кто его знает нерушимым, вечным, нерожденным, неизменным — как и кого этот муж убивать заставляет, Партха, кого убивает?

Итак, человек (муж), КОТОРЫЙ ЗНАЕТ Атмана вечным, поскольку не подверженным изменению, нерушимым и нерожденным, —

ТОТ ЧЕЛОВЕК — КОГО, какого Атмана среди атманов, пребывающих в телах людей, животных и пресмыкающихся, и КАК УБИВАТЬ ЗАСТАВЛЯЕТ, ибо: как, кого УБИВАЕТ? — т.е. как погубляет, как имеет такой результат своей целью — таков смысл. «Этих атманов я заставляю убивать», «Я убиваю» — подобного рода сожаления имеют своей основой лишь неведение истинной природы Атмана — таков общий смысл [этого текста]. (21)

«Правда, что у вечных атманов происходит простое отделение от тел; однако когда гибнут тела, которые суть средства [получения] восхитительных удовольствий, то образ расставания с ними отмечен скорбью». В ответ на это он говорит:

22. vāsāṃsi jīṛṇāni yathā vihāya navāni gr̥hṇāti naro 'parāṇi |  
tathā śarīrāṇi vihāya jīṛṇāny anyāni saṃyāti navāni dehī ||

Как одежды изношенные отлагая,  
человек берет новые, другие,  
так, отлагая тела изношенные,  
воплощенный обретает другие, новые.

Шастры говорят о приобретении более прекрасного ТЕЛА взамен старого теми, кто оставляет тело в праведной битве (дхарма-юддха); и в этом — основание для радости, как у тех, кто <пропуск с. 226 в рукописи перевода>

23. nainaṃ chindanti śāstrāṇi nainaṃ dahati pāvakaḥ |  
na cainaṃ kledayanty āpo na śoṣayati mārutaḥ ||

24. acchedyo 'yam adāhyo 'yam akledyo 'śoṣya eva ca |  
nityaḥ sarvagataḥ sthāṇur acalo 'yaṃ sanātanaḥ ||

25. avyakto 'yam acintyo 'yam avikāryo 'yam ucyate |  
tasmād evaṃ viditvainaṃ nānuśocitum arhasi ||

Непроявленным, немислимым, неизменчивым его именуют:  
а потому — сожалеть ты не должен, его распознав таковым.

Этот Атман не распознается (не проявляется) теми инструментами (приемами) познания, которыми распознаются (проявляются) вещи, доступные проникновению (проницанию) и прочему; поэтому — НЕПРОЯВЛЕННЫЙ. Также НЕМЫСЛИМЫЙ — ибо о нем, однородном [по отношению] ко всем вещам, невозможно помыс-

лить, относя его к той или иной природе. Поэтому и НЕИЗМЕНЧИВЫЙ, неспособный к изменениям. Поэтому, распознав его с помощью указанных признаков, ты не должен о нем сожалеть.

26. atha cainam nityajātaṃ nityaṃ vā manyase mṛtaṃ |  
tathāpi tvaṃ mahābāho nainaṃ śocitum arhasi ||

Но и если его непрерывно рождаемым и умирающим  
помышляешь,  
то и тогда, о могучерукий, ты о нем сожалеть не должен.

Если ты мнишь об Атмане, что он есть лишь тело, НЕПРЕРЫВНО РОЖДАЕМОЕ И НЕПРЕРЫВНО УМИРАЮЩЕЕ, — а не тот, кто обладает указанными сверхтелесными признаками, то и тогда ты не должен о нем чрезмерно сожалеть ввиду неизбежности возникновения и гибели у тела, чья природа — переменчивость.

27. jātasya hi dhruvo mṛtyur dhruvaṃ janma mṛtasya ca |  
tasmād aparihārye 'rthe na tvaṃ śocitum arhasi ||

Неизбежна рожденного смерть, неизбежно рождение умершего;  
Неотменимо положение это; потому сожалеть ты не должен.

У возникшего НЕИЗБЕЖНО разрушение — т.е. оно происходит наверное; также и у разрушенного (погибшего) неизбежно рождение. Как, однако, это достигается — [новое] возникновение того, что разрушено (погибло)? Ибо мы обретаем (наблюдаем) возникновение сущего, у не-сущего же — не обретаем. Возникновение, разрушение и проч. суть различные состояния существующих вещей (дравья). Ибо нити и прочие вещи, конечно, существуют, а будучи определенным образом соединены между собою, они именуются «тканью» и т.д. С этим соглашаются даже сторонники «доктрины» нереальности следствия [в причине] (асаткарья-вадины). Ведь там (в ткани) нет никакой иной вещи, кроме определенным образом переплетенных нитей. Представление о какой-либо иной [новой] вещи [в случае куска ткани] неуместно, поскольку здесь наличествует [кроме самих нитей] лишь работа ткача, присвоение нового имени и особое употребление [ткани, в отличие от нитей]. Поэтому, [как уже говорилось], возникновение, гибель и т.д. суть различные состояния [уже] существующей вещи (=того, что уже есть). Когда та или иная вещь, достигшая состояния под названием «возникновение», переходит в другое состояние, противоположное ему, мы называем это «разру-



шение». И с тою же неизбежностью, с какой вещество «глина» принимает состояние комка, горшка, черепков, пыли и прочего, [любое] изменчивое вещество [проходит] ряд изменений. При этом «разрушение» есть принятие веществом, находившимся в предшествующем состоянии, состояния последующего. Этот же самый [переход в новое состояние] есть «возникновение» [нового] состояния. Итак, НЕОТМЕНИМА эта последовательность изменений, именуемых «возникновение» и «разрушение», у вещества изменчивого; а потому — ТЫ об этом СОЖАЛЕТЬ НЕ ДОЛЖЕН. (27)

Однако и та легкая скорбь, которая [бывает] при виде достижения вещью нового состояния, противоположного предыдущему, в существах, подобных человеку, [невозможна], не возникает; поэтому он говорит —

28. avyaktādīni bhūtāni vyaktamadyāni bhārata |  
avyaktanidhanāny eva tatra kā paridevanā ||

Непроявлено существ начало, проявлена их середина,  
конец же опять непроявлен: чему же здесь сокрушаться,  
потомок Бхараты?

Человек и прочие существа суть вещи существующие; однако у них, пребывающих каждое в своей природе, не воспринимается (не обретается) их предшествующее состояние, воспринимается среднее состояние в форме «человек и прочее», и [опять] не воспринимается их последующее состояние; поэтому здесь нет причины для СОКРУШЕНИЯ. (28)

Итак, даже [если принять] учение о телесности Атмана, нет причины для сокрушения; сказав об этом, он говорит, что труднодостижимо решение (определение) об Атмане и весьма резок тот, кто может созерцать, говорить, слушать [наставление] и учить на основании шастр об Атмане, превосходящем тело, чудное по своей природе.

29. āścaryavat paśyati kaś cid enam āścaryavad vadati tathaiva cānyaḥ |  
āścaryavac cainam anyaḥ śṛṇoti śrutvāpy enam veda na caiva kaś cit ||

Чудом один его увидит,  
чудом и говорит о нем иной,  
Чудом иной о нем и услышит,  
но и услышав, никто его не знает.

Обладающего такой [описанной выше] природой вследствие однородности — по отношению ко всем вещам, иным, чем сам он, — определяемого (установленного), словно чудом, [Атмана] из бесчисленных существ [лишь один] кто-то, многими подвигами счистив грехи и накопив благие [заслуги], видит. Подобный ему, кто-то [иной] говорит [об Атмане] другому. Таким же образом кто-то [иной] [о нем] слышит. Но, даже услышав, ни один не познает его истинной (=установленной так, как это есть на самом деле) природы. Употреблением слова «и» при упоминании видения (?), говорения и слышания выражается, что сущностное видение, сущностная речь и сущностное слышание [об Атмане] встречаются редко [даже среди аскетов, уничтоживших свои грехи]. (29)

30. dehī nityam avadhyo 'yaṃ dehe sarvasya bhārata |  
tasmāt sarvāṇi bhūtāni na tvaṃ śocitum arhasi ||

Ни в одном из тел воплощенный никогда убит не бывает;  
потому — обо всех существах сожалеть ты не должен,  
потомок Бхараты.

Этот воплощенный, будучи вечным, [пребывая] в телах всех, богов и прочих, не убивается с гибелью того или иного тела — так следует считать. Поэтому все существа, начиная с богов и кончая растениями, будучи даже неравны обликом, в силу своей описанной выше природы равны по сущности и вечны. Их неравенство, а также невечность относятся к телу (= ограничены лишь телом). Поэтому ТЫ НЕ ДОЛЖЕН СОЖАЛЕТЬ ОБО ВСЕХ СУЩЕСТВАХ, начиная с богов, т.е. не только о Бхишме и т.д. (30)

31. svadharmam api cāvekṣya na vikampitum arhasi |  
dharmyād dhi yuddhāc chreyo 'nyat kṣatriyasya na vidyate ||

Также и свой варновый долг соблюдая, колебаться ты не должен:  
нет ведь для кшатрия ничего дороже, чем праведная битва.

Даже если начавшаяся битва душегубительна, ты, СВОЙ ВАРНОВЫЙ ДОЛГ СОБЛЮДАЯ, КОЛЕБАТЬСЯ НЕ ДОЛЖЕН, [видя в ней нечто] подобное [жертвоприношению] «Агништома». ЧЕМ ПРАВЕДНАЯ — предпринятая на законном основании — БИТВА, ДЛЯ КШАТРИЯ НИЧЕГО ДОРОЖЕ НЕТ. Ибо [в Гите] говорится: (см. 18.43). И в Агништоме и прочих [жертвоприношениях] над [убиваемым] животным насилия не совершается, ибо шрути [по этому по-

воду] указывают, что вслед за оставлением ничтожного тела козла и прочего обретается более прекрасное тело и [даже] райское состояние: «Ты поистине не умираешь, невредимым ты пребываешь; легкопроходимыми путями богов идешь ты! Куда идут праведные, [куда] не идут злые, туда пусть поместит тебя бог Савитар!» (ТС 4.6.9.46 — ТБр 3.7.7.14) — так говорит шрути. Здесь же говорится, что умершие в битве приобретают более прекрасные тела: «Как одежды отлагая изношенные, человек берет новые...» и т.д. (2.22). Поэтому, как в медицине [болезненное] действие инструментов и прочего совершается ради спасения больного, точно так же указано и относительно Агништомы и прочих [аналогичных] случаев, [т.е. настоящего сраженья]. (31)

32. yadṛcchayā soparannaṃ svargadvāram apāvṛtam |  
sukhinaḥ kṣatriyāḥ pārtha labhante yuddham īdṛśam ||

Словно внезапно представшую отверстую дверь рая,  
счастливы кшатрии, Партха, получившие битву такую.

ТАКУЮ БИТВУ, словно без усилий и беспрепятственно обретенное средство достижения высшего счастья, СЧАСТЛИВЫЕ — [словно] обладающие благими заслугами — КШАТРИИ ПОЛУЧАЮТ (принимают как некий ценный дар). (32)

33. atha cet tvam imaṃ dharmyaṃ saṃgrāmaṃ na kariṣyasi |  
tataḥ svadharmam kīrtiṃ ca hitvā pāpam avāpsyasi ||

Если же ты не вступишь в это праведное сражение,  
то свой варновый долг и славу отбросив — грех приобрящешь.

НО ЕСЛИ ТЫ под действием заблужденья НЕ ВСТУПИШЬ В ЭТО НАЧАВШЕЕСЯ СРАЖЕНИЕ — а это есть твой, как кшатрия, ВАРНОВЫЙ ДОЛГ, — то ты, не совершая этой начавшейся дхармы и тем самым ОТБРОСИВ высшее счастье, [определяемое] как плод варнового долга, а также [добываемую в сраженье] высочайшую славу, — ОБРЕТЕШЬ высший грех.

34. akīrtiṃ cāpi bhūtāni kathayiṣyanti te 'vyayām |  
saṃbhāvitasya cākīrtir maraṇād atiricyate ||

И люди тебя покроют бесславьем безграничным:  
для благородного же бесславье тяжелее [самой] смерти.

Ты не только потеряешь высочайшее счастье и славу — но ЛЮДИ все, высокого и низкого звания, ПОКРОЮТ ТЕБЯ БЕЗГРАНИЧНЫМ — проникающим все времена и страны — БЕССЛАВЬЕМ, говоря: «Партха, когда началась битва, испугался!» Тогда, если [спросят] — ну и что? — для того, кто был почитаем за свою доблесть, геройство, смелость и прочие [воинские добродетели], бесславие, рожденное [предположением] противоположного, БЕССЛАВЬЕ ТЯЖЕЛЕЕ [САМОЙ] СМЕРТИ: т.е. даже смерть лучше такого рода бесславия — таков смысл. (34)

[Если же Арджуна спросит:] «Я, будучи [прославленным] героем, уклонился от битвы из-за любви к родным и жалости; как же придет ко мне бесславие?» — то вот ответ:

35. bhayād raṇād uparataṃ maṃsyante tvāṃ mahārathāḥ |  
yeṣāṃ ca tvaṃ bahumato bhūtvā yāsyasi lāghavam ||

«Из страха ты уклонился от битвы» — так подумают великие колесничие;  
ничтожным ты станешь в глазах людей, прежде тебя почитавших.

В ГЛАЗАХ ТЕХ — Карны, Дурьодханы и прочих великих колесничих, — кто прежде ТЕБЯ ПОЧИТАЛ, [говоря: «Арджуна — доблестный герой», то теперь, вследствие уклонения от участия в предлагаемой битве, ТЫ СТАНЕШЬ НИЧТОЖНЫМ — тем, которого легко одолеть: ВЕЛИКИЕ КОЛЕСНИЧИЕ ПОДУМАЮТ, ЧТО ТЫ УКЛОНИЛСЯ ОТ БИТВЫ ИЗ СТРАХА. Ибо храбрые враги могут уклониться от битвы из-за любви к родичам и т.п. не иначе, как по причине страха. (35) Более того:

36. avācyavādāṃś ca bahūn vadiṣyanti tavāhitāḥ |  
nindantas tava sāmartyaṃ tato duḥkhataraṃ nu kim ||

Много обидных слов скажут недруги о тебе,  
пригодность твою понося; а что же этого больнее?

«В споре с нами, витязями, как сможет этот Партха устоять хоть минуту? Пусть [испытает] свою пригодность где-нибудь еще, а не в споре с нами!» — так ПРИГОДНОСТЬ ТВОЮ ПОНОСЯ, твои враги, сыновья Дурьодханы, скажут МНОГИЕ СЛОВА, ОБИДНЫЕ для витязей. Какое у тебя [может быть] огорчение (БОЛЬ) больше этого? Так что ты подумал, что даже смерть лучше таковых обид. (36)

Поэтому и то и другое — и убийство самим героем (витязем) других, и самого его убиение другими — к лучшему; и он говорит —

37. hato vā prāpsyasi svargaṃ jivā vā bhokṣyase mahīm |  
tasmād uttiṣṭha kaunteya yuddhāya kṛtaniścayaḥ ||

Рай обретешь ты, убитый; победив, землей насладишься;  
а потому — приняв решение, вставай на битву, сын Кунти!

УБИТЫЙ другими в праведной битве (дхарма-юддха), ты затем ОБРЕТЕШЬ наивысшее благо; либо, убив других, ты беспрепятственно НАСЛАДИШЬСЯ [благами] царства. Высшее благо ты обретешь потому, что [совершение] варнового долга в виде непривязанного к плоду сражения является средством [достижения] высшего блага. Поэтому, решив так: «Вступление в битву есть средство достижения мокши, определяемой как высшая цель стремлений человека», — вставай [сражаться]. Для тебя, СЫНА КУНТИ, именно это прилично — таков общий смысл. (37)

[Далее] он объясняет, как сражается тот, кто стремится к мокше, —

38. sukhaduḥkhe same kṛtvā lābhālābhau jayājayau |  
tato yuddhāya yujyasva naivaṃ pāpaṃ avāpsyasi ||

Уравняв радость-страданье, обретенье-потерю,  
победу-поражение,  
затем на битву подвигнись! Так ты не обрящешь греха.

Итак, узнав вечного Атмана, превосходящего тело, не затрагиваемого ничем из того, что телесно, неколебим мыслью в случае ПОБЕДЫ-ПОРАЖЕНИЯ, ПРИОБРЕТЕНИЯ богатства — [его] ПОТЕРИ, РАДОСТИ-СТРАДАНИЯ, возникающих вследствие ударов оружием и прочего, неизбежного в битве, избегая привязанности к плоду в виде рая и прочего, начни сражение с мыслью лишь о том, что должно быть сделано. ТАК поступая, ТЫ НЕ ОБРЯЩЕШЬ ГРЕХА — не приобретешь греха, имеющего форму болезненной сансары, т.е. освободишься от пут сансары — таков смысл. (38)

Так указав на постижение истинной природы Атмана, он приступает к изложению того, что ему (постижению) предшествует: дисциплины действия (или: подвига действия, карма-йоги), которая есть средство достижения мокши:

39. eṣā te 'bhihitā sāmkhye buddhir yoge tv imāṃ śṛṇu |  
buddhyā yukto yauṃ pārtha karmabandhaṃ prahāsyasi ||

Эту мысль, изложенную в рассужденье, услышь [теперь]  
в дисциплине:  
подвигом этой мысли ты сокрушишь, Партха, узы кармы.

МЫСЛЬ (буддхи) есть складывание (букв. «счет», санкхья). Та природа Атмана, которая есть РАССУЖДЕНИЕ (санкхья), может быть установлена с помощью МЫСЛИ. Если природа (сущность) Атмана должна быть постигнута, то та МЫСЛЬ, которую надо выразить для такого постижения, тебе изложена, начиная со стиха «Ни Я когда-либо не был не-сущим...» (2.12) и кончая «А потому — обо всех существах сожалеть ты не должен» (2.30). Та ДИСЦИПЛИНА МЫСЛИ, которую следует изложить в связи с совершением действий, ведущих к достижению мокши и которым предшествует (а также их сопровождает) знание Атмана, именно она обозначается [здесь] словом ДИСЦИПЛИНА (йога — подвиг, усилие, упражнение, аскеза). Ибо [в дальнейшем] будет сказано: (см. 2.49). Эту МЫСЛЬ, о которой надлежит сказать в ДИСЦИПЛИНЕ, УСЛЫШЬ ее, ИЗЛАГАЕМУЮ; ПОДВИГОМ (йогой, дисциплиной) (ТОЙ МЫСЛИ ТЫ УЗЫ КАРМЫ сокрушишь: узы, [которые сковывают] с помощью кармы, — УЗЫ КАРМЫ, т.е. цепь сансары, — таков смысл. (39)

[Теперь] говорит о величии действия (кармы, обладающего подвигом (либо: связанного) с той мыслью, о которой будет идти речь, —

40. nehābhikramanāśo 'sti pratyavāyo na vidyate |  
svalpam apy asya dharmasya trāyate mahato bhayāt ||

Здесь зачин не гибнет, препятствия [здесь] нет:  
даже малость этой дхармы избавляет от великого страха.

ЗДЕСЬ — в карма-йоге (в дисциплине действия) — ЗАЧИН НЕ ГИБНЕТ: ЗАЧИН — начало; ГИБЕЛЬ: утрата [этим зачином] [его свойства] быть средством к достижению плода, т.е. не бесплодность начатого, даже если оно, не будучи доведенным до конца, прервано, причем этот перерыв начатого даже НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ПРЕПЯТСТВИЕМ. Даже МАЛАЯ частица ЭТОЙ ДХАРМЫ, называемой «карма-йога», ИЗБАВЛЯЕТ ОТ ВЕЛИКОГО СТРАХА: избавляет от страха (ужаса) сансары. Эта дхарма будет подробно изложена [также] и в дальнейшем (см. 6.40 сл.), ибо иные средства [достижения мокши] — имеющие хождение в народе, а также ведийские — [не терпят] перерыва: они делаются бесплодными, и этот [перерыв] бывает им в препятствии. (40)

Показывает, что мысль, направленная на действие, которое есть средство достижения мокши, лучше мысли, имеющей своим методом (направленной на) действие, имеющее особую цель:

41. vyavasāyātmikā buddhir ekeha kurunandana |  
bahuśākhā hy anantās ca buddhayo 'vyavasāyīnām ||

Мысль, состоящая в усилении, едина здесь, о радость Куру;  
но бесконечны и многоветвисты мысли тех, кто усиления  
не совершает.

ЗДЕСЬ — во всяком действии, предписанном шастрами, — СОСТОЯЩАЯ В УСИЛИИ МЫСЛЬ ЕДИНА, т.е. мысль, пребывающая в действии, которое намеревается совершить адепт, [стремящийся к освобождению], есть мысль, состоящая в усилении. УСИЛИЕ — решение (решительность, твердое намерение), ибо такая мысль сопровождается (либо: последует) определенным решением об истинной природе Атмана. Мысль же, направленная на имеющее особую цель действие, не состоит в усилении. Ибо там, где властвует желание (т.е. сансарическое стремление к цели), осознается лишь самый факт существования Атмана, превосходящего тело; установления же реальной природы Атмана не происходит, поскольку даже при отсутствии определенного решения об истинной природе Атмана есть люди, имеющие объектом [своего желания] плод в виде рая и прочего и вкушающие плоды применения соответствующих средств; это не противоречит [их незнанию истинной природы Атмана]. Тогда как эта мысль, состоящая в усилении, ввиду направленности на средства достижения единого плода, едина, ибо стремящийся к освобождению совершает все действия ради единственного плода, называемого «мокша». Поэтому, в силу единственности смысла шастр, мысль, направленная на все действия, бывает одна и та же. Как, например, ритуалу «Агнея» и прочим соответствуют шесть [различных] процедур, объединенных, ввиду единственности достигаемого плода, в единую шастру, почему и мысль, направленная на них (либо на нее, шастру), едина; так [и здесь] — таков смысл. У тех же, кто не совершает усиления [с целью освобождения], кто занят действиями, ведущими к достижению таких плодов, как рай, потомство, богатство (скот), пища и прочее, МЫСЛИ, ввиду бесконечности (по количеству) плодов, БЕСКОНЕЧНЫ. А кроме того, МНОГОВЕТВИСТЫ: ибо даже в обрядах, которые предписаны ради достижения единого плода — как, например, жертвоприношения полумесячий, — имеется разделение

плодов на [главные] и промежуточные, например: «Долголетия не желает, доброго потомства не желает» (ТС 2.6.9.7) и т.д.; так что имеет место МНОГОВЕТВИСТОСТЬ. Поэтому у ТЕХ, КТО УСИЛИЯ НЕ СОВЕРШАЕТ, МЫСЛИ БЕСКОНЕЧНЫ И МНОГОВЕТВИСТЫ. Говорится следующее: все плоды периодических и непериодических жертвоприношений, как главные, так и промежуточные (второстепенные), о которых говорят тексты шрути, следует оставить и совершать все действия, имея в виду единую цель шаштр, которая есть плод [под названием] «мокша». И имеющие особую цель («дезидеративные») действия, соответствующие варне и ашраму, следует, отказавшись от их плода и объединив их, [в этом смысле,] с периодическими и непериодическими, совершать по мере сил ради достижения мокши. (41)

Теперь упрекает тех, кто занят имеющими особую цель («дезидеративными») действиями:

42. yām imām puṣpitām vācaṃ pravadanty avipaścitaḥ |  
vedavādaratāḥ pārtha nānyad astīti vādinah ||

43. kāmātmānaḥ svargaparā janmakarmaphalapradām |  
kriyāviśeṣabahulām bhogaiśvaryagatiṃ prati ||

44. bhogaiśvaryaprasaktānām tayāpahṛtacetasām |  
vyavasāyātmikā buddhiḥ samādhau na vidhīyate ||

Речи цветистые, изобилующие разнообразными предписаниями, произносят неразумные, сосредоточившись на слове Веды; состоящие из желаний, они жаждут рая, говоря «нет ничего другого».

К пути наслаждений и власти [их приводят эти речи],  
в виде плода дающие лишь карму и рожденья.

У них, привязанных к наслаждениям и власти, ум этими [речами]  
разрушен,

[и потому] мысль, состоящая из усилия, в средоточии  
не устанавливается.

ЦВETИСТЫЕ — т.е. дающие в качестве плода лишь цветы, улаждающие лишь в первый момент, ведущие к ПУТИ НАСЛАЖДЕНИЙ И ВЛАСТИ, — РЕЧИ [люди] НЕРАЗУМНЫЕ — обладающие ничтожным знанием — ПРОИЗНОСЯТ, СОСРЕДОТОЧЕННЫЕ НА СЛОВЕ ВЕДЫ — привязанные к тем [учениям] Вед, которые говорят



о плоде в виде рая и прочего, ГОВОРЯЩИЕ «НЕТ НИЧЕГО ДРУГОГО» — вследствие чрезмерности этой привязанности, говорящие: «Нет иного плода, превышающего рай и прочее (или: кроме рая и прочего)», СОСТОЯЩИЕ ИЗ ЖЕЛАНИЙ — „преим�ствующиe“ умом (т.е. манасом) в желаниях, — ОНИ ЖАЖДУТ РАЯ — думают только о рае; с истощением же плода в виде рая и прочего [эти речи] ДАЮТ ПЛОД, называемый КАРМА и новые РОЖДЕНЬЯ, они ИЗОБИЛУЮТ РАЗНООБРАЗНЫМИ ПРЕДПИСАНЬЯМИ — ввиду отсутствия в них (речах) сущностного знания, они углубляются в действия; «те, кто произносят эти цветистые речи, приводящие к пути власти и наслаждений» — такова синтаксическая связь. У НИХ, ПРИВЯЗАННЫХ К НАСЛАЖДЕНИЯМ И ВЛАСТИ, ЭТИМИ — речами, имеющими предметом наслаждения и власть, — РАЗРУШЕНО знание, [и потому] упомянутая ранее МЫСЛЬ, СОСТОЯЩАЯ ИЗ УСИЛИЯ, В СРЕДОТОЧИИ — т.е. в уме (манасе) НЕ УСТАНОВЛИВАЕТСЯ — т.е. не возникает; ум (манас) — это СРЕДОТОЧИЕ (самадхи), ибо в нем сосредоточивается (собирается) знание об Атмане (или: самопознание). В уме таких [людей] никогда не возникает мысль, имеющая своим предметом действие, направленное на достижение мокши и которому предшествует (или: которое сопровождается) твердым установлением природы Атмана, — таков смысл. Поэтому адепт, [стремящийся к освобождению], не должен привязываться к [ритуальным] действиям, служащим удовлетворению желаний (т.е. направленным на конкретные цели существования). (42–44)

Зачем же тогда Веды, стремящиеся (имеющие целью) воспитывать душу с большей любовью, чем тысячи отцов и матерей, предписывают действия, порождающие ничтожный плод в виде повторных рождений? И как возможно, чтобы предписания Вед следовало оставлять? В ответ на это он говорит:

45. traiguṇyaviṣayā vedā nistraiguṇyo bhavāṛjuna |  
nirdvaṃdvo nityasattvastho niryoḡakṣema ātmavān ||

46. yāvān artha udapāne sarvataḡ saṃplutodake |  
tāvān sarveṣu vedeṣu brāhṃaṃasya vijānataḡ ||

На сферу «триады качеств» направлены Веды; отрись от  
«триады качеств», Арджуна!  
Владей собою, без обретенья-храненья, без двойственности,  
пребывая в саттве.

Для рассудительного брахмана столько же пользы в Ведах, сколько [для жаждущего] в колодце, заливаемом обильно водою.

ТРИАДА КАЧЕСТВ — это «триады качества», саттва, раджас и тамас; словом «триада» обозначены люди, изобилующие саттвой, раджасом и тамасом. Веды, именно вследствие своей великой любви [к людям], учат добру эти [три класса] людей — изобилующих саттвой, раджасом и тамасом. Если бы Веды учили их добру — т.е. средствам достижения [плода], соответствующего их качествам, в виде рая и прочего, — то они, из-за преобладания гун раджаса и тамаса отвратившись от саттвичного плода — мокши, не ведающие о средствах достижения свойственного им плода, одолеваемые склонностью [следовать] своим желаниям, по ошибке приняли бы недопустимое за допустимое и, предприняв его, погибли бы. Поэтому НА СФЕРУ ТРИАДЫ КАЧЕСТВ НАПРАВЛЕНЫ ВЕДЫ; ты же — ОТРЕШИСЬ ОТ ТРИАДЫ КАЧЕСТВ — умножай ту именно гуну (качество), которая теперь в тебе преобладает, саттву; т.е. не будь изобилующим взаимным переплетением трех качеств и не умножай дальше это изобилие — таков смысл. БЕЗ ДВОЙСТВЕННОСТИ — столь лишенной всякой сансарической природы. ПОСТОЯННО ПРЕБЫВАЯ В САТТВЕ — лишенной двух низших гун, постоянно пребывай в возросшей саттве. Спрашивается: каким образом? — БЕЗ ОБРЕТЕНЬЯ И ХРАНЕНЬЯ — т.е. отбросив как ПРИОБРЕТЕНИЕ вещей, не способствующих достижению истинной природы Атмана, так и ХРАНЕНИЕ приобретенного. ВЛАДЕЙ СОБОЮ (букв. «будь обладателем Атмана») — будь сосредоточенным на постижении истинной природы Атмана (или: себя). Недостигнутого достижение — «йога» (в этом контексте); достигнутого хранение — кшема. От такого продвижения (от такого образа жизни) изобилие раджаса и тамаса в тебе прекратится, а саттва — возрастет. Также и не всё, предписываемое Ведами, следует принимать [к исполнению] каждому человеку. Как в колодце, предназначенном для удовлетворения всех потребностей и СО ВСЕХ СТОРОН ЗАЛИВАЕМОМ ВОДОЮ, [каждый] жаждущий берет ровно столько воды, насколько велика его в ней потребность, а не [пытается выпить] весь [колодец]; так и ДЛЯ РАССУДИТЕЛЬНОГО БРАХМАНА — ВО ВСЕХ ВЕДАХ — т.е. стремящийся к освобождению ревнитель Вед возьмет из них именно то, что послужит ему средством к освобождению (мокше), но не иное. (45–46)

Затем он говорит о том, что следует принимать (предпринимать) адепту, пребывающему в саттве:

47. karmaṇy evādhikāras te mā phaleṣu kadā cana |  
mā karmaphalahetur bhūr mā te saṅgo 'stv akarmaṇi ||

Пусть будет в действии твое призвание, но никогда —  
в результате:  
не будь причиной ни плода, ни действия; но и не стой  
в бездействии.

У тебя, пребывающего в саттве адепта (стремящегося к мокше), при совершении какого-либо регулярного, нерегулярного либо имеющего особую цель действия (обряда), излагаемого в шрути всегда в связи с каким-либо конкретным результатом (плодом), ПУСТЬ БУДЕТ ПРИЗВАНЬЕ ИМЕННО В ДЕЙСТВИИ. А к плодам, обретаемым в связи с ним (ритуальным действием), никакого интереса быть не должно, ибо [действие], сопровождаемое плодом, есть причина (форма) скованности [сансарой], [действие], лишенное плода и совершаемое единственно ради почитания Меня, есть причина освобождения. Также НЕ БУДЬ ПРИЧИНОЙ НИ ПЛОДА, НИ ДЕЙСТВИЯ — ибо тебе следует считать себя, постоянно пребывающего в саттве адепта, не совершающим действия [в тот самый момент], когда ты его совершаешь. Тебе не следует также думать, что ты являешься причиной плода, например устранения [чувства] голода и т.д. Обе [эти причины] следует полагать либо в гунах (качествах), либо во Мне, Владыке всего, — как это будет показано далее (3.28–30). Так определив, совершай действие (т.е. действия). В БЕЗДЕЙСТВИИ — в несовершении [действия], как это тобой, [Арджуна], сказано: «Я не буду сражаться...» (2.9) — ПУСТЬ У ТЕБЯ НЕ БУДЕТ К ЭТОМУ ПРИВЯЗАННОСТИ. Смысл этого наставления: привяжи себя к такому плоду действия, какой был описан выше. (47)

Еще яснее о том же самом —

48. yogasthaḥ kuru karmāṇi saṅgaṃ tyaktvā dhanamjaya |  
siddhyasiddhyoḥ samo bhūtvā samatvaṃ yoga ucyate ||

Совершай действия, в йоге пребывая, покинув привязанность,  
Дхананджая,  
будучи равным в успехе и неуспехе. Ровность именуется «йога».

ПРИВЯЗАННОСТЬ ПОКИНУВ — к царству, близким и прочему, — СОВЕРШАЙ ДЕЙСТВИЯ — сраженья и другие, — В ЙОГЕ ПРЕБЫВАЯ, БУДУЧИ РАВНЫМ В УСПЕХЕ И НЕУСПЕХЕ, т.е. в бывающей при этом победе и т.д. Эта РОВНОСТЬ в успехе и неуспехе ИМЕНУЕТСЯ словом

«ЙОГА», потому что, В ЙОГЕ ПРЕБЫВАЯ, [ты совершаешь действия]. Йога — это неподвижность (сосредоточенность) мысли, имеющая форму РОВНОСТИ В УСПЕХЕ И НЕУСПЕХЕ.

Почему об этом неоднократно упоминается? — Говорит:

49. dūreṇa hy avaram karma buddhiyogād dhanamjaya |  
buddhau śaraṇam anviccha kṛpāṇāḥ phalahetavaḥ ||

Гораздо ниже действие, чем дисциплина мысли, Арджуна.  
В мысли ищи прибежище! Жалки побуждаемые плодом.

[Обычное, имеющее особую цель] ДЕЙСТВИЕ ГОРАЗДО НИЖЕ действия, сопряженного с ДИСЦИПЛИНОЙ МЫСЛИ, т.е. с йогой, имеющей своим предметом как отказ от основного плода [действия], так и ровность в успехе или неуспехе, относящемся к вспомогательному плоду. Велико их различие — в форме величия одного и низости другого. Действие, сопряженное с указанной дисциплиной мысли, уничтожает всякое страдание, исходящее от сансары, доставляет [человеку] освобождение, т.е. высшее благо человека (или: которое есть обозначение высшего блага человека). Напротив, иное [действие доставляет] неизмеримо болезненную сансару. Поэтому при совершении действия ИЩИ ПРИБЕЖИЩЕ В МЫСЛИ, т.е. в той, которая была указана. ПРИБЕЖИЩЕ — место пребывания. Именно в этой [дисциплине] мысли пребывай — таков смысл. ПОБУЖДАЕМЫЕ ПЛОДОМ ЖАЛКИ, т.е. те, которые совершают действие из привязанности к плоду, жалки, ибо они будут принадлежать сансаре.

50. buddhiyukto jahātīha ubhe sukṛtaduṣkṛte |  
tasmād yogāya yujyasva yogaḥ karmasu kauśalam ||

Пребывающий в йоге мысли здесь и доброе,  
и злое дело оставляет,  
поэтому — упражняйся в йоге! Йога — в действиях искусность.

Тот, кто совершает действие, ПРЕБЫВАЯ В ЙОГЕ МЫСЛИ, ОСТАВЛЯЕТ и ДОБРОЕ, и ЗЛОЕ ДЕЛО, ОБА бесконечных [запаса кармы], накопленных за время, не имеющих начала и являющихся причиной связанности. Поэтому — УПРАЖНЯЙСЯ в указанной ЙОГЕ мысли. ЙОГА — В ДЕЙСТВИЯХ ИСКУСНОСТЬ: в совершаемых действиях эта дисциплина мысли есть ИСКУСНОСТЬ, т.е. наивысшая

способность. Смысл таков: ее можно осуществить [лишь] с помощью наивысшей способности (эффективности). (50)

51. karmajaṃ buddhiyuktā hi phalaṃ tyaktvā manīṣiṇaḥ |  
janmabandhavinirmuktāḥ padaṃ gacchanty anāmayam ||

Пребывая ведь в йоге мысли, плод, рожденный деяньем, покинув, освобожденные от пут рождений, неболезненного места мудрецы достигают.

ПРЕБЫВАЯ В ЙОГЕ МЫСЛИ, РОЖДЕННЫЙ ДЕЙСТВИЕМ ПЛОД ПОКИНУВ — [они] совершают действия; поэтому, ОСВОБОЖДЕННЫЕ ОТ ПУТ РОЖДЕНИЙ, НЕБОЛЕЗНЕННОГО МЕСТА они ВЕДЬ ДОСТИГАЮТ: поскольку это установлено во всех упанишадах — таков смысл. (51)

52. yadā te mohakalilaṃ buddhir vyatitariṣyati |  
tadā gantāsi nirvedaṃ śrotavyasya śrutasya ca ||

Когда твоя мысль переправится через мираж заблуждений, тогда ты почувствуешь отвращение и к услышанному, и к еще не услышанному.

КОГДА ТВОЯ МЫСЛЬ — у тебя, пребывающего указанным образом в действии и под ее влиянием очистившегося от греха (нечистоты), — ПЕРЕПРАВИТСЯ ЧЕРЕЗ МИРАЖ ЗАБЛУЖДЕНИЙ, т.е. через греховность в форме заблуждений, вызванную привязанностью к ничтожным плодам [действий], ТОГДА ТЫ сам ПОЧУВСТВУЕШЬ ОТВРАЩЕНИЕ и к тому, что прежде было тобою услышано от Меня как достойное оставления, — плод и прочее, и к тому, что ты услышишь [на эту тему] в будущем. (52)

Теперь он говорит о плоде, который имело в виду исполнение [варнового] долга, сопровождаемое определенным рода мыслью и имеющее в качестве предпосылки знание истинной сущности Атмана — знание, на которое было указано словами: «Теперь услышь ее в дисциплине» (2.39); этот плод — дисциплина (йога):

53. śrutivipratipannā te yadā sthāsyati niścālā |  
samādhāv acalā buddhis tadā yogam avāpsyasi ||

Слушанием совершенства достигшая, когда установится неподвижно

твоя мысль, в средоточии не колеблясь, — тогда ты йоги достигнешь.

ШРУТИ — слушание. ТВОЯ МЫСЛЬ — СЛУШАНИЕМ Меня ДОСТИГШАЯ СОВЕРШЕНСТВА, направленная на Атмана — однородного всему иному, [чем сам он], вечного, безгранично-тонкого; сама будучи при этом НЕКОЛЕБИМОЙ — т.е. единоформной; когда она УСТАНОВИТСЯ НЕПОДВИЖНО в [СРЕДОТОЧИИ, т.е.] очищением (посредством лишнего привязанности исполнения [ритуальных] действий) манаса, ТОГДА ТЫ ДОСТИГНЕШЬ ЙОГИ, т.е. созерцания Атмана. Иначе говоря, дисциплина действия (карма-йога), сопровождаемая (либо: предшествуемая) знанием Атмана, порожденным шастрами, в свою очередь, реализует «основу знания», называемую [в тексте *Гиты*] «прочной мудростью» (стхита-праджня); а «прочность мудрости», в форме «основы знания», осуществляет созерцание Атмана, известное под именем «йога». (53)

Так наученный, Арджуна теперь спрашивает о природе «прочной мудрости», осуществляемой путем карма-йоги в форме непривязанного [к плоду] совершения действия и являющейся, в свою очередь, средством достижения йоги; а также о способе реализации «прочной мудрости» —

54. arjuna uvāca

sthitaprajñasya kā bhāṣā samādhisthasya keśava |  
sthitadhīḥ kiṃ prabhāseta kim āsīta vrajeta kim ||

Арджуна сказал:

Что за речь о твердом в мудрости, о пребывающем в средоточии,  
Кешава?

Как говорил бы твердый мыслью? Как сидел бы? Как ходил бы?

ЧТО ЗА РЕЧЬ О ТВЕРДОМ В МУДРОСТИ, О ПРЕБЫВАЮЩЕМ В СРЕДОТОЧИИ? — т.е. какое слово его опишет? Смысл: какова его природа? Также, как говорит и т.д. твердый в мудрости? (54)

Поскольку природа [человека] выражается описанием особенностей его поведения, то далее говорится о таких особенностях —

55. śrībhagavān uvāca

prajahāti yadā kāmān sarvān pārtha manogatān |  
ātmany evātmanā tuṣṭaḥ sthitaprajñas tadocyate ||

Благой Господь сказал:

Желания, Партха, проникшие в сердце, когда человек изгоняет и в Атмане лишь [пребывает], Атманом обрадованный, — тогда его мудрость прочна.

В АТМАНЕ ЛИШЬ [пребывает], АТМАНОМ — т.е. сердцем, установленным исключительно на Атмане, — ОБРАДОВАННЫЙ, с помощью этой радости когда он вполне ИЗГОНЯЕТ ЖЕЛАНИЯ, ПРОНИКШИЕ В СЕРДЦЕ (либо: присущие сердцу), все, кроме [желания] Атмана; ТОГДА ЕГО МУДРОСТЬ ПРОЧНА — так говорят. Это вершина «основы знания». (55)

Затем описывается следующее состояние «основы знания», немало отстоящее от предыдущего, —

56. duḥkheṣv anudvignamanāḥ sukheṣu vigataspr̥haḥ |  
vītarāgabhayakrodhaḥ sthitadhīr munir ucyate ||

Неколебимый сердцем в страданиях, в радостях не вождедея, без страсти, страха и гнева: таков отшельник, чье веденье прочно.

Присутствуя [в ситуациях], причиняющих страдание, — как, например, разлука с приятным и т.д., он НЕКОЛЕБИМ СЕРДЦЕМ, т.е. не сокрушается; В РАДОСТЯХ НЕ ВОЖДЕДЕЯ, т.е. он лишен вожделия даже вблизи приятного; БЕЗ СТРАСТИ, СТРАХА И ГНЕВА: вожделие к недостигнутому — это СТРАСТЬ, ее он лишен; скорбь (страдание), вызванная рассмотрением причин разлуки с приятным и прихода неприятного, — это СТРАХ, его он [также] лишен; движение самомнения, вызванное скорбью, проникшей в душу (четана) под влиянием прихода неприятного и разлуки с приятным, — это ГНЕВ, [и] его он [также] лишен. Тот, кто становится таким, — ОТШЕЛЬНИК (муни, букв. «молчальник»), предающийся размышлению об Атмане, ИМЕНУЕТСЯ тем, ЧЬЕ ВЕДЕНЬЕ прочно. (56)

Затем говорится о более далеком [от вершины] (ср. БхГ 2.55) состоянии:

57. yaḥ sarvatrānabhisnehas tat tat prāpya śubhāśubham |  
nābhinandati na dveṣṭi tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

Кто повсюду без предпочтений, то и это встречая,  
хорошее-дурное,  
не торжествует, не ненавидит — у такого мудрость прочна.

У ТОГО также МУДРОСТЬ ПРОЧНА, КТО ПОВСЮДУ — в приятном — БЕЗ ПРЕДПОЧТЕНИЙ, т.е. равнодушен; ВСТРЕЧАЯ ХОРОШЕЕ-ДУРНОЕ, в форме соединения-разъединения с приятным, лишеш ТОРЖЕСТВА и НЕНАВИСТИ. (57)

Теперь следующий уровень (состояние):

58. yadā saṃharate cāyaṃ kūṛmo 'ṅgānīva sarvaśaḥ |  
indriyāṅindriyārthebhyas tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

И тот, кто от предметов органы чувств внутрь вбирает,  
Словно со всех сторон — члены свои черепаха, — у того  
мудрость прочна.

Кто устанавливает свое сердце лишь на Атмане, ОТОВСЮДУ ВОБРАВ ВНУТРЬ, СЛОВНО ЧЕРЕПАХА ЧЛЕНЫ, свои ОРГАНЫ ЧУВСТВ в ту минуту, когда они уже готовы к контакту с ПРЕДМЕТАМИ чувств, у того также мудрость прочна. Так последовательно, от высшего к низшему, изложена четырехчленная «основа знания». (58)

Теперь он говорит о трудности достижения «основы знания» и о способе ее достижения:

59. viṣayā vinivartante nirāhārasya dehinaḥ |  
rasavarjaṃ raso 'py asya paraṃ dṛṣṭvā nivartate ||

Отворачиваются предметы от воплощенного, [этой] пищи  
лишенного,  
кроме вкуса; но и вкус [к ним] также от узревшего  
Высшее уходит.

ПИЩА для органов чувств — ПРЕДМЕТЫ; у ЛИШЕННОГО ПИЩИ — т.е. у ВОПЛОЩЕННОГО, чьи органы чувств отвлечены от предметов [и повернуты внутрь], эти ПРЕДМЕТЫ, отворачиваясь от него, ОТВОРАЧИВАЮТСЯ, КРОМЕ ВКУСА: «вкус» — вождление; вождление к предметам не прекращается — таков смысл. НО И ВКУС [к ним] ТАКЖЕ отвращается от того, кто УЗРЕЛ природу Атмана как нечто ВЫСШЕЕ по сравнению с предметами и дающее большое наслаждение. (59)

60. yatato hy apī kaunteya puruṣasya vipaścitaḥ |  
indriyāṅi pramāthīni haranti prasabhaṃ manaḥ ||

Ибо даже у подвизающегося, Каunteя, у мужа разумного  
беспокойные чувства силой похищают сердце.



Без зрения Атмана вожеление к предметам не уходит; когда же сохраняется вожеление к (предметам) объектам чувств, то даже у РАЗУМНОГО МУЖА, У ПОДВИЗАЮЩЕГОСЯ — БЕСПОКОЙНЫЕ, т.е. мощные, — ЧУВСТВА СЕРДЦЕ СИЛОЙ ПОХИЩАЮТ. Итак, труднодостижима «основа знания», ибо победа над чувствами зависит от зрения Атмана, а зрение Атмана зависит от победы над чувствами. (60)

61. tāni sarvāṇi saṃyamya yukta āsīta matparaḥ |  
vaśe hi yasyendriyāṇi tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

Всех их подчинив, пусть сидит он, пребывая в йоге, ко мне  
устремленный;  
ибо мудрость того прочна, кто держит чувства в своей власти.

Желанием избавиться от всего этого, [возникающим] в связи с вожелением к объектам чувств, ПОДЧИНИВ труднопобедимые чувства, пусть сидит он, сосредоточенный; установив на Мне, прибежище блага для души, свое сердце, т.е. когда сердце делает своим объектом Меня, то оно, испепелив все грехи и очистившись, делается лишенным вожеления к [внешним] объектам и подчиняет своей власти чувства (органы чувств). Такое сердце, имеющее чувства подчиненными, может созерцать Атмана. Говорится об этом: «Раздуваемый ветром огонь, вверх поднявшись, дрова сжигает; как и Вишну, хранимый в душе, грехи йогоинов сжигает» (ВПур 6.7.94, см. также 6.7.72–73) — потому и говорит он: ИБО МУДРОСТЬ ТОГО ПРОЧНА... и т.д. (61)

А тот, кто не вводит в Меня сердце и своими собственными силами, в гордости устремляется на борьбу с чувствами, тот гибнет:

62. dhyāyato viṣayān puṃsaḥ saṅgas teṣūpajāyate |  
saṅgāt saṃjāyate kāmaḥ kāmāt krodho 'bhijāyate ||

63. krodhād bhavati saṃmohaḥ saṃmohāt smṛtīvibhramaḥ |  
smṛtibhramśād buddhināśo buddhināśāt praṇaśyati ||

У помышляющего об объектах мужа привязанность к ним  
возникает;  
от привязанности — вожеленье; от вожеленья злоба бывает;  
ослепленье бывает от злобы, ослепленье же память уводит;  
от потери памяти ум гибнет; человек с погибшим умом —  
погибает.

Пусть даже человек пребывает, подчинив чувства; но если он не ввел свое сердце в Меня, если его вожделение к объектам не уничтожено, то в силу греховных впечатлений, не имеющих [во времени] начала, неизбежно возникает внимание к объектам. У МУЖА, ПОМЫШЛЯЮЩЕГО об объектах, снова весьма возрастает к ним ПРИВЯЗАННОСТЬ. ОТ ПРИВЯЗАННОСТИ ВОЗНИКАЕТ ВОЖДЕЛЕНЬЕ: ибо вожделение есть не что иное, как созревшая привязанность; человек, впавший в это состояние, не может удержаться без вкушения объектов — это есть ВОЖДЕЛЕНЬЕ. ОТ ВОЖДЕЛЕНЬЯ ЗЛОБА БЫВАЕТ: когда, с ростом вожделенья, объект все же остается недоступным, то к людям, имеющим к нему доступ, прибывает ЗЛОБА в форме: «Погублено мое желанное этим». ОСЛЕПЛЕНЬЕ БЫВАЕТ ОТ ЗЛОБЫ: ослепление — это отсутствие различия между дозволенным и недозволенным, ею он делает, что попало. Тогда, если только он начнет тренировать свои чувства, БЫВАЕТ ЗАБЛУЖДЕНЬЕ («УХОД») ПАМЯТИ. ОТ ПОТЕРИ ПАМЯТИ УМ ГИБНЕТ: всякое усилие, направленное на познание Атмана, гибнет. ЧЕЛОВЕК С ПОГИБШИМ УМОМ, вновь погрузившись в [болото] сансары, гибнет. (62–63)

64. gāgadveṣaviyuktais tu viṣayān indriyaiś caran |  
ātmaśayair vidheyātmā prasādam adhigacchati ||

Направляя к объектам чувства, лишённые страсти и гнева, подчинённые власти Атмана, — чистоты победивший себя достигает.

Указанным образом положившись сердцем на Меня, Владыку всего, который есть благой приют души, испепелив всю без остатка нечистоту греха, НАПРАВЛЯЯ К ОБЪЕКТАМ ЧУВСТВА, ЛИШЕННЫЕ СТРАСТИ И ГНЕВА, ПОДЧИНЕННЫЕ ВЛАСТИ АТМАНА, т.е. превосходя (презирая) объекты чувств, ПОДЧИНИВШИЙ СЕБЯ — т.е. подчинивший свое сердце, ЧИСТОТЫ ДОСТИГАЕТ — т.е. его внутренний орган (антахкарана) очищается — таков смысл.

65. prasāde sarvaduḥkhānām hānir asyopajāyate |  
prasannacetaso hy āśu buddhiḥ paryavatiṣṭhate ||

Чистоты [достигнув], ото всех скорбей он освобождается, в чистой душе ведь тотчас ум устанавливается прочно.

Когда этот человек ДОСТИГАЕТ ЧИСТОТЫ сердца, наступает ОСВОБОЖДЕНИЕ (хани, букв. «лишение») ото всех скорбей, вызванных контактом с внешним миром (пракрити), ибо в тот же момент

ум, отвратившись от иных объектов, чем Атман, под влиянием чистоты души и сердца, очищенного от грехов, противных созерцанию Атмана, УСТАНОВЛИВАЕТСЯ ПРОЧНО. Поэтому с достижением ЧИСТОТЫ сердца бывает ОСВОБОЖДЕНИЕ ОТ ВСЕХ СКОРБЕЙ — и не иначе.

66. nāsti buddhir ayuktasya na cāyuktasya bhāvanā |  
na cābhāvayataḥ śāntir aśāntasya kutaḥ sukham ||

У того, кто не в йоге, нет мысли, нет у него медитации,  
у немедитирующего нет покоя; откуда счастье у беспокойного?

У того, кто не пребывает сердцем на Мне, кто стремится своими собственными усилиями обуздать чувства, не бывает постоянной МЫСЛИ, направленной на Атмана, отличного [от всего иного]. Поэтому у него не бывает и МЕДИТАЦИИ, имеющей его своим объектом. А у того, кто НЕ МЕДИТИРУЕТ об Атмане, отличном [от всего иного], не бывает ПОКОЯ от соприкосновения с объектами. У БЕСПОКОЙНОГО — привязанного к касаниям объектов — ОТКУДА достижение вечного, непревосходимого счастья? (66)

И опять он говорит о бессмысленности того, кто не обуздывает чувства указанным способом, —

67. indriyāṇaṃ hi caratāṃ yan mano 'nuvidhīyate |  
tad asya harati prajñāṃ vāyur nāvam ivāmbhasi ||

Сердце, которое увлекается постоянно движущимися чувствами,  
уносит [у человека] мудрость, словно ветер — лодку на воде.

СЕРДЦЕ, КОТОРОЕ УВЛЕКАЕТСЯ — направляется человеком по пути ДВИЖУЩИХСЯ по предметам ЧУВСТВ — т.е. [постоянно] вращающихся [от предмета к предмету], оно, это сердце, УНОСИТ его МУДРОСТЬ — т.е. склонность к [созерцанию] Атмана, отделенного [от всего иного], — значит, делает его склонным к объектам — таков смысл. Это подобно тому, как встречный ВЕТЕР силой УНОСИТ лодку, движущуюся НА ВОДЕ. (67)

68. tasmād yasya mahābāho nigṛhītāni sarvaśaḥ |  
indriyāṇīndriyārthebhyas tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

А потому, о могучерукий, кто оттащил свои чувства  
со всех сторон от предметов, — мудрость того прочна.

Поэтому у ТОГО человека МУДРОСТЬ бывает ПРОЧНО установленной на Атмане, кто, указанным способом войдя сердцем в Меня, прибежище Блага, — СО ВСЕХ СТОРОН ОТТАЩИЛ СВОИ ЧУВСТВА ОТ ИХ ОБЪЕКТОВ (предметов).

Теперь говорит о совершенстве [человека] с обузданными чувствами, с чистым сердцем:

69. yā niśā sarvabhūtānāṃ tasyāṃ jāgarti samyamī |  
yasyāṃ jāgrati bhūtāni sā niśā paśyato muneḥ ||

То, что ночь для всех существ, в том бодрствует обузданный;  
в чем существа бодрствуют, то есть ночь для отшельника зрячего.

ТО — мысль (ум), имеющая объектом Атмана, ЧТО НОЧЬ ДЛЯ ВСЕХ СУЩЕСТВ — что темно [для них], словно ночь, — в ТОМ, в мысли, имеющей Атмана объектом, ОБУЗДАВШИЙ чувства, чистый сердцем БОДРСТВУЕТ — т.е. пребывает зрящим Атмана — таков смысл. В ЧЕМ — в мысли, направленной на звук и прочие [внешние] объекты, — все СУЩЕСТВА БОДРСТВУЮТ — т.е. бывают бодрыми, пробужденными, — ТО — мысль, направленная на звук и прочее — ДЛЯ ЗРЯЩЕГО ОТШЕЛЬНИКА (МУНИ) пребывает темным, как ночь.

70. āpūryamāṇam acalapratiṣṭham samudram āraḥ praviśanti yadvat |  
tadvat kāmā yaṃ praviśanti sarve sa śāntim āpnoti na kāmakāmī ||

Словно воды вливаются в море,  
наполняя его, пребывающее недвижно,  
в кого вливаются так и желанья,  
тот покой обретает, не желающий желанья.

СЛОВНО ВОДЫ рек ВЛИВАЮТСЯ В МОРЕ, не изменяющее свою форму (букв. «одноформное»), само собою наполняемое, причем ничто не меняется в море от вливания или невливания [речных] вод; ТАК [и] ВСЕ ЖЕЛАНЬЯ — т.е. звук и прочие объекты, В КОГО — обузданного — ВЛИВАЮТСЯ — т.е. становятся объектами его восприятия, ТОТ ПОКОЙ ОБРЕТАЕТ — посредством удовлетворения от созерцания Атмана, [вне зависимости от того], возникают или не возникают в сфере его чувств [объекты], звук и прочее, — кто не обретает изменения; именно он обретает покой — таков смысл. НЕ ЖЕ-

ЛАЮЩИЙ ЖЕЛАНЬЯ — т.е. кто изменяется под действием звука и прочего, тот никогда не достигнет покоя. (70)

71. vihāya kāmān yaḥ sarvān pumāṃś carati niḥspṛhaḥ |  
nirnamo nirahaṃkāraḥ sa śāntim adhigacchati ||

Муж, что, отбросив все желанья, без вожделений пребывает, без «моего», без самости — тот покоя достигает.

ЖЕЛАНЬЯ — то, что желается: звук и прочие [объекты]. МУЖ, что, ОТБРОСИВ все объекты чувств, начиная со звука, тогда БЕЗ ВОЖДЕЛЕНИЙ, тогда лишенный также «моего» (чувства собственности), пребывает лишенным само-гордыни в отношении к телу, которое не есть Атман; ТОТ, узрев Атмана, ДОСТИГАЕТ ПОКОЯ.

72. eṣā brāhmī sthitiḥ pārtha naināṃ grāya vimuhyati |  
sthitvāsyām antakāle 'pi brahmanirvāṇam ṛcchati ||

Это, Партха, состояние Брахмана; достигнувший его  
не ошибается;  
в нем пребывая даже в час конца, он достигает Нирваны,  
Брахмана.

ЭТО СОСТОЯНИЕ (пребывание) в действии, лишенном привязанности, сопровождаемое постоянным знанием Атмана, обозначаемое как «прочное ведение» (дхи) — БРАХМАНА — т.е. приводящее к Брахману; такового состояния в действии ДОСТИГНУВШИЙ НЕ ОШИБАЕТСЯ — т.е. вновь сансару не обретает; в этом состоянии пребывая даже в конце этой жизни, ОН ДОСТИГАЕТ НИРВАНЫ, БРАХМАНА (или: угасания в Брахмане) — т.е. идет к Брахману, стоящему в Нирване (в блаженном угасании), т.е. достигает Атмана, единобытия блаженства — таков смысл.

Итак, во второй главе — ради прекращения заблуждения [Арджуны], не ведающего истинную природу Атмана, а также средства достижения оной, состоящего в действии под названием «сражение», ошибочно возомнившего о телесности Атмана и в силу этого заблуждения отвратившегося от сраженья, — излагается [учение] о мысли, направленной на вечного Атмана, которая (мысль) есть «рассуждение» (санкхья), а также ей сопутствующая мысль, являющаяся средством достижения «прочной мудрости», т.е. йоги, которая

(мысль) направлена на дисциплину действия (карма-йогу) в форме исполнения действий без привязанности. Поэтому и говорится (ГАС 6): «Учение о санкхье и йоге, которое здесь имеет своей сферой вечного Атмана и действие без привязанности и именуемое „прочное ведение“, изложено во второй главе ради прекращения его (Арджуны) заблуждения».

### ГЛАВА III

[Общее введение к главам III–VI]: Итак, дабы изложить всепоглощающую и наивысшую любовь (бхакти) [к Высшему Брахману], обозначаемую словами «ведение», «почитание», «[йогическое] созерцание» и являющуюся средством достижения Высшего Брахмана, Пурушоттамы — доступного адептам, [стремящимся к освобождению], — провозглашенного в Веданте, лишённого даже следа грехов — неведенья и прочих, всецело снятых; высокого толпой благих достоинств, неисчислимых, безграничных, превосходных; [для этой цели] рассказано о созерцании сущности индивидуального Атмана, которое является ее, [бхакти], составной частью и которое достижимо посредством «дисциплины знания» (джняна-йоги), осуществляемой в виде не привязанного [к плоду] действия, сопровождаемого знанием вечности его (Атмана). Об этом [созерцании природы индивидуального Атмана] возведено в словах Праджапати «тот Атман, который лишен греха...» (ЧхУп 8.7.1) и прочих. Ибо в словах Праджапати говорится о высшем ведении, так называемой «дахара-видье» (=дахара-вакья), частью которой является созерцание истинной природы индивидуального Атмана (праптар): «Кто этого Атмана, из этих слов, [сказанных ранее], узнав, затем тщательно рассматривает...» (ЧхУп, там же); затем, после изложения учения о бестелесной природе индивидуального Атмана, превосходящей состояния бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений, дается в качестве заключения наставление о плоде дахара-видьи (т.е. знания Высшего Атмана, в отличие от индивидуального) словами: «Итак, этот Просветленный, поднявшись от этого тела, достигнув высшего света, реализует свою природу» (ЧхУп 8.12.2). И в другом месте [в КатхУп] говорится, [с одной стороны]: «Упражнением в созерцании внутреннего Атмана помыслив [о нем] как о боге, мудрый оставляет радость и скорбь» (2.12); этими и последующими словами, в частности «помыслив [о нем] как о боге...» и т.д., устанавливается знание об индивидуальном Атмане посредством упражнения

в созерцании «внутреннего Атмана, которое входит составной частью в излагаемое» высшее ведение (пара-видья) и которое затем уточняется: «Не рождается, не умирает мудрый...» (2.18). [С другой же стороны], излагается высшая природа [Атмана], его почитание и форма этого почитания, которая есть бхакти — в словах «меньше мельчайшего...» (2.20), «великого Атмана, Владыку, познав, не скорбит мудрый» (2.22), «этот Атман не достигается ни говорением, ни жертвой, ни многим слушанием...» (2.23), и наконец: «Кто наездник рассуждающего знания, муж, держащий в своей власти сердце, тот достигает конца пути — это Высшая обитель Вишну» (3.9). Это указание на плод «высшего ведения» служит здесь заключением. Начиная с этой, [третьей] главы на протяжении четырех глав излагается созерцание индивидуального (праптар) Атмана, а также соответствующие приемы —

1. arjuna uvāca

jyāyasī cet karmaṇas te matā buddhir janārdana |  
tat kiṃ karmaṇi ghore māṃ niyojayasi keśava ||

2. vyāmiśreṇaiva vākyena buddhiṃ mohayaśīva me |  
tad ekaṃ vada niścitya yena śreyo 'ham āpnuyām ||

Арджуна сказал:

Если ты помнишь, что лучше мысль, чем действие, Джанардана, то зачем к действию страшному, Кешава, меня побуждаешь?

Этой речью спутанной ты ум мой как бы смущаешь, скажи ж то одно несомненно, чем обрету я благо!

Если именно МЫСЛЬ МНИТСЯ ТЕБЕ ЛУЧШЕЙ, ЧЕМ ДЕЙСТВИЕ, то ЗАЧЕМ тогда к СТРАШНОМУ ДЕЙСТВИЮ ТЫ МЕНЯ ПОБУЖДАЕШЬ? Здесь говорится вот о чем: средством к созерцанию Атмана является именно устойчивость знания (джняна-йога, дисциплина знания), тогда как устойчивость действия (карма-йога) помогает ее достигнуть. То есть устойчивость знания, будучи средством к созерцанию Атмана, излагается как возникающая в результате прекращения взаимодействия всех чувств и [их средоточия,] сердца (манаса) с объектами, звуками и прочими. Поэтому, если желательно осуществить созерцание Атмана, возникающее от прекращения деятельности [внешних] чувств, то меня следует побуждать к [достижению] устойчивости знания, сопровождаемой воздержанием от всех вообще действий. С какой целью тогда ты побуждаешь меня к страшно-



му действию, имеющему форму деятельности [даже не какого-либо одного, но] всех чувств и противоположному созерцанию Атмана? Мне кажется, что СПУТАННОЙ РЕЧЬЮ ты меня КАК БЫ СМУЩАЕШЬ. Ведь речь такого вида: «Ради достижения устойчивости знания, в форме прекращения деятельности всех чувств, с целью (в качестве средства) обретения созерцания Атмана совершай действие прямо противоположной формы!» — является противоречивой и спутанной даже. Поэтому СКАЖИ ОДНО, ясное по форме слово (речь). Этим словом Я ОБРЕТУ НЕСОМНЕННО то БЛАГО, которого следует держаться (исполнять). (1–2)

3. śrībhagavān uvāca

loke 'smin dvividhā niṣṭhā purā proktā mayānagha |  
jñānayogena sām̐khyānām̐ karma-yogena yoginām ||

Благой Господь сказал:

В этом мире, о безупречный, двоякая устойчивость указана

Мною древле:

дисциплиной знания — для рассуждающих, дисциплиной

действия — для аскетов.

Ты не вполне точно формулируешь сказанное [Мною] ранее. Ибо ДРЕВЛЕ В ЭТОМ МИРЕ, наполненном людьми разнообразных призваний, МНОЮ УКАЗАНА ДВОЯКАЯ УСТОЙЧИВОСТЬ, имеющая объектом, соответственно, знание либо действие и не сменяющаяся различные призвания (сферы интересов). Ведь неверно, чтобы всякий мирской человек с возникновением у него желания мокши предназначался бы тотчас же к сфере дисциплины знания (джняна-йоги); однако он становится призванным к джняна-йоге, когда очистит свою внутреннюю нечистоту совершением не привязанных к плоду действий, предпринимаемых исключительно ради почитания Высшего Пуруши, и приобретет нерассеянность чувств. О том, что почитание Высшего Пуруши есть единственное движущее начало действий, будет сказано позже — «от кого начинанья существ, кем пронизано все это — того действием своим почитая, совершенство смертный обретает» (18.46). Здесь же, установив необходимость совершения не привязанных к плоду действий словами «Пусть будет твое призванье к действию...» (2.47) для того, чья мысль превзошла иллюзию, порождаемую рассеянностью [ума] объектами чувств, словами «Желания, проникшие в сердце, когда человек изгоняет...» (2.55) и т.д. излагается джняна-йога. Поэтому состояние именно лю-

дей РАССУДИТЕЛЬНЫХ (людей сосредоточенной мысли) определяется джняна-йогой, тогда как у людей деятельных (йогинов, аскетов), соответственно, карма-йогой. Рассуждение (санкхья) — мысль, поэтому дисциплинированные мыслью — «РАССУДИТЕЛЬНЫЕ» (санкхьяики), т.е. организованные мыслью, направленной исключительно на Атмана. Неспособные к этому, призванные к карма-йоге — АСКЕТЫ (йогины). Так, сказано, что сфера действия тех, кто дисциплинирован мыслью, рассеянной по объектам, — карма-йога; а сфера действия людей с нерассеянной мыслью — джняна-йога, и потому никакого противоречия и путаницы здесь не утверждается. (3)

Для любого мирского человека, почувствовавшего желание освобождения, скороспелая джняна-йога неудобоисполнима —

4. na karmaṇām anārambhān naiṣkarmaṇ puruṣo 'śnute |  
na sa saṃnyasanād eva siddhiṃ samadhigacchati ||

Не тот человек надеянье вкушает, кто действий не предпринимает: от одной лишь отрешенности совершенства он не достигает.

ЧЕЛОВЕК НЕ ВКУШАЕТ НЕДЕЯНЬЕ — «основу знания» путем одного лишь воздержания от предписанных шастрами ДЕЙСТВИЙ. Также и неоставления уже начатого предписанного [действия]. Откуда СОВЕРШЕНСТВО — лишь у действий, не привязанных к плоду, предпринятых ради почитания Высшего Пуруши; оно НЕДОСТИЖИМО без них. Но и посредством действий, к плодам не привязанных, однако не совершаемых в виде почитания Говинды (Кришны) и не [очищенных] уничтоженьем масс бесчисленных грехов, возникших в течение не имеющего начала времени, устойчивость (основа) в Атмане, сопровождаемая нерассеянностью чувств, труднодоступна (т.е. вообще недоступна). (4)

То же самое объясняет:

5. na hi kaś cit kṣaṇam apī jātu tiṣṭhaty akarmaḥ |  
kāryate hy avaśaḥ karma sarvaḥ prakṛtijair guṇaiḥ ||

Ибо бездействующим не остается никто, никогда, ни мгновенья: ведь рожденными Prakṛiti гунами вынуждается всякое действие, волей-неволей.

ИБО НИКТО — никакой человек, живущий в этом мире, НИКОГДА НЕ ОСТАЕТСЯ не совершающим действие. И даже всякий человек, предпринявший [воздержание вида]: «Я ничего не свершаю», — про-

тив воли ВЫНУЖДАЕТСЯ — возникшими ОТ ПРАКРИТИ ГУНАМИ, саттвой, раджасом и тамасом, набравшими силу в соответствии с [его] старой кармой, — к совершению ему свойственного действия: ВЫНУЖДАЕТСЯ значит «подталкивается». Поэтому джняна-йога достижима лишь для очищенного внутреннего органа после подчинения своей власти гун, саттвы и прочих и после уничтожения посредством описанной выше карма-йоги [накопленной] массы старого греха. (5)

По-иному приступающий к джняна-йоге становится лицемером:

6. karmendriyāṇi saṃyama ya āste manasā smaran |  
indriyārthān vimūḍhātāmā mithyācāraḥ sa ucyate ||

Подчинив лишь органы действия, кто сидит, сердцем припоминая чувств объекты, — тот, ослепший душою, объявляется лицемером.

КТО с неуничтоженной греховностью, с непобежденным внутренним органом обращается к познанию Атмана и вследствие преимущественного [интереса] к внешним объектам, сердцем отвернувшись от Атмана, СИДИТ, ПРИПОМИНАЯ ОБЪЕКТЫ ЧУВСТВ, одно воображая, а иное [реально] делая, — тот ОБЪЯВЛЯЕТСЯ ЛИЦЕМЕРОМ; т.е. взявшийся за познание Атмана, [однако ему] противный, гибнет. (6)

7. yas tv indriyāṇi manasā niyamyārabhate 'rjuna |  
karmendriyaiḥ karmaयोगam asaktaḥ sa viśiṣyate ||

Но кто, подчинив сердцем чувства, начинает, о Арджуна, органами действия карма-йогу, непривязанный, тот отличен.

Поэтому, [находясь] в предписанном шастрами, изложенном [Мною] прежде, сообразном объектам действию, ПОДЧИНИВ ЧУВСТВА СЕРДЦЕМ, стремящимся к созерцанию Атмана, КТО НАЧИНАЕТ естественно устремленными к действию ОРГАНАМИ [действий и чувств] КАРМА-ЙОГУ на основе НЕПРИВЯЗАННОСТИ [к объектам], ТОТ, будучи не склонен к ошибкам, ОТЛИЧАЕТСЯ даже от человека устойчивого знания, [от джняна-йоги] — [т.е. его превосходит]. (7)

8. niyataṃ kuru karma tvam karma jyāyo hy akarmaṇaḥ |  
śarīrayātrāpi sa te na prasidhyed akarmaṇaḥ ||

Неизбежное совершай ты действие, ибо действие лучше  
бездействия.

Даже деятельность тела у тебя, бездействующего, не совершится.

НЕИЗБЕЖНОЕ — универсальное, всеобщее (=неизменно сопутствующее природе): ибо в силу связи с природой (праkritи) действие универсально (=там, где природа, неизбежно действие). Связь же с природой [возникает] в силу безначальной [кармической] силы впечатлений (т.е. привычки, сформулировавшейся в прошлых рождениях). Поэтому в силу неизбежности действия, его удобоисполнимости, а также [своего рода] безошибочности — СОВЕРШАЙ ДЕЙСТВИЕ, именно ДЕЙСТВИЕ ЛУЧШЕ БЕЗДЕЙСТВИЯ, т.е. даже устойчивости знания. В предыдущем изложении — «человек недеянье вкушает» (3.4) словом «бездействие» (собств. «недеянье») обозначается именно устойчивость знания (т.е. джняна-йога). Устойчивость действия предпочтительнее (лучше) устойчивости знания в силу того, что эта последняя даже у человека, призванного к ней, не покоится на прежней [многовековой] привычке (=на силе кармических впечатлений), не универсальна (не неизбежна), трудновыполнима и подвержена ошибкам. Кроме того, ниже будет сказано (3.27) о том, что при совершении действия тщательное внимание [направляется] посредством знания истинной природы Атмана на его бездеятельность (не-агентность, акартривта). Поэтому если знание Атмана входит в карма-йогу как составная часть, то тем самым карма-йога предпочтительнее — таков смысл. Сказанное о предпочтительности действия по сравнению с джняна-йогой справедливо и для тех, кто призван к «устойчивости знания». Если, отказавшись вообще от всех действий, ты замкнешься в сфере «устойчивости знания», то тебе, бездействующему джняна-йогину, не удастся совершать даже ту телесную работу, которая полезна для джняна-йоги. Поддержание тела необходимо вплоть до полного успеха употребленных средств [достижения высшей реальности]. Тело следует поддерживать, совершая «пять великих жертвоприношений» — для чего необходимы честно заработанные средства, и вкушая затем пищу, остающуюся от них. Ибо шрути предписывает: «При чистоте пищи — чистота саттвы (либо: сущности); при чистоте саттв — твердая память» и т.д. (ЧхУп 7.26.2); и в *Гите* будет сказано: «Беззаконные, грех они вкушают, которые готовят пищу ради себя» (3.13). Поэтому без совершения действий невозможно поддержание тела, даже для джняна-йоги; даже для него, имеющего тело, которое надо питать, вплоть до завершения пути (=успеха употребленных средств) совершение регулярных и нерегулярных действий, таких как «пять великих жертвоприношений» и прочие, совершенно необходимо. И опять же, составной частью карма-йоги является познание истинной природы Атмана посредством медитации об отсутствии в нем

природы деятеля (о не-агентности Атмана). И опять же, для того, кто связан с природой, карма-йога и удобоисполнима, и безошибочна; почему она предпочтительнее даже для того, кто способен к [практике] «устойчивости знания». Общий же смысл: поэтому ты совершай именно карма-йогу. (8)

Тогда значит, у человека, [стремящегося к освобождению], возникнут [дополнительные] узы кармических впечатлений (привычек), произрастающих из рассеянности чувств под влиянием инстинкта собственности, эгоизма — поскольку действие связано с добыванием средств и прочего? На это он отвечает —

9. yajñārthāt karmaṇo 'nyatra loko 'yaṃ karmabandhanaḥ |  
tadarthaṃ karma kaunteya muktasaṅgaḥ samācara ||

Этот мир скован действиями — кроме действий с целью жертвы; ради этого совершай действия, Каunteя, от связи освободившись.

КРОМЕ ДЕЙСТВИЙ по добыванию средств и прочего, входящих составной частью в предписанные шастрами действия, как ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ и т.д., — при совершении действий ради собственных потребностей [человека] ЭТОТ МИР пребывает СКОВАННЫМ ДЕЙСТВИЯМИ. Поэтому — ты СОВЕРШАЙ ДЕЙСТВИЯ, в виде добывания средств и прочего, ради жертвы. И та связь, которая здесь бывает из-за совершения действий ради собственных потребностей (=с эгоистической целью), — от той связи освободившись, его (действие) ты совершай. Так, когда действия совершаются [человеком], освободившимся от связи и ради жертвы, Высший Пуруша, этими жертвенными действиями почтенный, уничтожит у него кармические впечатления, произведенные в течение безначального времени, и даст ему нерассеянное созерцание Атмана — таков смысл. (9)

Для тех, кто устойчив в применении средств, ведущих к Четырем Благам, поддержание тела с помощью [пищи], оставшейся от жертвоприношений, является (обязательным) долгом; поддержание же тела иным способом есть грех; поэтому он говорит:

10. sahayajñāḥ prajāḥ sṛṣṭvā purovāca prajāpatih |  
anena prasaviṣyadhvam eṣa vo 'stv iṣṭakāmadhuk ||

Вместе с жертвами твари создав, древле Праджapati молвил: ею вы род продолжайте! Да будет вам «корова желаний».

Слово ПРАДЖАПАТИ («Владыка твари») не есть эпитет; оно говорит о Владыке всего, Творце мира, об Атмане мира, Высшем Прибежище, Нараяне — в силу шрути: «[Славлю Нараяну], твари владыку...» и т.д. (МаханУп II.3). ДРЕВЛЕ — во время творения, этот Господь, Владыка твари, — возрев на существа, — бессильные прикосновением материи бездушной, производимым безначальным временем; пребывающие в нем растворенными, без имени и формы; неспособные достигнуть ни одно из Четырех [законных] Благ; и видом являющие как бы вещество — Великосострадательный, желая их оживить, СОЗДАЛ их ВМЕСТЕ С ЖЕРТВАМИ, назначив жертвы [в средство] почитания себя; И МОЛВИЛ: ЭТОЙ жертвой ВЫ ПРОДОЛЖАЙТЕ РОД! — т.е. творите свое возрастание [в потомстве]; ОНА ВАМ пусть будет исполнительницей ЖЕЛАНИЯ в виде мокши, которая есть для человека Высшее Благо; а также других желаний, согласных с мокшей. (10)

Каким образом?

11. devān bhāvayatānena te devā bhāvayantu vaḥ |  
parasparaṃ bhāvayantaḥ śreyāḥ param avāpsyatha ||

Ею вы богов укрепляйте, боги же пусть вас укрепляют;  
друг друга так укрепляя, вы достигнете Высшего Блага.

ЕЮ — имеющий форму почитания богов — вы БОГОВ, составляющих Мое тело, Мое Я, почитайте. Далее [в Гите] говорится: «Я тот, кто все жертвы вкушает и кто ими обладает...» (9.24). Жертвой почтенные, эти боги, составляющие Мое Я (или: состоящие из Меня), будут питать пищей, питьем и прочим — каждый взирая на свое почитание. ТАК УКРЕПЛЯЯ ДРУГ ДРУГА, ВЫСШЕГО БЛАГА, которое есть мокша, ВЫ ДОСТИГНЕТЕ. (11)

12. iṣṭān bhogān hi vo devā dāsyante yajñabhāvitāḥ |  
tair dattān apradāyaibhyo yo bhuñkte stena eva saḥ ||

Жертвою укрепленные, ведь боги дадут вам желанные блага.  
Кто дары их безвозмездно вкушает — тот именуется вором.

ЖЕРТВОЮ УКРЕПЛЕННЫЕ — жертвой почтенные, БОГИ, составляющие Мое Я, ДАДУТ ВАМ ЖЕЛАННЫЕ блага — те блага, которых ищут стремящиеся к мокше, Высшему Благу человека, их (блага) дадут боги, укрепленные последовательностью прошлых жертвоприношений; т.е., имея в виду последовательность будущих

актов почитания (т.е. исключительно ради них), боги дадут вам все [желанные] блага — таков смысл. Богами данные — для их же собственного почитания — блага, [им не возвращая], БЕЗВОЗМЕЗДНО КТО ВКУШАЕТ — ТОТ просто ВОР. Ибо воровство — это присвоение и самовольное пользование чужой вещью, предназначенной для чужого пользования. Поэтому такой человек не только не достоин Высшего Блага, но предназначен для ниспадания в ад — таков общий смысл. (12)

Эту же мысль он развивает —

13. yajñāśiṣṭāśinaḥ santo mucyante sarvakiḷbiṣaiḥ |  
bhuñjate te tv aghaṃ pāpā ye pacanty ātmakāraṇāt ||

Остатки жертвы потребляющие, освобождаются праведные  
от грехов;  
беззаконные же зло поедают — те, кто готовят ради себя.

Те, кто, получив [те или иные] вещества (т.е. пищу) с целью почитания Высшего Пуруши, пребывающего в виде Индры и других [богов], и приготовив их, почитают Высшего Пурушу в соответствии с условиями и обстоятельствами (т.е. в его данном облике), затем с помощью остатков пищи поддерживают свое тело, они освобождаются от всех накопленных в ходе безначального времени грехов, препятствующих созерцанию истинной сущности Атмана. Те же, кто, получив от Высшего Пуруши в теле Индры и прочих богов дары, данные Им с целью почитания себя, присваивают их и, ПРИГОТОВИВ, съедают, те БЕЗЗАКОННЫЕ души ПОЕДАЮТ лишь ЗЛО. «Злом» это называется ввиду его злых последствий. Отвратившиеся от созерцания Атмана, они поистине зреют для ада. (13)

Вновь показав, как [с точки зрения] здравого смысла, так и с точки зрения шаштр, что жертва является основой всего, он говорит о необходимости вращения круга жертв и, [с другой стороны], о зле, [происходящем] от невращения его:

14. annād bhavanti bhūtāni parjanyaḍ annasaṃbhavaḥ |  
yajñād bhavati parjanyo yajñāḥ karmasaṃbhavaḥ ||

15. karma brahmodbhavaṃ vidḍhi brahmākṣarasasaṃbhavaṃ |  
tasmāt sarvagaṭaṃ brahma nityaṃ yajñe praṭiṣṭhitaṃ ||

16. evaṃ pravartitaṃ cakraṃ nānuvartayaṭīḥa yaḥ |  
aghāyur indriyārāmo moghaṃ pārtha sa jīvati ||

Существа возникают от пищи, пища от дождя бывает,  
от жертвы бывает дождь, от действия жертва возникает.

Действие исходит от брахмана, источник брахмана, знай,  
Негибнущее,  
потому вездесущий брахман постоянно установлен в жертве.

Кто не вращает круг этот, запущенный во вращенье,  
Зложизненный тот, чувствами услажденный, тщетно, Партха,  
живет он.

ОТ ПИЩИ ВОЗНИКАЮТ СУЩЕСТВА, а ПИЩА возникает ОТ ДОЖДЯ — так происходит на глазах у всех. Тот факт, что ОТ ЖЕРТВЫ БЫВАЕТ ДОЖДЬ, устанавливается шастрами: «Должным образом вылитое в огонь, приношение поднимается к солнцу; от солнца бывает дождь...» и т.д. (Ману 3.76). ЖЕРТВА же ВОЗНИКАЕТ ОТ ДЕЙСТВИЯ, в форме усилий заказчика жертвоприношения, направленных на добывание средств и прочего. ДЕЙСТВИЕ ИСХОДИТ ОТ БРАХМАНА: здесь словом «брахман» обозначается тело в форме продукта [эволюции материальной] природы. В следующем шрути словом «брахман» обозначена природа — «Из него рождается этот брахман, имя-форма и пища» (МундУп 1.1.9). И здесь, в *Гите*, будет сказано: «Моя matka — великий брахман» (14.3). Поэтому слова «действие исходит от брахмана» имеют такой смысл: «Действие исходит от тела в форме продукта [эволюции материальной] природы». ИСТОЧНИК БРАХМАНА — НЕГИБНУЩЕЕ, здесь словом «негибнущее» (акшара) обозначается индивидуальная душа (дживатман), так что тело, направленное этим Негибнущим, удовлетворенным пищей, питьем и прочим, способно совершать действия; поэтому тело, являясь средством к действию, само возникает от Негибнущего. Отсюда следует, что ВЕЗДЕСУЩИЙ БРАХМАН — тело, которым наделен человек в любой сфере деятельности, — ПОСТОЯННО УСТАНОВЛЕН В ЖЕРТВЕ — т.е. основан на жертве — таков смысл. ЭТОТ ЗАПУЩЕННЫЙ ВО ВРАЩЕНЬЕ Высшим Пурушей КРУГ: от пищи — одушевленные тела, обозначенные словом «существа», от дождя — пища, от жертвы — дождь, жертва — от действия в форме усилий заказчика, действие — от обладающего душою тела, а одушевленное тело — опять от пищи — и так происходит, подобно кругу, это вращение, где каждый для другого и причина, и следствие; в этом [мире, выступающем для него как] средство, тот, призванный к карма-йоге, либо тот, призванный к джняна-йоге, КТО [этот круг]



НЕ ВРАЩАЕТ, т.е. не приводит в движение, — это значит, кто не поддерживает свое тело остатками жертвы, тот бывает ЗЛОЖИЗНЕННЫМ — кто живет ради злых дел либо чья жизнь является результатом зла [в третьем рождении]: и в той и в другой форме он — ЗЛОЖИЗНЕННЫЙ. Поэтому он и бывает ЧУВСТВАМИ УСЛАЖДЕННЫЙ — а не услажденный Атманом, т.е. именно чувства бывают для него местами услаждения. [Человек], избилующий раджасом и тамасом вследствие неподдержания тела и души (манаса) остатками жертвоприношения, отвращающийся от созерцания Атмана, становится предпочитающим вкушение лишь объектов [внешних чувств]. ПОЭТОМУ ТЩЕТНО, ПАРТХА, ОН ЖИВЕТ — даже подвизаясь в джняна-йоге и прочем, он тратит свои усилия впустую. (14–16)

[Далее] он говорит о том, кто обладает зрением Атмана без [применения] средств, будучи свободен: для такого совершения «пяти жертвоприношений» и прочих действий, соответствующих социальному положению и стадии жизни, необязательно:

17. yas tv ātmaratir eva syād ātmatṛptaś ca mānavaḥ |  
ātmany eva ca saṁtuṣṭas tasya kāryaṁ na vidyate ||

18. naiva tasya kṛtenārtho nākṛteneha kaś cana |  
na cāsya sarvabhūteṣu kaś cid arthavyaparāśrayaḥ ||

19. tasmād asaktaḥ satataṁ kāryaṁ karma samācara |  
asakto hy ācaran karma param āpnoti pūruṣaḥ ||

Кто находит радость в Атмане, насыщение — также в Атмане и лишь в Атмане — удовольствие, у такого заданья нет.

И никакой нет у него цели ни в свершенье, ни в несовершенство, его цель не обитает ни в одном из толпы существ.

Непривязанный постоянно, совершай свое должное действие: совершая ведь действие несвязанно, человек высшего достигает.

КТО — не обращая внимания на средства как джняна-йоги, так и карма-йоги, сам собою НАХОДИТ РАДОСТЬ В АТМАНЕ — т.е. обращен вниманием к Атману, именно в АТМАНЕ НАСЫЩЕНИЕ — т.е. не насыщается пищей, питьем и прочим, что вне Атмана, также ИМЕННО В АТМАНЕ [НАХОДЯЩИЙ] УДОВОЛЬСТВИЕ — а не в вертоградах, гирляндах, благовонном сандале, песнях, музыке, танцах и прочем; т.е. тот, для которого именно в Атмане состоит все его со-

держание, питание и наслаждение, — у такого для созерцания Атмана ЗАДАЧИ НЕТ, поскольку он всегда видит [перед собой] природу Атмана. Поэтому ДЛЯ НЕГО НЕТ ЦЕЛИ НИ В СВЕРШЕНЬЕ — нет смысла в том или ином средстве для созерцания Атмана, НИ В НЕ-СОВЕРШЕНЬЕ как средстве для созерцания его: ведь он пребывает в созерцании Атмана без применения каких-либо средств. Поскольку у такого человека сам собой отсутствует всякий интерес к различным продуктам [эволюции материальной] природы, пространству и прочим с их производными и поскольку он вообще отвратился от всех материальных вещей, сущих вне Атмана, [его цель] НЕ ОБИТАЕТ [в них]. И ввиду того что средства употребляются для развития [в человеке] отвращения к этим вещам, а он пребывает уже [от них] свободным, то для него, пребывающего в созерцании Атмана безо всяких средств, применение их не [предписано]. Для того же, кто [вынужден] применять средства, карма-йога предпочтительнее для развития созерцания, ибо она легкоисполнима, безошибочна и ее составной частью является прояснение природы Атмана; и поскольку даже для джняна-йогина вовлечение в действие, хотя бы ограниченное, [неизбежно]. Поэтому СОВЕРШАЙ ПОСТОЯННО — вплоть до реализации Атмана — свое ДОЛЖНОЕ — не сопровождающееся привязанностью — ДЕЙСТВИЕ. Совершающий должное действие ЧЕЛОВЕК, НЕПРИВЯЗАННЫЙ — т.е. уяснивший недеятельность [Атмана], о которой будет сказано далее [в тексте], — ДОСТИГАЕТ ВЫСШЕГО — достигает Атмана, таков смысл. (17–19)

20. karmaṇaiva hi saṃsiddhim āsthitā janakādayaḥ |  
lokasaṃgraham evāpi saṃpaśyan kartum arhasi ||

21. yad yad ācarati śreṣṭhas tat tad evetaro janaḥ |  
sa yat pramāṇaṃ kurute lokas tad anuvartate ||

Ибо действием совершенства достигли Джанака и другие;  
и ты действие совершать должен, исходя из сохранности мира.

Что совершает лучший, то и народ прочий.

Лишь только пример он явит — подражают ему люди.

Поскольку даже для человека, предназначенного к джняна-йоге, предпочтительнее именно карма-йога, то [этим объясняется, что] ДЖАНАКА И ДРУГИЕ цари — провидцы, всех превосходившие в джняна-йоге, все же именно КАРМА-йогой ДОСТИГЛИ СОВЕРШЕН-

СТВА — т.е. достигли Атмана. Поэтому, сказав вначале о том, что карма-йогу следует практиковать тому адепту, [стремящемуся к освобождению], который, будучи неспособен к джняна-йоге, тем самым призван к карма-йоге, он затем убедительно показал, что даже для того, кто призван к джняна-йоге, дисциплина действия все же предпочтительнее. Теперь, на примере избранных [мудрецов], утверждается, что карма-йогу следует практиковать вообще во всяком случае: ТЫ ДОЛЖЕН ДЕЙСТВОВАТЬ ТАК ЖЕ, ИСХОДЯ ИЗ СОХРАННОСТИ МИРА. ЧТО СОВЕРШАЕТ ЛУЧШИЙ — человек, знаменитый своей ученостью либо властью, — ТО И ПРОЧИЙ НАРОД — люди, не обладающие полнотой знания [шаштр]. Совершая то или иное действие, какой ПРИМЕР — т.е. иллюстрацию, образец — ЯВЛЯЕТ лучший — тому именно образцу и подражают люди неполного знания. Поэтому ЛУЧШИЙ — избранный, знаменитый, ради сохранения [порядка в] мире должен всегда, притом полностью, исполнять [свой варновый долг —] действия, соответствующие его положению и стадии жизни. Иначе зло, возникшее от гибели (т.е. разращения) людей, отвлечет и его от практики джняна-йоги. (20–21)

22. na me pārthāsti kartavyaṃ triṣu lokeṣu kiṃ cana |  
nānavāptam avāptavyaṃ varta eva ca karmaṇi ||

В трех мирах я не вижу, Партха, для себя никакого задания, ни отсутствия, ни недостачи; но в действии я пребываю.

НЕТ У МЕНЯ — Всевладыки, с достигнутыми желаньями, всезнающего, всемогущего, — В ТРЕХ МИРАХ пребывающего, по своей воле, в формах богов, людей и прочих — НИКАКОГО ЗАДАНИЯ; откуда и ничего такого, ОТСУТСТВИЕ чего следовало бы восполнить с помощью действия; и однако ради сохранения [порядка] в мире я пребываю в действии. (22)

23. yadi hy ahaṃ na varteyaṃ jātu karmaṇy atandritaḥ |  
mama vartmānuvartante manuṣyāḥ pārtha sarvaśaḥ ||

Если бы я не свершал действий своих неустанно, Моим, Партха, путем всюду пошли бы люди.

Эти миры бы погибли от прекращения моих действий.  
Я стал бы виновником смуты, убийцей этих народов.

Я — Всевладыка всемогущий, своею мыслью играя, творя, храня и разрушая этот мир, по своей воле родившись смертным, среди людей, как бы в подарок миру, воплотившись в роду Васудевы, владыки избранных людей, — если бы не пребывал, неустанно совершая приличные этому роду действия, то МОИМ ПУТЕМ — как сына Васудевы, владыки избранных людей, — тогда эти превосходные (=избранные) люди, не имеющие полноты знания, думая: «Это и есть дхарма», — всячески следовали бы [за Мною]; и они — неисполнением своих [варновых] обязанностей, а также вследствие греха, состоящего в [этом] бездействии, не достигнув Атмана, ниспали бы в ад. Если бы я не исполнял родовую дхарму, то тогда и все превосходные люди (=МИРЫ), приняв решение о дхарме (о должном и недолжном) в соответствии с Моим поведением, ПОГИБЛИ БЫ ОТ бездействия — т.е. совратились бы с пути познания Атмана. Несоблюдением предписанных действий Я СТАЛ БЫ ВИНОВНИКОМ СМУТЫ всех превосходных родов. Поэтому Я УБИЛ БЫ ЭТИ НАРОДЫ. Также и ты, Арджуна, — будучи младшим братом Юдхиштхиры, сыном владыки избранных людей Панду, если обратишься исключительно к сфере джняна-йоги, то превосходные люди, стремящиеся к освобождению, но не имеющие полноты знания и не знающие об истинной сфере своей деятельности, последуют твоим путем, отвратятся от карма-йоги и погибнут, [не достигнут спасительного знания Атмана]. Поэтому тот, кого называют «знающий», должен совершать действия. (23–24)

25. saktāḥ karmaṇy avidvāṃso yathā kurvanti bhārata |  
kuryād vidvāṃs tathāsaktaś cikīrṣur lokasaṃgraham ||

26. na buddhibhedam janayed ajñānām karmasaṅginām |  
joṣayet sarvakarmāṇi vidvān yuktaḥ samācāran ||

Как действуют немудрые, к действию привязанные,  
непривязанный, мудрый пусть делает так же, желая сохранности  
мира.

У неведающих, действием связанных, ума раздвоенье да не  
породит он:  
путь он действия всех стимулирует, сам поступая как йогин  
мудрый.

НЕМУДРЫЕ — не имеющие полноты знания Атмана; К ДЕЙСТВИЮ ПРИВЯЗАННЫЕ — т.е. те, для которых совершение действий

неизбежно. [Здесь говорится] о тех, кто призван к карма-йоге: в силу своей неполноты знания об Атмане они непригодны к джняна-йоге, имеющей форму применения его (т.е. полного знания). Как они **ДЕЙСТВУЮТ**, т.е. практикуют карма-йогу для достижения созерцания Атмана, так и тот, кто именуется «избранный», способный к практике джняна-йоги, вследствие полноты знания Атмана к действию **НЕ ПРИВЯЗАННЫЙ, ЖЕЛАЯ СОХРАННОСТИ МИРА**, а также желая способствовать установлению понятия о дхарме у превосходных (избранных) людей, — пусть он **ДЕЛАЕТ** (практикует) карма-йогу. **ПУСТЬ ОН НЕ ПОРОЖДАЕТ РАЗДВОЕНИЕ УМА** у призванных к карма-йоге, у тех адептов, которые, будучи неспособны к восприятию [йоги] знания вследствие неполноты знания об Атмане, которые неизбежным образом в силу безначальной кармической привычки (впечатлений) **ПРИВЯЗАНЫ К ДЕЙСТВИЮ** — говоря: «Есть и иные средства созерцания Атмана помимо карма-йоги». Что же тогда? — Пусть он, дабы породить склонность (любовь) ко всем [спасительным] действиям у тех, кто не имеет полноты знания, сам совершает именно карма-[йогу], дисциплинированный такой мыслью: хотя я и способен к практике джняна-йоги в силу полноты знания об Атмане, однако из-за всего сказанного выше следует и мне, не обращая внимания на джняна-йогу, считать именно дисциплину действия средством достижения созерцания Атмана. (25–26)

Теперь не показывает разницу между мудрым и немудрым [адептами], практикующими карма-йогу, а также способ прояснения недеятельности (акартритва) Атмана, соответствующий дисциплине действия:

27. prakṛteḥ kriyamāṇāni guṇaiḥ karmāṇi sarvaśaḥ |  
ahaṅkāravimūḍhātmā kartāham iti manyate ||

28. tattvavit tu mahābāho guṇakarmavibhāgayoḥ |  
guṇā guṇeṣu vartanta iti matvā na sajjate ||

Всевозможные действия совершаются качествами природы; но самостью ослепленный, мнит невежда: «Я деятель».

Понимающий же [систему] разделения качеств и действий, не привязывается, помня: качества действуют на качества.

**ОСЛЕПЛЕННЫЙ САМОСТЬЮ МНИТ** — о действиях, совершаемых качествами природы (=гунами пракрити), саттвой и прочими,

каждое в соответствии со своим началом: «Я ДЕЯТЕЛЬ», чья душа (Атман) ослеплена самостью, тот [называется] ослепленный самостью; при этом САМОСТЬ есть сопряженное с гордостью [приплывание] понятия «я» природе — которая его лишена; тем самым не ведающий истинной природы Атмана мнит в отношении гун и действий: «Я деятель» — таков смысл. [СИСТЕМА] РАЗДЕЛЕНИЯ КАЧЕСТВ И ДЕЙСТВИЙ: при различии, существующем между гунами, саттвой и прочими, ПОНИМАЮЩИЙ СУЩНОСТЬ ПОМНИТ: «Гуны (качества), саттва и прочие действуют в соответствующих гунах (качествах) и в соответственно производимых ими результатах». Так подумав, он НЕ ПРИВЯЗЫВАЕТСЯ, [как тот, кто мнит]: «Я деятель». (27–28)

29. prakṛter guṇasaṃmūḍhāḥ sajjante guṇakarmasu |  
tān akṛtsnavido mandān kṛtsnavin na vicālayet ||

Качествами природы ослепленные, привязываются к их действиям, пусть не смущает их мудрый — глупых, не имеющих полноты знания.

НЕ ИМЕЮЩИЕ ПОЛНОТЫ ЗНАНИЯ, устремившись к созерцанию Атмана, вследствие связанности с природой ОСЛЕПЛЯЮТСЯ КАЧЕСТВАМИ ПРИРОДЫ (=гунами пракрити) относительно истинного состояния Атмана. Они ПРИВЯЗЫВАЮТСЯ к ДЕЙСТВИЯМ ГУН и к их продуктам, а не к отличной от них реальности Атмана. Поэтому они не годятся для джняна-йоги, и их сфера деятельности — карма-йога, и только она. Поскольку они таковы, МУДРЫЙ (ЧЕЛОВЕК ПОЛНОГО ЗНАНИЯ) НЕ ДОЛЖЕН их, ГЛУПЫХ, не обладающих полнотой знания, СМУЩАТЬ своим пребыванием в практике джняна-йоги. Ибо они, глупые, подражающие поведению лучшего, увидев его, отвратившегося от карма-йоги, станут в ней непостоянны сердцем. Поэтому лучший путь побуждает их, глупых, не имеющих полноты знания, к карма-йоге, показывая, что именно она является несравненным средством для созерцания Атмана, — в то время как сам он, также пребывая в дисциплине действия, проясняет (тщательно исследует) недеятельность Атмана посредством знания его истинной природы. Прежде уже говорилось о предпочтительности карма-йоги даже для того, кто призван к джняна-йоге. Поэтому [человек] именитый должен совершать действия ради сохранности (спасения) мира, [т.е. людей]. Способ исполнения действий указан: надо относить [категию] деятельности к гунам (качествам) посредством

установления [истинной] природы Атмана, отличного от пракрити. Размышление (=исследование, прояснение) же о деятельности гун таково: деятельность (состояние агента) не присуща природе Атмана, но происходит вследствие контакта гун; различием присущности-неприсущности она (деятельность) приписывается (относится) гунам — таково здесь рассуждение. (29)

Теперь говорится о том, что индивидуальные атманы составляют тело Высшего Пуруши, и путем установления их природы как подчиненных ему говорится, что следует приписывать деятельность, производимую гунами, именно ему, Владыке Пурушоттаме, Атману всего сущего, [который является подлинным] агентом действий, —

30. mayi sarvāṇi karmāṇi samnyasyādhyātmacetasā |  
nirāśīr nirmamo bhūtvā yudhyaśva vigatajvaraḥ ||

Мыслью, направленной на Атмана, все действия на Меня  
возложив,  
без собственности, без надежд — сражайся, тоску отбросив!

НА МЕНЯ — Всевладыку, который есть внутренний Атман всех существ, ВСЕ ДЕЙСТВИЯ ВОЗЛОЖИВ с помощью МЫСЛИ, НАПРАВЛЕННОЙ НА АТМАНА, БЕЗ НАДЕЖД И БЕЗ СОБСТВЕННОСТИ, ОТБРОСИВ ТОСКУ, всякое предписанное действие, СРАЖЕНИЕ и прочие — совершай! Мысль, пребывающая в Атмане, — это МЫСЛЬ, НАПРАВЛЕННАЯ НА АТМАНА (адхъятма-четас) — посредством обращения (обладания в качестве объекта) на природу Атмана и знания, утвержденного сотнями текстов шрути. «Внутрь вступивший правитель, людей всех Атман... внутрь вступившего деятельного этого...» (ТАр 3.11); «Кто в Атмане пребывает, будучи внутри Атмана, кого Атман не ведает, для кого Атман — тело, кто Атманом изнутри повелевает — тот твой Атман, внутренний повелитель, бессмертный» (БрУп 3.7.22): эти и другие тексты шрути называют этого Атмана (индивидуального) управляемым Высшим Пурушей и составляющим его тело, а Высшего Пурушу — [его] управителем. Аналогично и смрити: «Пусть он знает Высшего Пурушу как владыку всего...» (Ману 12.122), а также *Гита* — [см. 15.15; 18.61]. Поэтому в результате внимательного исследования природы [индивидуального] Атмана, управляемого Мною и составляющего Мое тело, ВСЕ ДЕЙСТВИЯ — ибо Мною они совершаются! — НА МЕНЯ, Высшего Пурушу, ВОЗЛОЖИВ и совершая их единственно с целью почитания Меня, став БЕЗ НАДЕЖД к их плоду, а потому и там, в дей-

ствии, БЕЗ СОБСТВЕННОСТИ став, ОТБРОСИВ ТОСКУ, совершай СРАЖЕНЬЕ и прочие действия. Однако, уяснив, что Высший Пуруша, Всевладыка, Глава всего, побуждает себя самого к действию с единственной целью почитания себя своим Атманом как действующим, вместе с исходящими из него самого же средствами, — как стану я лишенным собственности (т.е. плода) в действии в силу бесконечной массы греха, произведенного прежде (древле) в ходе безначального времени? — от ЭТОГО рода внутренней ТОСКИ освободившись, с радостью совершай карма-йогу — помни, что Высший Пуруша, почтенный действиями, освободит [тебя] от цепей [сансары] — таков смысл. Всевладычество и Всегосподство [Высшего Пуруши] утверждено такими текстами шрути: «Его, Высшего, Великого Владыку [всех] владык, его, Высшее Божество [всех] божеств...» (ШветУп 6.7); «Господина мира...» (МаханУп II.3); «Господина господ...» (ШветУп 6.7) — и другими. «Владычество» здесь — способность управлять; «Господство» — главенство. (30)

Именно этот смысл есть очевидная сущность [учения] упанишад. Поэтому он говорит:

31. ye me matam idaṃ nityam anuṣṭhanti mānavāḥ |  
śraddhāvanto 'nasūyanto mucyante te 'pi karmabhiḥ ||

Люди, которые следуют Моей этой истине вечной,  
полные веры, неосуждающие, — они также освобождаются от  
действий.

ТЕ ЛЮДИ — те, которые призваны к изучению шастр, излагающих «основу Атмана», так решив о МОЕЙ ЭТОЙ ИСТИНЕ: «Именно это и есть смысл шастр!» — затем ей СЛЕДУЮТ (т.е. ее исполняют); и те, которые, не следуя этому смыслу шастр, [все-таки] бывают ПОЛНЫМИ ВЕРЫ; и также те, которые, хотя и будучи полными веры, но все же НЕ ОСУЖДАЮТ ее, [как те, кто] говорят: «Это не может быть смыслом шастр» — т.е. они не занимаются отысканиями недостатков в этом полном великих достоинств [изложения] смысле шастр — таков смысл. Все эти [люди] ОСВОБОЖДАЮТСЯ от ВСЕХ ДЕЙСТВИЙ (т.е. от всей кармы), которые суть причины уз, накопленных в ходе безначального времени. И ОНИ ТАКЖЕ — здесь слово «также» (или) выражает их (этих людей) раздельность. Смысл вот какой: те, которые теперь еще не следуют этому смыслу шастр, но ПОЛНЫ ВЕРОЙ и НЕОСУЖДАЮЩИЕ, уничтожив грехи верой и неосуждением, весьма скоро, исполнив этот смысл шастр, освободятся. (31)



Теперь он указывает на зло тех, которые и не исполняют учение Господа, составляющее смысл упанишад, и вместе с тем не полны верой и неосуждающие —

32. ye tv etad abhyasūyanto nānutiṣṭhanti me matam |  
sarvajñānavimūḍhāṃs tān viddhi naṣṭān acetasaḥ ||

Но те, кто ученье мое осуждают, его не соблюдают —  
знай, что бессмысленные эти, слепые ко всякому знанию, погибли.

НО ТЕ, КОТОРЫЕ МОЕ УЧЕНИЕ — состоящее в том, что всякая духовная сущность (индивидуальный Атман), входя в Мое тело, основана на Мне, имеет Меня своим Главой, управляется единственно Мною, — НЕ СОБЛЮДАЮТ — т.е. не совершают все действия, имея [в основе их] такое рассуждение; и те, которые не исполнены верой: и те, которые пребывают в осуждении [его]; их [всех] ЗНАЙ как чрезвычайно СЛЕПЫХ КО ВСЯКОМУ ЗНАНИЮ, а потому и ПОГИБШИХ, и БЕССМЫСЛЕННЫХ. Ибо задача мысли — установление истинной природы духовной сущности (индивидуального Атмана). От его отсутствия — они бессмысленные, противные всякому знанию (либо: с извращенным знанием), всячески слепые. (32)

33. sadṛśaṃ ceṣṭate svasyāḥ prakṛter jñānavān api |  
prakṛtiṃ yānti bhūtāni nigrahaḥ kiṃ kariṣyati ||

Даже знающий действует со своей в согласье природой:  
существа следуют природе; зачем подавлять ее?

Так, прояснив активность (деятельность), производимую преобладанием (мощью) гун пракрити у человека, связанного с нею, и которая (активность) зависит от Высшего Пуруши, [он говорит] об удобоисполнимости карма-йоги — как для того, кто способен к дисциплине действия, так и для того, кто способен к дисциплине знания, — о ее, кроме того, безошибочности и независимости, поскольку ее составной частью является знание Атмана; о другой же (джняна-йоге) — [сказано] о неудобоисполнимости, подверженности ошибкам, ее, далее, зависимости от действий ввиду необходимости поддержания тела; по причине всего этого следует практиковать именно карма-йогу. В особенности же она должна быть совершаема человеком именитым. [Обо все этом] сказано ранее. Остаток этой, [третьей] главы [более подробно] излагает неудобоисполнимость джняна-йоги и подверженность ошибкам.

Природа Атмана такова, что она радикально отлична от пракрити; об этом следует напряженно размышлять, и об этом же наставляют шастры. Однако даже ЗНАЮЩИЙ это ДЕЙСТВУЕТ, находясь посреди природных объектов, СО СВОЕЙ В СОГЛАСЬЕ С ПРИРОДОЙ, т.е. предшествующими кармическими впечатлениями. Отчего так? — СУЩЕСТВА — т.е. живые твари, связанные с неодушевленной материей, СЛЕДУЮТ ПРИРОДЕ — т.е. своим кармическим впечатлениям, произведенным в течение безначального времени. ПОДАВЛЕНИЕ этих следующих кармическим впечатлениям существ, [даже] предписанное шастрами, БЕССМЫСЛЕННО. (33)

Далее он говорит о способе следования природе:

34. indriyasyendriyasyārthe rāgadveṣau vyavasthitau |  
tayoḥ na vaśam āgacchet tau hy asya paripanthinau ||

Установлены [весьма] прочно страсть и ненависть чувств к их предметам.

Пусть не попадает он в руки этих двух разбойников мрачных!

Как ухо и прочие органы восприятия — к их предметам, звуку и т.д., так и органы действия, речь и прочие — к их предметам, слову и т.д., испытывают СТРАСТЬ (вожделение) в форме желания обладать тем или иным [предметом], которое рождено старыми кармическими впечатлениями. Эта СТРАСТЬ неизбежна — т.е. УСТАНОВЛЕНА [ВЕСЬМА] ПРОЧНО. Когда же это чувство преграждается, [возникает] неизбежная — т.е. УСТАНОВЛЕННАЯ ПРОЧНО НЕНАВИСТЬ (злоба). Таким образом, эти оба [чувства], захватив под свою власть [подвижника] с обузданными чувствами, стремящегося к джняна-йоге, силой увлекают его к свойственным им целям. После чего он, отворотившись от реализации природы Атмана, гибнет. ПУСТЬ НЕ ПОПАДАЕТ ОН В ИХ РУКИ — т.е. пусть не гибнет, начиная джняна-йогу и попадая в результате под власть страсти и ненависти. Ибо эти двое — страсть и ненависть — это его трудноодолимые враги, преграждающие привычную практику знания Атмана (самопознания). (34)

35. śreyān svadharmo viguṇaḥ paradharmāt svanuṣṭhitāt |  
svadharme nidhanaṁ śreyaḥ paradharmo bhayāvahaḥ ||

Даже с изьяном, свадхарма лучше ловко сделанной дхармы чужой.  
Даже смерть в свадхарме — благо. Опасна дхарма чужая.

Поэтому карма-йога, будучи СВАДХАРМОЙ (СВОЕЙ ДХАРМОЙ), вследствие удобоисполнимости, ДАЖЕ С ИЗЪЯНОМ, не сопряжена с [опасными] ошибками и потому ЛУЧШЕ для человека, связанного с пракрити, чем ЧУЖАЯ ДХАРМА, т.е. джняна-йога, удачно (ЛОВКО) исполняемая в течение некоторого времени; ибо [все равно] она, будучи трудновыполнима, сопряжена с ошибками. Человек как бы сам собой способен воспринять карма-йогу; и потому, даже если тот, кто, пребывая в этой СВАДХАРМЕ в течение одной жизни, не добывается плода, [т.е. созерцания Атмана], — то все же СМЕРТЬ [в ней] — благо; ибо прерванная в одном рождении, карма-йога может быть успешно предпринята в следующем. [И наоборот], джняна-йога, будучи ЧУЖОЙ ДХАРМОЙ, неудобоисполнимая, не воспринимается естественно человеком, связанным с пракрити, ОПАСНА вследствие сопряженности с ошибками. (35)

36. arjuna uvāca

atha kena prayukto 'yaṁ pāpaṁ carati pūruṣaḥ |  
anicchann api vārṣṇeya balād iva niyojitaḥ ||

Арджуна сказал:

Тогда под влияньем чего же грех человек совершает?  
Словно силой его заставляют, нежелающего, Варшнея!

ЭТОТ ЧЕЛОВЕК, взявшись за карма-йогу (или: устремившись к), ДАЖЕ НЕ ЖЕЛАЮЩИЙ ощущать объекты [внешнего мира], — ЧЕМ ЖЕ он ТОГДА ЗАСТАВЛЯЕТСЯ, СЛОВНО СИЛОЙ, СОВЕРШАТЬ ГРЕХ в форме ощущения объектов [внешнего мира], [которые отвращают его от Атмана]? (36)

37. śrībhagavān uvāca

kāma eṣa krodha eṣa rajoguṇasamudbhavaḥ |  
mahāśano mahāpāpmā viddhy enam iha vairiṇam ||

Благой Господь сказал:

Вожделение это и злоба, порожденья гуны раджас.  
Знай, они враги твои — ненасытные, многогреховные.

[У человека], предпринявшего джняна-йогу, но связанного с пракрити, состоящей из гун и пребывающей в форме возникновения, обладания и прочих [состояний], выявляется (возникает), под влиянием ГУНЫ РАДЖАС, НЕНАСЫТНЫЙ ВРАГ — ВОЖДЕЛЕНЬЕ, поро-

жденное старыми кармическими впечатлениями и обращенное к объектам [чувств], звуку и прочим; оно притягивает его ко всем объектам. И оно же, когда его путь преграждается, принимает форму ЗЛОБЫ к одушевленным существам, которые бывают причиной преграды, и, МНОГОГРЕХОВНОЕ, побуждает его к насилию и прочим [действиям] над другими. Знай его как ВРАГА, противного [практике] джняна-йоги, возникающего из гуны раджас, [как бы] со-рожденного человеку. (37)

38. dhūmenāvriyate vahnir yathādarśo malena ca |  
yatholbenāvṛto garbhas tathā tenedam āvṛtam ||

39. āvṛtaṃ jñānam etena jñānino nityavairiṇā |  
kāmarūpeṇa kaunteya duṣṭrēṇānalena ca ||

Словно пламя, накрытое дымом, словно зеркало, скрытое пылью, словно плод, что обернут последом, — этот мир покрыт «этим».

Этим вечным врагом покрыто знание знающего, Каунтея, этим пламенем ненасытным, принимающим разные формы.

СЛОВНО ПЛАМЯ ПОКРЫВАЕТСЯ ДЫМОМ; и СЛОВНО ЗЕРКАЛО — ПЫЛЬЮ; и словно ПЛОД ПОКРЫВАЕТСЯ (обернут) ПОСЛЕДОМ — так ЭТОТ МИР — т.е. род (толпа) существ покрыт «ЭТИМ», т.е. вожделем. Затем он говорит о характере этого покрытия: ЭТОГО ЗНАЮЩЕГО — т.е. существа, чья природа (его истинное бытие) есть знание, ЭТИМ, ПРИНИМАЮЩИМ РАЗНЫЕ ФОРМЫ — т.е. рождающим замешательство (человека, знающего) объектами, т.е. ВЕЧНЫМ ВРАГОМ ЗНАНИЕ — имеющие Атмана своим объектом, ПОКРЫТО, ЭТИМ НЕНАСЫТНЫМ ПЛАМЕНЕМ — т.е. неспособным к насыщению, лишенным [состояния] удовлетворения. (38–39)

За счет каких помощников вожделье укрепляется в Атмане? — он говорит:

40. indriyāṇi mano buddhir asyādhiṣṭhānam ucyate |  
etair vimohayaty eṣa jñānam āvṛtya dehinam ||

41. tasmāt tvam indriyāṇy ādau niyamy bharatarṣabha |  
pārmāṇaṃ prajāhiyu eṇaṃ jñānavijñānanāśanam ||

Чувства, сердце, ум — такова у него опора, ими оно воплощенного ослепляет, знанье сокрыв.

Потому обуздай ты вначале чувства свои, Арджуна;  
а затем — порази это зло, различенье и знание губящее!

Вожделенье УКРЕПЛЯЕТСЯ (опирается, господствует) ими в Атмане: поэтому ЧУВСТВА, СЕРДЦЕ, УМ — его ОПОРА; этими сущностями, чувствами, сердцем и умом, когда они, обращенные [преимущественно] к внешним объектам, становятся опорой вожделенья, оно ОСЛЕПЛЯЕТ ВОПЛОЩЕННОГО, связанного с пракрити, т.е. разнообразно развлекает его (все, вивидхам), СОКРЫВ (покрыв) ЗНАНИЕ, т.е. отвращает его от знания Атмана и делает его (воплощенного) склонным к ощущению внешних объектов — таков смысл. Поскольку этот враг, имеющий форму вожделенья, [приступив к человеку], устремившемуся к джняна-йоге, для которой характерно прекращение деятельности всех чувств, соделывает его посредством привлечения к объектам, отвлеченным от [знания] Атмана, — то ты, будучи склонен к [внешнему] употреблению чувств вследствие своей связи с пракрити, уже в самом начале карма-йоги, которая есть средство к [достижению] мокши и [вместе с тем] сообразна употреблению чувств, подчинив (ОБУЗДАВ) их, ПОРАЗИ — т.е. убей, погуби этого врага, принимающего любые формы (или: имеющего форму желания), ЭТО ЗЛО, ГУБЯЩЕЕ РАЗЛИЧЕНЬЕ И ЗНАНЬЕ, т.е. ЗНАНИЕ, имеющее объектом природу Атмана, и РАЗЛИЧЕНИЕ, имеющее объектом его (знания) различные стороны. (40–41)

42. indriyāṇi parāṇy āhur indriyebhyaḥ paraṃ manas |  
manasas tu parā buddhir yo buddheḥ paratas tu saḥ ||

Высоки — говорят — чувства; выше чувств, однако, сердце;  
высшим сердцем ум зовется; но ума превыше — это.

Чувства именуются главными (ВЫСШИМИ) в противодействии знанию, поскольку, когда чувства поглощены объектами, знание не пребывает в Атмане; ВЫШЕ ЧУВСТВ, ОДНАКО, СЕРДЦЕ — ибо когда чувства успокоены, но сердце склоняется [к вниманию] к объектам, знание Атмана также не имеет места; однако даже если все эти [ментальные функции], включая ум, прекращены, но пребывает вожделение, состоящее в [периодической] смене желаний и возникшее из гуны раджас, — то оно, заставив чувства и все прочее [вновь] обратиться к их объектам, преграждает знание Атмана. Потому и говорится: НО УМА ПРЕВЫШЕ — ЭТО: то, что принимает даже [действие] ума, [незнание Атмана] — это оно, т.е. вожделение; таков смысл. (42)

43. evaṃ buddheḥ paraṃ buddhvā saṃstabhyātmānam ātmanā |  
jahi śatruṃ mahābāho kāmarūpaṃ durāsadam ||

Узрев его [тем, что] выше ума, — укрепи Атманом Атмана  
и убей врага, о могучий, труднооборимого, в образе вождельня!

«Это вожделение, этого врага, противостоящего джняна-йоге,  
УЗРЕВ ВЫСШИМ даже УМА, укрепи АТМАНА, т.е. сердце, в карма-  
йоге С ПОМОЩЬЮ АТМАНА, т.е. ума, и УБЕЙ, т.е. порazi ВРАГА,  
ТРУДНООБОРИМОГО, имеющего образ вожделения». (43)

## ГЛАВА IV

В третьей главе убедительно показано, что для стремящегося к освобождению [адепта], связанного с пракрити, ввиду нецелесообразности немедленного обращения к джняна-йоге рекомендуется карма-йога; но и для того, кто призван к [совершению] джняна-йоги, предпочтительнее опять-таки карма-йога, сопряженная с уяснением недеятельности Атмана. В особенности для человека именитого всячески рекомендуется практика карма-йоги. Теперь, в четвертой главе, — после утверждения необходимости совершать карма-йогу в силу того, что она была сообщена [людям] ради спасения вселенной еще в начале мировой эпохи; а также после указания на то, что карма-йога есть [одна из] форм джняна-йоги, поскольку знание [Атмана] входит в нас составной частью, — сказано о различных видах карма-йоги, ее природе, а также об особом значении знания, составляющего ее часть; по ходу дела изложена также природа инкарнации Бхагавана.

1. śrībhagavān uvāca  
imaṃ vivasvate yogaṃ proktavān aham avyayam |  
vivasvān manave prāha manur ikṣvākave 'bravīt ||
2. evaṃ paraṃparāprāptam imaṃ rājarṣayo viduḥ |  
sa kāleneha mahatā yogo naṣṭaḥ paraṃtapa ||

Благой Господь сказал:

Я изрек Вивасвану эту вечную йогу,  
Вивасват сказал ее Ману, Ману поведал Икшваку.

И так ее по традиции постигали цари-провидцы;  
От долгого времени йога эта погибла, врагов губитель.

Не надо думать, что ЭТА, тебе сказанная ЙОГА говорится лишь ради того, чтобы сейчас тебя побудить к сражению. Уже в начале

мировой эпохи не кто иной, как Я ИЗРЕК эту йогу, которая есть средство достижения высшей цели стремлений человека, мокши, [мудрецу] ВИВАСВАНУ, ради спасения всей вселенной. ВИВАСВАН — МАНУ, МАНУ — ИКШВАКУ — и так ее, эту йогу, ПЕРЕДАВАЕМУЮ ПО ТРАДИЦИИ, ПОСТИГАЛИ древние ЦАРИ-ПРОВИДЦЫ. Но от ДОЛГОГО ВРЕМЕНИ она вследствие нерасторопности ума некоторых [людей], слушавших ее, подверглась губительному изменению. (1–2)

3. sa evāyaṃ mayā te 'dya yogaḥ proktaḥ purātanah |  
bhakto 'si me sakhā ceti rahasyaṃ hy etad uttamam ||

Именно эта древняя йога Мною сказана тебе сегодня — лишь потому, что мой бхакт, мой друг ты. Ибо это великая тайна.

ИМЕННО ЭТА ДРЕВНЯЯ ЙОГА, по природе своей неизменная, ТЕБЕ — припавшему ко Мне с великой БХАКТИ (любовью), как к ДРУГУ, СКАЗАНА МНОЮ — т.е. подробно, с деталями изложена — таков смысл. Кроме меня, ее никто не может сказать, и не от кого ее узнать, ибо это есть ВЕЛИКОЕ ТАЙНОЕ знание, сообщаемое в веданте (т.е. в упанишадах). (3)

По этому случаю, дабы узнать истинную природу воплощения Бхагавана, Арджуна спрашивает —

4. arjuna uvāsa  
aragaṃ bhavato janma paraṃ janma vivasvataḥ |  
katham etad vijānīyaṃ tvam ādau proktavān iti ||

Арджуна сказал:

Но ведь позже твое рождение, раньше рождение Вивасвана, как же следует понимать, коль молвишь, что изрек ты ее вначале?

Ведь, согласно счету времени, ПОЗЖЕ ТВОЕ РОЖДЕНИЕ, современное нашему, тогда как ВИВАСВАНА РОЖДЕНИЕ, согласно счету времени, считается РАНЬШЕ на двадцать восемь чатур-юг. КАК ЖЕ тогда СЛЕДУЕТ ПОНИМАТЬ — т.е. в подробностях представлять себе смысл этой невозможности, будто ТЫ ИЗРЕК ЕЕ ВНАЧАЛЕ? Однако это нетрудно объяснить [ссылкой на] другое рождение, поскольку [не то что Кришна, но даже просто] великие люди помнят происшедшее с ними в другом рождение; так что противоречия здесь нет. С другой стороны, нельзя сказать, чтобы он (т.е. Арджуна)



не имел понятия о том, что говорящий [эти слова], сын Васудевы — Всевлadyка, [Высший Пуруша, для которого нет ничего невозможного]. Почему и впоследствии он, [обращаясь к нему,] скажет: «Ты — Владыка Брахма, ты — приют высший...» и т.д. (10.12–13) — ибо весь этот мир составляет как бы тело Кришны, существует ради Кришны, о чем говорится [ранее, в тексте Сабха-парвы], во время обряда помазания на царство Юдхистхиры: «Ибо Кришна — низов источник, Кришна поистине их разрушенье; ради Кришны существует мир этот, движущийся и неподвижный» (МБх 2.38.23) и далее. (4)

[В ответ на это] говорится следующее. Разумеется, Партха знает, что этот сын Васудевы [на самом деле] — Господь. Однако, даже зная это, он спрашивает как незнающий, чтобы выяснить: это рождение его — Всеведущего Всевлadyки, противного всему недолжному, единого приюта благого, того, кто претворяет в дело любую мысль достигшего любые желанья — [и все же] сродное [рождению] богов, людей и прочих, сущих под властью кармы, — истинно ли оно (рождение Господа)? Иль это мираж? А если оно истинно — то как оно происходит? Из чего состоит это тело [Кришны]? Ради чего бывает это рождение? Смысл вопроса Арджуны в том, чтобы разрушить подобные [сомнения].

[Тогда Господь] разрушает [эти сомнения], говоря:

5. śrībhagavān uvāca

bahūni me vyatītāni janmāni tava cārjuna |  
tāny ahaṃ veda sarvāṇi na tvaṃ vettha paraṃtapa ||

Благой Господь сказал:

Много прошлых у Меня рождений, много и у тебя их, Арджуна; ты их не знаешь, врагов губитель; я все рожденья знаю.

Этим утверждается истинность рождения: это следует из выражения: МНОГО ПРОШЛЫХ У МЕНЯ РОЖДЕНИЙ; И У ТЕБЯ — это упоминается в виде примера. (5)

Затем он говорит о характере воплощения, о природе [своего] тела и о причине рождения:

6. ajo 'pi sann avyayātmā bhūtānām īsvaro 'pi san |

prakṛtiṃ svām adhiṣṭhāya sambhavāmy ātmamāyayā ||

Пребывая нерожденным, вечным, оставаясь существ владыкой, я, прибегнув к своей природе, порождаю себя своей майей.

Образ существования [Господа] — это НЕРОЖДЕННОСТЬ, ВЕЧНОСТЬ, ВСЕВЛАДЫЧЕСТВО и прочие [благие совершенства]. Не отказываясь ни от одного из них, ПРИБЕГНУВ К СВОЕЙ ПРИРОДЕ, Я ПОРОЖДАЮ СЕБЯ СВОЕЙ МАЙЕЙ. ПРИРОДА здесь — это самобытная реальность (свабхава); к своей именно самобытной реальности прибегнув (или: ей следуя), я рождаю себя, своей [присущей] именно [Мне] форме (образе) и посредством своего желания — таков смысл. Присущий же ему образ (сварупа) установлен текстами шрути: «Цвета солнца, по ту сторону тьмы...» (ШветУп 3.8.); «Тебя, живущего за пределами этого пространства...» (ТС 2.2.12.5); «Тот, который внутри солнечного диска, золотой Пуруша...» (ЧхУп 1.6.6); «В нем этот Пуруша — состоящий из манаса, бессмертный, золотой...» (ТАр 1.6.1); «Все части времени родились от молнии, от Пуруши...» (МаханУп 1.1.8); «Тот, чья форма — свет, чьи намерения — реальность, состоящий из эфира, в ком все действия, все желания, все ароматы, все вкусы...» (ЧхУп 3.14.2), «словно одежда цвета шафрана...» (БрУп 4.3.6) — и прочими. СВОЕЙ МАЙЕЙ — т.е. своей собственной майей, здесь слово «майя» означает «знание», на основе текста «Майя — [в смысле] знак, знание» (Нигх 3.9). В этом же смысле это слово употреблено в тексте: «Посредством майи (=знания) он знает добро и зло [всех] существ...» «Своим знанием» — т.е. «своим определенным решением» — таков смысл. И так, не покидая свою владычную природу, состоящую в отсутствии греха и во всех прочих благих достоинствах, если создает себе облик, сродный телам (санстхана) богов, людей и т.д., своим решением принимая облик богов и прочего; потому и говорится: «Нарождаемый, он многообразно рождается» (ВС 31.11 — т.е. не принимая рождения обычного, свойственного здешним людям, ни своим произведениям, принимает облик богов и прочего — так, как это было указано выше; таков смысл. Это не противоречит сказанному [в самой *Gīte*] (см. 4.5), а также тому, что будет сказано (см. 4.7). (6)

Говорит о времени своего рождения:

7. yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata |  
 abhyutthānam adharmasya tadātmānaṃ sṛjāmy aham ||

Всякий раз, когда наступает упадок дхармы, Арджуна,  
 когда возрастает адхарма — тогда я себя порожаю.

Мое возникновение [в мире] не определяется никаким временным законом: ВСЯКИЙ РАЗ ДХАРМЫ — т.е. должных (законных)

действий, установленных Ведами в виде системы «четырёх варн и ашрам» — УПАДОК НАСТУПАЕТ; и всякий раз, когда бывает ВОЗРАСТАНИЕ АДХАРМЫ — т.е. порядка вещей, противоположного этому, тогда я своим произволением ПОРОЖДАЮ СЕБЯ — как это было указано выше. (7)

О цели своего рождения:

8. paritrāṇāya sādḥūnāṃ vināśāya ca duṣkṛtām |  
dharmasamsthāpanārthāya saṃbhavāmi yuge yuge ||

Чтоб защитить добрых, чтоб погубить злодеев,  
чтоб утвердить дхарму — появляюсь я в каждую югу.

[Вот] добрые люди: это лучшие среди вишнуитов, своей жизнью воплощающие дхарму, признаки которой были указаны, устремившиеся к соединению со Мной; но если, из-за невыразимости и немислимости Моей природы, действий и имени, они лишатся Моего лицезрения, не достигая того, что поддерживает, питает и т.д. их атманы (почти то же самое, что «душа»), то, обуреваемые каждое мгновение тысячью побуждений, они расслабнут (ослабнут) всеми членами. Поэтому Я ПОЯВЛЯЮСЬ — в облике богов, людей и прочего — В КАЖДУЮ ЮГУ, ЧТОБ ЗАЩИТИТЬ ИХ, даруя им созерцание Меня и беседу со Мной, исходящие от Моей природы (сварупа); ЧТОБЫ ПОГУБИТЬ тех, кто им противоположен, и чтобы УТВЕРДИТЬ ослабевшую (увядшую) ведийскую ДХАРМУ, которая в сущности есть Мое почитание, — указанием на ее природу как почитания. Закона же [Моего воплощения, зависящего] от свойств Крита-юги, Трета-юги и т.д., — не существует; таков смысл. (8)

9. janma karma ca me divyam evaṃ yo veti tattvataḥ |  
tyaktvā dehaṃ punarjanma naiti mām eti so 'rjuna ||

Кто истинно знает это мое рожденье и действия дивные,  
тот, тело покинув, ко мне идет — не к рожденью идет он,  
Арджуна.

КТО ИСТИННО ЗНАЕТ ЭТО РОЖДЕНЬЕ И ДЕЙСТВИЯ — необычные, [поскольку принадлежащие] Мне, ДИВНЫЕ — т.е. вне сферы пракрити, совершаемые с единственной целью защиты добрых и их соединения со Мною; [рождение и действие] Меня — свободного от рождений в форме соединения [Атмана] с пракрити, состоящей из трех гун, от которых следует избавляться, поскольку они возникают

на основе кармы; [Меня], наделенного всеми благими качествами — такими, как всевладычество, всеведение, реализация [всех] помыслов и другие; ТОТ, ПОКИНУВ свое теперешнее ТЕЛО, НЕ ИДЕТ К НОВОМУ РОЖДЕНЬЮ, но достигает МЕНЯ. Человек, чьи все грехи, противные соединению со Мною, уничтожены детальным знанием сущности Моих дивных действий и рождения, Меня достигает, указанным образом прибегнув ко Мне уже в этом рожденье и всецело сосредоточив на Мне свою мысль и любовь. (9)

Поэтому он говорит —

10. vītarāgabhayakrodhā manmayā mām upāśritāḥ |  
bahavo jñānatapasā pūtā madbhāvam āgatāḥ ||

Ко мне прибегнувших много ставших — страсти, страха  
и гнева лишенных, —  
много вступивших в мое бытие, зная аскезой очищенных.

АСКЕЗОЙ — именуемой ЗНАНИЕМ сущности Моего рождения и действий, ОЧИЩЕННЫЕ, МНОГИЕ превратились в таким образом [описанных Моих бхактов]. Так же говорит и текст шрути: «Мудрые постигают его рождающее начало» (Тар 3.13.2). Мудрые — это лучшие из рассудительных, это те, кто так знают способ его рождения, — таков смысл. (10)

11. ye yathā māṃ prapadyante tāṃs tathaiva bhajāmy aham |  
mama vartmānuvartante manuṣyāḥ pārtha sarvaśaḥ ||

Как кто припадает ко мне — так я его вознаграждаю.  
Повсюду, Партха, моим путем следуют эти люди.

Я не только спасаю ищущих соединения со Мною — воплощаясь [ради этого] в формы людей и богов; но и ВОЗНАГРАЖДАЮ тех, кто ищет Меня, т.е. в соответствии с теми представлениями, какие образуются у них на пути искания Меня и с какими они КО МНЕ ПРИПАДАЮТ, т.е. [ментальным актом] соединяются со Мною — [в соответствии] с типом мышления этих людей, и Я показываю им себя. Об этом не стоит много говорить: все люди, с одним только желанием последовать Мне, [действительно] СЛЕДУЮТ МОИМ ПУТЕМ — т.е. ВСЮДУ, всеми доступными им средствами, своими глазами и прочими органами, реализуют Мою природу, которая полностью (т.е. в своей полноте) недоступна сердечному пониманию и речи даже йогингов. (11)

Теперь, закончив предварительное обсуждение представленной [в общих чертах] карма-йоги и приступая к изображению присущей ей формы знания, он говорит о большой редкости адепта, призванного к этому типу карма-йоги, —

12. kānksantaḥ karmaṇām siddhiṃ yajanta iha devatāḥ |  
kṣipraṃ hi mānuṣe loke siddhir bhavati karmajā ||

Возжелав успеха в действиях, божествам жертвуют здесь люди: ведь в мире людей скоро приходит успех, рожденный жертвой.

Все ЛЮДИ, ЖЕЛАЮЩИЕ плода ДЕЙСТВИЙ, Индре и прочим БОЖЕСТВАМ в соответствии с [указаниями] шаштр ЖЕРТВУЮТ, т.е. [их] почитают. И никто, лишенный привязанности к плодам, не жертвует Мне, вкушателю всех жертв, состоящему (т.е. тому, чье тело составляют) из Индры и других богов. Почему это так? — Потому, что скоро В МИРЕ ЛЮДЕЙ ПРИХОДИТ УСПЕХ — в виде потомства, скота, пищи и прочего, — РОЖДЕННЫЙ ЖЕРТВОЙ (т.е. [жертвенным] действием). Здесь слово «мир людей» обозначает также райский мир и прочие [миры]. Лишены ведь рассуждения все эти мирские люди вследствие скопления у них неисчислимой массы грехов, произведенных в течение безначального времени и не уничтоженных [знанием Атмана]. Они вожделеют СКОРЫХ плодов и потому совершают все [жертвенные] действия лишь в виде почитания Индры и прочих богов, стремясь добиться потомства, скота, пищи и тому подобного, а также рая и прочего. Но никто, отвратившись сердцем от мира, не предпринимает карма-йогу, признаки которой указаны выше и которая служит средством почитания Меня: никто не стремится к освобождению — таков смысл. (12)

Теперь он говорит об уничтожении зла (грехов), мешающего начать такого рода карма-йогу:

13. cāturvarṇyaṃ mayā sṛṣṭaṃ guṇakarmavibhāgaśaḥ |  
tasya kartāram api māṃ viddhy akartāram avyayaṃ ||

Четыре варны Я создал согласно делению гун и действий; хоть и Мое это свершенье, знай — несвершитель Я, неизменный.

Я СОЗДАЛ весь этот мир, предводительствуемый четырьмя ВАРНАМИ, расчлененный, СОГЛАСНО ДЕЛЕНИЮ, на саттву и прочие ГУНЫ и в соответствии с ними — на успокоение и прочие ДЕЙСТ-

ВИЯ, [всё множество существ], начиная с Брахмы и кончая неподвижными [растениями]. Упоминание о творении здесь дается ради примера. Мною [он] хранится, Мною также и разрушается. ЗНАЙ, что я ЕСТЬ и СОВЕРШИТЕЛЬ этого разнообразного творенья и прочего, но [в сущности] — НЕСВЕРШИТЕЛЬ. (13)

14. na māṃ karmāṇi limpanti na me karmaphale spṛhā |  
iti māṃ yo 'bhijānāti karmabhir na sa badhyate ||

К плоду действий нет во мне жажды, меня не марают действия;  
кто распознает меня таким — пребывает не скованным  
действиями.

Поскольку эти ДЕЙСТВИЯ в виде многообразного творения и прочего (т.е. сохранения и разрушения) МЕНЯ НЕ МАРАЮТ — т.е. не связывают; и не Мною произведены (приведены в действие) эти многообразные [существа —] боги, люди и прочее, — т.е. они произведены различной кармой в форме добрых и злых [дел]; то, посредством этого различения присущего-неприсущего, [соответственно, Мне и истинной причине — карме], Я не являюсь творцом разнообразного творения и прочего. И поскольку сотворенные индивидуальные сознания, наделенные телами и органами, полученными в ходе творения, вкушают те или иные объекты (бхогья) — также возникшие в ходе творения — в соответствии с той или иной кармой, производимой их привязанностью к плоду и прочим; — то именно у них есть ЖАЖДА к плодам [индивидуальных] ДЕЙСТВИЙ, а также к плодам творения и прочего; тогда как ВО МНЕ ЕЕ НЕТ. Потому и говорит автор сутр: «Он не участвует в ненависти и неравенстве, в силу независимости» (БрСу 2.1.34). Так же говорит и Господь Парашара: «В акте творения творимых Этот — всего лишь инструментальная причина: основная же активность исходит от силы того, что творится. Ничто ему не помогает, кроме инструментальной причины; своей силой, о лучший из аскетов, сущее приводится к существованию». (ВПур 1.4.51–52). Высший Пуруша является лишь вспомогательной (инструментальной) причиной творения творимых индивидуальных сознаний — богов и прочих; тогда как главной причиной происхождения многообразия существ — начиная с богов — является активность прошлой кармы творимых индивидуальных сознаний. Поэтому существо индивидуальных сознаний для своего творения в виде разнообразных форм — богов и т.д. — не нуждается ни в какой деятельности Высшего Пуруши, кроме одной только

[деятельности] инструментальной причины; ибо действием своей прошлой кармы управляется возникновение существ, начиная с богов — таков смысл. КТО таким образом РАСПОЗНАЕТ МЕНЯ — свершителя и одновременно несвершителя творения и прочего, — свободного от привязанности к плодам действий, творения и т.д., — ТОТ ПРЕБЫВАЕТ НЕ СКОВАННЫМ прошлыми ДЕЙСТВИЯМИ, порождаемыми привязанностью к плодам и т.д., препятствующими [тому, кто] приступает к карма-йоге; т.е. тот [человек] достигает освобождения (мокши) — таков смысл. (14)

15. evaṃ jñātvā kṛtaṃ karma pūrvair api mumukṣubhiḥ |  
kuru karmaiva tasmāt tvam pūrvaiḥ pūrvataṃ kṛtaṃ ||

Так познав, совершали действия древние, устремившиеся к мокше; совершай и ты это действие, совершённое древними древле.

ТАК — даже ПОЗНАВ Меня, — СТРЕМИВШИЕСЯ К МОКШЕ (освобождению) ДРЕВНИЕ, даже освободившиеся от греха, СОВЕРШАЛИ действия, свойства которых указаны выше. Поэтому и ты, очистив грехи знанием указанного вида — имеющим Меня в качестве объекта, СОВЕРШАЙ ЭТО ДЕЙСТВИЕ, СОВЕРШЁННОЕ ДРЕВЛЕ — т.е. в древние времена, и еще тогда указанное Мною, — ДРЕВНИМИ, т.е. Вивасваном, Ману и иными [мудрецами]. (15)

Далее он говорит о труднодостижимости указанного действия —

16. kiṃ karma kim akarmeti kavayo 'py atra mohitāḥ |  
tat te karma pravakṣyāmi yaj jñātvā mokṣyase 'śubhāt ||

Что есть действие, что — недействие? Даже мудрые здесь смущаются.

Я скажу тебе то действие, которым освободишься от зла.

ЧТО ЕСТЬ — по форме — ДЕЙСТВИЕ, совершаемое теми, кто стремится к освобождению? И ЧТО ЕСТЬ НЕДЕЙСТВИЕ? Недействие есть действие, совершаемое без привязанности к плодам, имеющее форму почитания Господа; поэтому оно (т.е. недействие) именуется истинным знанием Атмана как действующего. Должное действие, а также входящее в состав его знание (т.е. недействие) — каковы они по форме? В обоих этих вопросах ДАЖЕ МУДРЫЕ — т.е. знающие, СМУЩАЮТСЯ — т.е. не знают, как это есть на самом деле. Поэтому ТО ДЕЙСТВИЕ, составной частью которого является знание,

Я ТЕБЕ СКАЖУ; КОТОРОЕ ПОЗНАВ — т.е. исполнив, — ОСВОБОДИШЬСЯ ОТ ЗЛА — т.е. от уз сансары. Ибо плод исполнения предписанного действия — это и есть знание, [составляющее часть его]. (16)

Откуда его труднодостижимость? — [В ответ] на это говорит:

17. karmaṇo hy api boddhavyaṃ boddhavyaṃ sa vikarmaṇaḥ |  
akarmanāś ca boddhavyaṃ gahanā karmaṇo gatiḥ ||

Пробуди в себе смысл действия! Пробуди в себе смысл  
разно-действия!

И недействия смысл ты постигни: таинственен действия путь.

Оттого, что СЛЕДУЕТ постичь (пробудить в себе) СМЫСЛ природы ДЕЙСТВИЯ, являющегося средством достижения мокши, [следует постичь смысл] РАЗНО-ДЕЙСТВИЯ, совершаемого в форме регулярных, нерегулярных и имеющих особую цель (факультативных) ритуальных действий, а также в форме зарабатывания [необходимых для этого] денег и прочих средств: действие, достигшее состояния такого рода разветвленности, есть РАЗНО-ДЕЙСТВИЕ. СЛЕДУЕТ также ПОСТИЧЬ СМЫСЛ НЕДЕЙСТВИЯ — т.е. знания; ибо ТАИНСТВЕНЕН для того, кто стремится к освобождению, ПУТЬ ДЕЙСТВИЯ. Пробуждение же к смыслу разно-действия — т.е. к действию, состоящему в зарабатывании средств и прочего для регулярных и т.д. жертвоприношений, [а также в самих этих ритуальных действиях], должно привести к отказу от разнообразия, вызванного различием плодов, и к исполнению единого смысла шаштра ради единственного плода — мокши. На эту тему не следует здесь распространяться, поскольку об этом было сказано ранее (см. 2.41 и комм.). (17)

Далее он объясняет смысл действия и недействия —

18. karmaṇu akarma yaḥ paśyed akarmaṇi sa karma yaḥ |  
sa buddhimān manuṣyeṣu sa yuktaḥ kṛtsnakarmakṛt ||

Кто видит недействие в действии, кто в недействии видит  
действие —

Тот среди смертных йогин мудрый, совершающий полноту  
действия.

Словом НЕДЕЙСТВИЕ здесь обозначается знание Атмана, принимаемое вне сферы действия [как такового]; КТО В ДЕЙСТВИИ,



в самом совершении его, ВИДИТ знание Атмана; и КТО В НЕДЕЙСТВИИ — т.е. в процессе познания Атмана, ВИДИТ ДЕЙСТВИЕ; с какой целью это говорится? Кто совершаемое действие, посредством прояснения природы Атмана [как недействующего], видит в форме знания, и кто это знание видит, в силу его вхождения в состав карма-йоги, в форме действия — таков смысл этих выражений. Ибо посредством прояснения, в самый момент совершения действия, природы Атмана как недействующего оба они (и действие, и знание) совпадают. Итак, кто видит в действии повод для размышления (прояснения) об истинной природе Атмана, тот МУДРЫЙ СРЕДИ СМЕРТНЫХ — т.е. ведающий всю полноту смысла шаштр, тот ЙОГИН — т.е. достоин мокши, тот именно СОВЕРШАЕТ ПОЛНОТУ ДЕЙСТВИЯ — т.е. исполняет весь смысл [учения] шаштр. (18)

Каким образом достигается «форма знания» у того действия, которое видимым образом (т.е. на глазах у всех) совершается [именно как действие]? — Здесь он говорит:

19. *yasya sarve samārambhāḥ kāmasaṃkalpavarjitāḥ |*  
*jñānāgnidagdhakarmāṇaṃ tam āhuḥ paṇḍitaṃ budhāḥ ||*

Кто без вожделья, без отождествленья свершает свои начинания,  
 кто действия все огнем знанья сжег — того зовут  
 «знающим» мудрые.

У КОГО — у стремящегося к освобождению — ВСЕ НАЧИНАНИЯ — в форме регулярных, нерегулярных и имеющих особую цель (факультативных) [жертвенных] действий, предшествуемых зарабатыванием денег и прочими мирскими действиями, — ЛИШЕНЫ ВОЖДЕЛЕНЬЯ, а также ЛИШЕНЫ ОТОЖДЕСТВЛЕНЬЯ: [словом] «отождествленья» здесь обозначается размышление, соединяющее воедино Атмана и пракрити с гунами; кто ЛИШЕН его (такого отождествленья) путем применения рассуждения о раздельности пракрити и природы Атмана — ТОГО именно, совершающего действие [и в то же время] ОГНЕМ ЗНАНИЯ — истинной сущности Атмана — входящего составной частью в [это] действие, испепелившего (сжегшего) прошлую карму, знающие сущность (МУДРЫЕ) ЗОВУТ ЗНАЮЩИМ. Таким образом достигается «форма знания» у [такого рода] действия. (19)

То же самое разъясняется более подробно:

20. tyaktvā karmaphalāsaṅgaṃ nityatrpto nirāśrayaḥ |  
karmaṇy abhipravṛtto 'pi naiva kiṃ cit karoti saḥ ||

Не привязанный к плоду действия, независимый, вечным  
довольный,  
хоть он и пребывает в действии — все же кармы он не совершает.

ПОКИНУВ ПРИВЯЗАННОСТЬ К ПЛОДУ ДЕЙСТВИЯ, ВЕЧНЫМ до-  
вольный — т.е. удовлетворенный тем, что вечно, своим именно Ат-  
маном; НЕЗАВИСИМЫЙ — т.е. лишенный представления об опоре  
на непрочную пракрити, — кто совершает действия, тот, даже ПРЕ-  
БЫВАЯ обращенным к ДЕЙСТВИЮ, [в действительности] НИЧЕГО  
(никакой кармы) НЕ СОВЕРШАЕТ — т.е. под видом действия он со-  
вершает упражнение в знании [Атмана] — таков смысл. (20)

Еще раз уточняется «форма знания», присущая [дисциплине]  
действия:

21. nirāśīr yatacittātmā tyaktasarvaparigrahaḥ |  
śāgīraṃ kevalaṃ karma kurvan nāpnoti kilbiṣaṃ ||

Обуздав свои мысли и дух, без надежд, все обладанья покинув,  
совершая лишь телом все действия — осквернения он не обретает.

БЕЗ НАДЕЖД — лишенный привязанности к [предполагаемому]  
плоду; ОБУЗДАВШИЙ МЫСЛИ И ДУХ — т.е. обуздавший мысли  
и сердце; ВСЕ ОБЛАДАНЬЯ ПОКИНУВ — т.е., имея лишь Атмана  
своей целью, [такой человек] лишен чувства собственности в от-  
ношении к природе и производимым ею вещам; вплоть до конца  
жизни СОВЕРШАЮЩИЙ ДЕЙСТВИЯ ЛИШЬ ТЕЛОМ, ОН НЕ ОБРЕ-  
ТАЕТ СПАСЕНИЯ — т.е. сансары; иными словами, он созерцает  
Атмана посредством лишь карма-йоги указанного вида, лишенный  
какого-либо вмешательства «основы (=дисциплины) знания», —  
таков смысл. (21)

22. yadṛcchālābhasaṃtuṣṭo dvaṃdvāṭīto vimatsaraḥ |  
samaḥ siddhāv asiddhau ca kṛtvāpi na nibadhyate ||

Независтливый, раздвоенья лишенный, случайно пришедшим  
довольный,  
в неудаче, в удаче он ровен; даже действуя, он не связан.

ДОВОЛЬНЫЙ СЛУЧАЙНО приходящими средствами для поддержания тела; РАЗДВОЕНЬЯ ЛИШЕННЫЙ — т.е. [равнодушно] терпящий неизбежные холод, зной и т.д., вплоть до завершения предпринятого пути (букв. «средств»); НЕЗАВИСТЛИВЫЙ — т.е. лишенный зависти к другим, когда приходится устанавливать свое действие (=то, что следует предпринять) под давлением приключившейся неудачи; РОВНЫЙ В УДАЧЕ И НЕУДАЧЕ — т.е. обладающий равновесием мысли в таких действиях, как сражение и т.д., при удаче либо неудаче в виде победы и прочего; ДАЖЕ ДЕЙСТВУЯ — и при отсутствии «основы знания» (т.е. дисциплины знания, основанной на отказе от действия), ОН НЕ СВЯЗЫВАЕТСЯ — т.е. не впадает в сансару. (22)

23. gataśaṅgasya muktasya jñānāvasthitacetasaḥ |  
yajñāyācarataḥ karma samagraṃ pravīḷyate ||

У лишенного связей, свободного, утвержденного мыслью в знании, у того, кто для жертвы действует, — прекращается всякая карма.

С помощью прочного пребывания сердцем (манасом) в знании Атмана ИСЧЕЗАЮТ СВЯЗИ со всеми прочими [объектами знания]; отсюда у того, кто СВОБОДЕН от всякого обладания, у человека, пребывающего в совершении указанного выше типа жертвоприношений и прочих действий, — у него ВСЯ прежняя КАРМА, которая есть причина связанности [с сансарой], — ПРЕКРАЩАЕТСЯ (тает) — т.е. гибнет без остатка. (23)

Таким образом была изложена «форма знания», присущая действию, [которая возникает] в результате применения размышления (прояснения) о природе Атмана, не связанного с пракрити; теперь же говорится о форме знания, присущей всякому действию, со всеми его разновидностями, в результате применения размышления о [ритуальном действии, составляющем] тело Высшего Пуруши, который есть Высший Брахман —

24. brahmārpaṇaṃ brahmahavir brahmāgnau brahmaṇā hutam |  
brahmaiva tena gantavyaṃ brahmakarmasamādhinā ||

Жертвенной ложкой — Брахманом приношение — Брахман  
жертвуется Брахманом в огне Брахмана.

Кто составляет действие, которое есть Брахман, —  
тот поистине достигает Брахмана.

ЖЕРТВЕННАЯ ЛОЖКА — БРАХМАН — этим определяется приношение: то, чем [оно] приносится, есть инструмент, ложка и т.п.; она есть Брахман, поскольку [своим действием] она действует посредством Брахмана, [т.е. сущности, силы жертвы]. Для того приношения, которого Брахман есть инструмент, [справедливо сказать] ЖЕРТВЕННАЯ ЛОЖКА — БРАХМАН. ПРИНОШЕНИЕ — БРАХМАН, поскольку оно именно и составляет Брахмана (т.е. жертву); В ОГНЕ БРАХМАНА — т.е. в огне, который есть [также] Брахман, Брахманом как деятелем ЖЕРТВУЕТСЯ. Поэтому КТО СОСТАВЛЯЕТ все целиком ДЕЙСТВИЕ — которое, образуя как бы тело Брахмана, состоит из Брахмана, — тот, поэтому, СОСТАВЛЯЮЩИЙ ДЕЙСТВИЕ = БРАХМАНА; ему, составляющему и т.д. — СЛЕДУЕТ ДОСТИЧЬ БРАХМАНА — т.е. он достигает реальной природы Атмана, который есть Брахман, в силу составленности [самого этого действия целиком] из Брахмана. Иными словами, [жертвенное] действие, творимое стремящимся к освобождению, представляет собою форму знания (т.е. по форме есть знание), посредством применения размышления о том, что оно (т.е. действие) состоит [целиком, указанным выше образом] из Высшего Брахмана; тем самым оно (это действие) есть средство достижения непосредственного созерцания Атмана; оно, [таким образом], не требует вмешательства основы (=дисциплины) знания — таков смысл. (24)

Так изложив форму знания, присущую действию, он говорит о разновидностях карма-йоги:

25. daivam evāpare yajñam yoginaḥ paryupāsate |  
brahmāgnāv apare yajñam yajñenaivoparajuhvati ||

Только богам иные адепты жертву приносят;  
другие — в пламени Брахмана жертвуют с помощью жертвы самой.

ЖЕРТВУ БОГАМ — т.е. имеющую форму почитания богов, ИНЫЕ АДЕПТЫ карма-йоги ПРИНОСЯТ — т.е. почитают [этой жертвой богов]; именно в этом они создают себе основу (т.е. путь, дисциплину) — таков смысл. ДРУГИЕ — ПРИНОСЯТ ЖЕРТВУ С ПОМОЩЬЮ САМОЙ ЖЕРТВЫ В ПЛАМЕНИ БРАХМАНА; ЖЕРТВУ — т.е. вещество (приношение), масло и прочее, имеющее форму жертвы и состоящее из Брахмана, — С ПОМОЩЬЮ ЖЕРТВЫ — т.е. ложки и т.д., представляющих собой инструментарий жертвы — жертвуют. Здесь слово «жертва» употребляется в смысле технических средств жертвоприношения — жертвенной ложки и прочего. [Иными словами,]

они создают себе основу (путь и т.д.) из обоих типов ведийского жертвоприношения на основе принципа «ЖЕРТВЕННОЙ ЛОЖКОЙ — БРАХМАНОМ...» — и т.д. (25)

26. śrotṛādīnīndriyāṅy anye saṃyamāgniṣu juhvati |  
śabdādīn viṣayān anya indriyāgniṣu juhvati ||

Иные — слух и прочие чувства приносят в огне обузданья; другие приносят в огне самих чувств звук и иные объекты.

ИНЫЕ — устремляются к ОБУЗДАНИЮ СЛУХА и ПРОЧИХ ОРГАНОВ ЧУВСТВ; ДРУГИЕ адепты стремятся уничтожить склонность ОРГАНОВ ЧУВСТВ к ОБЪЕКТАМ — ЗВУКУ И ИНЫМ. (26)

27. sarvāṅīndriyakarmāṇi grāṇakarmāṇi cāpare |  
ātmasaṃyamayogāgnau juhvati jñānadīpite ||

Другие — действия всех чувств, также действия всех дыханий жертвуют в пламени самообузданья, зажженном от огня знания.

ДРУГИЕ — В ПЛАМЕНИ ОБУЗДАНИЯ сердца, ЗАЖЖЕННОМ ЗНАНИЕМ, ЖЕРТВУЮТ ВСЕ ДЕЙСТВИЯ ЧУВСТВ, а также ДЕЙСТВИЯ [жизненных] ДЫХАНИЙ — т.е. стремятся устранить склонность сердца (манаса) к употреблению (активности, действию) органов чувств и дыханий — таков смысл. (27)

28. dravyayajñās tapoyajñā yogayajñās tathāpare |  
svādhyāyajñānayajñās ca yatayaḥ saṃśitavratāḥ ||

Иные жертвуют тапасом, другие — богатством иль йогой; жертва аскетов, суровых в обетах — совершенное знание Вед.

Некоторые адепты карма-йоги ЖЕРТВУЮТ БОГАТСТВОМ — они почитают богов, законным путем заработав [те или иные] средства. Иные [жертвуют] дарами либо различными типами [собственно] жертвоприношений; все это относится к «жертве богатством». Другие ЖЕРТВУЮТ ТАПАСОМ (т.е. умерщвлением плоти): они избирают себе путь («основу») в продолжительных голодовках типа «Криччхрочандраяна» и т.д. Те, которые ЖЕРТВУЮТ ЙОГОЙ, делают своей основой (путем) паломничество по святым местам и источникам; здесь слово «йога» имеет именно этот смысл, будучи употреб-

лено в контексте наряду с другими разновидностями карма-йоги. Другие сосредоточены на упражнении в рецитации Веды, а иные предаются тренировке в знании смысла этих [ведийских] текстов. АСКЕТЫ — те, кто подвизаются; СУРОВЫЕ В ОБЕТАХ — те, чья решимость тверда. (28)

29. arāṇe juhvati grāṇaṃ grāṇe 'pānaṃ tathāpare |  
grāṇāpānagatī ruddhvā grāṇāyāmaparāyaṇāḥ ||

30. apare niyatāhārāḥ grāṇān grāṇeṣu juhvati |  
sarve 'py ete yajñavidō yajñakṣapitakalmaṣāḥ ||

31. yajñasiṣṭāmṛtabhujo yānti brahma sanātanam |  
nāyaṃ loko 'sty ayajñasya kuto 'nyaḥ kurusattama ||

Иные жертвуют в пране апану либо в апане — прану;  
пранаяму они практикуют, обоих дыханий пути преградив.

Другие, в пищу себя ограничив, жертвуют праны в пранах;  
уничтожаются жертвой грехи у всех этих знающих жертву.

Нектар остатков жертвы вкушая, идут они к вечному Брахману;  
тот, кто не жертвует, — мир сей теряет, сколь более — мир иной!

ИНЫЕ адепты карма-йоги избирают своим путем (основой) дыхательные упражнения (пранаямы — мн.ч.), которых имеется три разновидности: «пурана», «речака» и «кумбхака». ЖЕРТВУЮТ ПРАНУ В АПАНЕ — это [упражнение называется] «пурака»; В ПРАНЕ АПАНУ — это «речака»; ПРЕГРАДИВ ПУТИ ПРАНЫ И АПАНЫ... ЖЕРТВУЮТ ПРАНЫ В ПРАНАХ — это «кумбхака»; к этим трем типам адептов пранаямы присоединяются еще ОГРАНИЧИВШИЕ СЕБЯ В ПИЩЕ. Таким образом перечислены все ЗНАТОКИ ЖЕРТВЫ — т.е. избравшие жертвоприношения своим путем (основой) в виде регулярных и нерегулярных жертвоприношений, которым предшествуют «пять великих жертв», о которых сказано ранее (3.10); все они (т.е. «знатоки жертвы») практикуют тот или иной в соответствии со своей склонностью вид карма-йоги, начиная от жертвы богатством (собственностью) и кончая [только что упомянутой] пранаямой. Поэтому они, УНИЧТОЖИВ [жертвой] ГРЕХИ, подкрепляя тело НЕКТАРОМ ОСТАТКОВ ЖЕРТВЫ, — все эти [адепты], практикующие карма-йогу, — ИДУТ К ВЕЧНОМУ БРАХМАНУ. ТОТ,

КТО НЕ ЖЕРТВУЕТ — кто не совершает регулярные и нерегулярные [жертвенные] акты, предшествуемые (либо: сопровождаемые) «пятью великими жертвами», — ТЕРЯЕТ СЕЙ МИР — т.е. природный мир; т.е. не достигает тех целей [правильной] человеческой жизни, которые обозначаются как «дхарма», «арта» и «кама» и которые связаны с [посюсторонним] природным миром. СКОЛЬ БОЛЕЕ ИНАЯ цель жизни, называемая «мокша»! Поскольку эта цель человека, мокша, прославляется как «высшая», «запредельная» — то ей противоположная цель, [обнимающая остальные три], указана как «ЭТОТ МИР», ибо он и есть природный [мир]. (29–31)

32. evaṃ bahuvīdhā yajñā vitatā brahmaṇo mukhe |  
karmajān viddhi tān sarvān evaṃ jñātvā vimokṣyase ||

Так в устах Брахмана распростерты многообразные жертвы.  
Все они, знай, рождены от действий. Этим знанием ты мокши  
достигнешь.

Ибо ТАК МНОГОВИДНЫЕ [пути] карма-йоги В УСТАХ БРАХМАНА РАСПРОСТЕРТЫ — установлены, будучи средствами достижения истинной сущности Атмана. ЗНАЙ, ЧТО ОНИ — т.е. ВСЕ обладающие указанными признаками разновидности карма-йоги — РОЖДЕНЫ ОТ ДЕЙСТВИЙ — т.е., знай, что они порождаются ежедневным исполнением регулярных и нерегулярных [жертвенных] действий. ЭТИМ ЗНАНИЕМ — т.е. действуя указанным образом — ты достигнешь мокши (освобождения). (32)

Итак, действию, которое включает в себя знание, присуща форма знания; теперь он говорит об особом значении именно того знания, которое является частью карма-йоги:

33. śreyān dravyamayād yajñāj jñānayaññāḥ paramtapa |  
sarvaṃ karmākḥilaṃ pārtha jñāne parisamāpyate ||

Превосходнее жертва знания, жертва вещей, Арджуна,  
ибо действие всё без остатка кончается, Партва, в знании.

Поскольку [ритуальное] действие существует в обеих формах, то [из них] та часть, которая состоит из ЗНАНИЯ, ПРЕДПОЧТИТЕЛЬНЕЕ (лучше), чем та, которая состоит из ВЕЩЕСТВА; ибо как всякое действие, так и все остальное, принадлежащее к аксессуарам [жертвенного акта], ЗАКАНЧИВАЕТСЯ (завершается) В ЗНАНИИ. Поэтому

именно знание, входящее составной частью в действие (т.е. в карма-йогу) и достижимое при помощи всех [соответствующих] средств, является [конечной] целью упражнений; и за счет [этих] упражнений оно постепенно приводится в состояние постигаемости (т.е. может быть усвоено, реализовано). (33)

34. tad viddhi praṇipātena paripraśnena sevayā |  
upadekṣyanti te jñānaṃ jñāninas tattvadarśinaḥ ||

Ты его узнавай вопрошаньем, поклоненьем смиренным,  
служеньем;  
и наставят тебя в этом знании созерцатели сути, познавшие.

ЕГО — т.е. знание, имеющее объектом Атмана; оно было изложено Мною ранее, в стихах с 2.17 по 2.39; пребывая в связанном с ним действии, ты по мере духовного роста время от времени УЗНАВАЙ его чистую форму от ПОЗНАВШИХ посредством [их] ВОПРОШАНИЯ, СМЕРЕННОГО [им] ПОКЛОНЕНИЯ и [им же] СЛУЖЕНИЯ; ибо ПОЗНАВШИЕ — это те, кто имеют непосредственное ведение Атмана (=те, которые увидели Атмана). ОНИ НАСТАВЯТ ТЕБЯ В ЭТОМ ЗНАНИИ, заметив твою ревность и будучи со всех сторон РАССПРОШЕНЫ тобою, добывающимся знания, а также ПОЧТЕННЫ («услужены») твоим смиренным поклонением и т.д. (34)

Теперь он называет признак этого состоящего в прямом видении знания, направленного на истинную природу Атмана:

35. yaḥ jñātvā na punar moham evaṃ yāsyasi pāṇḍava |  
yena bhūtāny aśeṣeṇa drakṣyasi ātmany atho mayi ||

А узнав — ты уже, сын Панду, в заблужденье не уклонишься,  
существа ты тогда увидишь без остатка в себе и во Мне.

УЗНАВ ТО знание, ТЫ УЖЕ БОЛЕЕ НЕ УКЛОНИШЬСЯ В ЗАБЛУЖДЕНИЕ, т.е. в состояние самости и прочего, а также [в то, что лежит в их основе], — в иллюзию, будто тело и т.д. есть Атман; и [этим знанием] ТЫ УВИДИШЬ ВСЕ СУЩЕСТВА, сгруппированные в формы богов, людей и др., — В САМОМ СЕБЕ (т.е. в своем Атмане), ибо единство (равенство) разъединенных по своей материальной природе существ [определяется] единством формы [этого знания] Атмана. Далее в тексте будет сказано о единстве всей природы Атмана, освобожденной от порока соприкосновения с пракрити



(см. 5.19); И ВО МНЕ УВИДИШЬ все без остатка существа — поскольку Моя природа тождественна всякому очищенному [знанием] индивидуальному Атману, см. об этом в тексте *Гиты*, 14.2. Тождество индивидуального Атмана, освободившегося от категорий этого мира (букв. «от имени и формы»), и Высшей природы устанавливается также [следующим текстом шрути]: «Тогда этот знающий, отрешившись от греха и заслуги, незамутненный, высшего тождества достигает» (МундУп 3.1.3). Поэтому все индивидуальные атманы, освободившиеся от пракрити, тождественны друг другу, так же как и Всевадыке [Нараяне]. (35)

36. api ced asi pārebhyaḥ sarvebhyaḥ pāpakṛttamaḥ |  
sarvaṃ jñānaplavenaiva vṛjinaṃ saṃtariṣyasi ||

Кораблем этой мудрости ты все коварство греха одолеешь,  
даже если бы был ты из грешников всех наихудшим.

Даже если бы ИЗ ВСЕХ ГРЕШНИКОВ ты был НАИГРЕШНЕЙШИМ, то все это накопленное в прошлом мире в форме ГРЕХА (букв. «извилистого») ты ПЕРЕСЕЧЕШЬ КОРАБЛЕМ, имеющим форму знания Атмана (мудрости). (36)

37. yathaidhāṃsi samiddho 'gnir bhasmasātkurute 'rjuna |  
jñānāgniḥ sarvakarmāṇi bhasmasātkurute tathā ||

Точно огонь, едва разгоревшись, в пепел дрова превращает,  
Арджуна,  
так и огонь этой мудрости тотчас действия все испепеляет.

Как хорошо РАЗГОРЕВШИЙСЯ ОГОНЬ — охапку ДРОВ, так и ОГОНЬ в форме ЗНАНИЯ истинной природы Атмана ПРЕВРАЩАЕТ В ПЕПЕЛ (сжигает) бесконечную массу кармы (ДЕЙСТВИЙ), свойственную [данному] индивидуальному Атману и накопленную им в течение безначального времени. (37)

38. na hi jñānena sadṛśaṃ pavitram iha vidyate |  
tat svayaṃ yogasaṃsiddhaḥ kālenātmani vindati ||

39. śraddhāvāṃl labhate jñānaṃ tatparaḥ saṃyatendriyaḥ |  
jñānaṃ labdhvā parāṃ śāntim acireṇādhighacchati ||

Ведь ничто не сравнится в мире с очищающей силой знания; подготовленный долгой аскезой — сам в себе его обретает.

Устремленный к знанию, обузданный, полный веры — он знания достигнет;  
обладающий знанием вскоре приходит к высшему миру.

Поскольку ЗДЕСЬ, в мире, не имеется такой вещи, которая имела бы ОЧИЩАЮЩУЮ СИЛУ, т.е. то, что очищает, подобную ЗНАНИЮ Атмана, — то [именно] знание Атмана уничтожает всякий грех — таков смысл; и кто, будучи ПОДГОТОВЛЕН карма-йогой, имеющей форму знания, — практикует его, это знание, ежедневно, в соответствии с тем, как было указано, тот со временем САМ В СЕБЕ (в своем Атмане) ЕГО ОБРЕТАЕТ. То же самое говорится затем [вполне] ясно — так получив [вначале] знание из наставленья, пребывая [затем] ПОЛНЫМ ВЕРЫ к росту этого — полученного в наставлении — знания, будучи УСТРЕМЛЕННЫМ К НЕМУ — т.е. на нем именно укрепившись сердцем, ОБУЗДАННЫЙ чувствами — т.е. [удаливший] их от всех прочих объектов, — в скором времени ДОСТИГАЕТ этого — охарактеризованного выше — ЗНАНИЯ, соответствующим образом созревшего; а ОБЛАДАЯ такого рода ЗНАНИЕМ, [человек] ВСКОРЕ ПРИХОДИТ К ВЫСШЕМУ МИРУ — т.е. он достигает высшей нирваны. (38–39)

40. ajñāś cāśraddadhānāś ca saṃśayātmā vinaśyati |  
nāyaṃ loko 'sti na paro na sukhaṃ saṃśayātmanah ||

Тот, кто полон сомнений, без веры, не имеющий знания, —  
гибнет.

Сомневающийся теряет мир иной, мир этот и счастье.

НЕ ИМЕЮЩИЙ ЗНАНИЯ — лишенный знания, достигаемого этим наставлением; БЕЗ ВЕРЫ — т.е. тот, кто не спешит применять средства, способствующие росту преподанного знания; ПОЛНЫМ СОМНЕНИЙ к преподанному знанию — т.е. тот, чье сердце исполнено сомнений; [такой человек] ГИБНЕТ — т.е. становится погибшим. Тому, кто исполнен сомнений относительно знания, направленного на истинную природу Атмана, НЕ принадлежит даже ЭТОТ МИР, тем более МИР ИНОЙ: ведь если не достигнутся такие цели человеческой жизни, как «дхарма», «артха» и «кама», — то что же говорить о «мокше»? — таков смысл. Ибо все цели человеческой жизни

получают свою форму от успешного [выполнения] действий, предписанных шастрами, а если этот успех в предписанном шастрами действии зависит от установления сверхприродной [реальности] — [то от] Атмана. Поэтому для сомневающегося [в этой реальности] обладание хотя бы даже частицей счастья невозможно. (40)

41. yogasamnyastakarmāṇaṃ jñānasamchinnasamśayam |  
ātma vantaṃ na karmāṇi nibadhnanti dhanamjaya ||

Кто разрушил действия йогой, кто сомненья отсекает знанием, кто владеет собою — действия того не связывают, Арджуна.

КТО РАЗРУШИЛ ДЕЙСТВИЯ ЙОГОЙ (дисциплиной действия), описанной выше, — т.е. тот, чьи действия приобрели форму знания; КТО ОТРЕКАЕТСЯ ОТ СОМНЕНИЯ преподанным выше ЗНАНИЕМ Атмана; КТО ВЛАДЕЕТ СОБОЙ — т.е. владеет своим сердцем, твердо установленным на указанной цели; того прошлые бесчисленные ДЕЙСТВИЯ — [у обычных людей являющиеся] причиной связанности — не связывают. (41)

42. tasmād ajñānasambhūtaṃ hṛtsthaṃ jñānāsinātmanaḥ |  
chittvainaṃ samśayaṃ yogam ātiṣṭhottīṣṭha bhārata ||

А потому — ты в себе сомненья, в сердце проникшее от незнания, знания мечом разруби! И к йоге прибегни! Вставай, Арджуна!

ПОЭТОМУ — РАЗРУБИВ СОМНЕНЬЕ — ПРОНИКШЕЕ В СЕРДЦЕ, имеющее своим объектом Атмана (либо направленное на себя), ВОЗНИКШЕЕ ОТ безначального НЕЗНАНИЯ — МЕЧОМ ЗНАНИЯ Атмана, преподанного Мною, ПРИБЕГНИ к карма-ЙОГЕ, сообщенной тебе Мною; а для этого — ВСТАВАЙ, потомок Бхараты (Арджуна)! (42)

## ГЛАВА V

В четвертой главе сказано о «форме знания», присущей карма-йоге, о ее разновидностях и преобладающем значении того знания, которое в нее входит составной частью. Уже в третьей главе была установлена предпочтительность карма-йоги даже для того [человека], который призван к [практике] джняна-йоги, — ввиду того, что знание является ее (карма-йоги) составной частью, а также в силу ее [сравнительной] безошибочности, легкоисполнимости и независимости [от джняна-йоги]. Теперь, установив ее, карма-йоги, сравнительно с джняна-йогой, быстроту в применении средств достижения Атмана, а также способ прояснения недеятельности [Атмана], входящего в карма-йогу, он выясняет то знание, которое лежит в его (т.е. размышления, прояснения) основе. —

### 1. arjuna uvāca

saṁnyāsaṁ karmaṇāṁ kṛṣṇa punar yogaṁ ca śaṁsasi |  
yac chreya etayor ekaṁ tan me brūhi suniścitam ||

Арджуна сказал:

Прекращение действий ты хвалишь, а потом опять йогу, Кришна. Что же лучшее из обоих? — скажи мне определенно.

**ТЫ ХВАЛИШЬ ПРЕКРАЩЕНИЕ ДЕЙСТВИЙ**, т.е. джняна-йогу, а **ЗАТЕМ ВНОВЬ карма-ЙОГУ** (т.е. дисциплину **ДЕЙСТВИЯ**). Здесь имеется в виду следующее. Во второй главе [говорится, что] следует прежде всего совершать карма-йогу; установив, что тому, чья внутренняя нечистота (или: жестокость) несколько смягчена карма-йогой, надо добиваться созерцания Атмана посредством джняна-йоги, ты опять — в третьей и четвертой главах — хвалишь карма-йогу, ибо она предпочтительнее даже для того, чье состояние, казалось бы, соответствует джняна-йоге; и опять же, она (карма-йога) независима от джняна-йоги и, [таким образом, как бы] единственное средство реализации Атмана. **ЧТО ЖЕ** в таком случае **ЛУЧШЕЕ** — т.е. что предпочтительнее в качестве средства реализации Атмана —

то ли в силу легкости [исполнения], то ли в силу быстроты [результатов] — ИЗ ОБЕИХ этих двух, карма-йоги и джняна-йоги? СКАЖИ МНЕ ЭТО ОПРЕДЕЛЕННО. (1)

2. śrībhagavān uvāca  
saṃnyāsaḥ karmaयोगाś ca niḥśreyasakarāv ubhau |  
tayos tu karmasaṃnyāsāt karmaयोगो viśiṣyate ||

Благой Господь сказал:

Прекращение и карма-йога — оба к высшему благу приводят; все же лучшей, чем прекращение действий, считается карма-йога.

И ПРЕКРАЩЕНИЕ [действий] — т.е. джняна-йога, и — для того, кто способен к джняна-йоге, — КАРМА-ЙОГА, ОБА они независимы [друг от друга] и ПРИВОДЯТ К ВЫСШЕМУ БЛАГУ. Однако из этих двух ЛУЧШЕЙ, чем ПРЕКРАЩЕНИЕ ДЕЙСТВИЙ, т.е. чем джняна-йога, СЧИТАЕТСЯ именно КАРМА-ЙОГА. (2)

Почему? — [в ответ] он говорит —

3. jñeyaḥ sa nityasaṃnyāsī yo na dveṣṭi na kāṅkṣati |  
nirdvaṃdvo hi mahābāho sukhaṃ bandhāt pramucyate ||

Кто не вожделеет, не ненавидит — знай, тот всегда отрешенный, ведь кто не двоичен — тот от оков легко себя освобождает.

Тот карма-йогин, который доволен ощущением Атмана, бывающим внутри [карма-йоги], он НЕ ВОЖДЕЛЕЕТ ни к чему сверх этого; потому он и НЕ НЕНАВИДИТ никого; и потому он НЕ ДВОИЧЕН; он постоянно (ВСЕГДА) ОТРЕШЕННЫЙ. То есть в нем следует видеть как бы постоянного адепта джняна-йоги, ибо он посредством легкоисполнимой практики карма-йоги ЛЕГКО ОСВОБОЖДАЕТСЯ ОТ ОКОВ. (3)

Теперь он говорит, что карма-йога и джняна-йога, обе будучи средством реализации Атмана, [в то же время] вполне самостоятельны —

4. sām̐khyayogau pṛthag bālāḥ pravadanti na paṇḍitāḥ |  
ekam aṃy āsthitaḥ samyag ubhayor vindate phalam ||

Глупцы проповедуют санкхьи и йоги раздельность: напрасно! Ведь тот, кто в одной вполне утвердился, обеих плод обретает.

Те, кто, опираясь на различие плодов джняна- и карма-йоги, ПРОПОВЕДУЮТ ИХ РАЗДЕЛЬНОСТЬ, — те ГЛУПЦЫ (или: дети) — т.е. люди с незрелым знанием, НЕЗНАЮЩИЕ — не имеющие полноты знания. Иными словами, те, кто утверждают реальность обеих [дисциплин], — основываясь на том, что карма-йога служит вспомогательным средством для джняна-йоги, тогда как последняя и сама по себе способна привести к созерцанию Атмана, так что плод их различен, — [эти люди] не суть знающие — таков здесь смысл. В действительности же плод обеих един, ибо и та и другая приводят к одному и тому же плоду, который есть созерцание Атмана; и потому — ТОТ, КТО В ОДНОЙ ВПОЛНЕ УТВЕРДИЛСЯ, ОБЕИХ ПЛОД ОБРЕТАЕТ. (4)

То же самое теперь разъясняется —

5. yat sām̐khyaiḥ grāpyate sthānaṃ tad yogair api gamyate |  
ekaṃ sām̐khyam̐ ca yogam̐ ca yaḥ paśyati sa paśyati ||

Куда достигают адепты санкхьи — в то место ведут и пути йоги; кто видит в санкхье и йоге одно — тот поистине видит.

ТОТ плод, которого ДОСТИГАЮТ АДЕПТЫ САНКХЬИ, джняна-йогины, — т.е. созерцание Атмана, его же достигают и адепты карма-йоги. Поэтому, КТО ВИДИТ в санкхье и йоге лишь альтернативный путь, приводящий к ОДНОМУ и тому же результату, — ТОТ [поистине] ВИДИТ — т.е. именно тот [человек] — знающий; таков смысл. (5)

Насколько они [все-таки] отличаются друг от друга? — Здесь говорится:

6. sam̐nyāsaḥ tu mahābāho duḥkham̐ āptum̐ ayogataḥ |  
yogayukto munir brahma nacireṇād̐higacchati ||

С трудом достигается отрешенность без йоги, могучерукий; молчальник же, взнуданный йогой, немедля приходит к Брахману.

ОТРЕШЕННОСТЬ — т.е. джняна-йога — НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ДОСТИГНУТА БЕЗ ЙОГИ, т.е. без [применения] карма-йоги. Тогда как ВЗНУДАННЫЙ ЙОГОЙ — т.е. практикующий (дисциплинированный) карма-йогу даже МОЛЧАЛЬНИК (муни) — т.е. пребывающий [вне всякой деятельности] в [одном лишь] припоминании Атмана, без труда воспользовавшись средствами карма-йоги, НЕМЕДЛЯ — в непродолжительном времени — ПРИХОДИТ К БРАХМАНУ — т.е.

достигает Атмана. Джняна-йогин, напротив, с большим трудом исполняет джняна-йогу; вследствие ее трудноисполнимости и труднодостижимости он лишь после долгого [времени] достигает Атмана; таков смысл [различия этих двух]. (6)

7. yogayukto viśuddhātmā vijitātmā jitendriyaḥ |  
sarvabhūtātmabhūtātmā kurvann api na lipyate ||

Взнузданный йогой, очистив сердце, себя победив, победивший  
чувства,  
душой сочетавшись с душой всех существ — даже действуя,  
он не пятнается.

ВЗНУЗДАНЫЙ карма-йогой — т.е. пребывающий в чистом, предписанном шастрами действии, в виде почитания Высшего Пुरुши и этим [действием] ОЧИСТИВШИЙ СВОЕ СЕРДЦЕ (манас); СЕБЯ ПОБЕДИВ — т.е. легко победив свое сердце, полностью сосредоточенное на предпринимаемом действии, [а не на результате]; — и поэтому также ПОБЕДИВШИЙ ЧУВСТВА; путем постоянной практики прояснения истинной природы действующего Атмана СОЧЕТАВШИЙСЯ ДУШОЮ С ДУШОЙ ВСЕХ СУЩЕСТВ — т.е. тот, чей Атман (душа) стал душой (отождествился с душой) всех существ, богов и прочих; ибо в результате прояснения истинной природы Атмана [он видит] свой Атман и [атманы] богов и т.д. имеющими одну форму, поскольку форма атмана богов и прочих существ не может обладать различиями, определяемыми конкретными изменениями [материальной] природы. Отличный от пракрити (материальной природы), [Атман] повсюду, в телах богов и т.д., единообразен, ибо имеет образ (форму) знания — об этом будет сказано ниже (см. 5.19); такой [человек], ДАЖЕ ДЕЙСТВУЯ, НЕ ПЯТНАЕТСЯ — не связывается — иллюзией полагания Атманом того, что не есть он. Поэтому он вскоре достигает Атмана — таков смысл. (7)

Итак — вследствие своей легкости и быстроты [реализации Атмана] карма-йога есть лучшее [из двух путей]; теперь выслушай, что для нее необходимо:

8. naiva kiṃ cit karomīti yukto manyeta tattvavit |  
paśyañ śṛṇvan sprśañ jighrann aśnan gacchan svapañ śvasan ||
9. pralapan viśṛjan gṛhṇann unmiṣan nimiṣann api |  
indriyāñdriyārtheṣu vartanta iti dhārayan ||

Обоняя, вкушая, слыша, взирая, ощущая, ходя, дыша, засыпая, думает йогин, познавший суть: «Я ничего не свершаю».

Когда говорит, извергает, хватает, когда он, веки смежив,  
размыкает —  
лишь чувств и объектов круговращенье он во всем этом полагает.

Так знающий Атмана, ПОЛАГАЯ — т.е. размышляя: «Органы постижения — слух и прочие, органы действия — речь и прочие, а также жизненные [органы] дыхания вращаются среди своих объектов», — пусть он ДУМАЕТ: «Я НИЧЕГО НЕ СВЕРШАЮ» — т.е. пусть он думает: «У меня, чьей внутренней природой стало знание, такого рода деятельность совершается путем [моего] контакта с органами и дыханиями, вызванного прошлой кармой» — таков смысл. (8–9)

10. brahmaṇy ādhāya karmaṇi saṅgaṃ tyaktvā karoti yaḥ |  
līpyate na sa pāpēna padmapatram ivāmbhasā ||

Кто действует, связи отбросив, возложив деянья на Брахмана, тот не пропитывается грехами, словно лотоса лист — водою.

Словом БРАХМАН здесь обозначается пракрити (материальная природа), ибо в дальнейшем будет сказано: «Лоно мое — великий Брахман» (14.3); поскольку чувства представляют собой конкретную форму тех или иных изменений пракрити, то «ВОЗЛОЖИВ ДЕЙСТВИЯ НА БРАХМАНА» означает: «На пракрити, представленную (пребывающую) в форме чувств [и их объектов], о чем говорится (в 5.8): «Обоняя, вкушая, слыша...» и т.д.; после чего, СВЯЗИ с плодами ОТБРОСИВ, [он думает]: «Я ничего не свершаю» (Там же). КТО так ДЕЙСТВУЕТ — тот, даже пребывая в состоянии соединения с пракрити, НЕ ПРОПИТЫВАЕТСЯ грехом, источником связанности, в форме ложного отождествления Атмана с пракрити. СЛОВНО ЛОТОСА ЛИСТ — ВОДОЮ — т.е. словно лист лотоса, даже соприкасаясь с водой, не пропитывается (не смачивается) ею — точно так же и он, [карма-йогин], не пропитывается — таков смысл. (10)

11. kāyena manasā buddhyā kevalair indriyair api |  
yoginaḥ karma kurvanti saṅgaṃ tyaktvātmaśuddhaye ||

Только телом, сердцем, мыслью, только органами чувств  
действуют  
карма-йогины, связи отбросив, устремляясь к самоочищению.



ЙОГИНЫ, ПОКИНУВ СВЯЗИ с плодами в виде рая и прочими, СОВЕРШАЮТ ДЕЙСТВИЯ, осуществляемые ТЕЛОМ, СЕРДЦЕМ, МЫСЛЬЮ и ЧУВСТВАМИ, РАДИ САМООЧИЩЕНИЯ — т.е. ради уничтожения уз прошлой кармы, существующих у [данного индивидуального] Атмана, они действуют — таков смысл. (11)

12. yuktaḥ karmaphalaṃ tyaktvā śāntim āpnoti naiṣṭhikīm |  
ayuktaḥ kāmakāreṇa phale saktō nibadhyate ||

Достигает умиротворения йогин, действия плод покинув;  
а не-йогин, к плоду привязанный вождельем, — скован бывает.

ДИСЦИПЛИНИРОВАННЫЙ (йогин) — тот, кто не суетится [в поисках] плодов иных, чем Атман, имеющий склонность лишь к Атману; ДЕЙСТВИЯ ПЛОД ПОКИНУВ — совершающий действия с единственной целью самоочищения; ДОСТИГАЕТ [ПРОЧНОГО] УМИРОТВОРЕНИЯ — достигает успокоения в форме стабильной реализации Атмана. НЕДИСЦИПЛИНИРОВАННЫЙ (не-йогин, не «взнузданный») — осуетившийся [в поисках] плодов иных, чем Атман, равнодушный к созерцанию Атмана; ВОЖДЕЛЕНЬЕМ ПРИВЯЗАННЫЙ К ПЛОДУ — совершая действия, постоянно СКОВЫВАЕТСЯ кармой (т.е. действиями), постоянно пребывает в сансаре. Поэтому [человек], отрешившийся от связи с плодом, возложив действия на пракрити, принявшую форму чувств, — пусть совершает [затем] действия ради освобождения [своего индивидуального] Атмана от оков; вот о чем здесь сказано. (12)

Затем он говорит об оставлении активности в пользу пракрити, принявшей форму [физического] тела:

13. sarvakarmāṇi manasā samnyasyāste sukhaṃ vaśī |  
navadvāre pure dehī naiva kurvan na kārayan ||

Прекратившему сердцем действия все — хорошо сидеть  
обузданному,  
воплощенному в девятивратном граде: он не действует,  
к действию не побуждает.

ВОПЛОЩЕННЫЙ, ПРЕКРАТИВ ВСЕ ДЕЙСТВИЯ в пользу девятивратного града, СЕРДЦЕМ, сознающим следующее различие: «Производящее действия начало возникает от связи с телом, основанным на прежней карме [индивидуального] Атмана, а не от его истинной

природы», — воплощенный, сам будучи ОБУЗДАННЫМ, СИДИТ (пребывает) РАДОСТНО, не предпринимая сам и не побуждая [манас] к управлению [действиями природы в образе] тела. (13)

Об истинной природе Атмана, реализуемой в [созерцании]:

14. na kartṛtvam na karmāṇi lokasya sṛjati prabhuḥ |  
na karmaphalasaṃyogaṃ svabhāvas tu pravartate ||

Мира не творит Владыка ни деятельности, ни действий,  
не от него привязанность к плоду; естество ж пребывает  
в действии.

Этот Владыка — т.е. установленный в своей истинной природе, неподвластный [влиянию] кармы Атман НЕ ТВОРИТ — т.е. не производит, у ЭТОГО МИРА, пребывающего посредством контакта атманов, богов, животных, людей и растений с пракрити, ни соответствующей [каждому из этих классов существ] ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (т.е. способности к действию), ни соответствующих ДЕЙСТВИЙ, ни, наконец, ПРИВЯЗАННОСТИ К ПЛОДУ, возникающей у богов и прочих [существ] от их кармы. Но кто же тогда [все это производит]? — ЕСТЕСТВО ПРЕБЫВАЕТ В ДЕЙСТВИИ: «естество» значит «кармические побуждения пракрити». Иными словами, все это, деятельность и т.д., происходит не от самого Атмана, а производится кармическими побуждениями, возникающими от ложной идентификации себя (т.е. Атмана) с телами богов и прочих существ, которые суть различные формы пракрити, в контакте с которой он (Атман) пребывает в силу действия кармы, накопленной в ходе последовательных [существований] в течение безначального времени. (14)

15. nādatte kasya cit pāpaṃ na caiva sukṛtaṃ vibhuḥ |  
ajñānenāvṛtaṃ jñānaṃ tena muhyanti jantavaḥ ||

Ни чьего-либо злострадania, ни добра не отнимет Владыка;  
покрыто незнанием знание, ослепляются ими люди.

[Этот Владыка] НЕ ОТНИМАЕТ — т.е. не прогоняет, ЗЛА — т.е. страдания, у того, с кем он, по-видимому, связан [узами родства], например у сына и т.д.; ни, равным образом, НЕ ОТНИМАЕТ — т.е. не прогоняет, ДОБРА — т.е. радости, у того, кто ему, по-видимому, враждебен. Поэтому этот ВЛАДЫКА не ограничен каким-либо местом, не существует исключительно в теле, например богов либо

еще кого-то. Отсюда он никому не родственник, никому не враг. Все эти [состояния] производятся кармическими побуждениями. Но если он таков, то как в нем возникают противоположные кармические побуждения? НЕЗНАНИЕМ ПОКРЫТО ЗНАНИЕ — т.е. его знание покрыто прошлой кармой (действиями), враждебной знанию, чтобы сделать его (индивидуального Атмана) восприимчивым к своим плодам; «покрыто» — значит «ограничено». Действием этой кармы, представляющей собой оболочку (преграду) для знания, возникает его (Атмана) связь с телами богов и прочих существ, а также ОСЛЕПЛЕНИЕ в форме отождествления Атмана с ними (т.е. телами). Отсюда возникает и кармическое побуждение в виде такого рода отождествления, а также побуждение в виде соответствующего действия; и от этих побуждений возникают как взаимно противоположные отождествления Атмана, так и импульсы к [соответствующим] действиям. (15)

Теперь подходящее время применить сказанное ранее (см. 4.36–38):

16. jñānena tu tad ajñānaṃ yeṣāṃ nāśitam ātmanaḥ |  
teṣāṃ ādityavaj jñānaṃ prakāśayati tatparam ||

Но те, кто знанием Атмана свое незнание разрушил,  
их знание, словно солнце, освещает, высшее, всё это.

Среди таким образом пребывающих всех [индивидуальных] атманов суть некоторые атманы, чье НЕЗНАНИЕ в виде бесконечной массы кармы, накопленной в ходе безначального времени, и покрывающее их знание РАЗРУШЕНЫ превосходнейшим очистителем, ЗНАНИЕМ АТМАНА, достигшим совершенства [безостановочным] ежедневным упражнением и возникшим от приведенного выше наставления об истинной природе Атмана. У НИХ же это ВЫСШЕЕ — т.е. неизмеримое, не ограниченное ЗНАНИЕМ, ставшее как бы их природой (естеством), СЛОВНО СОЛНЦЕ, ОСВЕЩАЕТ всё, как оно есть на самом деле. Посредством указания на множество ТЕХ, У КОТОРЫХ уничтожено незнание, еще яснее, чем раньше (см. 2.12), говорится о том, что самой природе Атмана присуща множественность; и та множественность происходит не от ограниченных условий, поскольку даже следа их не остается у тех, чье незнание уничтожено. Посредством упоминания [их] раздельности словами: ИХ ЗНАНИЕ, СЛОВНО СОЛНЦЕ, — сказано о том, что знание есть объединяющий признак их (атманов) внутренней природы. Солнце же

приведено в пример, [чтобы показать], что незнающий [субъект] и знание [соотносятся] как освещающий и свет. Отсюда видно, что в природном (сансарическом) состоянии знание ограничивается кармой (действием), а в состоянии освобождения (мокши) оно достигает расширения. (16)

17. tadbuddhayas tadātmānas tanniṣṭhās tatparāyaṅāḥ |  
gacchanty apunarāvṛttiṃ jñānanirdhūtakalmaṣāḥ ||

Всею мыслью, всем сердцем на нем укрепясь, ни о чем ином  
не помышляя,  
Знанием очистившие грехи уходят к невозвращенью.

[Всею] МЫСЛЬЮ НА НЕМ — постоянно упорные в такого рода созерцании Атмана; СЕРДЦЕМ (букв. «Атманом») НА НЕМ — сосредоточившиеся на нем сердцем; УКРЕПИВШИЕСЯ НА НЕМ — погруженные в практику его [созерцания]; НИ О ЧЕМ ИНОМ НЕ ПОМЫШЛЯЯ — говорится о тех, которые имеют его своим высшим путем, помышляют о нем как о высшей цели; ОЧИСТИВ прежние ГРЕХИ так практикуемым ЗНАНИЕМ, они ИДУТ к такого рода Атману — т.е. К НЕВОЗВРАЩЕНИЮ. Здесь невозвращением именуется установленный в своей истинной природе Атман, от пребывания в котором уже не бывает возвращения [в сансару]. Они идут к этому Атману — таков смысл. (17)

18. vidyāvīnayasampanne brāhmaṇe gavi hastini |  
śuni caiva śvapāke ca paṇḍitāḥ samadarśinaḥ ||

Знающие не видят различия между мудрым, праведным брахманом, и между коровой, слоном, иль собакой, и тем, кто варит собаку.

ЗНАЮЩИЕ — т.е. знатоки истинной природы Атмана, НЕ ВИДЯТ РАЗЛИЧЬЯ между собою (т.е. своими атманами) и представляющимися столь различными по форме [существами вроде] МУДРОГО, ПРАВЕДНОГО БРАХМАНА, коровы, слона, приготавливающего в пищу собаку [неприкасаемого] и т.д.; вследствие единства формы знания [Атмана] они повсюду видят одно, [т.е. Атмана], ибо различия принадлежат природе (праkriti), но не Атману. Они же видят, что Атман везде один и тот же, имея единую форму знания, — таков смысл. (18)

19. ihaiva tair jitaḥ sargo yeṣāṃ sām̐ye sthitaṃ manaḥ |  
nirdoṣaṃ hi samaṃ brahma tasmād brahmaṇi te sthitāḥ ||

Чье покоится сердце в равном — уже здесь победили они  
творенье;  
ведь безгрешен и равен Брахман: значит, в Брахмане они  
пребывают.

УЖЕ ЗДЕСЬ — т.е. еще в состоянии исполнения [предписанных] средств, ОНИ ПОБЕДИЛИ ТВОРЕНИЕ, т.е. они победили сансару, — те, ЧЬЕ СЕРДЦЕ с помощью указанных приемов ПОКОИТСЯ В РАВНОМ [отношении] ко всем атманам, [пребывающим в тех или иных телах]. ВЕДЬ БЕЗГРЕШЕН И РАВЕН БРАХМАН — т.е. Брахман, ЛИШЕННЫЙ ГРЕХА связи с пракрити, равен в отношении ко всем атманам. Те же, которые покоятся в атма-равенстве, ПРЕБЫВАЮТ именно В БРАХМАНЕ, ибо пребывание в Брахмане — это победа над сансарой: посредством единства формы знания во всех атманах они [постоянно] размышляют (=ясно представляют) о равенстве (единстве) [природы Атмана] — таков смысл. (19)

Теперь он указывает прием, с помощью которого у пребывающего в карма-йоге происходит созревание знания, имеющее форму видения равенства —

20. na prahṣyet priyaṃ prāpya nodvijet prāpya cāpriyam |  
sthirabuddhir asaṃmūḍho brahma vid brahmaṇi sthitaḥ ||

21. bāhyasparśeṣv asaktātmā vindaty ātmani yat sukham |  
sa brahmayogayuktātmā sukham akṣayam aśnute ||

Да не ликует, достигнув приятного, от неприятного —  
да не отвратится;  
несмущаемый, мыслью твердый — пребывает в Брахмане  
знающий Брахмана.

Кто находит лишь в Атмане радость, не привязанный сердцем  
к внешнему,  
тот вкушает негиблосое счастье, йогой Брахмана очистив сердце.

У пребывающего в том или ином теле, в том или ином состоянии, когда бывает, силою прошлых кармических побуждений, нечто ПРИЯТНОЕ либо нечто НЕПРИЯТНОЕ, пусть он, достигая то и другое, не испытывает НИ РАДОСТИ, НИ ОТВРАЩЕНИЯ. Каким обра-

зом? — Твердый мыслью — т.е. тот, у кого мысль пребывает в твердом (неизменном) Атмане, — тот «твердый мыслью»; НЕСМУЩАЕМЫЙ: ослепление, состоящее в отождествлении прочного (неизменного) Атмана с непрочным (изменяемым) телом, есть смущение: его он лишен. И как [это возможно]? ЗНАЮЩИЙ БРАХМАНА ПРЕБЫВАЕТ В БРАХМАНЕ: т.е. знающий, посредством наставления [учителя] о Брахмане, он пребывает в упражнении [размышления] об этом Брахмане. Речь идет о том, чтобы, получив наставление от знающих истину и став знающим истинную природу Атмана, пребывая в практике его [созерцания], избавившись от ложного мнения, будто Атман есть тело, имея постоянно приятное ощущение видения прочного по природе Атмана, — пусть он не испытывает ни отвращения, ни радости, ощущая неприятное-приятное в непрочной пракрити.

КТО вследствие этого НЕ ПРИВЯЗАННЫЙ АТМАНОМ — т.е. не привязанный сердцем — К ВНЕШНИМ КАСАНИЯМ — т.е. к ощущениям объектов, находящихся вне Атмана, НАХОДИТ — т.е. обретает — лишь РАДОСТЬ ВО внутреннем АТМАНЕ: ТОТ, покинув упражнение (т.е. постоянное занятие) [объектами] пракрити, ЙОГОЙ БРАХМАНА ОЧИСТИВ АТМАН (ОЧИСТИВ СЕБЯ) — т.е. постоянным занятием (упражнением) Брахманом очистив (дисциплинировав) свое сердце, достигает НЕГИБЛОГО СЧАСТЬЯ в форме опытного знания Брахмана. (20–21)

Наслаждение [объектами] пракрити оставить нетрудно:

22. ye hi saṃsparśajā bhogā duḥkhayonaya eva te |  
ādyantavantaḥ kaunteya na teṣu ramate budhaḥ ||

Наслажденья, касаньем рожденные, суть источники страданий; мудрый ими не упивается: ведь приходят они и уходят.

Те НАСЛАЖДЕНИЯ, которые РОЖДАЮТСЯ ОТ КАСАНИЯ чувств с их предметами, суть ОРГАНЫ, ИЗВЕРГАЮЩИЕ СТРАДАНИЯ, — т.е. источники страданий; ОНИ ПРИХОДЯТ И УХОДЯТ — т.е. они длятся лишь малое время; знающий их природу ИМИ НЕ УПИВАЕТСЯ. (22)

23. śaknotīhaiva yaḥ soḍhuṃ prāk śaḡiravimokṣaṇāt |  
kāmakrodhodbhavaṃ vegaṃ sa yuktaḥ sa sukhī naraḥ ||

Кто, еще пребывая в теле, еще здесь претерпеть способен вождельня и злобы ярость — тот счастливый смертный, тот — йогин.

КТО СПОСОБЕН ЕЩЕ ДО ОСВОБОЖДЕНИЯ ОТ ТЕЛА, ЕЩЕ ЗДЕСЬ (в этом мире) — т.е. еще в состоянии, [требуящем] применения средств, ПРЕТЕРПЕТЬ ЯРОСТЬ вожделения и злобы в силу приятности опытного переживания Атмана — ТОТ ЙОГИН — т.е. тот достоин опытно познавать Атмана. Именно он ощутит несравненное СЧАСТЬЕ познания Атмана и после освобождения от тела. (23)

24. yo 'ntaḥsukho 'ntarārāmas tathāntarjyotir eva yaḥ |  
sa yogī brahmanirvāṇaṃ brahmabhūto 'dhigacchati ||

Кто внутри ощущает радость, лишь внутри свет и наслаждение, достигает он Брахма-нирваны, этот йогин, Брахманом ставший.

КТО — отбросив всякое ощущение внешних предметов — ОЩУЩАЕТ ВНУТРИ РАДОСТЬ — т.е. единую радость опытного познания Атмана; [ощущает] НАСЛАЖДЕНИЕ ВНУТРИ — т.е. тот, для кого Атман словно усладительный сад, кто лишь от Атмана, в силу его благих достоинств, радуется все больше и больше; и [кто ощущает] РАДОСТЬ ВНУТРИ — т.е. кто пребывает, направив свое знание лишь на Атмана, — ТОТ ЙОГИН, ОТОЖДЕСТВИВШИСЬ С БРАХМАНОМ, достигает БРАХМА-НИРВАНУ — т.е. радость [полноты] ощущения Атмана. (24)

25. labhante brahmanirvāṇaṃ ṛṣayaḥ kṣīṇakalmaṣāḥ |  
chinnadvaidhā yatātmānaḥ sarvabhūtahite ratāḥ ||

Грехи уничтожив, провидцы Брахма-нирваны достигают; себя обуздав, раздвоенье покинув, всех существ они рады благу.

РАЗДВОЕНИЕ ПОКИНУВ — т.е. освободившись от таких пар противоположностей, как холод-жара и прочее; СЕБЯ ОБУЗДАВ — т.е. удерживая сердце (пребывая вниманием) на Атмане; РАДОСТНЫЕ БЛАГУ ВСЕХ СУЩЕСТВ — т.е. они радуются благу всех существ, словно своему собственному; ПРОВИДЦЫ — т.е. зрящие, сосредоточенные на созерцании Атмана; т.е. которые таковы — УНИЧТОЖИВ без остатка ГРЕХИ, противные достижению Атмана, — ДОСТИГАЮТ БРАХМА-НИРВАНЫ. (25)

Для таковых Брахман легко достигим:

26. kāmakrodhaviyuktānāṃ yatīnāṃ yatacetasām |  
abhito brahmanirvāṇaṃ vartate viditātmanām ||

Кто лишен вожделья и злобы, победил себя, сердцем обуздан — близко от такого аскета обретается Брахма-нирвана.

ОТ АСКЕТОВ — т.е. тех, чей образ жизни — аскеза; ОТ ЛИШЕННЫХ ВОЖДЕЛЕНЬЯ И ЗЛОБЫ; ОТ ОБУЗДАННЫХ СЕРДЦЕМ — т.е. тех, у кого манас обуздан; ОТ ПОБЕДИВШИХ СЕБЯ — т.е. от победивших свое сердце (манас) — БРАХМА-НИРВАНА ОБРЕТАЕТСЯ НЕДАЛЕКО — т.е. до Брахма-нирваны таким [аскетам] словно рукой подать. — Таков смысл. (26)

27. sparsān kṛtvā bahir bāhyāṃś cakṣuś caivāntare bhruvoḥ |  
prāṇāpānu samau kṛtvā nāsābhyantaracāriṇau ||

28. yatendriyamanobuddhir munir mokṣaparāyaṇaḥ |  
vigatecchābhayakrodho yaḥ sadā mukta eva saḥ ||

Отвратившись от внешних касаний, меж бровей свой взор  
уоставив,

уравняв носовые дыханья под названием «прана», «апана»,

обуздав чувства, сердце и мысль, всей душой устремившись  
к мокше,

без желаний, без страха, без злобы — этот муни всегда свободен.

ОТВРАТИВШИСЬ ОТ КАСАНИЙ ВНЕШНИХ предметов — т.е. подавив всякую деятельность внешних чувств; сидя на подходящем для йоги сиденье, выпрямив тело, уоставив оба глаза МЕЖ БРОВЕЙ — т.е. на кончике носа; УРАВНЯВ НОСОВЫЕ ДЫХАНИЯ — «ПРАНУ» И «АПАНУ» — т.е. уравняв движение (скорость) вдоха и выдоха; неспособный направить деятельность ЧУВСТВ, СЕРДЦА И МЫСЛИ ни к чему, кроме созерцания Атмана; и уже вследствие этого ЛИШЕННЫЙ ЖЕЛАНИЙ, СТРАХА И ЗЛОБЫ; ВСЕЙ ДУШОЙ УСТРЕМЛЕННЫЙ К МОКШЕ — т.е. имея мокшу (освобождение) своей единственной целью; МУНИ — т.е. тот, чей весь образ жизни — созерцание Атмана; ЭТОТ [человек] ВСЕГДА СВОБОДЕН — т.е. еще будучи в состоянии тренировки, он уже свободен так, как уже достигший цели, — таков смысл. (27–28)

Теперь — об удобоисполнимости этой карма-йоги, состоящей в исполнении регулярных и нерегулярных обрядов и венчаемой [только что описанной] йогой —



29. bhoktāraṃ yajñatapasāṃ sarvalokamaheśvaram |  
suhṛdaṃ sarvabhūtānāṃ jñātvā māṃ śāntim ṛcchati ||

Жертв и подвигов всех вкустителя, всех миров бесконечных  
Владыку,  
друга всех существ во мне распознав — человек достигает мира.

ВКУСТИТЕЛЯ ЖЕРТВ И ПОДВИГОВ ВЕЛИКОГО ВЛАДЫКУ ВСЕХ МИРОВ, ВСЕХ СУЩЕСТВ ДРУГА ВО МНЕ РАСПОЗНАВ, ОН ДОСТИГАЕТ МИРА — т.е., совершая карма-йогу, он обретает радость. ВЕЛИКОГО ВЛАДЫКУ ВСЕХ МИРОВ — т.е. владыку всех владык [этих] миров, как сказано в шрути: «Его, высшего великого владыку всех владык...» (ШветУп б.7); ВО МНЕ, великом владыке всех миров, РАСПОЗНАВ ДРУГА — т.е. поняв, что карма-йога есть не что иное, как почитание Меня, он совершает ее с легкостью — таков здесь смысл. Ведь все прилагают усилия к почитанию друга [даже в обычной жизни]. (29)

## ГЛАВА VI

Карма-йога вместе с ее разновидностями изложена [в предшествующих главах]. Теперь излагается способ практики той йоги, которая есть форма созерцания Атмана, достигаемого как джняна, так и карма-йогой. Чтобы подтвердить карма-йогу в качестве самостоятельного средства достижения этой йоги [созерцания], еще раз говорится о том, что карма-йога, представляя собою форму (образ) знания, имеет йогу [созерцания] в качестве своей главы:

1. śrībhagavān uvāca  
anāśritaḥ karmaphalaṃ kāryaṃ karma karoti yaḥ |  
sa saṃnyāsī sa yogī sa na niragnir na cākriyaḥ ||

Благой Господь сказал:

Кто свершает должное действие, не заботясь о плоде действий, тот отрешенный, тот йогин — не тот, кто огня не имеет, жертв не совершает.

О ПЛОДЕ ДЕЙСТВИЙ — т.е. рае и прочем, НЕ ЗАБОТЯСЬ, КТО СОВЕРШАЕТ ДЕЙСТВИЕ, думая: моя цель — совершение ДОЛЖНОГО ДЕЙСТВИЯ — т.е. жертвенного, в форме почитания Высшего Пुरुши, нашего всею душою сущего благодетеля (друга); «мне ничего, кроме этого, не надо». ТОТ ОТРЕШЕННЫЙ — т.е. имеющий основу в джняна-йоге, ТОТ ЙОГИН — т.е. имеющий основу в карма-йоге; обе эти основы суть средство достижения той йоги, которая состоит в созерцании Атмана, — таков смысл. НЕ ТОТ, КТО ОГНЯ НЕ ИМЕЕТ, ЖЕРТВ НЕ СОВЕРШАЕТ — т.е. не тот, кто не исполняет предписанных жертвоприношений и прочих действий, и не тот, кто ограничивается одной лишь «основой знаний»: ибо у него лишь одна эта основа, тогда как у карма-йогина — обе; таков общий смысл. (1)

В таком образом описанной карма-йоге заключена также и джняна[-йога]:

2. yaṃ saṃnyāsam iti prāhur yogaṃ taṃ vidhī pāṇḍava |  
na hy asaṃnyastasaṃkalpo yogī bhavati kaś cana ||

Что отрешенностью называют, знай — это йога, сын Панду;  
ведь никто не становится йогиним, от помыслов не отрешившись.

ЧТО ОТРЕШЕННОСТЬЮ — т.е. джняна-йогой, т.е. «знанием истинной природы Атмана» — называют, ЗНАЙ, что ЭТО карма-ЙОГА. [Затем Господь] разъясняет это: ВЕДЬ НИКТО НЕ СТАНОВИТСЯ ЙОГИНОМ, ОТ ПОМЫСЛОВ НЕ ОТРЕШИВШИСЬ. Кто ОТРЕШАЕТСЯ — т.е. посредством прояснения (размышления) истинной природы Атмана покидает всякий внутренний помысел, направленный на пракрити, которая не есть Атман, — тот ОТРЕШИВШИЙСЯ ОТ ПОМЫСЛОВ; соответственно, тот, кто не таков — тот [называется] не отрешившимся от помыслов. Ибо НИКТО НЕ СТАНОВИТСЯ карма-ЙОГИНОМ, кто не обладает этим качеством, практикуя описанный тип карма-йоги; ибо говорится: «тот, чьи все начинанья...» (4.19) и т.д. (2)

Именно карма-йога безошибочно приводит к [созерцательной] йоге; почему он и говорит:

3. āgurukṣor muner yogaṃ karma kāraṇam ucyate |  
yogārūḍhasya tasyaiva śamaḥ kāraṇam ucyate ||

Именуется действие средством для восходящего к йоге муні;  
для того, кто взошел к йоге, именуется средством покоя.

Для желающего достичь ЙОГУ — т.е. созерцание Атмана, — для стремящегося к мокше — йога ДЕЙСТВИЯ (карма-йога) ИМЕНУЕТСЯ СРЕДСТВОМ. ДЛЯ НЕГО ЖЕ, ВЗОШЕДШЕГО [на высоту] ЙОГИ, — т.е. для утвердившегося в йоге, — ПОКОЙ — т.е. прекращение действий — ИМЕНУЕТСЯ СРЕДСТВОМ. Иными словами, пока не обретается мокша, в форме созерцания Атмана, следует, притом обязательно, совершать действия — таков смысл. (3)

4. yadā hi nendriyārtheṣu na karmasv anuśajjate |  
sarvasaṃkalpasasaṃnyāsī yogārūḍhas tadocyate ||

Кто к предметам чувств не привязывается, кто действиями  
не связан,  
кто от помыслов всех отрешился — тот взошел на высоту йоги.

КОГДА этот йогин, силою [постоянного] ощущения своего атмана, ставшего как бы его природой, НЕ ПРИВЯЗЫВАЕТСЯ К ПРЕДМЕТАМ ЧУВСТВ — т.е. к природным объектам, которые вне Атмана, а также к [необходимым образом] связанным с ними ДЕЙСТВИЯМ — т.е. делается неспособен к такого рода привязанности, ТОГДА он, ОТРЕШИВШИЙСЯ ОТ ВСЕХ ПОМЫСЛОВ, именуется «ВЗОШЕДШИМ НА ВЫСОТУ ЙОГИ». Поэтому для того, кто [еще только] стремится взойти на высоту йоги и способен к ощущению объектов, именно карма-йога, состоящая в тренировке непривязанности к ним (объектам), является средством достижения [созерцательности] йоги. Значит, именно ее, карма-йогу, в форме тренировки непривязанности к [внешним] объектам следует практиковать тому, кто стремится взойти на высоту йоги. (4)

[Далее] развивается та же мысль:

5. uddhared ātmanātmānaṃ nātmānam avasādayet |  
ātmaiva hy ātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ ||

Пусть себя он собою воздвигнет, пусть собою себя не уронит:  
ведь он только сам себе друг, только сам себе враг бывает.

СОБОЮ (Атманом) — т.е. сердцем (манасом); ПУСТЬ ОН СЕБЯ ВОЗДВИГНЕТ сердцем, не привязанным к [внешним] объектам; и ПУСТЬ ОН НЕ УРОНИТ СЕБЯ противоположно (т.е. к высшему миру) направленным сердцем. ТОЛЬКО САМ (Атман) — т.е. сердце ведь Атману ДРУГ; и оно же АТМАНУ ВРАГ. (5)

6. bandhur ātmātmanas tasya yenātmaivātmanā jitaḥ |  
anātmanas tu śatrutve vartetātmaiva śatruvat ||

Кто себя победил собою, тот становится сам себе другом;  
но, как враг, сам себе враждебен не владеющий собою.

Для человека, КОТОРЫЙ САМ ПОБЕДИЛ (отвоевал) свое СЕРДЦЕ от [внешних] объектов, его сердце — ему ДРУГ; у НЕ ВЛАДЕЮЩЕГО СОБОЮ — у человека с не побежденным [от объектов] манасом (сердцем) его собственное СЕРДЦЕ, СЛОВНО ВРАГ, ему самому ВРАЖДЕБНО — т.е. оно пребывает [в состоянии,] противном достижению высшего блага, — таков смысл. Как сказал владыка Парашара — «Человеку лишь сердце бывает причиной и уз и свободы;

к объектам привязано — связывает, свободно — освобождает» (ВПур 6.7.28). (6)

Описывается состояние, в котором можно приступить к йоге:

7. jītātmanaḥ praśāntasya paramātmā samāhitaḥ |  
śītoṣṇasukhaduḥkheṣu tathā mānāvamānoḥ ||

У себя победившего, мирного — высший Атман сосредоточен в горе-радости, в холоде-зное, также в почести и в нечестии.

У ТОГО, КТО ПОБЕДИЛ СЕБЯ — т.е. победил свое сердце — т.е. кто неизменен сердцем В ГОРЕ-РАДОСТИ, В ХОЛОДЕ-ЗНОЕ, В ПОЧЕСТИ-НЕЧЕСТИИ; У МИРНОГО (умиротворенного) — ВЫСШИЙ АТМАН в сердце СОСРЕДОТОЧЕН — т.е. тщательно собран в точку. Высшим Атманом здесь именуется индивидуальный Атман, установленный в своей истинной форме (природе), ибо именно он изначален. Также он, [индивидуальный Атман, здесь именуется Высшим], поскольку он является как бы высшим Атманом по сравнению со своими прошлыми состояниями [на пути к мокше]. Либо [слово ПАРАМАТМАН] объясняется так: «АТМАН, предельно (ПАРАМ) сосредоточенный». (7)

8. jñānavijñānatṛptātmā kūṣastho vijitendriyaḥ |  
yukta ity ucyate yogī samaloṣṭāśmakāñcanaḥ ||

Невозмутимый, победивший чувства, различением и знанием насыщенный,  
равный к золоту, к глине, к камню — именуется йогин «обузды-  
ным».

С АТМАНОМ, НАСЫЩЕННЫМ ЗНАНИЕМ И РАЗЛИЧЕНИЕМ — т.е., с одной стороны, ЗНАНИЕМ, направленным на природу Атмана, а с другой — РАЗЛИЧЕНИЕМ, направленным на его (Атмана) разнородность формы с пракрити, — НАСЫЩЕНО его сердце; НЕВОЗМУТИМЫЙ — т.е., обращаясь в состояния богов и прочих [существ], он пребывает в Атмане, имеющем единую форму знания, свойственного всем [существам], и вследствие этого ПОБЕДИВШИЙ ЧУВСТВА; РАВНЫЙ К ЗОЛОТУ, К ГЛИНЕ, К КАМНЮ — т.е. тот карма-йогин, который, имея основу в той сущности, которая отлична от пракрити [т.е. в Атмане], не испытывает удовольствия ни к одному из разнообразных природных предметов и потому имеет одинаковый инте-

рес (т.е. отсутствие всякого интереса) к комку глины, камню и золоту, — ИМЕНУЕТСЯ «ОБУЗДАННЫМ», т.е. способен практиковать йогу в форме созерцания Атмана. (8)

Равным образом —

9. suhṅmitrāryudāsīnamadhyasthadveṣyabandhuṣu |  
sādhuṣv api ca pāreṣu samabuddhir viśiṣyate ||

Превосходен, кто равен мыслью к равнодушному, врагу, другу, к безразличному, ненавистному, родному, к доброжелательному и к злодею.

ДОБРОСЕРДЕЧНЫЕ — те, кто желают блага, без различия в возрасте; ДРУЗЬЯ — желающие блага, равные годами; ВРАГИ — желающие зла в силу [той или иной] причины; РАВНОДУШНЫЕ лишены обоих [желаний] из-за отсутствия к тому причин; те, кто лишены того и другого с самого рождения, — БЕЗРАЗЛИЧНЫЕ; зложелатели от рождения — НЕНАВИСТНЫЕ; таковы доброжелатели — РОДНЫЕ; ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЕ — живущие соответственно дхарме; ЗЛОДЕИ — те, чей образ жизни — зло; вследствие интереса к одному только Атману интерес к добросердечным, друзьям и др. — пропадает; возникающее на основе этого — а также на основе отсутствия враждебности — равномыслие — это признак превосходных способностей к культивированию [созерцательной] йоги. (9)

10. yogī yuñjīta satatam ātmānaṃ rahasi sthitaḥ |  
ekākī yatacittātmā nirāśīr aparigrahaḥ ||

Пребывая всегда в месте скрытном, пусть обуздывает себя йогин, сердце, мысль подчинив, одинокий, без надежд, без обладаний.

ЙОГИН — описанный выше адепт карма-йоги; ВСЕГДА — ежедневно, во время йогической [тренировки]; ПУСТЬ СЕБЯ ОБУЗДЫВАЕТ — т.е. пусть делает себя йогиним (обузданным), пусть приучает себя к постепенному видению себя — таков смысл; В МЕСТЕ СКРЫТНОМ — там, где нет людей и шума; ОДИНОКИЙ — т.е. он [пребывает] там без спутника; СЕРДЦЕ, МЫСЛЬ ПОДЧИНИВ — с обузданной мыслью (читта) и сердцем (манас); БЕЗ НАДЕЖД — не имея интереса ни к одной вещи за пределами Атмана; БЕЗ ОБЛАДАНИЙ — лишенный чувства собственности в отношении к чему бы то ни было, кроме Атмана. (10)

11. śucau deśe pratiṣṭhāpya sthiram āsanam ātmanah |  
nātyucchritaṃ nātinīcaṃ cailājīnakuśottaram ||

12. tatraikāgraṃ manaḥ kṛtvā yatacittendriyakriyah |  
upaviśyāsane yuñjyād yogam ātmaviśuddhaye ||

В чистом месте устроив сиденье, не слишком высокое, прочное, и не низкое чрезмерно, постелив ткань, шкуру, траву «куша»,

на него взоидя, пусть он йогу практикует ради самоочищения, на одном сосредоточив сердце, подчинив действия чувств и мысли.

В ЧИСТОМ МЕСТЕ — т.е. лишенном нечистых людей и никак с ними не связанном, также не соприкасающемся с нечистыми вещами, очищенном, сделанном из дерева и проч.; НЕ СЛИШКОМ ВЫСОКОМ, НЕ СЛИШКОМ НИЗКОМ, ПОКРЫТОМ ТКАНЬЮ, ШКУРОЙ [антилопы], ТРАВОЙ «КУША» — СИДЕНЬЕ УСТРОИВ, ВЗОИДЯ НА НЕГО — радующее сердце, прочное, — СОСРЕДОТОЧИВ СЕРДЦЕ с помощью йоги, ПОДЧИНИВ ДЕЙСТВИЯ ЧУВСТВ И МЫСЛИ — т.е. с помощью Атмана (=сердца) прекратив всякое действие мысли и органов чувств, ПУСТЬ ОН ПРАКТИКУЕТ ЙОГУ — т.е. созерцание Атмана, РАДИ САМООЧИЩЕНИЯ — т.е. ради уничтожения уз [сансары]. (11–12)

13. samaṃ kāyaśirogrīvaṃ dhārayann acaḥ sthiraḥ |  
saṃprekṣya nāsikāgraṃ svaṃ diśaś cāvalokayan ||

14. praśāntātmā vigatabhīr brahmacārivrate sthitaḥ |  
manaḥ saṃyamya maccitto yukta āsīta matparaḥ ||

Уравняв тело, голову, шею, их держа неподвижно, прочно, взор уставив на кончике носа, во все стороны не озираясь,

соблюдая обет целомудрия, умиротворенный, без страха, пусть сидит обуздавший сердце йогин, мыслью на Мне пребывая.

ДЕРЖА ТЕЛО, ГОЛОВУ, ШЕЮ РОВНО, НЕПОДВИЖНО, посредством [внутренней] опоры — ПРОЧНО, НЕ ОЗИРАЯСЬ ПО СТОРОНАМ, ВЗОР УСТАВИВ НА СВОЙ КОНЧИК НОСА, С УМИРОТВОРЕННЫМ

АТМАНОМ — т.е. с сердцем полностью успокоенным, БЕЗ СТРАХА, обладающий ЦЕЛОМУДРИЕМ, ОБУЗДАВШИЙ СЕРДЦЕ, ПУСТЬ СИДИТ ЙОГИН — т.е. сосредоточенный, НА МНЕ СОБРАННЫЙ, ПРЕБЫВАЯ МЫСЛЮ НА МНЕ — т.е. размышляя только обо Мне. (13–14)

15. yuñjann evaṃ sadātmānaṃ yogī niyatamānaśaḥ |  
sāntiṃ nirvāṇaparamāṃ matsaṃsthāṃ adhigacchati ||

Йогин, сердце свое обуздавший, так себя всегда упражняя, достигает высшего мира, нирваны, во Мне утвержденной.

ТАК — на Мне, Высшем Брахмане, Пурушоттаме, благом прибежище сердца, ВСЕГДА СЕБЯ — т.е. сердце, упражняя (сосредоточивая), ОБУЗДАВШИЙ СВОЕ СЕРДЦЕ — т.е. имеющий сердце неподвижным, ибо тот, кто обо Мне размышляет, очищает свое сердце — делает его неподвижным — соприкосновением со Мною; ДОСТИГАЕТ ВЫСШЕГО МИРА, который есть УТВЕРЖДЕННАЯ ВО МНЕ НИРВАНА — т.е. он достигает УТВЕРЖДЕННОГО ВО МНЕ, — во Мне пребывающего, МИРА, предельная форма которого есть НИРВАНА. (15)

Для того, кто предпринимает йогу [созерцания] Атмана, существуют и иные приемы йоги, кроме такого источника чистоты сердца, как описанное пребывание сердца на Господе, вместилище [всякого] блага —

16. nātyaśnatas tu yogo 'sti na caikāntam anaśnataḥ |  
na cātisvapnaśīlasya jāgrato naiva cārjuna ||

17. yuktāhāravihārasya yuktaceṣṭasya karmasu |  
yuktasvapnāvabodhasya yogo bhavati duḥkhaḥ ||

Тот не йогин, кто переедает, и не тот, кто не ест совершенно, и не тот, кто спит сверх меры, и не тот, кто без сна, Арджуна;

у обузданного в отдыхе, в пище, у обузданного в совершенье действий,  
в сне и бодрствовании — бывает уносящая скорби йога.

Как ПЕРЕЕДАНИЕ, так и ЛИШЕНИЕ СЕБЯ ПИЩИ противны йоге; также и чрезмерный отдых либо отсутствие его; также ЧРЕЗМЕРНЫЙ



СОН либо ОТСУТСТВИЕ СНА; также чрезмерное либо недостаточное усилие [в упражнении]. У того, кто умерен в пище и в отдыхе, умерен в сне и в бодрствовании, — БЫВАЕТ УНОСЯЩАЯ ВСЕ СКОРБИ — уничтожающая узы ЙОГА. (16–17)

18. yadā viniyataṃ cittam ātmany evāvatiṣṭhate |  
niḥspṛhaḥ sarvakāmebhyo yukta ity ucyate tadā ||

Когда мысль, хорошо обузданная, только в Атмане пребывает, тогда, равнодушный ко всем вождельем, он именуется «йогин».

КОГДА обладающая интересом к предметам МЫСЛЬ ТОЛЬКО В АТМАНЕ, ХОРОШО ОБУЗДАННАЯ — т.е. тщательно обузданная, силу всё превосходящего интереса [к Атману], именно там, обузданная, ПРЕБЫВАЕТ неподвижно; ТОГДА, будучи РАВНОДУШЕН КО ВСЕМ ВОЖДЕЛЕНЬЯМ, ОН ИМЕНУЕТСЯ «ЙОГИНОМ» — т.е. он именуется способным [к достижению созерцательной] йоги. (18)

19. yathā dīpo nivāstho neṅgate sopamā smṛtā |  
yogino yatacittasya yuñjato yogam ātmanaḥ ||

Люди сравнивают йога — практикующего Атмана дисциплину, подчинившего мысль — со светильником, не мигающим в месте без ветра.

Как СВЕТИЛЬНИК, ПРЕБЫВАЮЩИЙ В БЕЗВЕТРЕННОМ МЕСТЕ, НЕ МИГАЕТ — т.е. не колеблется, пребывает с неподвижным пламенем (светом); таково СРАВНЕНИЕ (уподобление) ЙОГИНА, ПОДЧИНИВШЕГО МЫСЛЬ — т.е. прекратившего все прочие мысли (движения) сердца, ПРАКТИКУЮЩЕГО ДИСЦИПЛИНУ (йогу) в Атмане — и его (йогина) состояния сердца (Атмана). Иначе говоря, его сердце, обладающее светом знания, пребывает неподвижно в результате прекращения всех иных [т.е. кроме знания Атмана] движений (мыслей) сердца — словно неподвижный светильник с его пламенем, [установленный] в безветренном месте — таков смысл. (19)

20. yatroparamate cittam niruddhaṃ yogasevayā |  
yatra caivātmanātmānaṃ paśyann ātmani tuṣyati ||

21. sukham ātyantikaṃ yat tad buddhigrāhyam atīndriyam |  
vetti yatra na caivāyaṃ sthitaś calati tattvataḥ ||

22. yaṃ labdhvā cāparaṃ lābhaṃ manyate nādhikaṃ tataḥ |  
yasmin sthito na duḥkhena guruṇāpi vicālyate ||

23. taṃ vidyād duḥkhasaṃyogaviyogaṃ yogasaṃjñitam |  
sa niścayena yoktavyo yogo 'nirviṇṇacetasā ||

Где мысль, упражнением йоги остановленная, отдыхает;  
где радуется в Атмане, созерцающий Атманом Атман;

ибо он познает там счастье — сверхчувственное, мысли  
доступное,  
предельное; став в котором — он от истины не уклонится;

где пребывая, не движется он даже тяжелою скорбью:  
ведь достигнув его, не мнится затем достижение высшее;

пусть он знает — это йога, размыкающая объятия скорби  
к ней, к этой йоге, ты стремишься решительным, радостным сердцем.

ГДЕ — в йоге — МЫСЛЬ, повсюду ОСТАНОВЛЕННАЯ действием УПРАЖНЕНИЯ ЙОГИ — ОТДЫХАЕТ — т.е. радуется, думая: «Вот оно, непревосходимое счастье!»; ГДЕ — в йоге — [своим] АТМАНОМ — т.е. сердцем, СОЗЕРЦАЯ АТМАНА, он РАДУЕТСЯ В АТМАНЕ, не обращая внимания ни на что иное; ИБО ЭТО есть ПРЕДЕЛЬНОЕ, СВЕРХЧУВСТВЕННОЕ, ДОСТУПНОЕ лишь сердечной МЫСЛИ (атма-буддхи) СЧАСТЬЕ, где — в йоге он [его] ПОЗНАЕТ — т.е. ответно ощущает; и где — в йоге — СТАВ, вследствие полноты счастья он НЕ УКЛОНЯЕТСЯ ОТ ИСТИНЫ — т.е. от состояния [тождества] с ним; ЕГО — т.е. йогу, ДОСТИГНУВ, он, даже прекратив ее, желает [вновь] только ее, НЕ МНИТ [иного] ВЫСШЕГО ДОСТИЖЕНИЯ; ГДЕ — в йоге — ПРЕБЫВАЯ, даже ее прекратив, он НЕ ДВИЖЕТСЯ (не колеблется, не смущается) ДАЖЕ ТЯЖЕЛОЙ СКОРБЬЮ, вроде потери хорошего сына и прочего; ее — РАЗМЫКАЮЩУЮ ОБЪЯТИЯ ВСЯКОЙ СКОРБИ — т.е. имеющую образ, противный контакту со скорбью; ПУСТЬ ОН ЗНАЕТ ЕЕ под именем «ЙОГА»; ее, эту йогу — приняв решение в самом начале: «Это и есть йога!» — следует практиковать (к ней стремиться) РАДОСТНЫМ, несмущенным СЕРДЦЕМ (или: мыслью). (20–23)

24. saṃkalpaprabhavān kāmāṃs tyaktvā sarvān aśeṣataḥ |  
manasaivendriyagrāmaṃ viniyamya samantataḥ ||

25. śanaiḥ śanair uparamed buddhyā dhṛtigrhīṭayā |  
ātmasamsthāṃ manaḥ kṛtvā na kiṃ cid api cintayet ||

Вожделья, рожденные помыслами, отбросив все без остатка,  
эту чувств толпу совершенно подчинив усилием сердца,

утвердив внутри свое сердце, постепенно себя успокоит  
мыслью твердой; и пусть он тогда ни о чем уже больше не мыслит.

ВОЖДЕЛЕНИЯ бывают двух видов: одни возникают от прикосновения, другие — от помыслов. Рождаемые от прикосновений: холодное, горячее и т.д.; РОЖДАЕМЫЕ ОТ ПОМЫСЛОВ: сыновья, земля и т.д. При этом те, которые возникают от помыслов, могут быть оставлены в силу самой их природы; ОТБРОСИВ ИХ ВСЕ с помощью [УСИЛИЯ] СЕРДЦА, размышляющего об их безотносительности [к Атману], а также ввиду неизбежности [вожделья], рождаемых прикосновениями, отбросив возникающие от них симпатию-отвращение и совершенно отвратив ВСЮ ТОЛПУ ЧУВСТВ от всех [внешних] предметов; ПОСТЕПЕННО, с помощью ТВЕРДОЙ МЫСЛИ — т.е. мысли, направленной на различение [Атмана от всего иного, чем он], — УСПОКОИВ [себя] от всех [впечатлений], внешних по отношению к Атману; УТВЕРДИВ СВОЕ СЕРДЦЕ ВНУТРИ, пусть он больше НИ О ЧЕМ НЕ МЫСЛИТ. (24–25)

26. yato yato niścarati manaś cañcalam asthiram |  
tatas tato niyamyaitad ātmany eva vaśaṃ nayet ||

Куда бы ни увлекалось неспокойное, зыбкое сердце,  
пусть отовсюду его, обуздав, под власть Атмана он приводит.

В силу естественно присущей ему подвижности СЕРДЦЕ, НЕПРОЧНОЕ в Атмане (зыбкое), ТУДА И СЮДА УВЛЕКАЕТСЯ под влиянием своей склонности к объектам; ОТОВСЮДУ, усилием ОБУЗДАВ сердце, ПУСТЬ ОН ПРИВОДИТ ЕГО ПОД ВЛАСТЬ АТМАНА, представляя себе, что высочайшее счастье [находится] лишь в Атмане. (26)

27. praśāntamanasaṃ hy eṇaṃ yoginaṃ sukhaṃ uttamam |  
upaiti śāntarajasaṃ brahmabhūtam akalmaṣam ||

Ибо к йогину, ставшему Брахманом, успокоенному сердцем,  
утишившему старость, безгрешному, приходит высшее счастье.

К УСПОКОЕННОМУ СЕРДЦЕМ — т.е. [пребывающему] сердцем неподвижно в Атмане; от той же самой причины — без остатка испепелившему грехи; и потому — УТИШИВШЕМУ СТРАСТЬ — т.е. уничтожившему в себе гуну «раджас»; и потому — СТАВШЕМУ БРАХМАНОМ — т.е. прочно установленному в своей истинной природе; К ЭТОМУ ЙОГИНУ ПРИХОДИТ ВЫСШЕЕ СЧАСТЬЕ в виде опытного ощущения природы Атмана; ИБО указывает на причину: ибо природа Атмана имеет форму наивысшего счастья — таков смысл. (27)

28. yuñjann evaṃ sadātmānaṃ yogī vigatakalmaṣaḥ |  
sukhena brahmasaṃsparśam atyantaṃ sukham aśnute ||

Так себя всегда упражняя, йогин, от всех грехов свободный, без усилий вкушает предельное счастье — к Брахману прикосновенье.

Так указанным способом СЕБЯ ТРЕНИРУЯ, тем самым СВОБОДНЫЙ ото всех прошлых ГРЕХОВ, он ВСЕГДА ВКУШАЕТ ПРИКОСНОВЕНЬЕ К БРАХМАНУ — т.е. [бывающее] в виде опытного ощущения Брахмана ПРЕДЕЛЬНОЕ — т.е. неизмеримое — СЧАСТЬЕ, [притом] ЛЕГКО — без усилий. (28)

Теперь излагается четверякое состояние зрелости в йоге:

29. sarvabhūtaṣṭham ātmānaṃ sarvabhūtāni cātmani |  
īkṣate yogayuktātmā sarvatra samadarśanaḥ ||

Себя сущим во всех существах, и все существа — в себе сущими зрим йогой себя обуздавший, повсюду одно зрящий.

Поскольку и у самого себя (т.е. йогина), и у всех прочих существ отделенная от пракрити природа их атманов, по форме будучи знанием, едина, а их неравенство заключено в пракрити, то ОБУЗДАВШИЙ СЕБЯ ЙОГОЙ ПОВСЮДУ — т.е. в отделенных от пракрити атманах ОДНО ЗРЯЩИЙ вследствие [единства] их формы — формы знания, СЕБЯ самого СУЩИМ ВО ВСЕХ СУЩЕСТВАХ, а ВСЕ СУЩЕСТВА — В СЕБЕ ЗРИТ — т.е. видит себя единообразным со всеми существами, а все существа — единообразными самому себе (своему Атману) — таков смысл. Или так: когда увидена [сущность] одного (т.е. своего) Атмана, то, вследствие одинаковости всего «вещества Атмана» [с этой одной увиданной сущностью], всё оно, это

«вещество Атмана (т.е. все множество индивидуальных атманов, составляющих его тело) делается видимым — таков смысл. Ибо говорит Господь: «ПОВСЮДУ ОДНО ЗРЯЩИЙ»; и далее об этом будет сказано (см. 6.33), и ранее также говорилось (5.19). (29)

30. yo mām paśyati sarvatra sarvaṃ sa mayi paśyati |  
tasyāhaṃ na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati ||

Кто видит Меня повсюду, кто всё во Мне созерцает,  
для того Я не погибаю, он и сам для Меня не гибнет.

Достигший состояния еще большей, чем эта, зрелости [в йоге] и пришедший к тождеству со Мною, видит [также] единство всякого «вещества Атмана» (индивидуального Атмана), очищенного и от грехов, и от добрых дел, и установленного в своей истинной природе, со Мною, — единству, выражаемому в следующем тексте шрути: «Лишенный нечистоты, к высшему единству приходит» (МундУп 3.1.3); он повсюду, в [каждом] индивидуальном Атмане видит Меня, а всякого Атмана — во Мне; видя одного из этих двух, [т.е. Атмана и атманов], он, в силу их взаимного равенства, замечает, что и другой точно такой же. ДЛЯ НЕГО — видящего истинную природу своего Атмана, Я — будучи ему равен — НЕ ПОГИБАЮ — т.е. не исчезаю из вида; И ДЛЯ МЕНЯ также — видящего себя, и созерцающего, в силу равенства [его] со Мною, в моем Атмане также и его Атман — он не исчезает из вида. (30)

Затем состояние еще большей зрелости [в йоге]:

31. sarvabhūtasthitaṃ yo mām bhajaty ekatvam āsthitaḥ |  
sarvathā vartamāno 'pi sa yogī mayi vartate ||

Кто Меня, всех существ обитателя, почитает, к единству  
приникнув,  
пребывает во Мне тот йогин, пребывая во всяком месте.

КТО в состоянии йоги МЕНЯ, ВСЕХ СУЩЕСТВ ОБИТАТЕЛЯ, отбросив возникающие от пракрити различия, [верой] твердо ПОЧИТАЕТ, ПРИНИКНУВ К ЕДИНСТВУ, посредством единства формы безущербного знания [Атмана], ТОТ ЙОГИН, во время прекращения [состояния йоги] даже тем или иным образом ПРЕБЫВАЯ — т.е. созерцая самого себя и все существа, именно Меня созерцает; иными сло-

вами, и в самом себе, и во всех существах он всегда видит тождество со Мною — таков смысл. (31)

[Наконец], он говорит о еще большей высоте:

32. ātmapramyena sarvatra samaṃ paśyati yo 'rjuna |  
sukhaṃ vā yadi vā duḥkhaṃ sa yogī paramo mataḥ ||

Кто повсюду подобием Атмана лишь равное видит, Арджуна, будь то радость или скорбь, — тот считается высший йогин.

Вследствие единства формы неущербного знания как своего Атмана, так и других атманов, уподоблением [того и другого] КТО ВИДИТ РАВНОЕ — ибо равенство не связано ни с РАДОСТЬЮ, в форме, [например], рождения сына, как это повсюду наблюдается, и в отношении к себе самому и к другим (людям=атманам), ни, напротив, со скорбью в форме, [например], смерти; иначе говоря, кто видит в рождении и смерти своего сына и проч. то же самое, что в рождении и смерти чужих сыновей и проч., — таков смысл; ТОТ СЧИТАЕТСЯ ВЫСШИЙ ЙОГИН — он считается взошедшим на высоту (вершину) йоги. (32)

33. arjuna uvāca  
yo 'yaṃ yogas tvayā proktaḥ sāmyena madhusūdana |  
etasyāhaṃ na paśyāmi cañcalatvāt sthitiṃ sthirām ||

34. cañcalaṃ hi manaḥ kṛṣṇa pramāthi balavad dṛḍham |  
tasyāhaṃ nigrahaṃ manye vāyor iva suduṣkaram ||

Арджуна сказал:

Этой йоги, что Ты проповедуешь в равности, Мадхусудана, я не вижу прочно-стоянья: ведь непрочно сердце.

Это сердце непостоянно, возбуждённо, сильно, упрямо, удержанье его столь же трудно, как ветра, — я полагаю.

Все атманы (существа) уже в течение столь долгого времени испытывают величайшую разность, [с одной стороны], богов, людей и прочих существ между собою, [с другой —] между индивидуальной душой (живой) и Господом — что Я НЕ ВИЖУ ПРОЧНО-СТОЯНЬЯ ЭТОЙ ЙОГИ, которую ТЫ ПРОПОВЕДУЕШЬ в форме видения постоянной РАВНОСТИ — и между Господом и душою, что достигается отказом от кармы, и между индивидуальными атманами в силу един-

ства их формы — формы знания; [эта равенность, однако, недостижима] из-за легкоподвижности (НЕПРОЧНОСТИ) СЕРДЦА. И даже если в отношении к объектам повседневного опыта сердце, само по себе непостоянное, не может быть человеком приведено к сосредоточенности и, СИЛОЙ ВОЗБУЖДАЯ человека, УПРЯМО отвлекает его в сторону, то УДЕРЖАНЬЕ его с целью установить на Атмане, противоположном по форме всем привычным, повседневным объектам, НАСТОЛЬКО ЖЕ ТРУДНО, Я ПОЛАГАЮ, как удержать мощный встречный ветер с помощью веера или чего-либо еще в этом роде. «Укажи способ, как удержать манас (сердце)» — таков общий смысл. (33–34)

35. śrībhagavān uvāca  
asaṃśayaṃ mahābāho mano durnigrahaṃ calam |  
abhyāsenā tu kaunteya vairāgyeṇa ca gr̥hyate ||

36. asaṃyatātmanā yogo duṣṣrāpa iti me matiḥ |  
vaśyātmanā tu yatatā śakyo 'vāptum upāyataḥ ||

Благой Господь сказал:

Это правда, могучерукий, не удержиимо сердце, непрочно,  
но все ж удержать его можно упражнением и бесстраьем.

Кто себя обуздать не может — этой йоги вряд ли достигнет;  
овладевший собою подвижник, зная средства, достичь ее сможет.

СЕРДЦЕ, будучи по естеству своему НЕПРОЧНО, ТРУДНОУДЕРЖИМО («неудержиимо») — ЭТО ПРАВДА; и все же оно некоторым образом удерживается как обращением к Атману — которое достигается постоянством [упоминания] о нем как образе благих качеств, так и отвращением от всего, что вне Атмана, — оно достижимо [припоминанием обо всем этом] как образе зла; КТО СЕБЯ ОБУЗДАТЬ НЕ МОЖЕТ — т.е. кто не победил свое сердце, даже ценой огромных усилий ВРЯД ЛИ ДОСТИГНЕТ ЙОГИ; ОВЛАДЕВШИЙ СОБОЮ, ЗНАЯ СРЕДСТВА — т.е. тот, кто упражняет себя, победив свое сердце с помощью действия в форме поклонения Мне и в котором составной частью входит знание (т.е. джняна-йога), — СМОЖЕТ ДОСТИЧЬ ЭТУ ЙОГУ в [указанной выше] форме равно-видения. (35–36)

37. arjuna uvāca  
ayaṭiḥ śraddhayopeto yogāc calitamānasah |  
aprāpya yogasaṃsiddhiṃ kāṃ gatim kṛṣṇa gacchati ||

38. kaccin nobhayavibhraṣṭaś chinnābhram iva naśyati |  
apraṭiṣṭho mahābāho vimūḍho brahmaṇaḥ pathi ||

39. etan me saṁśayaṁ kṛṣṇa chettum arhasy aśeṣataḥ |  
tvad anyañ saṁśayasyāśya chettā na hy upapadyate ||

Арджуна сказал:

Не аскет, но богатый верой, пошатнувшийся сердцем в йоге, совершенства в ней не достигнув, — по какому пути он шагает?

Иль он сгинет, как клоч тумана, заблудившись и в том, и в этом, — потеряв опору, ослепший на пути Брахмана, Кришна?

Без остатка, могучерукий, разреши ты мое сомненье, ибо, кроме Тебя, сомненье мне рассечь никто не сможет.

Приступивший к йоге С ВЕРОЙ, но НЕ ДОСТИГНУВ — будучи слаб в суровых аскетических упражнениях — В ЙОГЕ СОВЕРШЕНСТВА, ПОШАТНУВШИСЬ СЕРДЦЕМ В ЙОГЕ, — ПО КАКОМУ ПУТИ ОН ИДЕТ (шагает)? ИЛИ ОН ГИБНЕТ, ЗАБЛУДИВШИСЬ И В ТОМ, И В ЭТОМ, — СЛОВНО КЛОЧ ТУМАНА? Как кусочек облака, оторвавшись от прежнего большого облака, но не достигнув другого, гибнет посредине между ними — так и этот, быть может, исчезает, гибнет? Что значит ЗАБЛУДИВШИСЬ И В ТОМ, И В ЭТОМ? [Это значит,] с одной стороны, ПОТЕРЯВ ОПОРУ, с другой — ОСЛЕПШИЙ НА ПУТИ БРАХМАНА — т.е. человек, отрешившийся от плодов действий, не имеет опоры в виде обычных, рассчитанных на достижение рая и т.д. действий, которые суть именно средства, ведущие к [тому или иному] плоду для него; и потому он ПОТЕРЯЛ ОПОРУ. Но ведь и НА ПУТИ БРАХМАНА он ОСЛЕПШИЙ — т.е. с этого пути он сбился! Поэтому, что же, ЗАБЛУДИВШИСЬ И В ТОМ [обычном пути], и в этом [пути БРАХМАНА], он вообще гибнет? Или не гибнет? ЭТО СОМНЕНИЕ РАЗРЕШИ БЕЗ ОСТАТКА. Ибо, КРОМЕ ТЕБЯ — видящего всегда все в совокупности, непосредственно (как оно есть на самом деле), без усилий (сам собою), — МНЕ ЭТО СОМНЕНИЕ РАССЕЧЬ НИКТО НЕ СМОЖЕТ. (37–39)

40. śrībhagavān uvāca  
pārtha naiveha nāmutra vināśas tasya vidyate |  
na hi kalyāṇakṛt kaś cid durgatiṁ tāta gacchati ||



Благой Господь сказал:

Он не гибнет ни здесь, Партха, ни в ином, после смерти, мире;  
ведь никто не идет путем худым, кто творит добро, моя радость!

Устремившийся к йоге с верой, но сбившийся с ее [пути], НЕ ГИБНЕТ — НИ ЗДЕСЬ, НИ В ИНОМ (после смерти) МИРЕ, т.е. для него нет гибели, имеющей либо форму обретения нежеланного, именуемого «разочарованием», либо форму не-обретения желанного в виде вкушения рая и прочих услад, [принадлежащих к сфере] пракрити, или же в виде опытного ощущения Брахмана — таков смысл. Ибо ни в одном из трех времен СОВЕРШАЮЩИЙ ДОБРО, притом безмерное, в виде йоги, НЕ ИДЕТ ХУДЫМ ПУТЕМ. (40)

Что же с ним будет? — он отвечает:

41. prāya puṇyakṛtām | lokān uṣitvā śāśvatīḥ samāḥ |  
śucīnām śrīmatām gehe yogabhraṣṭo 'bhijāyate ||

Но, достигнув миров благой кармы, проведя там бессчетные годы, в доме чистом, благословенном вновь родится заблудший в йоге.

Этот [человек], сбившийся [с пути] йоги желанием некоторого рода удовольствий, ДОСТИГНУВ достигаемых лишь совершителями весьма БЛАГОЙ КАРМЫ, в силу величия этой йоги вкушает удовольствия того самого рода, крайне благостные; и ПРОВЕДЯ ТАМ БЕССЧЕТНЫЕ ГОДЫ, вплоть до прекращения жажды этих удовольствий, став к ним безразличен, [этот человек], ЗАБЛУДШИЙ В ЙОГЕ, в силу величия этой йоги РОЖДАЕТСЯ в семействе [родителей] ЧИСТЫХ, БЛАГОСЛОВЕННЫХ, способных взять на себя практику йоги [и тем самым помочь ему в дальнейшем восхождении]. (41)

42. atha vā yoginām eva kule bhavati dhīmatām |  
etaḍ dhi durlabhataraṃ loke janma yad īdṛṣam ||

Или он в роде йогинов даже возникает, богатых прозреньем, ведь такое рождение в мире почитается весьма трудным.

Даже пошатнувшийся [на пути к] созреванию йоги ВОЗНИКАЕТ В великом РОДЕ БОГАТЫХ ПРОЗРЕНЬЕМ ЙОГИНОВ — т.е. [людей], самих практикующих йогу и способных дать в ней наставление; и то и другое рождение — и в семье способных предпринять йогу,

и в семье [самих] йогинов, ВЕСЬМА ТРУДНО в этом мире природных [людей]; производится же оно (рождение) силой величия йоги. (42)

43. tatra taṃ buddhisamyogaṃ labhate paurvadehikam |  
yatate ca tato bhūyaḥ saṃsiddhau kurunandana ||

44. pūrvābhyāsenā tenaiva hriyate hy avaśo 'pi saḥ |  
jijñāsur api yogasya śabdabrahmātivartate ||

И когда он там, сочетавшись со своей буддхи из прежнего тела, подвизается с большим усердием, чтобы совершенства достигнуть,

Ибо прежней практикой этой он и против воли влечется; а кто жаждет знания йоги, — слово — брахмана он превосходит.

ТАМ — в том рождении — ОН ОБРЕТАЕТ СОЧЕТАНИЕ СО СВОЕЙ БУДДХИ ИЗ ПРЕЖНЕГО ТЕЛА, именующей своим предметом йогу. Тогда ОН ПОДВИЗАЕТСЯ УЖЕ БОЛЬШЕ, словно пробудившийся ото сна, — ЧТОБЫ ДОСТИЧЬ СОВЕРШЕНСТВА [в йоге]; и поскольку он не сокрушается препятствиями, то подвизается [более упорно]. Этой ПРЕЖНЕЙ ПРАКТИКОЙ — т.е. прежними усилиями, направленными на [достижение] йоги, он, в йоге заблудший, к йоге И ПРОТИВ ВОЛИ ВЛЕЧЕТСЯ; ибо все это совершается величием йоги, [предпринятой им в прежнем теле]. Но и не предпринявший йогу, а лишь ЖАЖДУЩИЙ ЕЕ ЗНАНИЯ, после того как он пошатнулся в йоге сердцем, вновь обрета ту самую жажду знания [йоги], исполняет дисциплину карма-йоги и прочего и [тем самым] ПРЕВОСХОДИТ СЛОВО — БРАХМАНА — т.е. брахмана, способного быть выраженным словом, как «бог», «человек», «земля», «атмосфера», «рай» («небо») и другими; этот «брахман» — пракрити. Освободившись от уз пракрити, он достигает Атмана, единое вместилище знания и радости, невыразимого словами «бог», «человек» и др. — таков смысл. (43–44)

45. prayatnād yatamānas tu yogī saṃsuddhakilbiṣaḥ |  
anekajanmasaṃsiddhas tato yāti parāṃ gatim ||

Йогин, подвизаясь упорно, прегрешения все очистив, подготовлен рожденьями многими, достигает высшей цели.

В силу величия йоги ОЧИСТИВШИЙ ВСЕ ПРЕГРЕШЕНИЯ массой благих деяний, накопленных МНОГИМИ РОЖДЕНИЯМИ, став ПОДГОТОВЛЕННЫМ (совершенным) и УПОРНО ПОДВИЗАЯСЬ, ЙОГИН, даже уклонившись [с пути йоги], вновь ДОСТИГАЕТ [этой] ВЫСШЕЙ ЦЕЛИ. (45)

Стремящийся к достижению высшей цели, йогин превосходит всех, [в том числе и адептов]:

46. tapasvibhyo 'dhiko yogī jñānibhyo 'pi mato 'dhikaḥ |  
armibhyaś cādhiko yogī tasmād yogī bhavāṛjuna ||

Превосходит йогин аскетов, он считается выше, чем джнянин, йогин выше, чем тот, кто жертвует; будь же йогин, Арджуна!

Ввиду особой возвышенности той цели, которая достигается йогой, — ибо [эта цель] выше и той, что достижима одной аскезой, и той, что осуществляется знанием — иным, чем знание Атмана, и той, к которой ведут лишь ритуальные действия, вроде ашвамедхи и прочих; ЙОГИН ВЫШЕ АСКЕТОВ, ДЖНЯНИНОВ и ТЕХ, КТО ЖЕРТВУЕТ; ПОТОМУ — БУДЬ ЙОГИНОМ, АРДЖУНА! (46)

47. yoginām api sarveṣāṃ madgatenāntarātmanā |  
śraddhāvān bhajate yo māṃ sa me yuktatamo mataḥ ||

Но и йогинов всех выше — кто, на Мне всей своею душою утвердившись, полный веры, чтит Меня — Я так полагаю.

До сих пор излагалась [йога] созерцания индивидуального Атмана, которая составляет одну из частей Запредельной Науки (паравидья) и о которой говорится также в речи Праджапати (ЧхУп 8.7.1 и сл.); теперь же он восхваляет Запредельную Науку — «но и йогинов...» и т.д. В слове ЙОГИНОВ родительный падеж употреблен в смысле аблатива: ибо в стихах 6.29 и следующих уже упомянуты йогини четырех видов, и поскольку данный, о котором сейчас речь, йогин в их число не входит, то родительный падеж в смысле специализации [одного из многих] здесь невозможен. НО... ВСЕХ — словом ВСЕ обозначены [разные классы адептов], начиная с аскетов; и здесь также, по закону, указанному выше, следует конструировать смысл отложительного падежа: ибо и всех йогинов выше (йогичнее) тот йогин, о котором идет речь. Смысл здесь тот, что по сравнению с ним аскеты [обычного типа] и прочие виды йогинов настолько ниже,

что между всеми ними не видно ни малейшей разницы: они словно семена горчицы по сравнению с горой Меру; и хотя между отдельными семенами горчицы существуют различия по величине, но всё же на фоне горы Меру все они выглядят, по малости своей, как равные. И вот, от избытка любви ко Мне, всем естеством своим устремившись лишь ко Мне, кто, ПОЛНЫЙ ВЕРЫ — т.е. безмерностью любви ко Мне ни на минуту разлученья со Мною не терпящий, спеша, стремящийся Меня достигнуть; КТО, НА МНЕ ДУШОЮ ВСЕЮ — т.е. манасом, иль сердцем — УТВЕРДИВШИСЬ, ЧТИТ Меня — МЕНЯ — который, играя, творит, хранит и рушит целый мир, исполненный многообразных и бесконечных видов наслаждений, их вкусителей, их средств, их местопребываний; Меня — вместилище толпы благих достоинств неисчислимых — непревосходимых, безграничных знания, силы, владычества, геройства, мощи творческой, великолепия — греху всецело неприкосновенных; дивное обликом вместилище достоинств бесконечных — Мне, в единой форме пребывающему, своим осуществлением подвластных, — дивных, немислимых, волшебных, вечных, безупречных, непревосходимых — сиянья, красоты, благоуханья; изящества, очарованья, юности и прочих, бесконечных; чье естество с природой уму и речи недоступны; Меня — великий океан безмерной жалости, благоутробья, любви и благородства; прибежище всех, без различья, без остатка, людей; для поклоняющихся — боли изгнателя; единый океан любви для ищущих прибежища; явившегося перед глазами всех людей, не покидая своего существенного естества; принявшего рождение в доме Васудевы; осветившего весь мир своею славой непревосходимой, безграничной; переполняющего мир своею красотой — кто ПОЧИТАЕТ — т.е. Мне служит, Меня припоминает — таков смысл; ТОТ ВЫШЕ [этих прежних], т.е. наилучший по сравнению со всеми; Я ПОЛАГАЮ — сам собою имеющий прямое виденье всегда, всего, как оно есть на самом деле. (47)

## ГЛАВА VII

В первых шести главах сказано о созерцании истинной природы субъекта, индивидуального Атмана, которое достигается исполнением карма-йоги, предшествуемой (сопровождаемой) знанием Атмана и входящей составной частью в почитание — которое одновременно есть способ достижения — того, кто есть Высшая Цель, — Высшего Брахмана, неопишущего, единой причины вселенной, всеведущего, во всем сущего, всемогущего, обладающего великой славой, благодатного Нараяны. Теперь, в средних шести главах, излагается истинная природа Высшего Пуруши, который есть Высший Брахман, а также его почитание, выражаемое словом «бхакти» (благоговение). Об этом впоследствии будет кратко сказано в стихах с 46 по 54 главы 18. О том, что почитание, принимающее форму бхакти, есть средство достижения Высшей Цели, говорят многие места Веданты (т.е. упанишад): «Его познав, за пределы смерти он уходит» (ШветУп 3.8); «знающий так его — становится бессмертным» (ТАр 3.12.7), — и другие [аналогичные места] наставляют в ведении; в следующих же текстах — «Атмана следует видеть, [Атмана] — слушать, [об Атмане] мыслить, [об Атмане] размышлять» (БрУп 2.4.5); «пусть он Атмана почитает, как свой [истинный] мир!» (БрУп 1.4.5); «когда очищается его сущность (саттва), [возникает] твердость памяти; при твердой памяти — освобождение ото всех уз» (ЧхУп 7.26.2); «разрываются узы сердца, рассекаются все сомненья, гибнут все его деянья — когда увидены Верхний и Нижний» (МундУп 2.2.8), — и другими [подобными текстами] постигается, что словами «дхьяна» (сосредоточенное внимание) и «упасана» (почитание) обозначается та форма непрерывного припоминания, которая уподобляется действию зрения; ибо смысл всех этих текстов один и тот же. Опять же, ввиду следующего уточнения: «Этот Атман не достигим ни поучением, ни остротой ума, ни многим слушанием; кого сам он выбирает, тот его и достигает, ему этот Атман раскрывает свой облик» (КатхУп 2.23), — становится ясно, что словом «почитание» (упасана) обозначается именно та непрерывность припоминания, которая

и является причиной избрания Высшим Атманом и которая сама, будучи направлена на необычайно сладостный предмет (т.е. на Атмана), по форме есть не что иное, как непомерная сладость. Она-то и обозначается словом «бхакти» — как о том говорится в тексте: «Припоминание, сопряженное с любовью, называется бхакти» (Линга-пурана?), а также в других [авторитетных] текстах. Потому и говорится: «Знающий его так становится бессмертным» (ТАр 3.12.7); «нет туда пути иного» (ШветУп 3.8); то же самое устанавливается и двумя стихами самой *Гиты* (см. 11.53–54). Здесь, в седьмой главе, излагается истинная природа и сущность Высшего Пуруши, который должен быть почитаем; его сокрытие природой (т.е. пракрити); искание прибежища у Господа, чтобы его (это сокрытие) устранить; разные типы почитания [Господа]; превосходство знающего.

1. śrībhagavān uvāca

mayu āsaktamanāḥ pārtha yogaṁ yuñjan madāśrayaḥ |  
asaṁśayaṁ samagraṁ māṁ yathā jñāsyasi tac chṛṇu ||

Благой Господь сказал:

Ко Мне сердцем прилепившись, эту йогу свершая,  
во Мне пребывая,

как Меня целиком, без сомненья, ты познаешь — услышь и это.

ПРИЛЕПИВШИСЬ СЕРДЦЕМ КО МНЕ, повернувшись ко Мне — т.е. в силу избытка любви ко Мне твое естество [неминуемо] начинает сохнуть с того момента, как ты отлучаешься от Моей славы, Моих достоинств (качеств) и действий, Моей истинной природы (сварупа); поэтому [ты] твердо привязан сердцем ко Мне; также ВО МНЕ ПРЕБЫВАЯ — т.е. опираясь на Меня, имея Меня своей единой основой: ведь без Меня твоя природа сама собою иссыхает; СОВЕРШАЯ МОЮ ЙОГУ — т.е. предприняв [эту] йогу; МЕНЯ БЕЗ СОМНЕНИЯ — т.е. вне всякого сомненья — ЦЕЛИКОМ — т.е. вполне полностью, — КАК ПОЗНАЕШЬ — т.е. каким, сказанным [Мною] знанием узнаешь; ЭТО — знание, с сосредоточенным сердцем — ТЫ УСЛЫШЬ. (1)

2. jñānaṁ te 'haṁ savijñānam idaṁ vakṣyāmy aśeṣataḥ |  
yaj jñātvā neha bhūyo 'nyaj jñātvayam avaśiṣyate ||

Я тебе изложу без остатка, что есть знание, что — различенье; не останется больше знания иного для того, кто познал это.

Я ИЗЛОЖУ ТЕБЕ БЕЗ ОСТАТКА ЗНАНИЕ, имеющее Меня своим предметом, ВМЕСТЕ С РАЗЛИЧЕНЬЕМ — т.е. вместе со знанием, направленным на различие формы [Меня и всего иного, чем Я]; насколько Я, всей своей массой многообразных, беспредельных, превосходных, неисчислимых благих достоинств, своею славой бесконечной, великой, будучи противен всему недолжному, — отмечен от всей совокупности существ, одушевленных и неодушевленных, иных, чем Я: наряду со знанием, направленным на это различие (т.е. РАЗЛИЧЕНЬЕМ), Я изложу тебе знание, направленное на Мою истинную природу. Что тут много говорить? ДЛЯ ТОГО, КТО ПОЗНАЛ ЭТО знание, НЕ ОСТАЕТСЯ БОЛЬШЕ во Мне ничего такого, ЧТО СЛЕДОВАЛО БЫ ПОЗНАТЬ. (2)

[Теперь] не говорит о труднодоступности этого знания:

3. manuṣyaṅāṃ sahasreṣu kaś cid yatati siddhaye |  
yatatām api siddhānāṃ kaś cin māṃ veti tattvataḥ ||

Среди тысяч людей один лишь устремляется к совершенству из стремящихся, из совершенных лишь один Меня истинно знает.

ЛЮДИ — это те, кто способен и призван к изучению священных книг; ИЗ ТЫСЯЧ этих [людей] КАКОЙ-НИБУДЬ ОДИН ЛИШЬ УСТРЕМЛЯЕТСЯ к цели, которая есть СОВЕРШЕНСТВО. Из тысяч СТРЕМЯЩИХСЯ к цели совершенства какой-нибудь один лишь, Меня узнав, стремится к совершенству, которое [дается] от Меня; и из тысяч Меня узнавших ЛИШЬ КАКОЙ-НИБУДЬ ОДИН МЕНЯ ЗНАЕТ ИСТИННО — т.е. так, как Я есть на самом деле. То есть вообще никто — таков общий смысл. Ибо далее будет сказано: «Этот махатма, необычайно труднодостижимый...» (7.19); «Меня же не знает никто...» (7.26). (3)

4. bhūmir āpo 'nalo vāyuḥ khaṃ mano buddhir eva ca |  
ahaṃkāra itīyaṃ me bhinnā prakṛtir aṣṭadhā ||

Земля, вода, огонь, ветер, пространство, сердце, мысль также, чувство самости — такова Моя восьмикратно расчлененная природа.

Эта ПРИРОДА мира, пребывающего в форме разнообразных, бесконечных объектов наслаждений, их средств и местопребываний, ВОСЬМИКРАТНО РАСЧЛЕНЕННАЯ в форме ЗЕМЛИ — и ее качеств,

запаха и прочих — ВОДЫ, ОГНЯ, ВЕТРА, ПРОСТРАНСТВА и т.д.; в форме СЕРДЦА и прочих органов чувств; наконец, в форме ЧУВСТВА САМОСТИ и «махата» — она, [эта природа], МОЯ — знай это. (4)

5. *apareyam itas tv anyāṃ prakṛtiṃ vidधि me parām |  
jīvabhūtāṃ mahābāho yayedam dhāryate jagat ||*

Низшая эта; иную также узнай Мою высшую природу, пребывающую в виде дживы; ею держится мир этот.

ЭТА — моя НИЗШАЯ природа; ИНУЮ, ЧЕМ ЭТА — т.е. чем эта природа (пракрити), существующая в виде одушевленных существ и объектов их вкушения (наслаждения) — существ неодушевленных, — МОЮ ВЫСШУЮ ПРИРОДУ, ей по форме однородную, ПРЕБЫВАЮЩУЮ В ВИДЕ ЖИЗНИ (дживы), которая (т.е. жизнь как «джива»), будучи сознанием и субъектом [той, низшей], по форме выше ее; ЕЮ ДЕРЖИТСЯ весь ЭТОТ МИР бессознательно. (5)

6. *etadyonīni bhūtāni sarvāṇīty upadhāraya |  
ahaṃ kṛtsnasya jagataḥ prabhavaḥ pralayas tathā ||*

Из источника этого все существа рождены — знай это твердо; целого мира Я — начало и растворение также.

Итак, ВСЕ СУЩЕСТВА, имеющие ИСТОЧНИКОМ эту мою двоякую природу в форме сочетания сознательного и бессознательного [начала]; пребывающие в высоком и низком состоянии, начиная от Брахмы и кончая существами недвижимыми; состоящие из смеси сознательного и бессознательного — суть моя, ЗНАЙ ЭТО ТВЕРДО. Они именно Мои, поскольку имеют источником Мою двоякую природу. И в силу принадлежности всего этого мира Мне — ибо он происходит из [указанной] двоякой природы, а она, в свою очередь, происходит из Меня — именно Я ВСЕГО этого мира НАЧАЛО, именно Я — РАСТВОРЕНИЕ (т.е. гибель в конце мирового периода), именно Я — властелин, знай это твердо. О том, что обе эти [природы], сознательная и бессознательная, в форме Пуруши и пракрити, имеют своим источником Высшего Пурушу, — говорят [также] тексты шрути и смрити: «Растворяется „махат“ в непроявленном; непроявленное — в негнибнущем; негнибнущее растворяется в неподвижном (в тамасе); неподвижное отождествляется с великим божеством» (СубУп 2); «Из



высшей природы Вишну возникли две формы, о мудрый: пракрити (прадхана) и Пуруша» (ВПур 1.2.24); «Та, что считается моей природой, в форме проявленного и непроявленного, а также Пуруша — оба эти растворяются в Высшем Атмане; Высший Атман же — Все-владыка, основа всех [существ], в текстах Веды и Веданты он под именем Вишну прославлен» (ВПур 6.4.38–39); и другие шрути и смрити [говорят то же самое]. (6)

7. mattaḥ parataraṃ nānyat kiṃ cid asti dhanamjaya |  
mayi sarvam idaṃ protaṃ sūtre maṇigaṇā iva ||

Иное, высшее, чем Я, не существует, Дхананджая;  
на Меня нанизан весь этот мир, словно жемчуга горсть на нитку.

Поскольку Я выше обеих природ, причин всего сущего, ибо Я их причина; а также поскольку Я властелин сознательного [начала в мире], которое, в свою очередь, властвует над веществом бессознательным, то именно Я — обладатель знания, силы, творческой мощи и иных достоинств — есмь Высший. ИНОЕ, ЧЕМ Я, ВЫСШЕЕ — т.е. какой-либо, кроме Меня, обладатель иных, кроме знания, силы и т.д. достоинств, — не существует. ВСЬ ЭТОТ МИР, в виде существ сознательных и бессознательных, в состоянии цели и причины [соответственно], и образующих мое тело, НА МЕНЯ, пребывающего их Атманом (=их атманами), НАНИЗАН, СЛОВНО ГОРСТЬ ЖЕМЧУЖИН НА НИТЬ; т.е. опирается, держится [на Мне]. Существование мира и Брахмана или сочетание тела и Атмана (=души) утверждается в Антарьями-брахмане (БрУп 3.7.3): «Чье тело — земля...» (БрУп 3.7.3); «Чье тело — Атман...» (БрУп 3.7.22); а также: «Это небесное божество, единый Нараяна, лишенный греха, — внутренний Атман всех существ» (СубУп 7); а также в других текстах шрути. (7)

Итак, поскольку все [существа] составляют тело Высшего Пуруши, а сам Высший Пуруша, который есть [их] Атман, по отношению к ним первоначален — то именно Высший Пуруша существует как Первоначало (пракара) всего, потому также все слова [обычного языка] имеют именно его своим означаемым, связаны друг с другом как соотносительные члены предложения, [коего субъект — Пуруша], — о чем он и говорит —

8. raso 'ham apsu kaunteya prabhāsmi śāśisūryayoḥ |  
praṇavaḥ sarvavedeṣu śabdaḥ khe pauruṣaṃ nṛṣu ||

9. puṇyo gandhaḥ pṛthivyām ca tejaś cāsmi vibhāvasau |  
jīvanam sarvabhūteṣu tapaś cāsmi tapasviṣu ||
10. bījaṃ māṃ sarvabhūtānāṃ viddhi pārtha sanātanam |  
buddhir buddhimatām asmi tejas tejasvinām aham ||
11. balaṃ balavatām cāhaṃ kāmarāgavivarjitam |  
dharmāviroddho bhūteṣu kāmo 'smi bhatararṣabha ||

Я — вкус в воде, сын Кунти; Я — свет в луне и в солнце;  
Я — в ведах слог священный; в эфире — звук, мужество в людях.

В земле Я — чистый запах; Я — пылкость в том, что пылает;  
во всех существах — жизнь Я; Я — сила аскезы в аскетах.

Всех существ Я — вечное семя — знай об этом, сын Притхи;  
в разумных Я — разума сила, в великолепных — блистанье.

Я — сила сильных, в которой нет ни вождельня, ни страсти,  
в существах же Я — вождельня, но не противное дхарме.

Все эти различные сущности возникли только от Меня; они мне подвластны; составляя Мое тело, они пребывают во Мне; поэтому относительно каждого из них Я есть первоначало.

Почему [эти сущности] названы по отдельности? —

12. ye caiva sāttvikā bhāvā rājasās tāmasās ca ye |  
matta eveti tān viddhi na tv ahaṃ teṣu te mayi ||

Сущности бывают под знаком гуны «саттва», иль «раджас»,  
иль «тамас»;  
знай — они от Меня также; но они во Мне, а не Я в них.

Те СУЩНОСТИ, которые в мире пребывают ПОД ЗНАКОМ ГУНЫ «САТТВА» (чистота, ясность), либо «раджас» (страсть, ярость), либо «ТАМАС» (косность, тяжесть) — посредством [тех или иных] тел, либо чувств, либо объектов наслаждений (вкушений), либо в виде тех или иных причин; ЗНАЙ, что все они происходят ОТ МЕНЯ; и, составляя Мое тело, они пребывают во Мне. НО Я НЕ В НИХ — т.е. Мое состояние никогда от них не зависит; в прочих случаях

(т.е. у обычных существ) хоть тело и зависит от Атмана, но все же и состоянию Атмана от тела бывает некая помощь; для Меня же (от Моего тела = мира) такого рода помощи не бывает; т.е. весь Мой интерес [в его творении] — это просто игра (лила) — таков смысл. (12)

13. tribhir guṇamayair bhāvair ebhiḥ sarvam idaṃ jagat |  
mohitaṃ nābhijānāti mām ebhyaḥ param avuṇyaṃ ||

Тремя этих гун состояньями ослепляется мир целый;  
он не знает Меня — вечного, высшего, чем эти гуны.

Итак, весь этот Мой мир, состоящий из сознательного (Пуруши) и бессознательного (пракрити) [начала], время от времени из Меня возникает, во Мне растворяется и во Мне пребывает; он пребывает в виде Моего тела и имеет Меня в качестве Атмана (души); потому Я пребываю как [его] первоначало в силу того, что он составляет как в состоянии причины (=пракрити), так и в состоянии цели (=Пуруши) Мое тело. Поэтому, будучи властелином и причиной [мира] и наделенный бесчисленной массой благих достоинств — таких, как знание и прочие, Я есть из всех первоначал высшее, поскольку, кроме Меня, нет чего-либо высшего, наделенного массой [аналогичных, либо превосходящих Мои] благих достоинств. Такового Меня — Высшего, чем сущности, составленные из трех гун — т.е. сущности чистые, страстные и инертные, ВЫСШЕГО — т.е. более возвышенного, чем все благие достоинства, — вместе со способами их вкушения — иные, чем Мои; Вечного — т.е. постоянно пребывающего в единой форме, — ВЕСЬ этот МИР — [живых существ], пребывающий в состоянии низшего Атмана богов, людей, животных и растений, — ОСЛЕПЛЕННЫЙ существами (сущностями), состоящими из трех гун, более низкими, [чем Я], ежеминутно гибнущими и пребывающими в виде тех или иных тел, органов чувств и вкушаемых [ощущаемых] предметов, — НЕ ЗНАЕТ (не распознает) [Меня]. (13)

[Возникает вопрос:] почему у всего этого класса вкушателей (=субъектов) возникает мысль наслаждаться не Тобою — превысившим всех способов наслаждения мирскими вещами, неизменным, вечным, [естественно Твоей природе присущим] безграничным, превосходным блаженством, — но этими сущностями, состоящими из трех гун, бесконечно более низкими? [В ответ на это] он говорит:

14. daivī hy eṣā guṇamayī mama māyā duratyayā |  
mām eva ye prapadyante māyām etāṃ taranti te ||

Ибо из гун состоит эта дивная Моя труднодостижимая майя;  
все же ее постигают те, кто ко Мне всей душой припадают.

Эта Моя СОСТОЯЩАЯ ИЗ ГУН — т.е. состоящая из саттвы, рад-жаса и тамаса — МАЙЯ, ТРУДНОДОСТИЖИМАЯ — т.е. ее трудно превзойти, поскольку ДИВНАЯ (божественная) — т.е. божеством, Мною, в акте божественной игры сотворенная. Она обозначается словом МАЙЯ в силу ее разнообразных волшебных эффектов, подобно тому как [этим словом обозначается] оружие и прочие аксессуары асуров и демонов; как, например, «Тогда, для его (ребенка) защиты, появился по команде Господа Сударшана, величайший огненный диск. Он быстро разбил на части тысячекратную майю Шамбары, сохранив тело ребенка» (ВПур I.19.20) — и так далее. Поэтому слово «майя» не означает «иллюзия». Ибо в отношении к актам магии и прочего, производимым с помощью заклинаний, снадобий и т.п., слово «майя» (обладающий «майей») употребляется потому, что они производят реальное само по себе представление, объекты которого, однако, являются иллюзорными. Так что здесь слово «майя» относится, собственно говоря, к [инструментам мага —] заклинаниям, снадобьям и т.д., — ибо смысл слова во всех [аналогичных] контекстах должен соответствовать одному и тому же [исходному значению]. Тогда в смысле «иллюзорных предметов» употребление слова «майя» будет переносным (метафорическим), ибо [таким являются] объекты представлений, порождаемых майей, наподобие того, как говорят — «посты перекликаются». Об этой состоящей из гун, совершенно реальной майе Господа говорится в таких текстах, как: «Знай, что пракрити есть майя, Всевлдыка же — обладатель майи» (ШветУп 4.19). Ее [магическое] действие — сокрытие истинной природы Господа и [создание] влечения к своей собственной природе. Поэтому весь мир, ослепленный божественной майей, не распознает Господа, обладающего природой непревосходимого, безграничного блаженства. [Затем он] говорит, каким способом можно освободиться от майи: ВСЕ ЖЕ ЕЕ ПОСТИГАЮТ... и т.д. Те, кто КО МНЕ — т.е. прибежищу всех людей безотносительно к их [дурным или добрым] качествам, крайне сострадательному, всемогущему — как к убежищу, ПРИПАДАЮТ, ТЕ ЭТУ — Мою, состоящую из гун, МАЙЮ ПОСТИГАЮТ — т.е., отбросив майю, лишь Меня почитают — таков смысл. (14)

[Вопрос:] почему же не все прибегают к Господу, получая в результате возможность почитать его? — Он отвечает —

15. na māṃ duṣkṛtino mūḍhāḥ prapadyante narādhamāḥ |  
māyauāpahṛtajñānā āsuram bhāvam āsritāḥ ||

Зло творящие, ослепленные, ко Мне низкие не припадают, те, чье знание похищено майей, в состоянье бесовское впавшие.

**ЗЛО ТВОРЯЩИЕ** — т.е. творящие грех КО МНЕ НЕ ПРИПАДАЮТ; они бывают четырех видов, в последовательной градации их злых дел: ослепленные, низкие, те, чье знание похищено майей, впавшие в состояние бесовское (асурическое). **ОСЛЕПЛЕННЫЕ** — люди с извращенным знанием: с одной стороны, они полагают, в соответствии с ранее [нами] сказанным, что Атман (индивидуальный) единосущен (экараса) с Господом, составляя часть [его тела]; с другой — они видят в Атмане часть себя (т.е. часть своей эмпирической психики) и, таким образом, вещь среди других вещей; **НИЗКИЕ** — это те, кто, имея обо Мне общее представление, все же неспособны ко Мне обратиться; **ТЕ, ЧЬЕ ЗНАНИЕ ПОХИЩЕНО МАЙЕЙ** — хоть знание обо Мне и о Моем величии им доступно, оно у них похищается их лживым (скрытым) образом жизни, который [усвоению] этого [знания] не способствует; **ВПАВШИЕ В БЕСОВСКОЕ СОСТОЯНИЕ** — те, у которых заучивание (=твердое усвоение, зубрежка) знания обо Мне и о Моем величии рождает лишь ненависть [ко Мне]: это значит, они впали в состояние асуров (бесов). Все последующие злее предыдущих. (15)

16. caturvidhā bhajante māṃ janāḥ sukṛtino 'rjuna |  
ārto jijñāsura arthārthī jñānī ca bharatarṣabha ||

Люди добрые четырех видов почитают Меня, Арджуна: страждущий, стремящийся к пользе, ищущий знания, знающий.

**ЛЮДИ ДОБРЫЕ** — творящие благие дела, — приступив ко Мне как к прибежищу, лишь МЕНЯ ПОЧИТАЮТ. И они бывают ЧЕТЫРЕХ ВИДОВ, соответственно градации их добрых дел; все последующие выше предыдущих, ибо тип их обращения ко Мне изменяется соответственно силе их добрых деяний. **СТРАЖДУЩИЙ** — человек, лишенный опоры, потерявший йогические способности (могущество) и желающий обрести их вновь; **СТРЕМЯЩИЙСЯ К ПОЛЬЗЕ** — не



ВПРОЧЕМ, ВСЕ ОНИ именно Меня почитают, поэтому — ВЕЛИКОДУШНЫ, т.е. щедры: ибо всё, что они от Меня обретают, они отдают Мне. НО ЛИШЬ ЗНАЮЩИЙ, ПОЛАГАЮ, МНЕ СЛОВНО АТМАН (словно сам Я): т.е. опора на него словно укрепляет Меня — так Я думаю. Почему так? Ибо он не может поддержать себя (свой Атман) без меня, поэтому ПРИШЕЛ КО МНЕ КАК К ВЫСОЧАЙШЕЙ ЦЕЛИ. Так что и Я не могу себя поддерживать без него: ибо он словно мой Атман (словно сам Я). (18)

19. bahūnām janmanām ante jñānavān māṃ prapadyate |  
vāsudevaḥ sarvaṃ iti sa mahātmā sudurlabhaḥ ||

На исходе рождений многих ко Мне знающий прибегает, полагающий: «Есть только Кришна; очень редок подобный махатма».

Не после небольшого числа чистых рождений обретается этот плод, приход (прибегание) ко Мне, сопровождаемый знанием истинной природы Атмана как составляющего часть Моего [тела] и потому Мне единосущного; но МНОГИХ чистых РОЖДЕНИЙ НА ИСХОДЕ — т.е. при завершении. И став знающим так: «Я есмь единосущен с сыном Васудевы (Кришной), составляя часть его, от него зависит и моя природа, и мое бытие, и мои действия, он — высочайший, ибо обладает массой неисчислимых благих достоинств; сын Васудевы — моя высшая цель и средство, ведущее к этой цели; только он пребывает [истинным] объектом всех моих желаний, даже, [казалось бы, направленных] к иным [объектам]»; и с этой мыслью КО МНЕ ПРИБЕГАЕТ — т.е. Меня почитает; ПОДОБНЫЙ МАХАТМА — т.е. обладатель столь великого сердца — ВЕСЬМА РЕДОК — т.е. более чем редок в этом мире. Таков смысл выражения ЕСТЬ ТОЛЬКО КРИШНА («сын Васудевы — все»), ибо ранее о том же говорилось в стихах 7.17–18. Знающий обладает именно этими качествами, о чем также уже была речь (см. 7.4–6); в этих последних стихах, в частности, говорится о том, что обе природы — обладающая сознанием и бессознательная — составляют часть Высшего Пуруши и, значит, ему единосущны. А в шлоках с 7-й по 12-ю (гл. 7) говорится о том, что обе эти природы, в состояниях цели и причины, зависят от Высшего Пуруши в своей истинной сущности (природе), бытии и проявлениях (деятельности), а также о всяческом («всеми способами») превосходстве Высшего Пуруши над всеми [сущест-

вами и природами]. Поэтому здесь (в 7.19) и сказано: «Знающий — это именно тот, [который так знает]». (19)

Теперь объясняется, почему такой знающий весьма редок:

20. kāmāis tais tair hr̥tajñānāḥ prapadyante 'nyadevatāḥ |  
taṃ taṃ niyamam āsthāya prakṛtyā niyatāḥ svayā ||

Вождельем лишенные знания, к иным божествам прибегают, принимают различные правила, своей направляемы природой.

Ибо все ведь мирские люди, СВОЕЙ ПРИРОДОЙ — т.е. прошлыми кармическими впечатлениями (побуждениями), направленными на существо трех гун, — НАПРАВЛЯЕМЫ — т.е. постоянно им следуют; ТЕМИ ИЛИ ИНЫМИ ВОЖДЕЛЕНЬЯМИ — состоящими именно из гун, проистекающих от кармических впечатлений, [вождельями], направленными на [те или иные] желания, — ЛИШЕННЫЕ ЗНАНИЯ, имеющего объектом Мою истинную природу, они ПРИНИМАЮТ РАЗЛИЧНЫЕ ПРАВИЛА — приспособленные лишь для того, чтобы угодить тому или иному божеству с определенными свойствами, и ПРИБЕГАЮТ — т.е. приняв покровительство [божества, его] почитают — К ИНЫМ, чем Я, БОЖЕСТВАМ — лишь к какому-нибудь Индре и т.д. — ради удовлетворения тех или иных вождельений. (20)

21. yo yo yām yām tanuṃ bhaktaḥ śraddhayārcitum icchati |  
tasya tasyācalāṃ śraddhām tām eva vidadhāmy aham ||

Кто б из бхактов какой бы образ почитать ни стремился с верой — Я его наделяю верой, к тому образу неколебимой.

И те также божества суть Мои образы; это провозглашается в таком тексте шрути, как: «Тот, кто пребывает в солнце... кого солнце не знает; тот, чье солнце — тело...» и т.д. (БрУп 3.7.9). Не ведая о том, что они суть мои образы, ТОТ ИЛИ ИНОЙ БХАКТ СТРЕМИТСЯ ПОЧИТАТЬ ТОТ ИЛИ ИНОЙ МОЙ ОБРАЗ [в виде] Индры и прочих [божеств]; ЕМУ, пусть и не ведающему о том, что это [в действительности] вера, обращенная к Моему образу, Я, поразмыслив (=уяснив истинный предмет этого почитания), ДЕЛАЮ ЕЕ (веру) НЕКОЛЕБИМОЙ — т.е. свободной от препятствий. (21)

22. sa tayā śraddhayā yuktas tasyā rādhnam īhate |  
labhate ca tataḥ kāmān mayaiḥ vihitān hi tān ||



Обладающий этой верой божество почтить ею стремится, от него дары обретая; раздаются ж они лишь Мною.

ОН, ОБЛАДАЮЩИЙ ЭТОЙ ВЕРОЙ, свободной от препятствий, К ПОЧИТАНИЮ ЕГО — божества, Индры и иного — СТРЕМИТСЯ; ибо ОТ НЕГО — т.е. от почитания Меня в форме Индры и прочих божеств он ОБРЕТАЕТ вожеленные ДАРЫ, РАЗДАВАЕМЫЕ ЛИШЬ МНОЮ. Хотя он и не знает во время совершения акта почитания, что почитаемый им Индра и т.д. суть Мой образ, так что поклонение ему есть [в действительности] почитание Меня, — все же Я наделяю его желанным даром, поскольку на самом деле он совершает Мое почитание.

23. antavat tu phalaṃ teṣāṃ tad bhavaty alpamedhasām |  
devān devayajo yānti madbhaktā yānti mām api ||

Все ж плод конечным бывает у этих, разумом бедных, богу жертвуя, к богу приходят; Мои бхакты — Меня обретают.

У ЭТИХ, РАЗУМОМ БЕДНЫХ — у маломысленных, жертвующих лишь Индре и т.п., — и ПЛОД их почитания бывает бедным, т.е. КОНЕЧНЫМ. Почему? ЖЕРТВУЯ БОГАМ, К БОГАМ ИДУТ, поэтому жертвующие Индре и прочим богам к ним и приходят (т.е. с ними после смерти отождествляются). Однако блаженства, даруемые Индрой и прочими богами, ограничены, да и сами они (Индра и т.д.) существуют лишь некоторое [определенное] время; поэтому те, кто отождествились с этими божествами, вместе с ними [в конце концов] и гибнут. Мои же БХАКТЫ — познав их действия как форму почитания Меня и оставив ограниченный плод, имея своей единственной заботой удовлетворение Меня — МЕНЯ ОБРЕТАЮТ. Они не рождаются вновь, как об этом будет вскоре сказано (см. 8.16). (23)

Иные же люди норовят превратить ни во что даже Мое воплощение среди людей и прочих существ, цель которого — сделать Меня доступным абсолютно всем:

24. avyaktaṃ vyaktim āpannaṃ manyante mām abuddhayaḥ |  
paraṃ bhāvam ajānanto mamāvyayam anuttamam ||

Неявленный, в явленность впавший — так Меня разумеют тупые; Мое высшее бытие не зная, неявленное, величайшее.

Я, почитаемый всеми [ритуальными] действиями, Всевлadyка; Мое естество (свабхава) и природа (сварупа) недоступны речи и уму; побуждаемый высшей жалостью прибегнуть к своей отеческой любви, не покидая своего естества, Я воплотился как сын Васудевы; однако ЭТО МОЕ ВЫСШЕЕ БЫТИЕ, ВЕЛИЧАЙШЕЕ, НЕЯВЛЕННОЕ, НЕ ЗНАЯ, ТУПЫЕ РАЗУМЕЮТ, будто Я ВПАЛ В ЯВЛЕННОСТЬ — т.е., подобно некоему царевичу, быв прежде НЕЯВЛЕННЫМ, теперь силою прежней кармы обрел данное рождение. Потому они не ищут у Меня прибежища, действиями своими Меня не почитают. (24)

[Вопрос:] отчего же он не проявляется [всем людям, как он есть на самом деле]? — Отвечает:

25. nāhaṃ prakāśaḥ sarvasya yogamāyāsamāvṛtaḥ |  
mūḍho 'yaṃ nābhijānāti loko mām ajam avuayaṃ ||

Я не каждому глазу доступен, скрытый действием Моей майи, этот мир, ослепленный, не знает Меня, нерожденного, вечного.

Я НЕ ЯВЛЕН (доступен) ВСЕМ, скрытый [действием моей] МАЙИ, именуемой ЙОГОЙ, не свойственной индивидуальным атманам, пребывающим [в телах] людей и прочих [сущест]. Видя Меня пребывающим лишь в состоянии человека и прочих [сущест], ЭТОТ МИР, будучи ОСЛЕПЛЕННЫМ, НЕ ЗНАЕТ, что Я, Всевлadyка, причина (творец) всего этого мира, нерожденный, вечный, принял это состояние человека, чтобы стать доступным всем людям; и это — несмотря на то, что Я доступен [людям, желающим постичь Мою истинную природу], и своим превышающим солнце и огонь великолепьем, и делами, затмевающими [подвиги] Индры и Ваю. (25)

26. vedāhaṃ samatītāni vartamānāni cārjuna |  
bhaviṣyaṇi ca bhūtāni mām tu veda na kaś cana ||

Знаю Я все прошедшие и настоящие, Арджуна, и существа грядущие; Меня же никто не знает.

Я ЗНАЮ — т.е. постигаю ВСЕ СУЩЕСТВА — ПРОШЛЫЕ, НАСТОЯЩИЕ и БУДУЩИЕ; МЕНЯ ЖЕ НИКТО НЕ ЗНАЕТ — т.е. среди сущест, созерцаемых Мною в трех категориях времени, нет такого, которое приблизилось бы ко Мне в поисках прибежища, познав Меня таковым — т.е. воплотившимся в сыне Васудевы ради того, что-

бы стать доступным всем людям. Поэтому «знающий» [и считается] такой редкостью. (26)

А также —

27. icchādveṣasamutthena dvaṃdvamohena bhārata |  
sarvabhūtāni saṃmoḥaṃ sarge yānti paraṃtapa ||

Заблуждением пар сопротивных, отвращением-желанием  
рожденным,  
ослепляются все существа при возникновении, Арджуна.

ЗАБЛУЖДЕНИЕМ, именуемым ПАРАМИ СОПРОТИВНЫХ — холода, зноя и прочих [качеств] и рожденным от ЖЕЛАНИЯ-ОТВРАЩЕНИЯ, ВСЕ СУЩЕСТВА ПРИ ВОЗНИКНОВЕНИИ — т.е. «во время их рождения, ИДУТ К ОСЛЕПЛЕНИЮ (ослепляются)». Это означает, что в прошлых рождениях для человека становятся, в силу повторяемости, [привычными] чувства желания-отвращения к парам сопротивных [качеств] — таким как радость-страдание (=приятное-неприятное) и другим, состоящим из трех гун. Силою этих кармических впечатлений (побуждений) вновь, в самый момент рождения, у существ бывает то же самое заблуждение под названием «пара сопротивных», возникающее под влиянием их (существ) обращенности к желанию-отвращению. Этим заблуждением существа идут к ослеплению; и желание-отвращение, направленные к соответствующим объектам (т.е. радости-страданию), делаются их естественным; для них не являются естественными радость-страдание при соединении-разлуке со Мной. Таким, однако, естественством обладает знающий: он радуется при соединении и страдает при разлуке со Мной. Однако с таким естественством никто не рождается — таков [смысл]. (27)

28. yeṣāṃ tv antagataṃ pāpaṃ janānāṃ puṇyakarmaṇām |  
te dvaṃdvamohanirmuktā bhajante māṃ dṛḍhavrataḥ ||

Но, свободны от пар сопротивных, чтят Меня, соблюдая обеты, добродетельные люди, чьи грехи пришли к прекращенью.

ТЕ, ЧЬИ ГРЕХИ, противные обращению ко Мне, произведенные в течение безначального времени и которые суть причина желания-отвращения этой пары сопротивных, состоящей из гун, — путем накопления, в ходе многих рождений, высочайших благих заслуг

ПРИШЛИ К ПРЕКРАЩЕНЫЮ — т.е. уничтожены; те, в силу последовательного возрастания добрых дел, [о которых уже говорилось], придя ко Мне как к прибежищу, ОСВОБОЖДЕННЫЕ от заблуждения, состоящего из [действия] гун, СОБЛЮДАЯ ОБЕТЫ: освободиться от старости и смерти, добиться великих достижений [в йоге], соединиться со Мною — т.е., будучи тверды в решении [достичь всего этого], ИМЕННО МЕНЯ почитают. (28)

29. jarāmaraṇamokṣāya mām āśritya yatanti ye |  
te brahma tad viduḥ kṛtsnam adhyātmaṃ karma cākhilam ||

Те от старости, смерти стремятся к свободе, ко Мне прибегая, — они «того Брахмана» познали, целиком всё «внутреннее»,  
«все действия».

К СВОБОДЕ ОТ СТАРОСТИ И СМЕРТИ — т.е. к созерцанию истинной природы Атмана, не связанного с пракрити, ТЕ, КТО (мн.ч.) СТРЕМЯТСЯ, ПРИБЕГНУВ КО МНЕ, ОНИ ПОЗНАЛИ ТОГО БРАХМАНА, ЦЕЛИКОМ ВСЁ ВНУТРЕННЕЕ, и ВСЁ [без остатка] ДЕЙСТВИЕ. (29)

30. sādhibhūtādhidaivaṃ mām sādhiyajñam ca ye viduḥ |  
prayānakāle 'pi ca mām te vidur yuktacetasaḥ ||

С «элементным» и с «божественным» и меня вместе с жертвой  
кто знают —  
те знают Меня также и в час смерти, обузданные душою.

Здесь слово КТО, поскольку оно повторяется [после употребления в предыдущем стихе], относится к иным, чем прежде (т.е. в начале этого стиха), адептам. Несмотря на невыраженность [в самом стихе] этого смысла, здесь надлежит конструировать такую связь: Те, ищущие величия [в йоге], КТО ПОЗНАЛИ МЕНЯ ВМЕСТЕ с «ЭЛЕМЕНТНЫМ» и С «БОЖЕСТВЕННЫМ»; равным образом ВМЕСТЕ С ЖЕРТВОЙ предписывается для всех трех классов адептов без разграничения, в силу естественности смысла: ибо все три необходимым образом совершают, в виде регулярных и нерегулярных обрядов, «великие жертвы» и прочие. ТЕ ТАКЖЕ в час смерти знают Меня соответственно своим достижениям [в жизни]. Словом «И» («также») присоединяются также и «стремящиеся к освобождению

от старости и смерти» (7.29); и они в час смерти [Меня] знают. Тем самым и знающие МЕНЯ ВМЕСТЕ С ЖЕРТВОЙ ЗНАЮТ — ввиду естественности [такого] смысла; т.е. речь идет о том, что и в час смерти они Меня знают в соответствии со своими достижениями [в жизни]. (30)

## ГЛАВА VIII

В главе седьмой было изложено почитание Высшего Брахмана, сына Васудевы (=Кришны); его владычество над всеми вещами, как обладающими сознанием, так и бессознательными; его состояние причины и основы [мира]; его выразимость всеми словами в силу всевидности и пребывания телом всего; управление всем; его превосходство [над всеми] ввиду обладания массой благих достоинств; его [истинной природы] сокрытие состояниями [трех гун], саттвы, раджаса и тамаса, пребывающими в виде телесности, чувственности и предметов вкушения (восприятия), производящими [это сокрытие] посредством потока греха, образовавшегося в течение безначального времени; его [сокрытия] устранение с помощью обращения (припадания) к Господу, бывающего от совершения превосходных благих дел; разделение почитателей на классы в зависимости от их стремления либо к величию [в йоге], либо к реализации истинной природы Негибнущего, либо к достижению Господа, что определяется как характером их обращения [на спасительный путь], так и возрастанием совершенства добрых дел; превосходство того, кто стремится достичь Господа, — в силу его постоянного пребывания в йоге, ревностной любви (бхакти) и той невыразимой приятности, которую он находит в Господе; его (такого почитателя) крайняя редкость. Затем было сказано о различиях в знании и практике этих трех. Теперь, в главе восьмой, он приступает к детальному их различению.

### 1. arjuna uvāca

kiṃ tad brahma kim adhyātmaṃ kiṃ karma puruṣottama |  
adhibhūtaṃ ca kiṃ proktaṃ adhidaivam kim ucyate ||

### 2. adhiyajñāḥ kathāṃ ko 'tra dehe 'smin madhusūdana | prayānakāle ca kathāṃ jñeyo 'si niyatātmabhiḥ ||

Арджуна сказал:

Что есть «действие»? Что «внутреннее»? Что — тот «Брахман»,  
Пурушоттама?

Что называется «элементным»? О чем говорят «божественные»?

«Жертва» — как она? И что — здесь, в этом теле, Мадхусудана? Постоянно самообузданные как познают Тебя в час ухода?

КАКОВО то знание, которое следует познать прибегнувшим к Господу и подвигающимся ради освобождения от старости — смерти, и которого предмет — «ТОТ БРАХМАН», «ВНУТРЕННЕЕ» и «ДЕЙСТВИЕ»? — об этом нужно сказать. ЧТО ЕСТЬ «ЭЛЕМЕНТНОЕ» и «БОЖЕСТВЕННОЕ», которые должны быть познаны ищущими величия [в йоге]? И что есть [сущность], обозначенная словом «ЖЕРТВА», которую должны познавать все три [класса адептов]? Как существует эта «жертва? И КАК ПОЗНАЮТ ТЕБЯ В ЧАС ухода эти три [класса адептов]? (1–2)

3. śrībhagavān uvāca

akṣaraṃ brahma paramaṃ svabhāvo 'dhyātman ucyate |  
bhūtabhāvodbhavaakaro visargaḥ karmasaṃjñitaḥ ||

Благой Господь сказал:

«Брахман» есть высшее, что не гибнет; естество свое именуют  
«внутренним»;

«действие» означает порождение, источник существ бывания.

«ТОТ БРАХМАН» — так именуется ВЫСШЕЕ НЕГИБНУЩЕЕ, поскольку оно [не разрушается], не гибнет; оно существует в виде совокупности «знающих поле» (т.е. индивидуальных атманов); об этом говорит и шрути: «Непроявленное растворяется в Негибнувшем; Негибнущее растворяется в Неподвижном» (СубУп 2) — и т.д. ВЫСШЕЕ НЕГИБНУЩЕЕ — это та сущность атмана, которая освободилась от пракрити. «СВОЕ ЕСТЕСТВО» — так ИМЕНУЕТСЯ «ВНУТРЕННЕЕ», т.е. свое естество, — это природа. Это то, [что] не есть Атман, но на Атмане привязано (и значит, адхи-атман, «на-атмане») — т.е. тонкие элементы, их кармические побуждения и т.д., — что может быть познано [подробнее] в «учении о пяти огнях» (БрУп 6.2 = ЧхУп 5.10). Те, кто стремятся к освобождению, должны знать, что эти оба, [Высшее Негибнущее и пракрити], как достигаются (т.е. первое из них), так и оставляются (т.е. второе). ИСТОЧНИК СУЩЕСТВ БЫВАНИЯ, ПОРОЖДЕНЬЕ ОБОЗНАЧАЕТСЯ «ДЕЙСТВИЕМ»: БЫВАНИЕ СУЩЕСТВ — это существование в виде человека и прочего; то ПОРОЖДЕНЬЕ, которое есть их ИСТОЧНИК («виновник возникновения»), — это обозначаемый словом «действие» [жертвенный акт], возникающий от соединения мужчины и женщины — как о том

говорится в тексте шрути: «В пятом [жертвенном] приношении воды обретают человеческий голос» (ЧхУп 5.9.1). Стремящийся к освобождению должен знать, что ВСЕ это ДЕЙСТВИЕ, со всем, что с ним связано, следует решительно оставить. Об этом оставлении (прекращении) будет специально сказано вскоре (см. 8.12). (3)

4. adhibhūtaṃ kṣaro bhāvaḥ puruṣaś cādhidaivatam |  
adhijayāṅ 'ham evātra dehe dehabhṛtām vara ||

«Элементное» есть разрушимое, а Пуруша — это «божественное», «жертва» здесь — именно Я в этом теле, о лучший из телоносящих!

То, что должны познавать стремящиеся к величию [в йоге], указано как «ЭЛЕМЕНТНОЕ», РАЗРУШИМОЕ БЫТИЕ, пребывающее в элементах, эфире и т.д., [каждый из которых] есть его отдельный продукт, по естеству своему разрушимый, [от прочих элементов] отличный, как то звук, объект осязания и проч., каждый из них со своей основой (в виде «тонкого элемента»). Эти различные элементы с их основами — т.е. звук, объект осязания, вид, вкус и запах — и должны быть достигаемы посредством размышления теми, кто стремится к величию [в йоге]. ПУРУША — ЭТО «БОЖЕСТВЕННОЕ» — т.е. словом «божественное» обозначается Пуруша. «Божественное» (букв. «над божеством») значит «пребывающий над божествами», «пребывающий над Индрой, Праджапати и всеми прочими божествами» — т.е. Пуруша вкушает (воспринимает) звук и прочие элементы, отличные от тех, которые воспринимаются Индрой, Праджапати и остальными божествами. Это состояние восприятия достижимо, и о нем следует размышлять тем, кто стремится к величию [в йоге]. «ЖЕРТВА» — ЭТО ИМЕННО Я — т.е. это то, что пребывает объектом почитания с помощью жертвоприношения. Будучи Атманом Индры и прочих божеств, существующих ЗДЕСЬ В Моем ТЕЛЕ, именно Я есть тот, кого чтят жертвоприношениями, — об этом следует размышлять адептам всех трех классов в момент совершения ими «великих жертв» и прочих регулярных и нерегулярных обрядов. (4)

5. antakāle ca māṃ eva smaran muktvā kalevaram |  
yaḥ prayāti sa madbhāvaṃ yāti nāsty atra saṃśayaḥ ||

Оставляя это тело, кто уходит, Меня вспоминая  
в час кончины, — в Мое существо тот приходит,  
нет в том сомнения.



Это также относится ко всем трем [классам адептов]. И В ЧАС КОНЧИНЫ ИМЕННО МЕНЯ ВСПОМИНАЯ, ТЕЛО ОСТАВИВ, КТО УХОДИТ, ТОТ К МОЕМУ СУЩЕСТВУ ИДЕТ — т.е. то, что есть Мое существо, Мое естество, — к нему он идет; как он прежде (в этой жизни) обо Мне размышляет, такой именно формой [Меня] он становится — таков смысл. Это как случай с Ади Бхаратой и другими: вспоминая (думая) в тот момент об антилопах, они приняли его форму (ВПур 2.13.32–33). (5)

Приведение припоминающего к форме, сообразной с объектом [его припоминания], — такова природа последнего представления; он ясно говорит об этом:

6. yaṃ yaṃ vāpi smaran bhāvaṃ tyajaty ante kalevaram |  
taṃ tam evaiti kaunteya sadā tadbhāvabhāvitāḥ ||

О каком существе вспоминая, покидает в конце он тело,  
лишь к тому он идет, сын Кунти, существом тем оставленный.

В КОНЦЕ — т.е. в час кончины; [если] ОН ПОКИДАЕТ ТЕЛО, ВСПОМИНАЯ О ТОМ ИЛИ ИНОМ СУЩЕСТВЕ (т.е. сущности, бытии), К ТОМУ, соответственно, СУЩЕСТВУ после смерти ОН ИДЕТ; рождение же последнего представления обусловлено тем, на какой предмет [были направлены его мысли] прежде [в жизни]. (6)

7. tasmāt sarveṣu kāleṣu mām anusmara yudhya ca |  
mau arpitamanobuddhir mām evaiṣyasi asaṃśayaḥ ||

Потому, во всякое время обо Мне вспоминая, сражайся,  
погрузив в Меня мысль и сердце, без сомненья,  
ко Мне придешь ты.

Но если возникновение последнего представления обусловлено прежней причиной (работой ума), то изо дня в день, ВО ВСЯКОЕ ВРЕМЯ ВСПОМИНАЙ ОБО МНЕ. Изо дня в день совершай свой долг, т.е. СРАЖАЙСЯ, а также исполняй прочие предписанные священными книгами действия, регулярные и нерегулярные обряды, вызывающие воспоминание обо Мне. Таким образом, имея УМ И СЕРДЦЕ ПОГРУЖЕННЫМИ В МЕНЯ [в течение всей жизни] и помня обо Мне в час кончины, ты обретешь Меня — таким, какого хотел ты. НЕТ в этом СОМНЕНЬЯ. (7)

Итак, установив как общий принцип, что [для каждого человека] достижение его цели зависит от последнего представления, он приступает к изложению различных в этом смысле приемов почитания для трех групп [адептов]; теперь он говорит о способе почитания для стремящихся к величию [в йоге] и о соответствующем этому почитанию виде последнего представления —

8. abhyāsayogayuktena cetasā nānyagāminā |  
paramaṃ puruṣaṃ divyaṃ yāti pārthānucintayan ||

Не уклоняясь к иному умом, упражнением и йогой обузданным, о высочайшем дивном Пуруше вспоминая, к нему идет он.

ОБУЗДАННЫМ ежедневным УПРАЖНЕНИЕМ И ЙОГОЙ УМОМ, НЕ УКЛОНЯЮЩИМСЯ К ИНОМУ, в час кончины ВСПОМИНАЯ — тем способом, который будет указан, — о ВЫСОЧАЙШЕМ ДИВНОМ ПУРУШЕ — т.е. обо Мне, — именно ко Мне он идет — т.е., подобно превращению Ади-Бхараты в антилопу, он принимает Мою форму, какую-либо определенную [форму] [Моего] величия. УПРАЖНЕНИЕ означает пребывание сердцем на почитаемом [божестве, т.е. на Мне], во всякое время, свободное от регулярных и нерегулярных обрядов. ЙОГА же — это [специальное], ежедневно в [отведенное для] йоги время. (8)

9. kaviṃ purāṇam anusāsītāram |  
aṅor aṅīyāṃsam anusmared yaḥ |  
sarvasya dhātāram acintyarūpam |  
ādityavarṇaṃ tamaśaḥ parastāt |

10. prayānakāle manasācalena |  
bhaktyā yukto yogabalena caiva |  
bhruvor madhye prāṇam āveśya samyak |  
sa taṃ paraṃ puruṣam upaiti divyam ||

Этот древний провидец, правитель,  
тоньше атома, немыслимый образ,  
по ту сторону тьмы, всех вещей устроитель,  
цвета солнца — кто его припоминает

неколеблемым сердцем, в час ухода,  
силой йоги и бхакти обузданный,

меж бровей вполне поместив дыханье, —  
он идет к тому дивному, Высшему Пуруше.

ПРОВИДЕЦ — всеведающий; ДРЕВНИЙ — прежний; ПРАВИТЕЛЬ — тот, кто правит всем [миром]; ТОНЬШЕ АТОМА — т.е. еще меньше, чем «джива»; ВСЕХ [вещей] УСТРОИТЕЛЬ — создатель, творец всего; НЕМЫСЛИМЫЙ ОБРАЗ — имеющий естество, не сродное ничему иному; ЦВЕТА СОЛНЦА, ПО ТУ СТОРОНУ ТЬМЫ, — т.е. обладающий божественным, сверхприродным, только ему свойственным образом (формой); и кто В ЧАС УХОДА МЕЖ БРОВЕЙ ПОМЕСТИВ — т.е. заставив пойти — ДЫХАНЬЕ НЕКОЛЕБЛЕНЫМ СЕРДЦЕМ — т.е. достигшим должной подготовки, [т.е. чистоты], посредством СИЛЫ ЙОГИ в сочетании с благоговейной любовью (БХАКТИ), практикуемой ежедневно по отношению к нему, имеющему такую форму, — и там, между бровей, его, дивного Пурушу, ПРИПОМИНАЕТ, тот К НЕМУ именно ИДЕТ — т.е. входит в его существо, обретает равное с ним величие — таков смысл. (9–10)

[Далее] он говорит, каким должно быть припоминание у стремящихся к кайвалье:

11. yad akṣaraṃ vedavido vadanti |  
viśanti yad yatayo vītarāgāḥ |  
yad icchanto brahmacāryaṃ caranti |  
tat te padaṃ saṃgrahaṇa pravakṣye ||

Что негибнущим называют знатоки веды,  
что аскеты бесстрастные обретают,  
что желая, брахмачарин хранит целомудрие —  
о той цели тебе скажу я кратко.

ЧТО НЕГИБНУЩИМ — т.е. наделенным такими качествами, как отсутствие плотности, грубой [телесности], — НАЗЫВАЮТ ЗНАТОКИ ВЕДЫ, ТО негибнущее, ЧТО ОБРЕТАЮТ (куда входят) БЕССТРАСТНЫЕ АСКЕТЫ, ТО негибнущее, стремясь достичь которого [брахмачарины] ХРАНЯТ ЦЕЛОМУДРИЕ, — ЭТУ ЦЕЛЬ Я ТЕБЕ РАССКАЖУ вкратце. Куда идут, «достигают» (padyate) сердцем (т.е. манасом) — то «достижение» (т.е. «цель»). Как следует это НЕГИБНУЩЕЕ — провозглашаемую всеми упанишадами (ведантой) Мою истинную природу — почитать, это я скажу тебе в немногих словах — таков смысл. (11)

12. sarvadvārāṇi saṃyamaṃ mano hṛdi nirudhya ca |  
mūrdhny ādhāyātmanaḥ prāṇam āsthito yogadhāraṇām ||

13. om ity ekākṣaraṃ brahma vyāharan mām anusmaran |  
yaḥ prayāti tyajan dehaṃ sa yāti paramām gatim ||

Заперев все двери наружу, заключив внутри сердца манас,  
к голове направив свое дыханье, пребывая в твердости йоги,

ОМ — односложного Брахмана повторяя, вслед за Мною  
память направляя,  
кто уходит, тело покидая, — тот идет к высочайшей цели.

ЗАПЕРЕВ ВСЕ чувства, слух и прочие, которые суть ДВЕРИ [наружу], т.е. двери [внешнего] знания, — т.е. прекратив присущую им деятельность, на Мне, негибнущем, вошедшем в лотос СЕРДЦА, ЗАКЛЮЧИВ МАНАС, ПРЕБЫВАЯ В ТВЕРДОСТИ, именуемой «ЙОГА», — т.е. пребывая на Мне, притом непоколебимо, ПРОИЗНОСЯ (т.е. повторяя) ОМ, ОДНОСЛОЖНОГО БРАХМАНА, обозначающего Меня, ВСЛЕД ЗА МНОЮ, т.е. содержанием [слога ОМ] НАПРАВЛЯЯ память, К ГОЛОВЕ СВОЕ ДЫХАНИЕ НАПРАВИВ, КТО УХОДИТ, ПОКИДАЯ ТЕЛО, — ТОТ ИДЕТ К ВЫСШЕЙ ЦЕЛИ — т.е. к отличному от пракрити, имеющему единую со Мною форму Атману, [после чего] уже нет возвращения [к сансаре]. Об этой [высочайшей цели] будет сказано далее (см. 8.20–21). (12–13)

Итак, для стремящегося к величию [в йоге], а также для стремящегося к кайвалье указан способ почитания Бхагавана; теперь говорится о способе почитания Бхагавана и способе [его] достижения у джнянина (знающего, идущего путем знания):

14. ananyacetāḥ satataṃ yo mām smarati nityaśaḥ |  
tasyāhaṃ sulabhaḥ pārtha nityayuktasya yoginaḥ ||

Кто Меня умом непрерывно помнит, ни на что  
не отвлекаясь иное,  
тот Меня легко достигает, постоянно обузданный йогин.

КТО НЕПРЕРЫВНО — т.е. во всякое время, постоянно с момента устремления [ко Мне] и далее — УМОМ, НЕ ОТВЛЕКАЮЩИМСЯ НА ИНОЕ, МЕНЯ ПОМНИТ — т.е. тот, кто не в силах существовать без памяти (без мысли) обо Мне вследствие невыразимой любви [ко

Мне], совершает постоянное, невыразимо-любовное (благоговейное) припоминание, — ТОТ, ПОСТОЯННО ОБУЗДАНЫЙ — т.е. постоянно жаждущий соединения [со Мною], ЙОГИН ЛЕГКО МЕНЯ ДОСТИГАЕТ — т.е. именно Меня достигает, а не каких-либо из Моих состояний — величия и т.д., — и к тому же легко. И Я сам выбираю его, не терпя с ним разлуки. Иначе говоря, Я сам даю ему зрелость (т.е. совершенство) почитания, ведущего к Моему достижению, и неопишемую любовь ко Мне, и [все остальное], что разрушает препятствия к нему (т.е. достижению), — таков смысл. Так говорит и шрути: «Кого он выбирает, тот его и достигает» (КатхУп 2.23); МундУп 3.2.3). И [в самой *Гите*] будет сказано (см. 10.10–11). (14)

В дальнейшем, в оставшейся части этой главы, говорится о невозвращении [к сансаре] джнянина и стремящегося к кайвалье, а также о возвращении ищущего величия [в йоге]:

15. mām upetya punarjanma duḥkhālayam aśāsvatam |  
nāpnuvanti mahātmānaḥ saṃsiddhiṃ paramām gatāḥ ||

Перерождение — эту невечную скорби обитель не обретают, Меня достигнув, великие духом, отойдя к совершенству крайнему.

МЕНЯ ДОСТИГНУВ, ОБИТЕЛЬ всех СКОРБЕЙ НЕВЕЧНУЮ — т.е. непрочную, ПЕРЕРОЖДЕНИЕ (т.е. рождение вновь), ОНИ НЕ ОБРЕТАЮТ. Ибо эти ВЕЛИКИЕ ДУХОМ — т.е. великие сердцем, не будучи в состоянии даже существовать без Меня, поскольку исполнены ко Мне невыразимой любви, — обладающие истинным знанием Моей природы, привязанные ко Мне сердцем, прибегнувшие ко Мне, почитая Меня, — достигают (уже достигли) Меня в виде ВЫСОЧАЙШЕЙ ЦЕЛИ. (15)

[Теперь] излагает причину того, что достигшие цели [пути] величия [в йоге] возвращаются, а достигшие Господа — не возвращаются:

16. ā brahmabhuvanāl lokāḥ punarāvartino 'rjuna |  
mām upetya tu kaunteya punarjanma na vidyate ||

От миров Брахмы и ниже — возвращенью подвержены люди; но кончается перерождение для того, кто ко Мне приходит.

Все миры (т.е. люди), ВПЛОТЬ ДО МИРА БРАХМЫ, пребывающие внутри (во чреве) «яйца Брахмы» и которые суть обители [раз-

личных] наслаждений (=вкушений=восприятий) и величия (=великолепия, могущества), — ОБЛАДАЮТ ВОЗВРАЩЕНИЕМ — т.е. разрушимы. Поэтому для тех, кто вступил на путь [достижения] величия, гибель (т.е. пребывание в мире сансары) неизбежна в силу разрушимости того места, куда они достигают. ДЛЯ ТЕХ ЖЕ, КТО достигает МЕНЯ — всеведущего, всемогущего, актом [божественной] игры творящего, поддерживающего и разрушающего весь мир, крайне сострадательного, пребывающего всегда в одном образе — из-за отсутствия возможности разрушения [того места, куда они достигают, — т.е. Меня] — ПЕРЕРОЖДЕНИЕ НЕ СУЩЕСТВУЕТ. (16)

[В следующих шлоках] он говорит об установленном времени возникновения и гибели миров в пределах мира Брахмы, возникших от замысла Высшего Пуруши — а также тех, кто внутри их обращается:

17. sahasrayugaparyantam ahar yad brahmaṇo viduḥ |  
rātriṃ yugasahasrāntām te 'horātravido janāḥ ||

18. avyaktād vyaktayaḥ sarvāḥ prabhavanty aharāgame |  
rātryāgame pralīyante tatraivāvyaktasamjñake ||

19. bhūtagrāmaḥ sa evāyaṃ bhūtvā bhūtvā pralīyate |  
rātryāgame 'vaśaḥ pārtha prabhavaty aharāgame ||

Состоящим из тысячи юг называют день Брахмы;  
и ночь состоит из тысячи юг — говорят знатоки дня и ночи.

Из непроявленного выступают с наступлением дня проявленья;  
когда же ночь приходит — в непроявленном они исчезают.

Так и эта толпа существ, на земле побыв, принуждается  
исчезнуть, лишь ночь наступит; возникнуть, лишь день настанет.

Те люди, которые из [всех существ], начиная с людей и кончая Четырехлицым [Брахмой], суть знатоки установленной Мною системы дня и ночи [Брахмы] — они знают, что день Четырехлицего Брахмы включает в себе тысячу чатурьюг; и что ночь [Брахмы] такова же [по продолжительности]. Тогда, с НАСТУПЛЕНИЕМ ДНЯ БРАХМЫ, ИЗ НЕПРОЯВЛЕННОГО, пребывающего в виде его тела, ВЫСТУПАЮТ (возникают) наполняющие эти три мира ПРОЯВЛЕНЬЯ в форме тел, органов чувств, объектов наслаждения (=вкушения,

восприятия) и соответствующих мест. КОГДА ЖЕ ПРИХОДИТ НОЧЬ — то они ИСЧЕЗАЮТ (растворяются) там же, в теле Брахмы, которое есть определенное состояние НЕПРОЯВЛЕННОГО. И ЭТА ТОЛПА СУЩЕСТВ [принуждается] СИЛОЙ кармы, ПОБЫВ [на земле] с приходом дня, [вновь] ИСЧЕЗНУТЬ С ПРИХОДОМ НОЧИ; [а затем] опять ВОЗНИКАЕТ С ПРИХОДОМ ДНЯ, [и так — вечно]. В конце такого количества дней и ночей Брахмы, которые вмещаются в сто лет, все меры в пределах мира Брахмы вместе с ним самим растворяются в воде, вода — в огне... (СубУп 2) и т.д. — вплоть до «непроявленного», «негибнущего» и «неподвижного». Итак, в силу этого «установления времен» весь [мир], пребывающий вне Меня, из Меня возникает и во Мне растворяется; и поэтому для него (мира) связь с возникновением и гибелью неизбежна. Отсюда следует, что для вступивших на путь величия [в йоге] новое рождение неотвратимо. Однако для достигших Меня такой возможности уже нет. (17–19)

Теперь он говорит, что даже для достигших кайвальи существует [возможность] перерождения:

20. paras tasmāt tu bhāvo 'nyo 'vyakto 'vyaktāt sanātanaḥ |  
yaḥ sa sarveṣu bhūteṣu naśyatsu na vinaśyati ||

21. avyakto 'kṣara ity uktas tam āhuḥ paramāṃ gatim |  
yaṃ prāya na nivartante tad dhāma paramaṃ mama ||

Но иное над этим есть бытие, неявленной неявленного, вечное — то, которое не погибает, когда гибнут все элементы.

Коль, неявленное, оно не гибнет — «высшей целью»  
его называют;  
не возвращаются, ее достигнув; это высшая Моя обитель.

ОТ ЭТОГО НЕЯВЛЕННОГО — имеющего форму лишенной сознания пракрити — ЕСТЬ — представляющее конечную цель человека и потому ВЫШЕ (=над ним) — т.е. возвышенное БЫТИЕ ИНОЕ — т.е. ввиду своей формы, как формы знания, ему (низшему неявленному) несродное, НЕЯВЛЕННОЕ (второго порядка) — т.е. никаким инструментом (методом) сознания не выявляемое, потому — неявленное, т.е. самопостигаемое, обладающее свойственной лишь ему формой, — таков смысл. ВЕЧНОЕ — т.е. в силу неспособности к возникновению — гибели, постоянное, т.е. то, КОТОРОЕ, пребывая в своем месте, НЕ ГИБНЕТ, даже КОГДА ГИБНУТ вместе со своими причина-

ми и следствиями ВСЕ ЭЛЕМЕНТЫ, начиная с эфира: ОНО, НЕЯВЛЕННОЕ, НЕ ГИБНЕТ — так [о нем] говорят. И здесь, [в тексте *Гиты*] — см. 12.3; 15–16; и другие места; его НАЗЫВАЮТ «высшей целью» знатоки веды. Именно оно, негибнущее, обозначенное здесь словами «высшая цель» и о котором уже говорилось в тексте (см. 8.13), — есть Атман, разорвавший свою связь с пракрити и установленный в своей истинной сущности, — таков смысл. ЕГО, такого установленного в своей истинной сущности [Атмана], ДОСТИГНУВ, НЕ ВОЗВРАЩАЮТСЯ; ЭТО МОЯ ВЫСШАЯ ОБИТЕЛЬ — т.е. высшее место [Моего] господства. Иначе говоря, бессознательная природа (пракрити) — это одно место [Моего] господства; природа дживы (т.е. индивидуального Атмана), имеющая форму контакта с [бессознательной пракрити], — это второе; и наконец, прекратившая контакт с бессознательным, установленная в своей истинной сущности, в существе своем свободная [природа Атмана] — это высшее место [Моего] господства — таков смысл. Оно, [это место], имеет образ отсутствия возвращения [к рождению]. Или же слово «обитель» обозначает «свет», и здесь имеется в виду знание, которое есть свет. Ибо от соприкосновения с пракрити нарушается [свойственная] Атману форма знания; тогда как освобожденная [от пракрити] его ненарушенная форма знания есть «высший свет» (вместо: «высшая обитель»). (20–21)

Однако цель знающего (джнянина) совершенно отлична от этого, говорит он:

22. puruṣaḥ sa paraḥ pārtha bhaktyā labhyas tv ananyaū |  
yasyāntaḥsthāni bhūtāni yena sarvaṃ idaṃ tatam ||

Но этот Высший Пуруша достижим только ревностной бхакти; заключает в себе он все существа, им пронизан насквозь мир этот.

Тот, о ком ранее (см. 7.7; 7.13) было сказано, что ОН ЗАКЛЮЧАЕТ В СЕБЕ ВСЕ СУЩЕСТВА; тот ВЫСШИЙ ПУРУША, который ПРОНИЗЫВАЕТ ВЕСЬ ЭТОТ [мир], — он ДОСТИЖИМ ТОЛЬКО РЕВНОСТНОЙ БХАКТИ — как об этом уже говорилось (см. 8.14). (22)

Теперь он говорит о едином [посмертном] пути, состоящем из «света» и прочего, [на который вступают] знающий сущность Атмана и имеющий опору (=приверженец, поклонник) Высшего Пуруши. В шрути говорится, что обоим этим [классам адептов] [предстоит идти] по этому пути, начиная со «света...» и т.д. — который харак-



теризуется невозвращением [к рождению]. Так, в «учении о пяти огнях» (ЧхУп 5.3–10) сказано: «Те, кто так это знают, и те, кто в лесу почитают веру и аскезу, они становятся светом, затем, после света, днем...» и т.д.; этим путем здесь достигается Высший Брахман и невозвращение; таково учение, ибо — «этих он ведет к Брахману... вступившие на этот путь к этому человеческому круговороту не возвращаются» (ЧхУп 4.15.5). Словами «те, кто так это знают...» шрути говорит не о том достижении Брахмана, которое составляет часть «высшей мудрости», излагаемой в начале «беседы Праджapati» (ЧхУп 8.7), поскольку в этом случае отдельное упоминание о «высшей мудрости» в словах «и те, которые в лесу почитают веру и манас» лишалось бы всякого смысла. В «учении о пяти огнях» также говорится: «воды в пятом [символическом] приношении обретают дар человеческой речи» (т.е. становятся человеком); [а немного дальше:] «Те, которые вели похвальную жизнь... [и] те, чьи деяния были дурны» (ЧхУп 5.9–10) — т.е. что существование человека (=к перерождению), обусловленное совершением добрых либо злых дел, обретают только «воды» (в виде семени) при соединении с другим существом (=с женщиной), тогда как у Атмана бывает лишь [внешний] контакт [с ними и, соответственно, с рождающимся телом]. Преподав таким образом различие сознающего-бессознательного [в человеке], [шрути говорит:] «те, кто так знают...» — «те становятся светом...» и т.д.; «они к человеческому круговороту не возвращаются» — т.е. те, кто при различении сознающего-бессознательного знают, что одно из них следует достигнуть, а второе — отбросить, — те идут путем «света» и прочего, и они не возвращаются — таково учение [шрути]. Поэтому и те, кто знают сущность Атмана и имеющие опору в Высшем Пуруше, должны размышлять об Атмане как об отличном от вещей бессознательных, как о единосущном с Брахманом — ибо составляющем его часть, как о том, что образует тело Брахмана; основание для этого — указание «он их ведет к Брахману», а также принцип «обладая такой решимостью» [этого достигает]. О единосущии с Брахманом [Атмана], составляющего его часть, утверждает и такое шрути: «Кто в Атмане пребывает... чье Атман — тело...» и т.д. (БрУп 3.7.22), а также другие тексты.

23. yatra kāle tv anāvṛttim āvṛttiṃ caiva yoginaḥ |  
prayātā yānti taṃ kālaṃ vakṣyāmi bhārataraṣabha ||

24. agnir jyotir ahaḥ śuklaḥ ṣaṇmāsā uttarāyaṇam |  
tatra prayātā gacchanti brahma brahmavidō janāḥ ||

Уходя в которое время, невозвратно уходят адепты,  
и когда они возвращаются — это время тебе скажу я.

Пламя, свет, день, растущий месяц, полугодье пути на север —  
в них ушедшие — шествуют к Брахману: то познавшие  
Брахмана люди.

Здесь слово ВРЕМЯ употреблено в смысле «путь», в силу того  
что на этом пути суть несколько божеств, представляющих времена,  
начиная с ДНЯ и кончая годом; т.е. по какому пути УШЕДШИЕ  
ЙОГИНЫ (адепты) УХОДЯТ к невозвращению, а обладатели добрых  
и злых дел — к возвращению, — этот путь Я ТЕБЕ СКАЖУ. ПЛАМЯ,  
СВЕТ, ДЕНЬ, РАСТУЩИЙ МЕСЯЦ, ПОЛУГОДЬЕ ПУТИ [солнца] НА  
СЕВЕР — ими обозначены [времена] — год и прочие. (23–24)

25. dhūmo rātris tathā kṛṣṇaḥ ṣaṇmāsā dakṣiṇāyanam |  
tatra cāndramasaṃ jyotir yogī prāpya nivartate ||

26. śuklakṛṣṇe gatī hy ete jagataḥ śāśvate mate |  
ekayā yāty anāvṛttim anyayāvartate punaḥ ||

Дым, ночь, также стареющий месяц, полугодье пути южного,  
в них — достигнув лунного света — вновь к рождению адепт  
возвратится.

Эти оба пути — светлый, темный — считаются вечными в мире,  
к невозвращению идут одним, другим — возвращаются снова.

Теперь указан мир предков и т.д. — расположенный на пути  
ДЫМА и прочего. Здесь АДЕПТ (йогин) обозначает того, кто связан с  
благими делами. СВЕТЛЫЙ ПУТЬ — это СВЕТ и прочие [элементы  
пути богов]; ТЕМНЫЙ ПУТЬ — это дым и прочие [элементы пути  
предков]. Светлым [путем] ИДУТ К НЕВОЗВРАЩЕНИЮ, темным [пу-  
тем] — ВОЗВРАЩАЮТСЯ СНОВА. ЭТИ ОБА ПУТИ — СВЕТЛЫЙ  
и ТЕМНЫЙ — СЧИТАЮТСЯ в текстах шрути ВЕЧНЫМИ: один для  
знающего, другой — для обладателя добрых и злых дел; «те, кто так  
знает, и те, кто в лесу...» (и т.д. — см. выше, ЧхУп 5.10.1); «а те,  
кто, живя в деревне, почитают милостыню и жертвоприношения, —  
те становятся дымом...» и т.д. (ЧхУп 5.10.3). (25–26)

27. naite sṛtī pārtha jānan yogī muhyati kaś cana |  
tasmāt sarveṣu kāleṣu yogayukto bhavāṛjuna ||

28. vedeṣu yajñeṣu tapaḥsu caiva |  
dāneṣu yat puṇyaphalaṃ pradīṣtam ||  
atyeti tat sarvam idaṃ viditvā |  
yogī paraṃ sthānam upaiti cādyam ||

Не заблуждается йогин, что ведаёт эти дороги,  
а потому — во всякое время упражняй себя в йоге, Арджуна!

Тот плод благодатный, что указан  
в гимнах веды, в жертвах, в дарах, в аскезе —  
их все превосходит йогин, это познавший,  
к изначальному, высшему месту идет он.

ВЕДАЯ эти оба пути, ЙОГИН в момент смерти НЕ ЗАБЛУЖДАЕТСЯ, но идет своим путем, «путем богов»; А ПОТОМУ изо дня в день УПРАЖНЯЕТСЯ В ЙОГЕ, состоящей в припоминании пути «света» и прочего.

[Теперь] он называет плод знания смысла учения двух последних глав: ТОТ ПЛОД и т.д. ТОТ БЛАГОДАТНЫЙ ПЛОД, КОТОРЫЙ УКАЗАН в повторении ВЕДЫ в виде [гимнов] Ригведы, Яджурведы, Самаведы и Атхарваведы, В ЖЕРТВАХ, В ДАРАХ, В АСКЕЗЕ и во ВСЕХ прочих благих делах, — ПОЗНАВШИЙ ЭТО — т.е. веление Господа, о котором говорится в [последних] двух главах, ЙОГИН ВСЕ ИХ считает вполне ничтожными в силу превосходной радости такого знания; и став «знающим» (джнянином), ОН ИДЕТ К ИЗНАЧАЛЬНОМУ, ВЫСШЕМУ МЕСТУ — уделу знающего. (28)

## ГЛАВА IX

[В предыдущей главе] изложены особенности, связанные с различными [видами] почитания. Теперь, после выяснения величия Высшего Пуруши и особого свойства джнянина (знающего), излагается природа бхакти как форма почитания [Высшего Пуруши].

### 1. śrībhagavān uvāca

idaṃ tu te guhyatamaṃ pravakṣyāmy anasūyave |  
jñānaṃ vijñānasahitaṃ yaj jñātvā mokṣyase 'śubhāt ||

Еще большую тайну эту я тебе сообщу, независтливому;  
Знание, связанное с различением; то познав, станешь чист  
от греха ты.

Я ТЕБЕ, НЕЗАВИСТЛИВОМУ, СООБЩУ ЭТУ ЕЩЕ БОЛЬШУЮ ТАЙНУ — т.е. знание, называемое «почитанием», в форме бхакти, — СВЯЗАННОЕ С РАЗЛИЧЕНИЕМ — т.е. связанное с некоторыми специальными формами знания, [также] входящими в «почитание»; услышав о Моем величии (восхвалении) — неизмеримом и не сродном ничему иному, [чем Я], ты помыслишь: «все это так и есть на самом деле»; поэтому я тебе сообщу [его] — таков смысл. ТО ПОЗНАВ — то знание, которого конец — исполнение, ОТ всякого ГРЕХА, противного достижению Меня, [ты станешь чист, т.е.] освободишься. (1)

### 2. rājavidyā rājaguhyaṃ pavitraṃ idam uttamam |

pratyakṣāvagamaṃ dharmyaṃ susukhaṃ kartum avuayam ||

Это царственная тайна, наука, высочайшая это святыня;  
непосредственно зрямая, праведная, легкоисполнимая, вечная.

ЦАРСТВЕННАЯ НАУКА — т.е. царь среди наук; ЦАРСТВЕННАЯ ТАЙНА — т.е. царь среди тайн: наука царей — это «царственная наука», ибо у царя обширный и глубокий ум (манас); таким образом,

это наука [людей] с великим умом — таков смысл. А поскольку люди великого ума умеют хранить тайну, то это их именно ТАЙНА. Это высочайшее очищающее [начало] (т.е. святыня) — поскольку без остатка удаляет грехи, противные постижению Меня. НЕПОСРЕДСТВЕННО ЗРИМАЯ — то, что воспринимается (зрится), то воспринимаемое (зримое) — т.е. объект; то знание, объект которого воспринимается непосредственно, то [знание], «непосредственно воспринимаемое» (зримое); т.е. Я, будучи почитаем той формой почитания, которая есть бхакти, в тот же момент становлюсь для почитающего непосредственно воспринимаемым — таков смысл. ПРАВЕДНАЯ (дхармическая) — т.е. не уклоняющаяся от дхармы (от праведности); ибо дхармичность (праведность) — это есть то, что способствует достижению Высшего Блага; в силу того, что достижение Моего созерцания, невыразимо блаженного по своей природе, в тот же момент [приводит к блаженству созерцающего] и, значит, само есть форма Высшего Блага; оно есть [вместе с тем] средство [достижения] непревосходимого — Высшего Блага, в форме окончательного обретения Меня — таков смысл. Поэтому и ЛЕГКОИСПОЛНИМАЯ — т.е. легкодостижимая, т.е. достижимая посредством невыразимого блаженства, [а не сурового труда]. ВЕЧНАЯ — т.е. нетленная, хоть она и есть [всего лишь] средство достижения Меня, но и сама не гибнет. То есть, хотя совершающий почитание в такой форме и отдает Мне всего себя, ему кажется: «Я ничего [особенного] для него не совершил [— откуда свобода от гордости]» — таков смысл. (2)

3. aśraddadhānāḥ puruṣā dharmasyāśya paramtapa |  
arḡāruya māṃ nivartante mṛtyusaṃsāravartmani ||

На путь бесконечной сансары смертей вновь и вновь  
возвращаются люди,  
Меня не достигшие, Партха, от неверия к этой дхарме.

[Те люди, которые], находясь в состоянии, способствующем ее принятию, все же НЕ ИМЕЮТ ВЕРЫ К ЭТОЙ ДХАРМЕ — которая называется «почитание» и которая, будучи и сама формой блаженства — ибо ее обращенность ко Мне [порождает в почитателе] непревосходимое блаженство, — является также средством достижения Высшего Блага в форме [окончательного] обретения Меня; эти ЛЮДИ, лишённые стремления, основанного на доверии [к этой дхарме], НЕ ДОСТИГШИЕ МЕНЯ, постоянно ВРАЩАЮТСЯ на пути

САНСАРЫ в форме СМЕРТИ. Иными словами: «Увы! увы! Сколь удивительно, [что подобные люди вообще существуют]!» — таков смысл. (3)

Теперь услышь о немыслимом величии Меня, ставшего достижимым —

4. mayā tatam idaṃ sarvaṃ jagad avyaktamūrtinā |  
matsthāni sarvabhūtāni na cāhaṃ teṣv avasthitaḥ ||
5. na ca matsthāni bhūtāni paśya me yogam aiśvaram |  
bhūtabhṛṇ na ca bhūtastho mamātmā bhūtabhāvanaḥ ||

Неявленным образом Мною пронизан весь мир этот;  
во Мне пребывают все существа, но Я не в них пребываю.

Но и эти все существа не во Мне: виждь мою йогу державную!  
Мой Атман осуществляет существа, их несет,  
но не в них пребывает.

ЭТОТ целый — состоящий из сознательного и бессознательного [начала] МИР, МНОЮ, Внутренним Правителем, НЕПРОЯВЛЕННЫМ ОБРАЗОМ — т.е. имеющим форму, не доступную глазу, ПРОНИЗАН — т.е. ради поддержания и управления этим миром [Мною] в качестве его владыки наполнен (=пропитан, занят, взят в обладание и т.д.) — таков смысл. Поскольку сказано о повсеместном наполнении незримого Внутреннего Правителя сознательными и бессознательными существами (вещами), о чем говорится и в [разделе БрУп под названием] «Брахмана Внутреннего Правителя»: «Кто в земле пребывает... кого земля не знает... кто в Атмане пребывает... кого Атман не знает...» (БрУп 3.7.3) — то ВО МНЕ ПРЕБЫВАЮТ ВСЕ СУЩЕСТВА — т.е. вся совокупность существ, — они существуют во Мне как их Внутреннем Правителе. В том же самом разделе [БрУп] говорится: «Тот, чье тело — земля... кто землю изнутри направляет... тот, чье тело — Атман... кто Атманом изнутри направляет...», т.е. установлено, что земля [и прочее], будучи его телом, управляется Им, и значит, он ее владыка, ибо от него зависит [ее] нормальное состояние и управление. **НО Я НЕ В НИХ ПРЕБЫВАЮ** — т.е. Мое состояние от них не зависит, Мне нет никакой пользы от того, что они во Мне пребывают, — таков смысл. **НО И СУЩЕСТВА НЕ НАХОДЯТСЯ ВО МНЕ** — т.е. Я не содержу их в себе, наподобие того, как, например, горшок содержит воду. А как же тогда? —

Посредством Моего произволения. ВИЖДЬ МОЮ ДЕРЖАВНУЮ ЙОГУ! — т.е. свойственную только Мне, нигде более не возможную, державную (владычественную) йогу виждь (смотри). Что же это за йога? НЕСУЩИЙ [на себе] СУЩЕСТВА, НО НЕ ПРЕБЫВАЮЩИЙ В НИХ, МОЙ АТМАН [таков], СУЩЕСТВА ОСУЩЕСТВЛЯЮЩИЙ — т.е. Я есмь носитель всех существ, но в них для Меня нет никакой пользы. «Мой Атман, существа осуществляющий» — это значит, именно Мое произволение, состоящее из [усилия] манаса (=сердца), вызывает к существованию, поддерживает существа и ими управляет. (4–5)

Дает пример зависимости всякого [состояния] и показ деятельности от этого произволения:

6. yathākāśasthito nityaṃ vāyuḥ sarvatrago mahān |  
tathā sarvāṇi bhūtāni matsthānīty upadhāraya ||

Как вездесущий, великий ветер пребывает вечно в эфире,  
так и все существа пребывают во Мне — ты должен знать  
это твердо.

КАК В не имеющем опоры ЭФИРЕ ПРЕБЫВАЕТ ВЕЛИКИЙ ВЕТЕР и ПОВСЮДУ движется; следует, однако, допустить, что этот ветер, [и сам] не имеющий опоры, [и лишенный опоры в виде эфира], в своем пребывании неизбежно зависит от Меня, т.е. именно благодаря Мне обретает прочность — таково здесь понимание; точно так же ТЫ ДОЛЖЕН ТВЕРДО ЗНАТЬ, что все существа во Мне, для них невидимом, пребывают и именно Мною поддерживаются. Как сказал некий знаток веды, «рост облаков, и моря отливы, луны состоянья, порывы ветра, молнии след, путь солнца, все это — разнообразно-мощные Вишну волшебства» — т.е. никому более не свойственные, великие чудеса Вишну — таков [здесь] смысл. Также и шрути: «Приказом этого поистине негибнущего, Гарги, прочно стоят на своих местах солнце и луна» (БрУп 3.8.9); «От [благотворного] ужаса перед ним ветер дует; от ужаса перед ним восходит солнце; от ужаса перед ним и луна, и огонь...» и т.д. (ТаУп 2.8.1) — и другие тексты. (6)

От произволения Господа, не зависящего ни от чего иного, всех [существ] состояние и деятельность — так сказано. Также от его произволения бывает всех [существ] возникновение и гибель — говорит он:

7. sarvabhūtāni kaunteya prakṛtiṃ yānti māmikām |  
kalpakṣaye punas tāni kalpādaу visṛjāmy aham ||

Все существа, сын Кунти, к моей приходят природе  
на исходе кальпы; и вновь, с началом новой кальпы Я  
их порождаю.

ВСЕ СУЩЕСТВА — состоящие из [тварей] движущихся и неподвижных — К МОЕЙ — т.е. составляющей Мое тело — ПРИРОДЕ (пракрити) — лишенной различий имени-формы и обозначаемой словом «тамас» (неподвижность) — НА ИСХОДЕ КАЛЬПЫ — т.е. во время погружения [в непроявленное] Четырехлицего (т.е. «Брахмы») — ИДУТ (приходят) по Моему произволению; ЭТИ же СУЩЕСТВА Я ПОРОЖДАЮ ВНОВЬ С НАЧАЛОМ [новой] КАЛЬПЫ. Как сказал Ману: «Некогда был этот, из тамаса состоящий...»; «Он, решив [создать существа] из своего тела...» (Ману I.5; 8); также и шрути говорит: «Тот, чье тело — непроявленное...» и т.д.; «Непроявленное растворяется в Негибнувшем, Негибнущее растворяется в Неподвижном...» (СубУп 7; 2); а также — «[тогда] был тамас прежде; им, тамасом, [было] скрыто Познающее...» (РВ 10.129.3). (7)

8. prakṛtiṃ svām avaṣṭabhya visṛjāmi punaḥ punaḥ |  
bhūtagrāmam imaṃ kṛtsnam avaśaṃ prakṛter vaśāt ||

На свою опираясь природу, порождаю Я снова и снова  
все это скопище существ силой Моею, бессильных.

НА СВОЮ — обладающую [многими и] разными порождениями — ПРИРОДУ ОПИРАЯСЬ — т.е. разделив ее восьмикратно, Я ВНОВЬ И ВНОВЬ — т.е. повторяя во времени, ПОРОЖДАЮ — СИЛОЙ МОЕЙ ослепляющей, из гун состоящей пракрити, БЕССИЛЬНОЕ СКОПИЩЕ (толпу) СУЩЕСТВ четырехвидных, т.е. состоящее из богов, людей и растений. (8)

[Вопрос:] но не связывают ли тебя в таком случае действия в виде сотворения неравной [по достоинству] твари и прочие? Не придают ли они тебе некоторой жестокости? — на это он отвечает:

9. na са māṃ tāni karmāṇi nibadhnanti dhanamjaya |  
udāsīnavad āsīnam asaktaṃ teṣu karmasu ||

Но все же меня эти действия не связывают, Дхананджая:  
словно сидящего безучастно, к этим действиям не привязанного.



НО ЭТИ ДЕЙСТВИЯ — в виде неравного творения и прочие — МЕНЯ НЕ СВЯЗЫВАЮТ — т.е. не придают Мне жестокости или чего-либо иного; ибо причины существования в виде богов и прочего суть прежние действия, совершённые индивидуальными атманами; Я же, к этому неравенству НЕ ПРИВЯЗАННЫЙ, [пребываю] СЛОВНО СИДЯЩИЙ БЕЗУЧАСТНО по отношению к ним. Как сказал автор [Брахма]сутр, «нет неравенства и жестокости, ввиду того что...» (2.1.34); «Если же [скажут]: „от неразличения действий“, [то мы:] нет, но от беспечальности» (2.1.35). (9)

10. mayādhyakṣeṇa prakṛtiḥ sūyate sacarācaram |  
hetunānena kaunteya jagad viparivartate ||

Под Моим присмотром все движущееся и недвижимое рождает природу;  
причины же этой действием вращается мир, сын Кунти.

Поэтому Моя ПРАКРИТИ ПОД ПРИСМОТРОМ Меня, исполняющего [любое свое] произволение (т.е. всемогущего), РОЖДАЕТ ДВИЖУЩИЙСЯ И НЕПОДВИЖНЫЙ мир в соответствии с [прошлыми] деяниями индивидуальных атманов. ДЕЙСТВИЕМ ЭТОЙ ПРИЧИНЫ — т.е. Моим наблюдением [за процессом перерождения] в соответствии с [прошлыми] деяниями индивидуальных атманов, ВРАЩАЕТСЯ МИР — такова Моя, сына Васудевы, державная йога, состоящая в отсутствии во Мне жестокости и прочих грехов и иных [совершенствах], в Моем главенстве и всемогуществе. Как говорит об этом шрути: «Обладатель майи из этого [мир] весь рождает, в этом и то, и иное охвачено майей»; «следует знать, что майя — это пракрити, а обладатель майи — это Великий Владыка» (ШветУп 4.9–10). (10)

11. avajānanti māṃ mūḍhā mānuṣīṃ tanum āśritam |  
paraṃ bhāvam ajānanto mama bhūtamahēśvaram ||

12. moghāśā moghakarmāṇo moghajñānā vicetasah |  
rākṣasīm āsurīm caiva prakṛtiṃ mohinīm śritāḥ ||

Эту высшую сущность не ведая, Меня, великого владыку существ,  
слепцы Меня презирают — в человеческом теле живущего.

Тщетны их действия, тщетна надежда, тщетно знание  
у бессмысленных,  
прибегнувших к этой лукавой природе вампиров и демонов.

Так [сущего] МЕНЯ — великого владыку существ, всеведущего, всемогущего, единую причину всего мира, из-за крайней сострадательности принявшего на себя человеческое тело, дабы сделаться доступным всем людям, ищущим [во Мне] прибежища, — ОНИ, ОСЛЕПЛЕННЫЕ своими злыми делами (грехами), ПРЕЗИРАЮТ — т.е. почитают равным [обычному], природному человеку. ОНИ НЕ ВЕДАЮТ Мою высшую — ибо Я есмь великий владыка существ — сущность, [в теперешнее время] характеризуемую принятием человеческого тела — что связано с Моей безмерной сострадательностью, великодушием, добротой, отеческой любовью; и поносят Меня, решив, что из-за принятия человеческой природы (т.е. вхождения, обитания в человеческом естестве) Я есмь такой же по роду, как все иное, чем Я, — таков смысл. ПРИБЕГНУВШИЕ К ЭТОЙ ЛУКАВОЙ ПРИРОДЕ ВАМПИРОВ (ракшасов) и ДЕМОНОВ (асуров), которая стремится игнорировать в Моем человечестве величие, происходящее от Моей великой сострадательности и прочих качеств; имеющие ТЩЕТНЫЕ НАДЕЖДЫ — т.е. тщетные, бесплодные устремления; ТЩЕТНЫЕ ДЕЙСТВИЯ — т.е. у них тщетны [все] начинания; [имеющие] ТЩЕТНОЕ ЗНАНИЕ — т.е. их знание бесплодно, будучи извращенным знанием всех моих тварей (=вещей), как движущихся, так и неподвижных; БЕССМЫСЛЕННЫЕ — абсолютно лишённые знания реальной природы [вещей]: Меня, владыку всех, считая равным прочим вещам, — что бы они ни захотели сделать, какое бы ни предпринимали начинание — все это ни к чему не приводит, прахом идет — таков смысл. (11–12)

13. mahātmanas tu māṃ pārtha daivīm prakṛtim āśritāḥ |  
bhajanty ananyamanaso jñātvā bhūtādim avuayam ||

Но, познав во Мне вечный источник существ, пребывая  
в природе дивной,  
почитают великие духом Меня, не склоняясь сердцем к иному.

Те же, кто массой совершённых добрых дел, придя ко Мне как к убежищу, уничтожили все цепи греха, — ВЕЛИКИЕ ДУХОМ, ПРЕБЫВАЮЩИЕ В БОЖЕСТВЕННОЙ (дивной) ПРИРОДЕ, — они ВЕЧНЫЙ ИСТОЧНИК СУЩЕСТВ, т.е. МЕНЯ — чья природа имени и действий недоступна речи и уму (манасу), но который (т.е. Я) силою великого сострадания, ради защиты добрых, снизошел в человеческое естество, — ПОЗНАВ, НЕ СКЛОНЯЯСЬ СЕРДЦЕМ К ИНОМУ, МЕНЯ ПОЧИТАЮТ, т.е., изобилуя любовью ко мне, они не в состоя-

нии обладать, вне почитания Меня, своей душою, сердцем и внешними органами [чувств и действий]; они почитают Меня, не зная интереса ни к чему иному. (13)

14. satataṃ kīrtayanto mām yatantaś ca dṛḍhavrataḥ |  
namasyantaś ca mām bhaktyā nityayuktā upāsate ||

Подвизаясь, в обетах твердые, постоянно Меня славят,  
своей бхакти вечно-обузданные, воздавая хвалу, Меня почитают.

Те, кто даже части мгновения не могут удержать себя от прославления Меня, стремления ко Мне, славословия Меня, — ибо они в том находят невыразимую сладость; вспоминая имена Мои, выражающие Мои достоинства, по всему телу они чувствуют мурашки восторга; голос их прерывается от радости: Нараяна! Кришна! Сын Васудевы! — этими и другими [именами] они ПОСТОЯННО [Меня] СЛАВЯТ; а также ПОДВИЗАЯСЬ — т.е. они подвизаются (полны рвения), полные твердой решимости, в направленных на Меня действиях почитания и прочего, а также сопутствующем им устройстве храмов, [Мне посвященных] садов и парков; под тяжестью любви сгибаясь сердцем и мыслью, они ее изобразить стремятся руками, ногами, головою — всем телом неподвижно простираясь на земле, не думая о пыли, глине, камешках и прочем; ВЕЧНО-ОБУЗДАННЫЕ — взыскующие вечной йоги, ПОСТОЯННО они МЕНЯ, их Атмана — имея свое занятие лишь в служенье Мне, — ПОЧИТАЮТ. (14)

15. jñānayañjñena cāpy anye yajanto mām upāsate |  
ekatvena pṛthaktvena bahudhā viśvatomukham ||

Жертву знанием приносящие, почитают Меня иные,  
цельным — порознь и многократно обращенного во все стороны.

ИНЫЕ же, великие духом, наряду с прежде указанными славословиями и прочим ПОЧИТАЮТ МЕНЯ ЖЕРТВОЙ под названием «ЗНАНИЕ». Каким образом? Меня, пребывающего МНОГОКРАТНО, ПОРОЗНЬ — в форме [многообразного] мира — ОБРАЩЕННЫМ ВО ВСЕ СТОРОНЫ — т.е. всяческими образами, — ОНИ ПОЧИТАЮТ ЦЕЛЬНЫМ (единым). Иными словами, здесь говорится: Господь, сын Васудевы (Кришна), имея чрезвычайно тонкое, состоящее из сознающего и бессознательного [начал] тело, недоступное расчленению на имя и форму (т.е. неопишемое), обладая осуществлением

[любого] произволения, решил: да будет у Меня грубое тело, состоящее из сознающего и бессознательного [начал], многовидно расчлененное на имена и формы! И он, будучи единым, пребывает с телом в виде многообразного мира под названьем «боги, животные, люди, растения»; так размышляя, они Меня почитают. (15)

Итак, он говорит: именно Я пребываю в виде тела всего [сущего] —

16. ahaṃ kratuṛ ahaṃ yajñāḥ svadhāham ahaṃ auśadham |  
mantra 'ham ahaṃ evājyam ahaṃ agniṛ ahaṃ hutam ||

Жертва Я; Я — ее совершенье; возглас «свадха»; трава священная; заклинанье Я; чистое масло; Я — огонь; Я — в него приношение.

Я — СОВЕРШЕНЬЕ ЖЕРТВЫ — т.е. ритуал в виде джьетиштомы и прочего; Я — великая (состоящая из пяти) ЖЕРТВА; Я — подкрепляющий предков [возглас] «СВАДХА»; [священная] ТРАВА — т.е. сжигаемое в огне приношение — и ЭТО Я; Я также ЗАКЛИНАНЬЕ; именно Я и [растопленное] МАСЛО; это [все говорится] ради примера; смысл состоит в том, что «Я — Сомы и [все прочее], что сжигается в огне как приношение. Я — „ахавания“ и прочий — [жертвенный] очаг (огонь); и [выливаемое в него] ПРИНОШЕНИЕ — это также Я». (16)

17. pitāham asya jagato mātā dhātā pitāmahaḥ |  
vedyaṃ pavitraṃ omkāra ṛk sāma yajur eva sa ||

Этого мира — отец и мать Я, Я — держатель его, Прародитель, Я — священное знание веды, Я — слог ОМ, Я — Рик, Саман, Яджус.

Именно Я пребываю в виде ОТЦА, МАТЕРИ, Держателя, ПРАРОДИТЕЛЯ ЭТОГО МИРА, [существ] движущихся и неподвижных. Здесь слово «держатель» употреблено в смысле той духовной сущности, которая служит для порождения (возникновения) [существ], но отлична от [физического] отца и матери. ЧТО ПОЗНАВАЕМО с помощью веды, ОЧИЩАЮЩЕЕ (священное) — т.е. то, что очищает, — это именно Я также. И СЛОГ ОМ, это семя веды, создающее ведение, — это не кто иной, как Я. Именно Я есмь [вообще вся] веда, состоящая из РИГ-веды, САМА-веды и ЯДЖУР-веды. (17)

18. gatir bhartā prabhuḥ sāksī nivāsaḥ śaraṇaṃ suhṛt |  
prabhavaḥ pralayaḥ sthānaṃ nidhānaṃ bījaṃ avyayaṃ ||

Цель, опора, владыка, свидетель, Я — жилище, прибежище,  
друг Я,  
состояние, гибель, рождение, что кладется — вечное семя.

То, куда «шествуется», — т.е. ЦЕЛЬ — то или иное место, которого достигают, — таков смысл. ОПОРА — тот, кто держит; ВЛАДЫКА — кто управляет; СВИДЕТЕЛЬ — кто видит своими глазами (имеющий непосредственное видение); ЖИЛИЩЕ — место обитания, как дом и прочие; ПРИБЕЖИЩЕ — это то мысленное (духовное) убежище, которого следует достигнуть, ибо оно приближает желанное; МЕСТО (состояние) РОЖДЕНИЯ и ГИБЕЛИ — чьи бы и где бы ни [происходили] рождение и смерть (гибель, растворение), Я есмь то место, где они [бывают]; «НИДХАНА» — это то, что кладется, то, что должно родиться и умереть (т.е. семя?), — это именно Я — таков смысл. ВЕЧНОЕ СЕМЯ — это та причина [бывания], которая лишена тления, бывающего [с физическим семенем] в том или ином месте. (18)

19. tapāmy aham ahaṃ varṣaṃ nigṛhṇāmy utsṛjāmi ca |  
amṛtaṃ caiva mṛtyuś ca sad asac cāham arjuna ||

То, что жжет, — Я, и то, что дождь, и задерживает, и извергает;  
Я — бессмертное, смерть, Я — сущее и не-сущее также, Арджуна.

Именно Я — ТО, ЧТО ЖЖЕТ, — в форме огня, солнца и прочего; в начале жаркого сезона Я ЗАДЕРЖИВАЮ ДОЖДЬ, в начале сезона дождей Я же его ИЗВЕРГАЮ. Я также и БЕССМЕРТНОЕ — то, чем живет мир, и СМЕРТЬ — то, чем он умирает; вообще, нет нужды долго перечислять: Я ЕСМЬ СУЩЕЕ — то, что [сейчас] существует, и НЕ-СУЩЕЕ, т.е. все, что уже прошло или еще только будет; иначе говоря, именно Я пребываю в образе всех [мыслимых] вещей, как обладающих сознанием, так и бессознательных, расположенных в каких угодно положениях, — ибо они составляют [Мое] тело — таков смысл. И так Я пребываю как образ [существования] целого мира, составляющего, с его многовидно и порознь расчлененными именами и формами, Мое тело; и те, кто над этим знанием единства [мира во Мне] размышляют, — они Меня почитают. (19)

Так рассказав об образе [жизни] знающих — великих душою, находящихся усладу лишь в опытном познании Господа, теперь, чтобы [еще лучше] показать их же особенности, он говорит, что образ [жизни] незнающих, вожделеющих [своих] вождений —

20. traividyā māṃ somapāḥ pūtapāpā  
yajñair iṣṭvā svargatiṃ prārthayante |  
te puṇyam āsādyā surendralokam  
aśnanti divyān divi devabhogān ||
21. te taṃ bhuktvā svargalokaṃ viśālaṃ  
kṣīṇe puṇye martyalokaṃ viśanti |  
evaṃ trayīdharmam anuprapannā  
gatāgataṃ kāmakāmā labhante ||

Меня знатоки тройной веды, безгрешные,  
жертвами молят о рае, пьют Сому,  
и войдя во благой божественный мир,  
в небе дивные вкушают богов улады.

Насладившись тем миром небесным обширным,  
они входят в мир смертных, истратив заслуги;  
так, желая желаний, путем тройной дхармы  
идут они, зная лишь плод преходящий.

ТРОЙНАЯ ВЕДА — это тройное [священное] знание в виде Риг-, Сама- и Яджур-веды; обладающие знанием тройной веды — это те, кто основываются только на ней (т.е. идут только этим путем) — а не на «окончании тройного [знания]» (т.е. на веданте, упанишадах). Основанные же на веданте, душою великие, познав во Мне содержание (объект знания и почитания) всей веды, почитают лишь Меня жертвою знания и славословия, порожденными непомерной любовью ко Мне: ибо Я — единственный предмет их устремлений. ЗНАТОКИ же ТРОЙНОЙ ВЕДЫ, ПЬЮЩИЕ СОМУ как остаток от приношений лишь только Индре и прочим богам, о которых говорит веда, БЕЗГРЕШНЫЕ — т.е. очищенные от грехов, противных достижению рая и прочего, своими ЖЕРТВАМИ, совершаемыми лишь в виде почитания Индры и прочих [ведийских] богов, на самом же деле почтив жертвой Меня в этом (того или иного ведийского божества) образе, но не ведая Меня, так пребывающего, они МОЛЯТ о РАЙСКОМ пути (или РАЙСКОЙ цели). Они, ДОСТИГНУВ БЛАГОГО — т.е. не связанного со скорбью — МИРА БОГОВ, в том или ином месте его ОНИ ВКУШАЮТ дивные (небесные) УСЛАДЫ БОГОВ. НАСЛАДИВШИСЬ этим ОБШИРНЫМ НЕБЕСНЫМ МИРОМ и лежащие в основе этого ощущения ЗАСЛУГИ (т.е. последствия добрых дел) ИСТРАТИВ, ОНИ снова входят в МИР СМЕРТНЫХ. И так,

лишенные знания, осуществляемого ведантой, ВОЖДЕЛЕЮЩИЕ объекты ВОЖДЕЛЕНИЙ в виде рая и прочего, СЛЕДУЯ лишь ПУТЕМ ТРОЙНОЙ ДХАРМЫ, они ОБРЕТАЮТ то, что УХОДИТ и ПРИХОДИТ, — т.е., незначительный и непрочный [плод] в виде рая и прочего вкусив, они вновь и вновь возвращаются [к рождению] — таков смысл. (20–21)

Теперь он показывает свойства великих духом, которые, совершая непревосходимо-блаженное по форме [сосредоточение] мысли на Мне, достигнув Меня — беспредельный и превосходнейший [источник] радости, [к рождению] уже больше не возвращаются:

22. ananyāś cintayanto māṃ ye janāḥ paryupāsate |  
teṣāṃ nityābhiyuktānāṃ yogakṣemaṃ vahāmy aham ||

Но те, кто Меня почитают, ни о чем ином не помышляя,  
Я им приношу обретенье без потери — вечно-обузванным.

ОБ ИНОМ НЕ ПОМЫШЛЯЮЩИЕ — т.е. не имеющие интереса ни к чему иному, сосредоточенные всецело мыслью на Мне, без мысли обо Мне лишаясь поддержки для души своей; ТЕ ЛЮДИ, великие духом, Меня [сосредоточенной] МЫСЛЬЮ ПОЧИТАЮЩИЕ — т.е. повсюду (всеми способами) почитающие Меня, исполненного всех благих достоинств, всех чудных сил, ни в чем не нуждающегося, ИМ, ВЕЧНО-ОБУЗДАННЫМ — т.е. вожделеющим вечного единения со Мною, Я ПРИНОШУ ОБРЕТЕНЬЕ, чей признак — обретение Меня, в котором НЕТ ПОТЕРИ (т.е. которое надежно сохранено) — т.е. нет возвращения к рождению. (22)

23. ye 'py anyadevatā bhaktā yajante śraddhayānvitāḥ |  
te 'pi mām eva kaunteya yajanty avidhipūrvakam ||

Но не бхакты, что, верой исполнены, жертвы иным божествам  
приносят,  
и они только Мне жертвуют, но не по предписанию, сын Кунти.

НО ТЕ БХАКТЫ (поклонники) Индры и прочих БОЖЕСТВ, последователи лишь тройной [дхармы], которые, ИСПОЛНЕННЫ ВЕРОЙ, ЖЕРТВУЮТ Индре и прочим [богам], и они в силу ранее сказанного закона — поскольку все [ведийские боги] составляют Мое тело и [сами] состоят из Меня и поскольку Я есмь означаемое слово «Индра» и прочие [имена богов], — в действительности ЖЕРТВУЮТ

ТОЛЬКО МНЕ; однако они ЖЕРТВУЮТ НЕ ПО ПРЕДПИСАНИЮ (т.е. не так, как следует). Тексты веданты предписывают, при почитании [различными] действиями Индры и прочих божеств, соединять [эти действия с размышлением] «Где благо обретают четверо хотаров с помощью богов...» (ТАр 3.11.2с) и другими [такого рода размышлениями]; они же не так жертвуют. Ибо все тексты веданты хоть и предписывают почитание Индры и прочих богов, пребывающих в виде тела Высшего Пуруши, однако это предписание [имеет в виду] непосредственное почитание именно Высшего Пуруши, который есть их Атман. ЧЕТВЕРО ХОТАРОВ — т.е. [жрецы], совершающие «агнихотру», «даршапурнамасу» и прочие жертвоприношения, где благо обретают — т.е. именно в Высшем Атмане, пребывающем [также] и в виде атманов [ведийских божеств], С ПОМОЩЬЮ Индры и прочих БОГОВ, составляющих его тело...; т.е. они достигают это благо, совершая действия почитания Индры и прочих богов, — таков смысл. (23)

Итак, [последователи] тройного знания не знают, что именно Высший Пуруша почитается действиями почитания Индры и прочих богов, составляющих его тело; поэтому, говорит он, они внушают ограниченный плод, а естество их подвержено гибели:

24. ahaṃ hi sarvayajñānāṃ bhoktā ca prabhur eva ca |  
na tu mām abhijānanti tattvenātaś cyavanti te ||

Ибо всех этих жертв владыкой и вкушителем Я пребываю; существа же Моего не знают, потому и гибнут эти.

ВЛАДЫКОЙ — означает: именно Я дарую плод [совершающим] те или иные [жертвоприношения] — таков смысл. (24)

О! Сколь велико это чудо, что, совершая одно и то же действие, но имея при этом в уме различное намерение (образ, самкальпа), одни обретают ничтожный плод и бывают подвержены гибели, тогда как другие обретают плод в виде достижения Высшего Пуруши, дающий им превосходнейшую, беспредельную радость, и становятся свободными от повторных рождений; говорит он:

25. yānti devavratā devān pitṛn yānti pitṛvratāḥ |  
bhūtāni yānti bhūtejyā yānti madyājino 'pi mām ||

Чтя обеты богов, к богам идут, чтя обеты предков — к предкам; почитатели духов — к духам идут, но ко Мне идут — Мне жертвующие.



Слово ОБЕТ здесь означает «намерение, решимость [определенной формы]»; ЧТУЩИЕ ОБЕТЫ БОГОВ — это те, кто имеют намерение жертвовать Индре и прочим богам, [думая:] «С помощью „даршапурнамасы“ и прочих жертвоприношений мы жертвуем Индре и прочим богам», — ОНИ ИДУТ К БОГАМ. Те, кто имеют намерение жертвовать предкам, [думая:] «Мы жертвуем предкам с помощью „питрияджны“ и прочих», — ОНИ ИДУТ К ПРЕДКАМ. И те, которые имеют намерение жертвовать духам, [думая:] «Мы жертвуем полу-богам, демонам, вампирам и прочим духам» — те идут к духам. Те же, кто жертвует [с мыслью:] «Этими самыми жертвами мы жертвуем Господу, сыну Васудевы, Высшему Пуруше, чье тело составляют боги, предки и духи», — те, [силою этого намерения] ЖЕРТВУЮЩИЕ МНЕ, КО МНЕ и ИДУТ. Чтящие обеты богам и прочим [существам, кроме Меня], достигнув [после смерти] богов и прочих, вкусив вместе с ними ограниченный плод, затем, когда наступит время их (богов и т.д.) гибели, вместе с ними гибнут. Те же, кто достигают Меня — всеведущего, всемогущего, великий океан беспредельных, превосходных, неисчислимых благих достоинств, — Меня, беспредельную и превосходную радость, безначальное упокоение, — те больше к рождению не возвращаются — таков смысл. (25)

У жертвующих Мне есть еще и такое свойство, говорит он:

26. *patraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyaṃ yo me bhaktyā prayacchati |  
tad ahaṃ bhaktyupahr̥tam aśnāmi prayatātmanaḥ ||*

Кто приносит Мне благоговейно лист, цветок, иль плод,  
иль воду —

У него, душою усердного, Я вкушаю любви приношенье.

КТО МНЕ ПРИНОСИТ БЛАГОГОВЕЙНО всем доступный ЛИСТ, или ЦВЕТОК, или ПЛОД, или ВОДУ — т.е. кто любит Меня настолько сильно, что не может вообще существовать, не принося Мне даров, и единственно с этой целью приносит Мне лист и прочее; у НЕГО, УСЕРДНОГО ДУШОЮ, — т.е. не имеющего иной цели, кроме принесения Мне даров и этой чистотою обуздавшего свое сердце (=этой дисциплиной очистившего свое сердце) — ЭТО — т.е. указанного вида — ПРИНОШЕНИЕ ЛЮБВИ, Я — Всевадыка, который играя творит, хранит и губит целый мир; который все свои желанья [одним лишь актом их желанья] достигает; всемогущий; обладающий толпою беспредельных, превосходных, неисчислимых достоинств; и даже пребывающий в ощущении присущей его природе

беспредельной, превосходной радости — ЕГО (т.е. это приношение) ВКУШАЮ, словно достигнув чего-то страстно и давно желанного. Или, как об этом сказано в «Мокшадхарме», «если эти действия совершены с мыслью, пришедшей к единству [намерения], то Бог сам их все принимает, [благодарно] наклоня голову». (26)

Если ж таково свойство — недоступное уму и речи — знающих, духом великих, то и ты, став знающим, с душою, преклонившейся под тяжестью любви, которой признаки ты теперь знаешь, постоянно совершая почитание, славословие, поклонение, душою устремляясь [ко Мне], как [с такою мыслью] исполняй действия, свойственные мирянам (т.е. живущим в деревне), и ведийские обряды, как регулярные, так и нерегулярные, — говорит он:

27. yat karoṣi yad aśnāsi yaj juhoṣi dadāsi yat |  
yat tapasyasi kaunteya tat kuruṣva madarpaṇam ||

Если ты действуешь или вкушаешь, если ты жертвуешь  
или если даришь,  
или если аскезу ты совершаешь — все это делай как  
Мне приношение.

ЕСЛИ ТЫ ДЕЙСТВУЕШЬ — т.е. совершаешь действия, кроме поддержания тела, свойственные мирянам; И ЕСЛИ ТЫ ВКУШАЕШЬ, ради поддержания тела; И ЕСЛИ ЖЕРТВУЕШЬ — т.е. исполняешь ведийские обряды в виде даров, «хомы», АСКЕЗЫ и прочих регулярных и нерегулярных действий; то ВСЕ ЭТО ДЕЛАЙ КАК МНЕ ПРИНОШЕНИЕ — т.е. если что-то «приносится» [в жертву], то это есть «приношение». Иначе говоря, и деятельность, и вкушение, и почитание, относящиеся к любому мирскому действию и ведийскому обряду, выполняй так, чтобы они превращались в приношение Мне. Или еще так: поскольку и ты, действующий и вкушающий, еси Мой; и боги и прочие [существа], видимо почитаемые дарами, жертвами и т.д., суть Мои; и поскольку от Моего произволения зависит [всякое] естество, состояние и деятельность, то все приноси Мне [в жертву] — и себя, действующего, почитающего, вкушающего; и почитаемое, т.е. всю массу богов; и само почитание, т.е. всю массу [разнообразных] действий. Поэтому, исполнившись невыразимого блаженства, размышляй о себе как о Моей части — ибо такова твоя природа; а также и о том, что все объекты почитания суть в основе своей часть Меня; и сопровождай это мыслью о Моем господстве [и над тобою, и над почитаемыми тобой богами и проч.]. (27)

28. śubhāśubhaphalair evaṃ mokṣyase karmabandhanaiḥ |  
saṃnyāsayogayuktātmā vimukto mām upaiśyasi ||

Так от уз действия ты освободишься, от их плодов —  
и недобрых, и добрых,  
себя обуздав отрешеньем и йогой, освобожденный,  
ко Мне придешь ты.

Итак, ОБУЗДАВ свое сердце ЙОГОЙ, именуемой «ОТРЕШЕНЬЕ», размышляя о себе как о Моей части, обо Мне же как о своем владыке, а о всяком действии — как служении Мне, и [так] совершая [всякое] действие, мирское и [ритуальное] ведийское, ты ОСВОБОДИШЬСЯ от всех УЗ, именуемых прежними ДЕЙСТВИЯМИ (прежней кармой), связанными с бесконечными ДОБРЫМИ и НЕДОБРЫМИ ПЛОДАМИ и противными достижению Меня. ОСВОБОЖДЕННЫЙ от них, именно КО МНЕ ПРИДЕШЬ ТЫ. (28)

А теперь — услышь о Моем высшем, надмирном естестве —

29. samo 'haṃ sarvabhūteṣu na me dveṣyo 'sti na priyaḥ |  
ye bhajanti tu mām bhaktyā mayi te teṣu cāpy aham ||

Я одинаков ко всем существам: нет ни любезных Мне,  
ни ненавистных;  
но те, кто Меня почитают с любовью, — они пребывают во Мне,  
и Я в них.

КО ВСЕМ СУЩЕСТВАМ — пребывающим в виде богов, животных, людей и существ неподвижных, с их бесконечными контрастами в отношении касты, внешнего вида, естества и присущего им знания — Я ОДИНАКОВ, будучи для них всех спасительным прибежищем. Для Меня, его прибежища, это, например, существо — низкое своей кастой, видом, естеством, знанием и другими [качествами] — НЕ ЕСТЬ НЕНАВИСТНО — т.е. Я не бросаю его как нечто отвратительное. И если кто-либо, будучи вне [Моего] прибежища, необычайно высок и кастой, и прочими [качествами] — то он [Мне, его] прибежищу, ничем особенно НЕ ЛЮБЕЗЕН — т.е. Я не стремлюсь его принять. НО ТЕ, КТО МЕНЯ ПОЧИТАЮТ, будучи не в состоянии даже жить без Моего почитания, не имеющие в жизни никаких иных занятий (интересов), кроме Моего почитания, — ибо так непомерно их наслаждение от [встречи] со Мною! — ОНИ, будь они высоки или низки по своей касте и прочим [свойствам], словно равные достоинствами самому Мне, в свое удовольствие ВО МНЕ ПРЕ-

БЫВАЮТ. Также и Я В НИХ пребываю — словно они возвышение самого Меня! (29)

И, в таком случае —

30. api cet sudurācāro bhajate mām ananyabhāk |  
sādhur eva sa mantavyaḥ samyag vyavasito hi saḥ ||

Но если и грешник последний Меня почитает всецелой любовью, то и он почитается «садху»: ибо верное он принял решение.

Среди людей, рожденных тут или там, в той или иной касте (т.е. в том или ином социальном организме), одно поведение считается допустимым, другое — недопустимым; и ЕСЛИ, даже уклонившись от этого [порядка], кто-либо ПОЧИТАЕТ МЕНЯ — так, как об этом уже было сказано, ВСЕЦЕЛОЙ ЛЮБОВЬЮ, не имея интереса, кроме почитания Меня, ни к чему иному; ТО ОН ПОЧИТАЕТСЯ — т.е. бывает весьма уважаем, подобно [адептам], упомянутым прежде; как «САДХУ» (праведник) — т.е. он первый среди вишнуитов. Почему так? — ибо его РЕШЕНИЕ (образ действий) ПРАВИЛЬНОЕ. «Господь, единая причина всего мира, Высший Брахман, Нараяна, Владыка [всех вещей], движимых и неподвижных, — мой повелитель, мой наставник, мой друг, моя высшая сладость» — так решил он; и такое решение не всем доступно, [даже и среди людей «нормальных»]. К этой цели направляет он свое благоговение, не имея интереса ни к чему иному; потому он и «садху», потому и весьма уважаем. Имея такое решение и обладая таким благоговением [на пути достижения] этой цели, он не то чтобы достоин некоторого [минимального] уважения под предлогом того, что, дескать, «его нарушение норм поведения еще не составляет большого порока»; — [нет!] он [достоин почтения], весьма уважаем — таков смысл. (30)

Однако, [говорят некоторые], нарушение норм поведения препятствует последовательному достижению все более и более высоких степеней почитания, в силу таких, например, текстов шрути: «Даже знанием его не достигнет не умиротворенный сердцем, не отвратившийся от дурного поведения, несосредоточенный, неспокойный» (КатхУп 1.2.24) — и других; на это он отвечает —

31. kṣipraṃ bhavati dharmātmā śāśvacchāntiṃ nigacchati |  
kaunteya pratijānīhi na me bhaktaḥ praṇaśyati ||

Скоро он будет душою в дхарме и достигнет вечного мира, ибо мой бхакт никогда не гибнет; твердо знай об этом, сын Кунти.

Освободившись от грехов под влиянием почитания Меня, возникшего от любви ко Мне и не оставляющего места никакому иному интересу, с корнем вырвав гуны раджас и тамас, ОН СКОРО БУДЕТ ДУШОЮ В ДХАРМЕ — т.е. он быстро утверждается сердцем на разнообразном почитании Меня, лишенном [теперь, при отсутствии раджаса и тамаса], препятствий. Ибо такого рода почитание и обозначается словом «дхарма» — как об этом сказано в начале главы (см. 9.3). ОН ДОСТИГАЕТ ВЕЧНОГО МИРА — т.е. он идет к вечному невозвращению, а также к прекращению поведения, препятствующего достижению Меня. СЫН КУНТИ! Именно тебе надлежит ТВЕРДО ЗНАТЬ эту пользу: вступивший на путь почитания Меня не гибнет, даже если его поведение не вполне безупречно; однако, уничтожив все препятствия величием этой бхакти (почитания) Меня и достигнув постоянной свободы от препятствий, он быстро становится обладателем полноты бхакти. (31)

32. māṃ hi pārtha vyaparśrita ya 'pi syuḥ pārāyonayaḥ |  
striyo vaiśyās tathā śūdrās te 'pi yānti parāṃ gatim ||

33. kiṃ punar brāhmaṇāḥ puṇyā bhaktā rājarśayas tathā |  
anityam asukhaṃ lokam imaṃ prāpya bhajasva mām ||

Ибо пусть даже и низкорожденные — женщины, вайшьи, также и шудры — те, кто ко Мне прибегают, сын Притхи, все они движутся к высшей цели.

Что ж говорить о брахманах чистых, о царственных риши благоговейных!

Тщетен сей мир и безрадостен; ты же Меня почитай, если в нем оказался.

Даже РОЖДЕННЫЕ ГРЕХОВНЫМИ УТРОБАМИ — ЖЕНЩИНЫ, ВАЙШЬИ (торговцы) и ШУДРЫ (слуги), ДВИЖУТСЯ К ВЫСШЕЙ ЦЕЛИ, КО МНЕ ПРИБЕГНУВ. Что же тогда [и говорить] о БРАХМАНАХ и ЦАРЯХ-МУДРЕЦАХ, РОЖДЕННЫХ ЧИСТЫМИ (благостными) УТРОБАМИ, утвержденных в почитании Меня! Потому и ты — царь-мудрец, — ОКАЗАВШИСЬ в этом непрочном, мучимом тройною болью, СКОРБНОМ МИРЕ, в нем живя — ПОЧИТАЙ МЕНЯ. (32–33)

Теперь — о сущности бхакти:

34. manmanā bhava madbhakto madyājī mām namaskuru |  
mām evaiṣyasi yuktvaivam ātmānaṃ matparāyaṇaḥ ||

Сердцем будь во Мне! Будь Моим бхактом! Жертвуй Мне,  
Меня восхваляя!

Ты придешь лишь ко Мне — так себя обуздав, на иное  
не уклоняясь.

СЕРДЦЕМ БУДЬ ВО МНЕ — ибо Я есмь Владыка всех владык; вместилище добра, противник всего недолжного; всеведущий; всемогущий; Единая Причина всего мира; Высший Брахман, Пурушоттама; с удлиненными, подобно чистым лепесткам лотоса, глазами; чей вид подобен туче ярко-голубой; чей блеск сравнится с тысячью внезапно просиявших солнц; великий океан амриты красоты; с четырьмя щедрыми, могучими руками; в ярко сияющей одежде желтой; украшенный чистейшей диадемой, с серьгами в виде козерога, гирляндами и множеством браслетов; океан безмерной жалости, добросердечья, красоты, очарованья, достоинства и щедрой отеческой любви; приют людей всех без остатка, без различья и злых и добрых; повелитель всех — т.е. войди в Меня непрерываемой, словно струя масла, [мыслью] сердца. Подробнее разъясняет: [будь] МОИМ БХАКТОМ — т.е. действием невыразимого во Мне блаженства соединишься со Мною сердцем — это смысл.

Еще подробнее разъясняет: ЖЕРТВУЙ МНЕ — т.е. сосредоточься на совершении Мне жертв, рождаемых безграничным, превосходным наслаждением ощущения Меня; ведь жертва — это полнота характера служенья. Или: ведь жертва — это отданье [любимому] услад всех в форме церемоний, соприкосновений и вкушений и прочих; здесь говорится вот о чем: «ты сердцем в Меня войдешь, когда сосредоточишься на жертвовании Мне — рожденном безграничным, превосходным наслаждением ощущения Меня». И опять он это подробнее разъясняет: СЛАВОСЛОВЬ МЕНЯ — т.е., не прекращая невыразимо блаженного и безраздельного служенья Мне, рожденного тем безграничным и превосходным наслаждением ощущения Меня, — прими решение о непрестанном, безмерном Мне поклонении; НА ИНОЕ НЕ УКЛОНЯЯСЬ — Я есмь высшая цель: кто имеет ее — тот имеет Меня высшей целью, [на иное не уклоняясь], он пришел ко Мне как к прибежищу, не в состоянии без Меня поддерживать в себе жизнь — таков смысл.

ТАК СЕБЯ ОБУЗДАВ — с помощью безграничного и превосходного блаженства сделав свое сердце [полностью] способным к ощу-

щению Меня, ты, на иное не уклоняясь, ПРИДЕШЬ ЛИШЬ КО МНЕ. Здесь слово «атман» обозначает «сердце» (манас). Так преображенным сердцем обо Мне непрерывно думая, Меня ощущая, Мне жертвуя, Меня славословя, не уклоняясь на иное, чем Я, — ты именно Меня достигнешь — таков смысл.

Совершая мирские, необходимые для поддержания тела действия, а также ведийские, регулярные и нерегулярные обряды, которые Я заставляю [тебя] совершать лишь ради своего удовольствия, ради служения себе; постоянно и радостно исполняя Мои восхваления, славословя, дела усердия и прочее; размышляя о том, что весь мир управляем Мною и вся его забота — лишь служенье Мне; о всей толпе Моих невыразимо блаженных достоинств помышляя; и так изо дня в день все эти знаки Моего почитанья являя — ты именно Меня достигнешь. (34)

## ГЛАВА X

Бхакти-йога, а также сопутствующие ей [формы почитания] изложены. Теперь, ради возникновения и роста этой бхакти, он подробно говорит о бесконечной толпе благих достоинств Господа — ничем не скованном величии и прочем — и о приведении им, как бы душою, в движение всего мира, составляющего его тело:

1. śrībhagavān uvāca  
bhūya eva mahābāho śṛṇu me paramaṃ vacaḥ |  
yat te 'haṃ pṛiyamāṇāya vakṣyāmi hitakāmyayā ||

Вновь послушай, могучерукий, ты Мое высочайшее слово:  
его Я тебе, дорогому, скажу, о благе твоём вожделя.

Услышав о Моем величии, теперь ВНОВЬ ПОСЛУШАЙ, сосредоточившись сердцем, ВЫСОЧАЙШЕЕ СЛОВО о разнообразии этого Моего величия; Я ТЕБЕ, ДОРОГОМУ, СКАЖУ его, побуждаемый ВОЖДЕЛЕНИЕМ ТВОЕГО БЛАГА — в виде возникновения и возрастания любви ко Мне. (1)

2. na me viduḥ suragaṇāḥ prabhavaṃ na maharṣayaḥ |  
ahaṃ ādir hi devānāṃ maharṣīṇāṃ ca sarvaśaḥ ||

Неведом источник Мой ни толпам богов, ни великим провидцам:  
ибо Я всех богов без остатка и всех провидцев начало.

Даже обладающие превосходством в знании, зрители предметов сверхчувственных — ТОЛПЫ БОГОВ и ВЕЛИКИЕ ПРОВИДЦЫ — МОЕГО ИСТОЧНИКА — т.е. Мою [творческую] мощь — НЕ ВЕДАЮТ — т.е. не знают Мои имена, действия, формы сущности, естество и прочее; ибо Я есмь ВО ВСЕХ ОТНОШЕНИЯХ НАЧАЛО и БОГОВ, и ВЕЛИКИХ ПРОВИДЦЕВ — т.е. Я есмь начало их сущностей, знаний, сил и прочего. Их знание ограничено: оно дается им Мною по



причине и в соответствии с их заслугами, [накопленными] в состояниях богов, провидцев и в прочих [иных состояниях]; поэтому они, обладатели ограниченного знания, не знают сущности Моей истинной природы (формы) и прочего. (2)

Это знание его реальности, неведомое богам и прочим, есть средство освобождения от цеха, противодействующего возникновению бхакти, говорит он —

3. yo mām ajam anādiṃ ca veti lokamaheśvaram |  
asaṃmūḍhaḥ sa martyeṣu sarvapāpāiḥ pramucyate ||

Кто знает, что Я нерожденный, безначальный, великий  
вселенной Владыка, —  
незаблудший тот среди смертных, от всех грехов он будет  
свободен.

НЕРОЖДЕННЫЙ — значит «тот, кто не рождается»; этим сказано о его отличии от двух изменчивых [начал], от бессознательного и от совозникшего с ним, пребывающего в сансаре сознательного [начала]. Ибо для пребывающего в сансаре сознательного [начала] рождение есть [не что иное, как] порожденное кармой соединение с [началом] бессознательным.

Словом же «БЕЗНАЧАЛЬНЫЙ» указано его отличие от нерожденного и свободного (=освободившегося от сансары) [индивидуального] Атмана, имеющего начало. Ибо нерожденность освобожденного [от сансары] Атмана имеет начало: он к этому (т.е. к обладанию началом) способен в силу того, что прежде (до освобождения) он находился в состоянии связи с недолжным (=грехом); поэтому словом «безначальный» сказано о его (Господа) неспособности к нему (к началу) и тем самым о его противоположности [всему недвижимому, греху]. Об этом же говорит и шрути: «безупречного...» (ШветУп 6.19) и т.д. Итак, КТО ЗНАЕТ, что Я — по своей природе противный всякой связи с недолжным, к нему неспособный — есмь ВЕЛИКИЙ ВЛАДЫКА ВСЕЛЕННОЙ — т.е. Владыка над владыками вселенной, — КТО СРЕДИ СМЕРТНЫХ НЕЗАБЛУДШИЙ — т.е. свободный от того заблуждения, ослепления, которое состоит в отождествлении [Меня] с тем, что сродно [не Мне, а] иному; тот ОСВОБОЖДАЕТСЯ ОТ ВСЕХ ГРЕХОВ, противящихся возникновению [в человеке] любви (т.е. бхакти) ко Мне. Смысл сказанного в том, что в мире владыка людей, царь, подобен (сроден) иным людям: в результате какого-либо действия он приобретает владычество над ними, [кото-

рого, возможно, прежде и не имел]; то же самое [можно сказать] и о владычестве над богами; и даже владыка «яйца Брахмы» подобен прочим обитателям сансары, ибо и он принадлежит к [системе] «тройного происхождения», о чем говорит и шрути, например: «Тот, Который создает Брахму...» (ШветУп 6.8); то же самое [следует сказать] и об иных [существах], которые добились [способности уменьшаться] до величины атома и прочих [йогических] сил. Этот же великий Владыка вселенной отличен и от пребывающих в состоянии орудия и цели бессознательного [начала] и сознающего [начала], как скованного узами [сансары], так и освобожденного; и вообще от всего, над чем [он] владычествует, ибо он, противный всему недолжному, есть единое вместилище беспредельных, превосходных, неисчислимых благих достоинств; а также по естеству он есть единый властитель [всех и вся]. Кто Меня знает так — свободный от заблужденья [состоящего] в уподоблении [Меня] со всем иным, — тот освобождается от всех грехов. (3)

Итак, изложив уничтожение греха — противного возникновению бхакти, — достигаемое путем размышления о его [истинном] естестве; а также то, что лишь от уничтожения препятствий бхакти действительно возникает; он говорит теперь о возрастании бхакти, происходящем от размышления над многообразием толпы его благих достоинств и его владычной мощи:

4. buddhir jñānam asaṃmohaḥ kṣamā satyaṃ damaḥ śamaḥ |  
sukhaṃ duḥkhaṃ bhavo 'bhāvo bhayaṃ cābhayaṃ eva ca ||
5. ahimsā samatā tuṣṭis tapo dānaṃ yaśo 'yaśaḥ |  
bhavanti bhāvā bhūtānāṃ matta eva pṛthagvidhāḥ ||

Мысль, знание, незаблужденье, правда, твердость, мир, обуздание, радость, страданье, не-сущее, сущее, страшное и нестрашное,

неврежденье, равенство, довольство, дар, подвижничество, слава, беславие —

от Меня лишь все разнообразные состоянья существ бывают.

МЫСЛЬ — способность придавать определенную форму [состояниям] сердца (манаса); ЗНАНИЕ — определение (=определенность мысли), имеющее своим объектом различие сознающего и бессознательного [начал] (т.е. Атмана и пракрити); НЕЗАБЛУЖДЕНЬЕ — по-

давление [возникшей ложной] мысли о тождестве перламутровой раковины либо иной [подобной ей] вещи с прежде воспринятым и отличным от нее серебром и т.д.; ТВЕРДОСТЬ — неизменность состояния сердца, даже когда возникает причина к его изменению; ПРАВДА — речь, соответствующая тому, что было увидено, и имеющая форму блага для [всех] существ; здесь имеется в виду соответствующее предмету состояние манаса (сердца), поскольку именно оно определяет [последующую речь]; ОБУЗДАНИЕ — удерживание внешних чувств от бесполезных [внешних] объектов; МИР — такое же удерживание внутреннего органа (т.е. манаса, сердца); РАДОСТЬ — ощущение, приятное Атману (душе); СТРАДАНИЕ — неприятное ощущение; СУЩЕЕ — благосостояние: благое состояние сердца, порожденное приятным ощущением; НЕ-СУЩЕЕ — подавленность сердца, вызванная неприятным ощущением; СТРАШНОЕ — страдание, рожденное созерцанием причины надвигающегося страдания; НЕСТРАШНОЕ — его удаление; НЕВРЕЖДЕНИЕ — непричинение страдания другому; РАВНОСТЬ — одинаковость мысли (мнения) при виде пользы или вреда, [причиняемых] своим врагам либо друзьям; ДОВОЛЬСТВО — естественно [возникающее] удовольствие при виде всех атманов (т.е. живых существ); ПОДВИЖНИЧЕСТВО — предписанное шастрами утеснение тела в форме ограничения вкушения; ДАР — предоставление другому того, что можешь вкушать сам; СЛАВА — молва о достоинствах; БЕССЛАВИЕ — молва о недостатке; два этих [последних] следует понимать в смысле соответствующих состояний сердца, ибо они являются определяющими; то же самое относится к «подвижничеству» и к «дару». Все эти и другие СОСТОЯНИЯ всех СУЩЕСТВ — т.е. состояния (расположения) их сердца, вызывающие либо деятельность, либо воздержание [от нее], БЫВАЮТ ЛИШЬ ОТ МЕНЯ — т.е. они зависят от Моего произволения. (4–5)

Возникновение тех, от кого зависит рождение и пребывание всех существ, также определяется Моим произволением — говорит он:

6. maharṣayaḥ sapta pūrve catvāro manavas tathā |  
madbhāvā mānasā jātā yeṣāṃ loka imāḥ prajāḥ ||

Семь великих провидцев древних и четверо ману суть также порожденья Моего сердца; а от них — существа в этом мире.

СЕМЬ ВЕЛИКИХ ДРЕВНИХ ПРОВИДЦЕВ — это Бхригу и другие, всего семеро великих риши, возникших в прошлую манвантару из

манаса (сердца) Брахмы для совершения непрерывного творения [существ]; также и для поддержания непрерывного состояния [существ в мире] установлены ЧЕТВЕРО МАНУ, носящие имя «Саварника» (соответствующий варне). Их порожденья суть все эти люди в мире, которые во всякое время, вплоть до растворения мира [в непроявленном], заняты рождением и воспитанием потомства. Эти Бхригу и прочие [риши], и [четверо] ману ОБЛАДАЮТ МОИМ СОСТОЯНИЕМ — т.е. какое у Меня (желание) состояние [сердца] — такое и у них, потому и «обладают Моим состоянием [сердца]»; они пребывают в Моем помысле, следуют Моему произволению — таков смысл. (6)

7. eṭām vibhūtiṃ yogaṃ sa māma yo veti tattvataḥ |  
so 'vikampena yogena yuḥyate nātra saṃśayaḥ ||

Кто поистине это знает Мое излиянье и йогу,  
тот йогой неколебимой упражняется — нет в том сомненья.

ИЗЛИЯНЬЕ — творческая мощь, великолепие; КТО ПОИСТИНЕ ЗНАЕТ ЭТО ИЗЛИЯНЬЕ — имеющее форму зависимости всякого возникновения, состояния и деятельности от Меня; и МОЮ ЙОГУ — в форме толпы благих достоинств, противных всему недолжному; ТОТ НЕКОЛЕБИМОЙ — т.е. не уклоняющейся [от своей цели] бхакти — ЙОГОЙ упражняется (т.е. подвизается); НЕТ В ТОМ СОМНЕНЬЯ. Общий смысл: «Ты сам увидишь, что знание, направленное на Мои излияния [сил] и на Мои благие достоинства, вызывает рост бхакти-йоги». (7)

Показывает рост бхакти в форме созревания излияний [сил]:

8. ahaṃ sarvasya prabhavo mattaḥ sarvaṃ pravartate |  
iti matvā bhajante mām budhā bhāvasamanvitāḥ ||

Всего сущего Я — источник; все, что есть, от Меня происходит;  
так познав, почитают мудрые, желаньем Меня исполненные.

Я — ИСТОЧНИК — т.е. причина возникновения — ВСЕГО [сущего] — т.е. разнообразного множества сознающих и бессознательных [вещей]; ВСЕ, ЧТО ЕСТЬ, лишь ОТ МЕНЯ ПРОИСХОДИТ — ТАК ПОЗНАВ эту естественно Мне присущую, ничем не скованную творческую мощь, а также йогу, толпы Моих благих достоинств — добросердечье, красоту, отеческую любовь и прочие — МУДРЫЕ — т.е.

знающие, ИСПОЛНЕННЫЕ ЖЕЛАНИЕМ [Меня], ПОЧИТАЮТ МЕНЯ — исполненного всех благих достоинств. ЖЕЛАНИЕ — это одно из состояний сердца: полные любви, жажды ко Мне, они почитают Меня — таков смысл. (8)

Как [это бывает]?

9. maccittā madgataprāṇā bodhayantaḥ parasparam |  
kathayantaś ca mām nityaṁ tuṣyanti ca ramanti ca ||

Всей жизнью, всей мыслью в Меня погрузившись,  
обо Мне просвещая друг друга,  
наслаждаются они и радуются,  
беседуя обо Мне непрерывно.

[Погрузившиеся] в МЕНЯ МЫСЛЬЮ — в Меня войдя [мыслью] сердца; УШЕДШИЕ В МЕНЯ [всей] ЖИЗНЬЮ (=жизненным дыханием) — те, чья жизнь поглощена Мною; без Меня они неспособны даже поддерживать в себе жизнь — таков смысл; ПРОСВЕЩАЯ ДРУГ ДРУГА — рассказывая о Моих достоинствах, которые им — тем или иным — довелось ощутить; БЕСЕДУЯ — о Моих дивных, услаждающих слух деяниях; НАСЛАЖДАЮТСЯ ОНИ И РАДУЮТСЯ: говорящие «наслаждаются» речью обо Мне, не знающей иного предмета; слушатели же, слыша эту речь, «радуются» беспредельным и превосходнейшим удовольствием. (9)

10. teṣāṁ satatayuktānāṁ bhajatāṁ gr̥tīpūrvakam |  
dadāmi buddhiyogaṁ taṁ yena mām upayānti te ||

Этим, постоянно обузданным, восхищенно Меня почитающим,  
Я дарую обузданность мысли — ту, которой они ко Мне приходят.

ПОСТОЯННО ОБУЗДАННЫМ — т.е. постоянно усердным в йоге, имеющей своей целью Меня; ПОЧИТАЮЩИМ Меня; — Я ДАРУЮ ту самую ОБУЗДАННОСТЬ МЫСЛИ — достигшую состояния зрелости, сопровождаемую чувством ВОСХИЩЕНИЯ, — КОТОРОЙ ОНИ КО МНЕ ПРИХОДЯТ. (10)

Более того —

11. teṣāṁ evānukampārtham aham ajñānajaṁ tamaḥ |  
nāśayāmy ātmabhāvastho jñānadīpena bhāsvatā ||

От незнания рожденный в них тамас светом знания Я разрушаю, пребывая в их мысли сердца, побуждаемый к ним состраданьем.

Из милости к ним, ПРЕБЫВАЯ В МЫСЛИ ИХ СЕРДЦА — т.е. пребывая неизменным объектом состояний их манаса (сердца), открывая им все множество Моих благих достоинств, Я РАЗРУШАЮ ТАМАС в виде — укрепленной привычной — склонности к предметам иным, чем Я, рожденный (тамасом) НЕЗНАНИЕМ в форме прежней кармы и противный знанию; — с помощью СИЯЮЩЕГО СВЕТИЛЬНИКА, под названием «знание, имеющее объектом Меня». (11)

Так услышав о йоге множества благих достоинств, присущей одному только Господу, не сравнимой ни с чем иным и порождающей превосходнейшую радость в тех, кто о ней слышит; а также о распространении ее (этой йоги) владычества (творческой мощи), и желая услышать об этом подробнее, Арджуна сказал —

12. arjuna uvāca

paraṃ brahma paraṃ dhāma pavitraṃ paramaṃ bhavān |  
puruṣaṃ śāśvataṃ divyaṃ ādidevaṃ ajaṃ vibhum ||

13. āhus tvām ṛṣayaḥ sarve devarṣir nāradaś tathā |  
asito devalo vyāsaḥ svayaṃ caiva bravīṣi me ||

Арджуна сказал:

Ты — высший Брахман, Ты — высший свет,  
Ты — высшее, что очищает!  
Нерожденным, вечным Пурушей,  
первобогом, Владыкой дивным

Тебя именуют все провидцы,  
и боговидец Нарада также,  
Асита Девала и Вьяса,  
и Ты сам говоришь мне о том же.

«ВЫСШИЙ БРАХМАН, ВЫСШИЙ СВЕТ, ВЫСШЕЕ, ЧТО ОЧИЩАЕТ» — тот, кого так называют тексты шрути, — это ты, господин! «Откуда рождаются эти существа, чем они, родившись, живут, во что они, умирая, входят — стремись узнать это; это Брахман». (ТаУп 3.1.1); «Знающий Брахмана достигает Высшего» (ТаУп 2.1.1); «Тот, кто знает это высшее, Брахмана, — становится Брахманом» (МундУп 3.2.9); а также — ВЫСШИЙ СВЕТ: слово «дхаман» обозначает «свет»; о «высшем свете» [говорят такие тексты шрути]: «Итак,

тот свет, пренебесный, который сияет...» (ЧхУп 3.13.7); «Достигнув высшего света, он проявляется в своей истинной форме...» (ЧхУп 8.12.2); «Его, света светов, боги [почитают]» (ЧхУп 4.4.16). А также — ВЫСШЕЕ, ЧТО ОЧИЩАЕТ — т.е. то, что делает чистым, что без остатка разъединяет медитирующего (припоминающего) с его грехами и уничтожает их. «Как вода не пристает к лепестку лотоса, так и грязная карма (нечистое действие) не пристает к тому, кто так знает» (ЧхУп 4.14.3); «Поэтому, как волокно камыша сгорает, попав в огонь — так и все грехи его сгорают» (ЧхУп 5.24.3); «Нараяна — Высший Брахман; сущность — это Высший Нараяна; Высший Нараяна — свет; Высший Нараяна — Атман» (МаханУп 11.4) — так говорят тексты шрути.

И ВСЕ ПРОВИДЦЫ, знающие сущность высших и низших начал, ТЕБЯ именно именуют ВЕЧНЫМ, ДИВНЫМ ПУРУШЕЙ, ПЕРВОБОГОМ, НЕРОЖДЕННЫМ ВЛАДЫКОЙ. Также и БОГОВИДЕЦ НАРАДА, и АСИТА ДЕВАЛА, и ВЬЯСА. «Этот Нараяна, Владыка Шри, чья обитель — в молочном океане, свою змеиную постель покинув, пришел в этот город, в Матхуру» (Харив 123.62); «Благая эта, многовратная Дварака, где обитает Убийца Мадху, воочию этот древний бог, ибо он есть вечная дхарма»; «Те, кто здесь знатоки веды, те, кто мудрые, знающие внутреннего атмана — называют они Кришну Великим Атманом, вечной дхармой. Из того, что очищает, Говинда именуется наивысшим; он есть благо всех благ, благословение благословений. Лотосоокий, три мира в себе носящий, бог богов древний, там пребывает, Хари, Убийца Мадху, недоступный мысли Атман» (МБх 3.88.24–28); и еще: «Где бог Нараяна, вечный, Высший Атман, — там весь этот мир, сын Притхи, там [все] святые места и храмы. Это — благо, это Высший Брахман, это святое место, это лес священный; там все боговидцы и сиддхи, там [все] знаменитые аскеты... Где изначальное божество, Йогин великий, Убийца Мадху пребывает, там благо всех благ — да не будет тебе в том сомненья» (МБх 3.90.28 сл.); «Ибо [всех] миров возникновение и гибель — Кришна; ради Кришны ведь существует весь этот мир, движущийся и неподвижный» (МБх); и ТЫ САМ ГОВОРИШЬ О ТОМ ЖЕ — *Gute*, см. текст начиная с 7.4 и до 10.8. (12–13)

14. sarvam etad ṛtaṃ manye yan māṃ vadasi keśava |  
na hi te bhagavan vyaktiṃ vidur devā na dānavāḥ ||

Все, что ты говоришь мне, Кешава, справедливым я полагаю;  
Ведь Твоего, Господин, проявленья ни боги, ни демоны не знают.

Поэтому ВСЕ ЭТО Я ПОЛАГАЮ сказанным так, как оно есть на самом деле, а не ради восхваления и прочего, — ЧТО ТЫ ГОВОРИШЬ МНЕ о присущем Тебе, беспредельном и превосходнейшем владычестве (творческой мощи), ничему иному не свойственном, и о бесконечности [твоих] благих достоинств; поэтому, О ГОСПОДИН — о прибежище непревосходимых знания, мощи творческой, силы, владычества, мужества, великолепия, — ТВОЕГО ПРОЯВЛЕНИЯ — т.е. способа развертывания [в мире] НЕ ЗНАЮТ НИ БОГИ, НИ ДЕМОНЫ: ведь их знание ограничено. (14)

15. svayam evātmanātmānaṃ vettha tvam puruṣottama |  
bhūtabhāvana bhūteśa devadeva jagatpate ||

Лишь Ты сам, лишь своей Ты душою  
себя, Пурушоттама, знаешь;  
о Владыка существ, их осуществленье,  
о бог богов, о Владыка мира!

О Пурушоттама! ТЫ ЗНАЕШЬ СЕБЯ СВОЕЙ ДУШОЮ — лишь Ты сам, своим именно знанием [себя знаешь]; О ОСУЩЕСТВЛЕНЬЕ СУЩЕСТВ! — заставляющий все существа возникнуть; О ВЛАДЫКА СУЩЕСТВ! — тот, кто управляет всеми существами; О БОГ БОГОВ! — также и среди божеств — высшее божество: как божества превосходят красотой своего облика и нрава и многими прочими благими достоинствами людей, животных, птиц, змей и прочих [существ] — так и он своими достоинствами превосходит всех божеств; О ВЛАДЫКА МИРА! — властелин мира. (15)

16. vaktum arhasy aśeṣeṇa divyā hy ātmavibhūtayā |  
yābhir vibhūtibhir lokān imāṃs tvam vyāruya tiṣṭhasi ||

Ибо дивны Твои излишня сил; так поведай мне сам, без остатка,  
Что за силы, которыми эти миры Ты пронизывая, [в них]  
пребываешь?

ДИВНЫЕ — свойственные одному только Тебе — ИЗЛИЯНИЯ СИЛ; благоволи мне ПОВЕДАТЬ о НИХ БЕЗ ОСТАТКА — Ты сам покажи их мне — таков смысл. Это бесконечные излипания сил, которыми — т.е. какими различными способами управления миром — обладая, ты, ПРОНИЗЫВАЯ (охватывая) ЭТИ МИРЫ как их правитель (как связывающее их воедино начало), [в них] Ты пребываешь. (16)



17. kathaṃ vidyāṃ ahaṃ yogiṃs tvāṃ sadā paricintayan |  
keṣu keṣu ca bhāveṣu cintyo 'si bhagavan mayā ||

Как познать Тебя мне, йогину, всегда мыслью в Тебе пребывая?  
И в каких, Господин, состояниях Ты мыслим мною быть можешь?

Я, ЙОГИН — т.е. имеющий опору в бхакти-йоге, ВСЕГДА с любовью ПРЕБЫВАЮЩИЙ В ТЕБЕ МЫСЛЬЮ — т.е. стремящийся [так] мыслить, — КАК ПОЗНАТЬ МНЕ ТЕБЯ — объект моей мысли, [Тебя], исполненного творческой мощи и множества иных благих достоинств? И В КАКИХ СОСТОЯНИЯХ — выходящих за пределы разумно-мыслимых и прочих, указанных ранее, состояний — ТЫ МНОЮ МОЖЕШЬ БЫТЬ МЫСЛИМ? (17)

18. vistareṇātmano yogaṃ vibhūtiṃ sa janārdana |  
bhūyaḥ kathaya tṛptir hi śṛṇvato nāsti me 'mṛtam ||

Свою йогу и сил излишнее вновь поведай Ты мне подробно,  
ибо я все не насыщаюсь, этот нектар ушами впивая.

«Всего сущего Я — источник; все, что есть, — от Меня происходит» (10.8) — так Ты кратко сказал о своей йоге творенья и прочего; о ней, а также об ИЗЛИЯНИИ СИЛ — т.е. власти, ВНОВЬ ПОДРОБНО ПОВЕДАЙ. Ибо, СЛУШАЯ НЕКТАР Твоего величия, повествуемый Тобою, Я НЕ НАСЫЩАЮСЬ. Общий смысл: «Ты сам знаешь о моей ненасытности [Тобою]». (18)

19. śrībhagavān uvāca  
hanta te kathaiṣyāmi divyā hy ātmavibhūtayāḥ |  
prādhānyataḥ kuruśreṣṭha nāsty anto vistarasya me ||

Благой Господь сказал:  
Красоту своих сил излишней Я тебе поведаю — слушай!  
Но лишь главных: ведь распространению их конца нет,  
о лучший из Куру.

О ЛУЧШИЙ ИЗ КУРУ! Я ТЕБЕ ПОВЕДАЮ мои благие ИЗЛИЯНИЯ СИЛ в соответствии с их важностью (главенством). Слово «главный» («важный») выражает здесь возвышенность; ибо он скажет о себе: «Средь домашних жрецов Я — главный...» (10.24) [и далее]. Я скажу о некоторых возвышенных излишних своих сил в этом мире; подробно же ни говорить, ни слушать [об этом] невозможно, по-

сколько им нет конца. Излияние силы подразумевает состояние подчиненности ей; ибо, сказав о том, что от него лишь бывают различные состояния всех существ, начиная с разумности, он затем утверждает: «Кто поистине это знает Мое излиянье и йогу...» (10.7). Здесь словом «йога» указано само состояние творца и прочего, а словом «вибхути» — его (творчества) излияние (проявление, истечение), [состоящее в актах порождения и т.д.]. (19)

При этом власть над всеми существами в виде произведения [их на свет, а также побуждения к деятельности] осуществляется пребыванием [его] в качестве их Атмана: он ясно говорит, что именно таков смысл слова «йога» — [внутри более глобального смысла, соответствующего] его роли создателя, хранителя и губителя всего сущего:

20. aham ātmā guḍākeśa sarvabhūtāśayasthitaḥ |  
aham ādiś ca madhyaṃ ca bhūtānām anta eva ca ||

Всех существ Я душа, Гудакеша, пребываю Я в их сердцевине;  
Я — начало и середина, и конец существ — Я также.

Я ПРЕБЫВАЮ ДУШОЮ ВСЕХ СУЩЕСТВ, существующих как Мое тело, в их СЕРДЦЕВИНЕ — т.е. в сердце. Ибо Атман (душа), будучи, поистине, всецелой сущностью тела, есть его основа, правитель и владыка. Далее он скажет: «Я вошел в сердце каждого...» и т.д. (15.15), «Владыка всех существ в области сердца пребывает...» и т.д. (18.61); также в шрути говорится: «Кто пребывает во всех существах и от всех существ отличен, кого все существа не знают, кого все существа суть тело, кто всеми существами изнутри управляет — это тот внутренний Атман, бессмертный» (БрУп 3.7.15); и также: «Кто в душе пребывает, от души отличен, кого душа не знает, чье тело душа, кто душой изнутри управляет — это тот внутренний Атман, бессмертный» (БрУп 3.7.22). Так пребывая в виде души (т.е. Атмана) всех существ, Я есмь их НАЧАЛО, СЕРЕДИНА и КОНЕЦ, иначе говоря, причина их возникновения, пребывания и гибели — таков смысл. (20)

Итак, установив пребывание Господа в виде души всех существ, [представляющих собой] излиянье его сил; и, тем самым, причину указания его связи с тем или иным словом, [обозначающим то или иное существо], он теперь порознь указывает на различные свои силы в их связи [с теми или иными существами]. Ибо, ввиду того, что Господь пребывает в виде души (Атмана) [всех существ], все слова

имеют в виду именно его; ведь и слова «божество», «человек», «птица», «дерево» и другие, вызывая представление о телах [этих существ], в конце концов относятся лишь к их атманам; поэтому и пребывание Господа душою тех или иных [существ] связывает [соответствующие] те или иные слова [воедино, по закону «грамматической»] связи, так что в конце [перечисления] излиятий сил он скажет: «Без Меня здесь бы не было ведь существа, ни живого, ни неживого» (10.39), и этим говорится о том, что без него вообще ничто не существует. А эта невозможность существования без него — ввиду его власти [над существами], о чем сказано в начале [этой главы]: «Все, что есть, от Меня происходит» (10.8) [и т.д.]

21. ādityānām ahaṃ viṣṇur jyotiṣāṃ ravir aṃśumān |  
marīcīr marutām asmi nakṣatrāṇām ahaṃ śaśī ||

Среди адитьев Я есмь Вишну,  
среди светил — лучистое солнце,  
среди марутов Я — Маричи,  
а для созвездий Я — месяц.

ИЗ АДИТЬЕВ, число которых двенадцать, Я — двенадцатый, высочайший адитья, ВИШНУ. СРЕДИ сияющих в мире светил Я — то, которое есть ЛУЧИСТОЕ СОЛНЦЕ, представляющее всех адитьев. Высочайший СРЕДИ МАРУТОВ — МАРИЧИ, и он — это Я. А ДЛЯ СОЗВЕЗДИЙ Я — МЕСЯЦ. В последнем предложении родительный падеж употребляется не в смысле «одно из многих», а как [в следующем стихе]: «...у существ Я — сознание» (10.22). Месяц — владыка созвездий, и он — это Я. (21)

22. vedānām sāmavedo 'smi devānām asmi vāsavaḥ |  
indriyāṇām manaś cāsmi bhūtānām asmi cetanā ||

Среди гимнов Я — Самаведа, среди богов ведийских Я — Индра, среди органов чувств Я — манас, а у существ Я — сознание.

СРЕДИ ВЕД (ведийских гимнов) — т.е. среди Ригведы, Самаведы, Яджурведы и Атхарваведы — та, что выше, САМАВЕДА — это Я, СРЕДИ БОГОВ Я [— владыка] ИНДРА. То чувство, которое выше СРЕДИ одиннадцати ЧУВСТВ, — МАНАС (сердце) — и это Я. Здесь [родительный падеж] — в смысле выделения одного из многих. То, что у обладающих сознанием СУЩЕСТВ — СОЗНАНИЕ, — это Я. (22)

23. rudrāṇāṃ śaṃkaraś cāsmi vitteśo yakṣarakṣasām |  
vasūnāṃ pāvakaś cāsmi meruḥ śikhariṇām ahaṃ ||

Я есмь Шанкара среди рудров, среди вампиров и духов —  
Кубера,  
очищающий Агни — среди васу, среди гор высоких Я — Меру.

СРЕДИ одиннадцати РУДРОВ Я — ШАНКАРА (Шива); СРЕДИ  
ВАМПИРОВ и ДУХОВ Я — Вайшравана (т.е. Кубера, владыка БО-  
ГАТСТВ); среди восьми васу Я — ОЧИСТИТЕЛЬ (Агни); СРЕДИ  
ОБЛАДАЮЩИХ ВЕРШИНОЙ — т.е. среди гор, украшенных верши-  
нами, Я — МЕРУ. (23)

24. purodhasām ca mukhyaṃ māṃ viddhi pārtha bṛhaspatim |  
senānīnām ahaṃ skandaḥ sarasām asmi sāgaraḥ ||

Среди домашних жрецов Я — главный, знай, по имени  
Брихаспати,  
среди всех полководцев Я — Сканда,  
а среди водоемов Я — море.

Тот СРЕДИ ДОМАШНИХ ЖРЕЦОВ, который всех выше, БРИ-  
ХАСПАТИ, — это Я; СРЕДИ ПОЛКОВОДЦЕВ — т.е. среди коман-  
дующих армиями, Я — [божество войны] Сканда; Я есмь МОРЕ  
СРЕДИ ВОДОЕМОВ. (24)

25. maharṣiṇām bhṛgur ahaṃ girām asmy ekam akṣaram |  
yajñānām jarayajño 'smi sthāvarāṇām himālayaḥ ||

Средь великих провидцев Я — Бхригу,  
среди звуков Я — слог священный,  
среди жертвенных актов Я — джапа,  
а среди неподвижных — Хималай.

СРЕДИ ВЕЛИКИХ ПРОВИДЦЕВ — т.е. Маричи и прочих — Я —  
БХРИГУ; ЗВУКИ — значит слова, передающие определенный смысл;  
СРЕДИ НИХ Я — ОДНОСЛОЖНЫЙ [звук] — ОМ; СРЕДИ ЖЕРТВЕН-  
НЫХ АКТОВ Я есмь высший, ДЖАПА; среди вообще всех гор Я —  
снежные [горы] (Химаван, Гималаи). (25)

26. aśvatthaḥ sarvavṛkṣāṇāṃ devaṣṭīṇāṃ ca nāradaḥ |  
gandharvāṇāṃ citrarathaḥ siddhānāṃ kapilo munīḥ ||
27. uccaiḥśravasam aśvānāṃ vidधि māṃ amṛtodbhavam |  
airāvataṃ gajendrāṇāṃ narāṇāṃ ca narādhipam ||
28. āyudhānāṃ ahaṃ vajraṃ dhenūnāṃ asmi kāmadhuk |  
prajānaś cāsmi kandarpaḥ sarpaṇāṃ asmi vāsukiḥ ||
29. anantaś cāsmi nāgānāṃ varuṇo yādasām aham |  
pitṛṇāṃ aryamā cāsmi yamaḥ saṃyamatām aham ||
30. prahlādaś cāsmi daityānāṃ kālaḥ kalayatām aham |  
mṛgāṇāṃ ca mṛgendro 'haṃ vainateyaś ca pakṣiṇāṃ ||

Средь деревьев же Я — Ашваттха,  
Нарада — средь провидцев дивных,  
средь гандхарвов Я — Читраратха,  
среди сиддхов Я — муні Капила.

Среди всех коней — Уччайшравас,  
это он, знай, рожден из амриты!  
Среди царей-слонов — Айравата,  
А среди всех людей Я — царь их.

Я — перун среди всех оружий,  
Средь коров Я — «корова желаний»,  
зарождающий бог любви — Я,  
а средь змеев великих — Васуки.

Я — Ананта среди нагов,  
среди чудищ морских — Варуна,  
Арьяман — средь ушедших предков,  
среди тех, кто смиряет, — бог смерти.

Среди дайтев же Я — Прахлада,  
среди тех, кто считает, Я — время,  
средь животных Я — лев, их владыка,  
среди птиц же Я — сын Винаты.

СРЕДИ ДЕРЕВЬЕВ Я — почитаемое дерево, Ашваттха; Я — НАРАДА СРЕДИ БОЖЕСТВЕННЫХ ПРОВИДЦЕВ, ибо он высочайший почитатель Вишну; СРЕДИ небесных певцов, ГАНДХАРВОВ, Я —

ЧИТРАРАТХА; СРЕДИ СИДДХОВ — т.е. среди адептов йоги, Я — наиболее почитаемый, КАПИЛА. (26)

ЗНАЙ, что СРЕДИ всех КОНЕЙ Я — УЧЧАЙШРАВАС, возникший на свет при пахтании [океана] амриты (нектара); СРЕДИ всех ЦАРСТВЕННЫХ СЛОНОВ Я, знай, АЙРАВАТА, [также] возникший при пахтании [океана] амриты: эпитет «РОЖДЕННЫЙ ИЗ АМРИТЫ» определяет также и его; знай, что Я — ЦАРЬ СРЕДИ ЛЮДЕЙ. (27); СРЕДИ ОРУЖИЙ Я — то, которое [именуется] «ваджра» (дубина грома); СРЕДИ КОРОВ — дающих молоко для приношений — Я — «КОРОВА ЖЕЛАНИЙ», дивная Сурабхи; ЗАРОЖДАЮЩИЙ — т.е. причина рождения [потомства] КАНДАРПА (бог любви) — это также Я; ЗМЕИ — это те, у которых одна голова: СРЕДИ НИХ Я — ВАСУКИ. (28); НАГИ — это многоголовые змеи; МОРСКИЕ ЧУДИЩА — это [крупные животные], обитающие в воде: у них Я — Варуна; здесь также родительный падеж не выделяет одного из многих. Среди тех, кто наказывает, Я — сын Вивасвата (т.е. ЯМА, царь мертвых, бог Смерти). (29); среди тех, кто с недобрим намерением считает, Я — ВРЕМЯ, т.е. смерть. (30)

31. pavanaḥ pavatām asmi rāmaḥ śastrabhṛtām aham |  
jhaṣāṇām makaraś cāsmi srotasām asmi jāhnavī ||

Среди бегущих Я — чистый ветер,  
среди носящих оружие — Рама,  
среди сильных и бодрых — дельфин Я,  
среди всех потоков Я — Ганга.

СРЕДИ БЕГУЩИХ — т.е. тех, чье естество — движение, — Я [чистый, очищающий] ВЕТЕР; СРЕДИ НОСЯЩИХ ОРУЖИЕ Я — РАМА: здесь изливание Моей силы есть способность [Рама] быть носящим меч, иной смысл (т.е. вибхути=Рама) невозможен, [ибо Рама есть бог]; адитьи и прочие индивидуальные атманы, составляя тело Господа, суть его качества, тогда как он есть их душа (Атман, носитель); иначе говоря, они занимают место, [эквивалентное] качеству «ношения оружия (меча)». (31)

32. sargāṇām ādir antaś ca madhyaṃ caivāham arjuna |  
adhyātmavidyā vidyānām vādaḥ pravadatām aham ||

Средь творений Я их начало, середина, конец, о Арджуна!  
среди знаний Я — самопознание,  
а среди видов речи Я — мудрое слово.

ТВОРЕНИЯ — суть сотворяемые (творимые, порождаемые), у них Я — НАЧАЛО — т.е. причина, т.е. именно Я есмь творец всегда и повсеместно порождаемых одушевленных существ. Также и КОНЕЦ — т.е. Я есмь многообразный источник смерти для всех, кто когда-либо где-либо умирает. Также и СЕРЕДИНА — т.е. сохранение (поддержание): Я есмь все те [многочисленные] хранители, которыми сохраняется [живущим все живое], — таков смысл. СРЕДИ ЗНАНИЙ — служащих средствами достижения [того или иного] блага, Я ЕСМЬ САМОПОЗНАНИЕ. Среди разнообразных приемов искусства спора Я — [мудрое] СЛОВО, стремящееся к установлению сути. (32)

33. akṣarāṇām akāro 'smi dvaṃdvaḥ sāmāsikasya ca |  
aham evākṣayaḥ kālo dhātāhaṃ viśvatomukhaḥ ||

Среди звуков Я — звук «а» краткий,  
среди составленных слов Я — «двандва»;  
Я есмь также нетленное время,  
Я — Творец, обращенный ликом повсюду.

СРЕДИ ЗВУКОВ «а» краткий, который на основании текста шрути: «Ибо звук „а“ [краткий] — это вся речь...», установлен как рождающий все звуки (или буквы) — это Я; «самасика» означает «совокупность сложных (составленных) слов», среди них Я — сложное слово типа «двандва»; оно считается высшим, [чем прочие], поскольку в нем оба составляющих — главные (ни одно не зависит от другого); именно Я есмь нетленное время, состоящее из [разных по продолжительности] отрезков времени; Я есмь также Хираньягарбха, творец всего [мира], четырехликий. (33)

34. mṛtyuḥ sarvahaṛś cāham udbhavaś ca bhaviṣyatām |  
kīrtiḥ śrīr vāk ca nāgīṇām smṛtir medhā dhṛtiḥ kṣamā ||

Я и смерть — та, что всех уносит,  
Я и будущих всех источник,  
Средь людей Я — слава, удача,  
память, речь, мудрость, стойкость, терпенье.

Я — УНОСЯЩАЯ ВСЕ жизни (всякое дыхание) СМЕРТЬ; для возникающих на свет Я — [производительный] акт, именуемый ИСТОЧНИК; Я — УДАЧА; для людей Я — СЛАВА; Я также РЕЧЬ, и ПАМЯТЬ — Я, МУДРОСТЬ — Я, СТОЙКОСТЬ — Я, и ТЕРПЕНИЕ — Я. (34)

35. bṛhatsāma tathā sāmnām gāyatrī chandasām aham |  
māsānām mārgaśīrṣo 'ham ṛtūnām kusumākarāḥ ||

Я «великий напев» среди напевов,  
среди всех размеров Я — «гаятри»,  
среди месяцев Я — «маргаширша»,  
среди всех времен года — весна Я.

СРЕДИ САМАНОВ (песнопений) Я — «брихат-саман» («великое песнопение»); среди [стихотворных] РАЗМЕРОВ Я — «ГАЯТРИ»; имеющая форму цветов — это [время года] ВЕСНА. (35)

36. dyūtaṃ chalayatām asmi tejas tejasvinām aham |  
jayo 'smi vyavasāyo 'smi sattvaṃ sattvavatām aham ||

Средь лукавых Я — азартные игры,  
среди славных Я — великолепье,  
Я — решимость, Я также — победа,  
Я у добрых — великодушье.

СРЕДИ ТЕХ, КТО, когда представляется случай, ОБМАНЫВАЕТ (лукавит), Я — [азартные] ИГРЫ в виде игры в кости и прочего; у побеждающих Я — ПОБЕДА; у решительных Я — РЕШИМОСТЬ; у ДОБРЫХ — доброта — т.е. ВЕЛИКОДУШИЕ. (36)

37. vṛṣṇīnām vāsudevo 'smi pāṇḍavānām dhanamjayāḥ |  
munīnām ayaṃ vyāsaḥ kavīnām uśanā kavīḥ ||

Средь вришнейцев Я — сын Васудевы,  
среди потомков Панду — Арджуна,  
среди молчаливых мудрых Я — Вьяса,  
а среди поэтов Я — Ушанас.

Здесь излияние силы есть [не сам сын Васудевы, т.е. Кришна, а] состояние «сына Васудевы», поскольку иной смысл невозможен. СРЕДИ ПОТОМКОВ ПАНДУ Я — ДХАНАНДЖАЯ — т.е. Арджуна; МОЛЧАЛЬНИКИ — это те, кто с помощью [молчаливой] медитации зрят истинную сущность Атмана: СРЕДИ НИХ Я — ВЬЯСА; ПОЭТЫ — это мудрые, прозорливые. (37)



38. daṇḍo damayatām asmi nītir asmi jigīṣatām |  
maunaṃ caivāsmi guhyānāṃ jñānaṃ jñānavatām aham ||

Я среди наказующих — дубина,  
у победы ищущих — хитрость,  
Я молчанье того, что тайно,  
среди знающих же Я — знанье.

Среди тех, кто НАКАЗЫВАЕТ нарушителей закона, Я — ДУБИНА; У СТРЕМЯЩИХСЯ К ПОБЕДЕ Я — ХИТРОСТЬ (изворотливость, политическое искусство), служащая им средством к победе; у связанных [необходимостью] хранить ТАЙНУ Я — МОЛЧАНЬЕ; а у ЗНАЮЩИХ (обладателей знания) Я — ЗНАНИЕ. (38)

39. yas cāpi sarvabhūtānāṃ bījaṃ tad aham arjuna |  
na tad asti vinā yat syān mayā bhūtaṃ caḡcaram ||

То, что семя во всех существах, —  
это также Я, Арджуна:  
ни живого, ни неживого  
существа без Меня бы не стало.

Для всех существ, пребывающих во всевозможных состояниях, то, что есть СЕМЯ, [из которого развивается] то или иное их состояние, и то, что в них присутствует либо видимым, либо невидимым образом, — это есть именно Я. Чем была бы вся масса существ, ДВИЖУЩИХСЯ и НЕПОДВИЖНЫХ (=живых и неживых) БЕЗ МЕНЯ, ПРЕБЫВАЮЩЕГО ИХ ДУШОЮ (АТМАНОМ)? Она вообще бы не существовала. И то, что говорилось прежде — «Всех существ Я — душа, Гудакеша, пребываю Я в их сердцевине...» (10.20); и что говорится теперь — «То, что семя во всех существах...» и т.д. — и [есть одно и то же]: пребывание [Господа] душою [всех существ]. Все множество существ и всякое [их] состояние связано со Мною, [их] Атманом (душою) — таков смысл. И все это указание на связь всех по закону координации основано на пребывании [Господа] Атманом (душою) [их всех] — вот что здесь выражается. (39)

40. nānto 'sti mama divyānāṃ vibhūtīnāṃ paraṃtapa |  
eṣa tūddeśataḥ prokto vibhūter vistaro mayā ||

Нет конца Моим этим дивным излипаниям сил, Парантапа,  
это все их распространенье Я назвал тебе ради примера.

КОНЦА НЕ СУЩЕСТВУЕТ МОИМ ДИВНЫМ — т.е. благим ИЗЛИЯНИЯМ СИЛ; ЭТО же РАСПРОСТРАНЕНИЕ сил (или: подробное перечисление сил) Мною сказано [лишь] для некоторых [определенных, ограниченных] условий, [весьма] суммарно. (40)

41. yad yad vibhūtimat sattvaṃ śrīmad ūrjitam eva vā |  
tat tad evāvagaccha tvaṃ mama tejoṃśasambhavam ||

Изливается ль силою существо  
или есть в нем сила иль благодать —  
все это, знай, рождено частицей  
Моей мощи победной.

Если какое-либо существо ИЗЛИВАЕТСЯ СИЛОЮ — т.е. наделено некоторой властью (царственностью), или БЛАГОСТЬЮ — т.е. в нем есть какая-то аура либо избытие богатства, зерна; или СИЛОЮ — т.е. оно (существо) способно предпринимать благие начинания; ВСЕ ЭТО, ЗНАЙ, ВОЗНИКЛО ОТ ЧАСТИЦЫ МОЕЙ МОЩИ. «Теджас», «победная мощь» есть способность преодолевать других. Иными словами, [все это] рождено от Моей немислимой силы, от той части ее, которая есть сила управлять [другими]. (41)

42. atha vā bahunaitena kiṃ jñātena tavārjuna |  
viṣṭabhyāham idaṃ kṛtsnam ekāṃśena sthito jagat ||

А впрочем — тебе что за польза  
в этом знанье обширном, Арджуна?  
Весь этот мир содержу Я,  
лишь частью своею в нем пребывая.

Т.е. какой интерес [тебе] в ЭТОМ МНОГОМ ЗНАНИИ, излагаемом [Мною]? Чтобы весь этот мир, движущийся и неподвижный, как в состоянии причины, так и в состоянии результата, в грубой и в тонкой форме, не вывернулся за пределы Моего произволения в своей сущности, в [видимом] пребывании и в действиях — Я ПРЕБЫВАЮ в нем, СОДЕРЖА его одной лишь непредставимо-малой частью своего величия. Как об этом сказал Бхагаван Парашара: «Тот, в чьей части сто-миллионной покоится эта сила мира» (ВПуp 1.9.52). (42)

## ГЛАВА XI

Итак, ради возникновения и затем развития [в Арджуне] йоги благоговейной любви [к Бхагавану] сказано о присущем самому его естеству, исключительно одному только Господу присущем множестве благих достоинств — не находящих подобия ни в чем ином, чем сам он; а также о том, что Господь составляет душу всего [существующего]; почему и весь существующий наряду с Господом мир, вся совокупность вещей как движущихся, так и неподвижных, составляя его тело, получает от него свою сущностную форму, пребывание [во времени] и [разнообразные] действия. Услышав — и притом из его собственных уст — об этом неповторимом естестве Господа и о зависимости от него всего мира, в его сущности, существовании и действиях, и решив [обо всем этом]: «Так оно поистине и есть!» — АРДЖУНА, воздевая своими глазами увидеть так [описанного ему] Господа, СКАЗАЛ (11.1 и сл.); и по милости Господа он тотчас это и увидел, как о том будет сказано (см. 11.11, 11.13).

### 1. arjuna uvāca

madanugrahāya paramaṃ guhyam adhyātmasaṃjñitam |  
yat tvayoktaṃ vacas tena mohō 'yaṃ vigato mama ||

Арджуна сказал:

Высочайшее тайное слово, называемое «адхьятман»,  
Ты из милости мне поведал, тем рассеяв мое ослепление.

В то время, как я был ОСЛЕПЛЕН ложным представлением о том, что Атман (душа) есть тело, Ты ИЗ одной только МИЛОСТИ ПОВЕДАЛ МНЕ ВЫСОЧАЙШУЮ ТАЙНУ — т.е. высочайший секрет, — НАЗЫВАЕМУЮ «АДХЪЯТМА» — т.е. СЛОВО, имеющее своим предметом Атмана, начиная [со слов]: «И не Я когда-либо не был не-существующим...» (2.12) и кончая [словами]: «а потому — будь йогином, Арджуна!» (6.46); и им (этим Твоим словом) мое относящееся к Атману ОСЛЕПЛЕНИЕ РАССЕЯНО — т.е. отброшено прочь. (1)

А также —

2. bhavāpyayau hi bhūtānāṃ śrutau vistaraśo mayā |  
tvattaḥ kamalapatrākṣa māhātmyam apī cāvyayam ||

Я услышал ведь о возникновении и о смерти существ подробно, и о нетленном величии Твоем — от Тебя, о лотосоокий.

Ибо в главах с седьмой по десятую Я ПОДРОБНО УСЛЫШАЛ ОТ ТЕБЯ, Высшего Атмана, О ВОЗНИКНОВЕНИИ И СМЕРТИ — т.е. о происхождении и гибели — всех СУЩЕСТВ, существующих наряду с Тобою. О ЛОТОСООКИЙ! И о Твоем НЕТЛЕННОМ — т.е. вечном — и непомерном ВЕЛИЧИИ — т.е. владычестве над всеми существами, сознающими и бессознательными; о Твоем [над всеми] превосходстве, [выражаемом] полном благих достоинств — знания, силы и прочих; о состоянии основы всех и вся; о побуждении к действию [всех существ — начиная] от мышления [и кончая действием] смыкания ресниц; и прочем. Слово «ведь» указывает на желание увидеть [Вселенскую форму Господа], о котором будет речь [в следующих стихах]. (2)

3. evam etad yathāttha tvam ātmānaṃ parameśvara |  
draṣṭum icchāmi te rūpam aiśvaraṃ puruṣottama ||
4. manyase yadi tac chakyaṃ mayā draṣṭum iti prabho |  
yogeśvara tato me tvam darśayātmānam avyayam ||

Истинно, о великий Владыка, то, что мне о себе сказал Ты; а теперь я хочу, Пुरुшоттама, увидеть Твой образ владычный.

Если Ты полагаешь, о Мощный, что я это увидеть способен — то тогда, о Владыка йоги, непреходящий свой Атман яви мне.

О ВЕЛИКИЙ ВЛАДЫКА! ЭТО ТАК — я твердо понял, — КАК СКАЗАЛ ТЫ — т.е. как Ты говоришь о себе. О ПУРУШОТТАМА! — о океан отеческой любви к Тебе прибегающих — ТВОЮ ВЛАДЫЧНУЮ ФОРМУ (образ) — т.е. присущую лишь тебе, пребывающему в состоянии Властелина, Защитника, Творца, Губителя, Брата, Вместилища благих достоинств, Превосходства, а также в состоянии отличия от всего иного, чем сам Ты, — Я УВИДЕТЬ — т.е. воочию реализовать — хочу. (3)

ЕСЛИ ТЫ ПОЛАГАЕШЬ, что Я СПОСОБЕН УВИДЕТЬ ЭТО — т.е. форму Тебя, пребывающего Творцом всего, Властелином всего, Основой всего, — тогда, о ВЛАДЫКА ЙОГИ — т.е. йоги знания и прочих благих достоинств, ибо он скажет: «Смотри на Мою владычную ЙОГУ» (II.8); ПОКАЖИ МНЕ Тебя, СВОЙ НЕПРЕХОДЯЩИЙ АТМАН, о сокровище знания, силы, величия, геройства, мощи творческой и сиянья — невозможных ни в ком ином, чем Ты. «Покажи мне себя целиком» — таков смысл. (4)

И после того как сын Притхи, исполненный желания узнать [его], прерывающимся от радости голосом попросил его об этом, Господь сказал:

5. śrībhagavān uvāca  
paśya me pārtha rūpāṇi śataśo 'tha sahasraśaḥ |  
nānāvidhāni divyāni nānāvarṇākṛtīni ca ||
6. paśyādityān vasūn rudrān aśvinau marutas tathā |  
bahūny adṛṣṭapūrvāṇi paśyāścaryāṇi bhārata ||

Благой Господь сказал:

Так смотри ж эти формы, сын Притхи,  
Мои сотне- и тысячекратные,  
разнообразные, дивные,  
разноцветные, разновидные;

Смотри! Вот адитьи, васу,  
вот рудры, маруты и ашвины;  
чудеса многочисудные, прежде незримые,  
смотри пред собою, сын Бхараты!

СМОТРИ МОИ повсюду обитающие ФОРМЫ; и СМОТРИ, каковы они: СОТНЕ- ТЫСЯЧЕКРАТНО РАЗНООБРАЗНЫЕ — т.е. разными способами [проявленные], ДИВНЫЕ — т.е. сверхъестественные, РАЗНЫХ ЦВЕТОВ И ВИДОВ — т.е. белые, черные и прочих цветов; разнообразные внешним обликом. В Моей единой форме СМОТРИ — двенадцать АДИТЬЕВ, восьмерых ВАСУ, одиннадцать РУДР, двух АШВИНОВ и сорок девять МАРУТОВ — как пример [Моих бесчисленных форм]. СМОТРИ и те вещи, которые в этом мире видны воочию, и те, которые видны с помощью [наставлений] священных книг; все эти [вещи] — а также многие ЧУДЕСА, ПРЕЖДЕ НЕЗРИМЫЕ ни в каких мирах и ни в каких священных книгах, — СМОТРИ. (5–6)

7. ihaikasthaṃ jagat kṛtsnaṃ paśyādya sacarācaram |  
mama dehe guḍākeśa yac cānyad draṣṭum icchasi ||
8. na tu mām śakyase draṣṭum anenaiva svacakṣuṣā |  
divyaṃ dadāmi te cakṣuḥ paśya me yogam aiśvaram ||

Здесь сейчас в Моем теле весь мир  
неподвижный и движимый собран;  
Смотри на него, Гудакеша!  
И все то иное, что хочешь увидеть.

Но своим человеческим оком  
ты увидеть Меня не сумеешь;  
Я даю тебе зрение дивное —  
смотри же на власть Моей йоги!

СМОТРИ ЗДЕСЬ — в одном [только] МОЕМ ТЕЛЕ — ВЕСЬ МИР, ДВИЖИМЫЙ и НЕПОДВИЖНЫЙ, СОБРАННЫЙ [воедино, там же (в Моем теле) — т.е. находящийся в одном месте. И ЧТО ИНОЕ ХОЧЕШЬ УВИДЕТЬ] — это также смотри, собранное в одном [Моем] теле.

Я показываю в одном пространстве Моего тела весь мир; однако ТЫ ЭТИМ природным ОКОМ — воспринимающим лишь ограниченные, доступные органам чувств вещи, — МЕНЯ — существующего в таком виде, неизмеримого, абсолютно отличного от всего иного — УВИДЕТЬ НЕ МОЖЕШЬ. Я ДАЮ ТЕБЕ ДИВНОЕ — сверхъестественное, способное воспринять Меня — ЗРЕНИЕ. СМОТРИ НА ВЛАСТЬ МОЕЙ ЙОГИ — смотри Мою йогу, свойственную одному лишь Мне; смотри йогу Моего бесконечного знания и прочего, йогу (т.е. власть) Моих бесконечных излиятий сил! — таков смысл. (7–8)

9. saṃjaya uvāca  
evam uktvā tato rājan mahāyogeśvaro hariḥ |  
darśayām āsa pārthāya paramaṃ rūpaṃ aiśvaram ||

Так сказал. А затем этот Хари,  
этот йоги великий владыка,  
свою высшую форму владычную  
взору Партхи, о царь, представил.

ТАК СКАЗАВ, двоюродный брат Партхи, находящийся в роли его возникшего, — ВЕЛИКИЙ ВЛАДЫКА ЙОГИ, ХАРИ — владыка великих, чудесных божественных сил (йог, мн.ч.), который есть [в то же время] Высший Брахман, Нараяна, ВЫСШУЮ ВЛАДЫЧНУЮ — т.е. свойственную одному лишь ему — ФОРМУ — Партхе — т.е. сыну Притхи, сестры своего отца, — ПОКАЗАЛ, форму властелина всего [мира], содержащую в себе целиком разнообразный и многовидный мир. (9)

И вот какова она:

10. *anekavaktranayanam anekādbhutadarśanam |  
anekadivyaḥbharāṇaṃ divyānekodyatāyudham ||*
11. *divyamālyāambaradharaṃ divyagandhānulepanam |  
sarvāścaryamayaṃ devam anantaṃ viśvatomukham ||*
12. *divi sūryasahasrasya bhaved yugapad utthitā |  
yadi bhāḥ sadṛśī sā syād bhāsas tasya mahātmanaḥ ||*

Со многими ртами, глазами,  
со многими невиданными чертами,  
с украшениями дивными многими,  
с дивным поднятым оружием многим.

Дивные платья, гирлянды носящего,  
дивными мастями благоуханного  
бога, из всех чудес состоящего,  
бесконечного, всюду зрящего.

Если внезапно на небе  
свет тысячи солнц просияет —  
свету того Великого  
будет подобен свет их.

БОГА — т.е. сияющего, сверкающего; БЕСКОНЕЧНОГО — неспособного быть ограниченным посредством времени и пространства, ибо вмещающего в себя целый мир, пребывающий в трех временах; ВСЮДУ ЗРЯЩЕГО — т.е. обращенного лицом во все стороны горизонта; исполненного приличных ему божественных одежд, благовоний, гирлянд, украшений и оружий (10–11). Затем он подробнее говорит о том сиянии, на которое указывает слово «дева» (бог):

ЕСЛИ... и т.д. [Все] это говорится с целью показать беспредельность его сияния; [его] сущностная форма — нетленное сияние; таков смысл. (12)

13. tatraikasthaṃ jagat kṛtsnaṃ pravibhaktam anekadhā |  
apaśyad devadevasya śarīre pañḍavas tadā ||

Как бы собранный воедино

целый мир, многообразно расчлененный,

там, в теле бога богов,

сын Панду тогда увидел.

ТАМ, в дивном, бесконечном в длину и в ширину; с бесконечными руками, утробами, ртами, глазами; сияющем беспредельным светом; наделенном неизмеримым, дивным оружием; с божественными, ему приличными, неисчислимыми украшениями; носящем божественные одежды и гирлянды; с дивными мастями и благовониями, состоящем из бесчисленных чудес ТЕЛЕ БОГА СЫН ПАНДУ — по милости Господа получивший от него божественное зрение, способное его увидеть — УВИДЕЛ СОБРАННЫЙ ВОЕДИНО — т.е. пребывающий в одном месте — ЦЕЛЫЙ МИР, МНОГООБРАЗНО РАСЧЛЕНЕННЫЙ — т.е. разделенный на различных вкушателей (т.е. субъектов, индивидуальных атманов) в виде Брахмы и прочих всевозможных, разнообразных богов, животных, людей, растений и прочих; различных мест вкушения (т.е. областей бытия) в виде земли, воздушного пространства, неба, Паталы, Аталы, Виталы, Суталы и прочих; и различных объектов и средств вкушения — и состоящий из пракрити и Пуруши. Об этом уже говорилось ранее [в тексте], начиная со стихов 10.8; 10.19; 10.21 — и кончая стихами 10.39; 10.42, [которые смотри]. (13)

14. tataḥ sa vismayāviṣṭo hr̥ṣṭaromā dhanamjayaḥ |  
praṇamaṃya śirasā devaṃ kṛtāñjalir abhāṣata ||

Тогда, полный восторга, Дхананджая,

со вздыбленными по всему телу волосами,

к богу головою склонившись,

руки приветственно сложив, — молвил:

ТОГДА ДХАНАНДЖАЯ (Арджуна), увидев бога, вместившего в своем теле собранный воедино целый мир, исполненный великих



чудес; приводящего весь [этот мир] в движение; и наделенного массой наичудеснейших, бесконечных благих достоинств — знания и прочих; — ПОЛНЫЙ ВОСТОРГА, СО ВЗДЫБЛЕННЫМИ [по всему телу] ВОЛОСАМИ, сделав земной ПОКЛОН, СЛОЖИВ ПРИВЕТСТВЕННО РУКИ — МОЛВИЛ:

15. arjuna uvāca  
 paśyāmi devāṃs tava deva dehe sarvāṃs tathā bhūtaviśeṣasaṃghān |  
 brahmāṇaṃ īśaṃ kamalāsanasthaṃ ṛṣīṃś ca sarvān uragāṃś ca  
 divyān ||
16. anekabāhūdaravaktraṇetraṃ paśyāmi tvā sarvato 'nantarūpaṃ |  
 nāntaṃ na madhyaṃ na punas tavādiṃ paśyāmi viśveśvara  
 viśvarūpa ||
17. kirīṭinaṃ gadiṇaṃ cakriṇaṃ ca tejorāśiṃ sarvato dīptimantam |  
 paśyāmi tvāṃ durnirīkṣyaṃ samantād dīptānalārkaadyutim  
 aprameyam ||

Арджуна сказал:

Вижу в Твоем, Боже, теле богов я

всех и существ разнovidные толпы,

Брахму с Владыкой, сидящим на лотосе,

и всех провидцев, и змеев божественных.

Многорукое, многоликое, многоутробное, многоглазое —

нескончаемо-формного всюду вижу Тебя я;

ни середины Твоей, ни конца, ни начала,

о Всевладыка, Всеобраз! — не вижу.

С булавой, с диадемой, с диском,

массу жара, повсюду сияющую,

я Тебя, труднозримого, неизмеримого,

запылавшего солнца, огня вспышку вижу. (17)

О БОЖЕ! В ТВОЕМ ТЕЛЕ Я ВИЖУ всех БОГОВ; также ВСЕ МНОЖЕСТВА (толпы) разнообразных одушевленных существ; также Брахму — четырехликого владыку Мирового Яйца; также ВЛАДЫКУ (Шиву), СИДЯЩЕГО НА ЛОТОСЕ, — т.е. Владыку, находящегося на лотосовом сиденье в Брахме, пребывающего в его уме; также ВСЕХ ПРОВИДЦЕВ, во главе с божественными провидцами, и сверкающих [божественных] змеев, Васуки, Такшаку и прочих. (15)

СО МНОГИМИ РУКАМИ, УТРОБАМИ, РТАМИ И ГЛАЗАМИ, С БЕСКОНЕЧНЫМИ ФОРМАМИ, Я ТЕБЯ ВСЮДУ ВИЖУ; ВСЕВЛАДЫКА — правитель мира; ВСЕОБРАЗ — обладающий всеми телами, поэтому Я НЕ ВИЖУ ни Твоего КОНЦА, ни СЕРЕДИНЫ, ни НАЧАЛА. (16)

Я ВИЖУ ТЕБЯ как ВСЮДУ СИЯЮЩУЮ — т.е. со всех сторон далеко видную — массу жара (светами, сияния), ЗАПЫЛАННОГО ОГНЯ И СОЛНЦА ВСПЫШКУ Тебя, НЕИЗМЕРИМОГО, с ДИАДЕМОЮ, с БУЛАВОЙ и с ДИСКОМ. (17)

18. tvam akṣaraṃ paramaṃ veditavyaṃ tvam asya viśvasya paraṃ  
nidhānam |  
tvam avyayaḥ śāśvatadharmagoptā sanātanas tvam puruṣo mato me ||

Ты — Высшее Негибнущее, — цель познания,  
Ты — мира этого высочайшая основа,  
Ты — вечный хранитель дхармы непреходящей,  
Ты — вечносущий Пуруша; так мню я.

ТЫ — ВЫСШЕЕ НЕГИБНУЩЕЕ (акшара), о котором как о ЦЕЛИ ПОЗНАНИЯ говорят упанишады: «Те две науки, которые познаются...» (МундУп 1.1.4) — и другие [тексты]. ЭТОГО МИРА ТЫ ВЫСОЧАЙШАЯ ОСНОВА — т.е. Ты существуешь как опора этого мира; ТЫ ВЕЧНЫЙ — т.е. неизменный, непреходящий: какими бы достоинствами, какой бы внутренней формой, каким бы могуществом Ты ни обладал [в них или иных проявлениях] — Ты всегда пребываешь один и тот же. ХРАНИТЕЛЬ НЕПРЕХОДЯЩЕЙ ДХАРМЫ — т.е. непреходящей, вечной ведийской дхармы (религии) именно Ты хранитель — в виде вот этого своего [воплощения, рождения в мире] и иных своих аватаров. ТЫ ВЕЧНОСУЩИЙ ПУРУША — т.е. тот, о котором говорится в [текстах шрути]: «Я знаю этого Высшего Пурушу...» (ШветУп 3.8.); «Пуруша, высочайший, чем высшее...» (МундУп 3.2.8) — и в других; вечносущий Пуруша — ТАК МНЮ Я — т.е. так я знаю. Иначе говоря, «Ты — украшение рода Яду, [вместе с тем] — вот такой; теперь я воочию в этом убедился» — таков смысл. (18)

19. anādimadhyāntam anantavīryam anantabāhuṃ śāśisūryanetram |  
paśyāmi tvāṃ dīptahutāśavaktraṃ svatejasā viśvam idaṃ tapantam ||

Бесконечно-мощного, без начала, конца, середины,  
луною и солнцем глядящего, бесконечно-рукого,  
вижу Тебя; лик Твой — пламя огня,  
этот мир своим жаром палящего.

БЕЗ НАЧАЛА, КОНЦА, СЕРЕДИНЫ — т.е. лишённого начала, середины и конца; БЕСКОНЕЧНО-МОЩНОГО — т.е. обладающего беспредельной и превосходной мужественной мощью; здесь слово «мужественная мощь, геройство» (вирья) стоит ради примера: «вместилище беспредельных, превосходных знания, силы, владычества, мужественной мощи, творческой мощи, великолепия» — таков смысл; БЕСКОНЕЧНО-РУКОГО — имеющего бесчисленные руки; и это слово также для примера, смысл же: «с бесконечными руками, утробами, ногами, ликами и прочим»; ИМЕЮЩЕГО ГЛАЗАМИ ЛУНУ И СОЛНЦЕ — т.е. того, чьи все глаза наделены прохладой и жжением, как солнце и луна: по отношению к богам и прочим [существам], благоприятно настроенным, творящим славословия и прочее — приветливость, милость; и к существам противоположной [природы] — упырям, демонам и прочим — гнев (жжение); ибо он далее скажет: «Вампиры испуганно прочь убегают, толпы же сиддхов Тебя славословят» (11.36); С ЛИЦОМ, [подобным] ПЫЛАЮЩЕМУ ОГНЮ, — т.е. чье лицо изображает смерть, подобно пылающему огню времени (или: огню гибели мира, конечной катастрофы); СВОИМ ЖАРОМ ЭТОТ МИР ПАЛЯЩЕГО: жар (теджас) — это способность подавлять других (победная мощь). «ВИЖУ ТЕБЯ, своим жаром палящего этот мир» — т.е. Тебя, сущего таким, как было сказано ранее, — Творца всего мира; пребывающего опорой мира; управляющего миром; [наконец,] губителя мира; море знания и прочих неизмеримых [благих] достоинств; не имеющего ни начала, ни середины, ни конца; имеющего, [одним словом], такое дивное тело — я Тебя вижу, воспринимаю воочию, таков смысл.

[Здесь может возникнуть вопрос]: почему [говорится] о МНОГИХ утробах и прочем — в ОДНОМ божественном теле? Это объясняется вот как: из одного района чресел, бесконечного по своим размерам, вверх вырастают, как сказано, [многие] чрева и прочее; вниз же [вырастают многие] божественные ноги, как сказано [в тексте]. Здесь нет, собственно, никакого противоречия [чему бы то ни было] — как и в том, что на ОДНОМ лице имеются ДВА глаза. (19)

Тебя в таком виде узрев, трепещут боги и прочие [существа], также и я, говорит он:

20. dyāvāpṛthivyor idam antaraṃ hi vyāptaṃ tvayaikena diśaś ca sarvāḥ |  
 dṛṣṭvādbhutaṃ rūpaṃ idam tavograṃ lokatrayaṃ pravayathitaṃ  
 mahātman ||

Ибо это пространство меж землею и небом  
и все страны света Ты один обнял.  
Увидев невиданный образ Твой страшный,  
трепещут, о Атман Великий, три мира.

Что касается слов «НЕБО» и «ЗЕМЛЯ» — то оба они употреблены в качестве примера [многих] миров, находящихся, соответственно, вверху, и [многих] миров, находящихся внизу. ПРОСТРАНСТВО МЕЖДУ ЗЕМЛЕЮ И НЕБОМ — т.е. область, в которой пребывают все миры [промежуточного пространства, в том числе человеческий]. Всю эту область И ВСЕ СТРАНЫ СВЕТА ТЫ ОДИН ОБНЯЛ. УВИДЕВ НЕВИДАНЫЙ ОБРАЗ ТВОЙ СТРАШНЫЙ — т.е. не имеющий пределов в длину и в ширину, весьма чудесный и весьма ужасный образ увидев, ТРИ МИРА ТРЕПЕЩУТ — т.е. когда, желая посмотреть на битву [между Кауравами и Пандавами], сюда явились боги, начиная с Брахмы, демоны, умершие предки, вспомогательные божества, сиддхи, гандхарвы, духи и вампиры, то все [эти] три мира в форме благожелательных, неблагожелательных и нейтральных [по отношению к Господу] существ — ТРЕПЕЩУТ — т.е. крайне испуганы. О ВЕЛИКИЙ АТМАН — т.е. обладатель безгранично-[мощной] мысли сердца (=деятельности манаса). Как и Арджуне, этим [существам] Господь даровал божественное зрение, чтобы они смогли воочию созерцать форму [Господа], вместившего в себе мир. Если спросят — с какой целью? [Мы отвечаем:] Чтобы явить Арджуне свое величие всё, полностью. Потому-то так и говорится: «Увидев невиданный образ Твой страшный, трепещут, о Атман Великий, три мира».

21. amī hi tvā surasaṃghā viśanti ke cid bhītāḥ prāñjalayo gṛṇanti |  
svastīty uktvā maharṣisiddhasaṃghāḥ stuvanti tvāṃ stutibhiḥ  
puṣkalābhiḥ ||

Ибо толпы богов ведь к Тебе приступают,  
песнословят с поклонами, дрожью объаты,  
«Слава! слава!» — взывают толпы сиддхов, провидцев,  
все они Тебя хвалят хвалой изобильной.

ЭТИ ТОЛПЫ БОГОВ — т.е. лучшие [среди богов], ТЕБЯ, вместилище мира, увидев, в сердечной радости ПРИСТУПАЮТ к Тебе поближе. НЕКИЕ из них, увидев Твой весьма страшный, весьма чудесный облик, ИСПУГАННЫЕ («дрожью объаты»), С ПОЧТИТЕЛЬНЫ-

МИ ЖЕСТАМИ («с поклонами») ПЕСНОСЛОВЯТ хвалебные словеса в соответствии с доступным им знанием [Тебя] — т.е. громко произносят [их]. Также и иные — ТОЛПЫ великих ПРОВИДЦЕВ и толпы СИДДХОВ, знатоков природы высшей и низшей сущностей, произнося «СЛАВА!», ХВАЛЯТ Господа достойными его ИЗОБИЛЬНЫМИ ХВАЛАМИ. (21)

22. rudrādityā vasavo ye ca sādhyā viśve 'śvinau marutaś coṣmarāś ca |  
gandharvayakṣāsurasiddhasaṃghā vīkṣante tvā vismitāś caiva sarve ||

23. gūpaṃ mahat te bahuvaktranetraṃ mahābāho bahubāhūrupādam |  
bahūdaraṃ bahudaṃṣṭrākarālaṃ dṛṣṭvā lokāḥ pravvyathitās tathāham ||

Рудры и адитьи, васу и садхьи,  
всебоги и ашвины, маруты, предки,  
тучи гандхарвов, духов, демонов, сиддхов —  
на Тебя в изумлении все взирают.

Многоликий Твой образ, многоглазый, многорукий —  
о мощнорукий! — многоногий, великий,  
многоутробный, со многими клыками, ужасный,  
увидев — миры все трепещут; я тоже.

ПЬЮЩИЕ ТЕПЛЫЙ ЗАПАХ (пар) — это [умершие] предки: «Ведь долей предков является запах» (ТБр 1.3.10.6) — так утверждает шрути. Все эти [классы существ], пришедшие в ИЗУМЛЕНИЕ, на Тебя ВЗИРАЮТ.

МИРЫ (или: существа), о которых говорилось ранее, — т.е. трех видов, благожелательные [к Тебе], неблагожелательные и нейтральные, УВИДЕВ такой ТВОЙ ОБРАЗ — весьма ужасный множеством зубов (клыков), [торчащих изо рта], — все они весьма ТРЕПЕЩУТ, и я с ними. (22–23)

24. nabhaḥsprśaṃ dīptam anekavarṇaṃ vyāttānanaṃ dīptaviśālanetraṃ |  
dṛṣṭvā hi tvāṃ pravvyathitāntarātmā dhṛtiṃ na vindāmi śamaṃ ca  
viṣṇo ||

Достигая до неба, многоцветный, пылающий, пасть разинув,  
глазом огненным смотришь, чудовищным;  
и увидев Тебя, потрясен я всем сердцем:  
нет мне опоры, нет спокойствия, Вишну!

Здесь слово «НЕБО» (набхас) обозначает высшее небо, превосходящее сферу природы (пракрити) с ее тремя гунами, что устанавливается такими текстами шрути, как: «[Этого Пурушу] цвета солнца, по ту сторону тамаса...» (ШветУп 3.8.); «[Тебя], живущего далеко [за пределами] от этого воздушного пространства (неба)» (РВ 7.100.5); «Кто надзирает за ним в высшем небе» (РВ 10.129.7); и так как он является вместилищем (субстратом) и пракрити со всеми ее модификациями, и Пуруши во всех его состояниях [индивидуального Атмана], почему и сказано: «ДОСТИГАЮЩЕГО (прикасающегося) ДО НЕБА»; к тому же и ранее говорилось: «Ибо это пространство меж землею и небом... Ты обнял» (11.20). ПЫЛАЮЩЕГО, МНОГОЦВЕТНОГО, С РАЗИНУТОЙ ПАСТЬЮ, С ПЫЛАЮЩИМИ ГРОМАДНЫМИ ГЛАЗАМИ ТЕБЯ УВИДЕВ, Я ПОТЯСЕН ВСЕМ СЕРДЦЕМ — т.е. крайне напуган сердцем, — НЕТ МНЕ ОПОРЫ — не на что опереть тело; не обретаю СПОКОЙСТВИЯ для чувств и сердца. О ВИШНУ! — о пронизавший [собою весь мир]! Иначе говоря, «увидев Тебя, пронизавшего [собою] весь мир, безмерного необычайно, крайне ужасного, — я чувствую слабость во всех членах и чувства мои встревожены» — таков смысл. (24)

25. *daṃṣṭrākarālāni ca te mukhāni; dr̥ṣṭvaiva kālānalasaṃnibhāni |  
diśo na jāne na labhe ca śarma; prasīda deveśa jagannivāsa ||*

Твои пасти увидев с клыками ужасными,  
что подобны огню смертоносного времени,  
я опору теряю; я словно помешанный —  
о Владыка богов! О вместилище мира! Помилуй!

УВИДЕВ ТВОИ ПАСТИ — ужаснейшие, словно собравшиеся уничтожить мир, подобно ОГНЮ ВРЕМЕНИ, [возгорающемуся] в конце мировых периодов, — Я НЕ РАЗЛИЧАЮ СТОРОНЫ в пространстве (т.е. чувствую головокружение); я не обретаю благополучия (опоры, радости). О ВМЕСТИЛИЩЕ МИРОВ, О ВЛАДЫКА БОГОВ — т.е. высочайший Владыка даже над Брахмой и прочими владыками, — будь ко мне МИЛОСТИВ! — сделай так, чтобы я опять пришел в свое естественное состояние; таков смысл. (25)

Итак, Возничий Партхи (т.е. Кришна), развертывая картину зависимости состояния и действий всего мира от него, показал Партхе, что он хочет, ради облегчения тяжести [беззакония] земли, уничтожить [демонов в виде] сыновей Дхритараштры, стоявших [на Ку-

рукшетре] в личине тех или иных царей [противоположной армии], а также те демонические элементы, которые вкрались в ряды сторонников Юдхиштхиры (т.е. среди пандавов); и что он сам собирается это сделать [вне желания или нежелания Арджуны участвовать в этом уничтожении демонов]. А он, Партха, узрев воочию всевладычество Господа, как Творца, [Хранителя и Губителя мира], и наблюдая с помощью обретенного по милости Господа божественного зрения, как совершается будущая гибель сыновей Дхритараштры и прочих [воинов] в нем, Атмане всех [существ], — промолвил так:

26. amī ca tvām dhṛtarāṣṭrasya putrāḥ; sarve sahaivāvanipālasaṃghaiḥ |  
bhīṣmo droṇaḥ sūtaputras tathāsau; sahāsmadyair api  
yodhamukhyaiḥ ||
27. vaktrāṇi te tvaramāṇā viśanti; daṃṣṭrākarālāni bhayānakāni |  
ke cid vilagnā daśanāntareṣu; saṃdrśyante cūrṇitair uttamāṅgaiḥ ||
28. yathā nadīnām bahavo 'mbuvegāḥ; samudram evābhimukhā dravanti |  
tathā tavāmī naralokavīrā; viśanti vaktrāṇy abhivijvalanti ||
29. yathā pradīptaṃ jvalanaṃ patamgā; viśanti nāsāya samṛddhavegāḥ |  
tathaiva nāsāya viśanti lokās; tavāpi vaktrāṇi samṛddhavegāḥ ||
30. lelihyase grasamānaḥ samantāl; lokān samagrān vadanair jvaladbhiḥ |  
tejobhir āpūrya jagat samagraṃ; bhāsas tavogrāḥ pratapanti viṣṇo ||

Вот они все — сыновья Дхритараштры,  
и Бхишма с Дроной, и тот сын возницы,  
все как один, и царей эти толпы  
вместе с вождями воинов наших —

В пасти Твои с их клыками ужасными,  
жуткими — все словно в спешке вступают.  
Там, среди зубов, позастряли уж многие:  
виднеются головы их размозженные.

И словно к морю бежит, устремившись,  
множество речек, потоков водных —  
так мира смертного эти герои  
к Твоим пламенеющим пастям стремятся.





о ЛУЧШИЙ ИЗ БОГОВ, помилуй! — т.е. о Всевладыка! Слава Тебе! И сказав — «Так вознамерившись совершить то-то и то-то, я принял этот облик Губителя», — вновь прими свой [прежний] приятный (милостивый) облик. (31)

В ответ на вопрос: «Что за цель в этом Твоем явлении ужасного своего образа, когда Ты показывал мне, движимый преизбытком отеческой любви к ищущим в Тебе прибежища, свое всемогущество?» — Господь, возникший Партхи, говорит ему: «Партха! Я собрался уничтожить без остатка весь этот царственный люд во главе с сыновьями Дхритараштры — даже и безо всяких усилий с твоей стороны; и чтобы дать знать об этом, Я явил свой ужасный облик — дабы и Партха подвигнулся [на битву]».

32. śrībhagavān uvāca

kālo 'smi lokakṣayakṛt pravṛddho; lokān samāhartum iha pravṛttaḥ |  
rte 'pi tvā na bhaviṣyanti sarve; ye 'vasthitāḥ pratyānīkeṣu yodhāḥ ||

33. tasmāt tvam uttiṣṭha yaśo labhasva; jivā śātrūn bhun̄kṣva rājyaṃ  
samṛddham |

mayaivaite nihatāḥ pūrvam eva; nimittamātraṃ bhava savyasācin ||

34. droṇaṃ ca bhīṣmaṃ ca jayadrathaṃ ca; karṇaṃ tathānyān api  
yodhavīrān |

mayā hatāms tvam jahi mā vyathiṣṭhā; yudhyasva jetāsi raṇe  
sapatnān ||

Благой Господь сказал:

Я намерен здесь этих людей уничтожить:

ибо древний губитель миров Я — время.

И без тебя всех их больше не будет,

воинов этих, построенных к битве.

А потому — встань! Добудь себе славу!

Уничтожив врага — ешь цветущее царство!

Ведь заранее всех их уже поразил Я:

лишь орудием Моим будь, искуснейший лучник!

Дрону и Бхишму, и Дхритараштру,

Карну и прочих бойцов превосходных

ты, не колеблясь — убей! — Мною убитых,

Сражайся! Ты в битве врага одолеешь.

То, что считает (*kalayati*), — есть ВРЕМЯ (*kala*); рассчитывая [время] окончания жизни всех этих царей, во главе с сыновьями Дхритараштры, Я, их ГУБИТЕЛЬ, — ТЯЖЕЛЫЙ, мощный (или: старый, древний) [этим своим] УЖАСНЫМ ОБЛИКОМ НАМЕРЕН этих царей УНИЧТОЖИТЬ — т.е. и без твоих усилий, — по Моему произволению ЭТИ ВОИНЫ, ПОСТРОЕННЫЕ РЯДАМИ напротив тебя, во главе с сыновьями Дхритараштры, НЕ БУДУТ СУЩЕСТВОВАТЬ — т.е. погибнут. (32)

ПОЭТОМУ — ты ВСТАНЬ! — чтобы против них сражаться; ЭТИХ ВРАГОВ УНИЧТОЖИВ, ОБРЕТИ СЛАВУ! И ЕШЬ — (т.е. пользуйся, наслаждайся) ЦВЕТУЩЕЕ — т.е. правильно организованное, законное — ЦАРСТВО. Именно Я ИХ — совершивших беззакония (грехи) ЗАРАНЕЕ, (прежде) уже ПОРАЗИЛ — т.е. назначил быть убитыми; ты же в их уничтожении БУДЬ ЛИШЬ [Моим] ОРУЖИЕМ (инструментом) — т.е. стань вместо меча [в Моей руке], когда Я стану убивать их, о ЛЕВША! Корень «*sac*» (в слове *sayuvasacin*) означает «соединять, прикреплять»; тот, кто левой рукой может натянуть лук, — тот «натягивающий левой [рукою]», т.е. тот, кто ДАЖЕ левой рукой натягивает лук, способный стрелять из лука обеими руками, — таков смысл. (33)

УБЕЙ — т.е. порази — ДРОНУ, БХИШМУ, КАРНУ и прочих, ибо они, совершив беззакония, Мною предназначены быть убитыми; НЕ КОЛЕБЛЯСЬ — т.е. не думай: «как же я стану убивать этих наставников и родственников, столь привязанных к [жизни, с ее] усладами»; не беспокойся из-за них — ни страхом совершить недолжное [вместо] должного, ни любовью к родным, ни жалостью. Ибо они, совершив преступления (беззакония), Мною предназначены быть убитыми. Поэтому СРАЖАЙСЯ без лишних сомнений! Ты ПОБЕДИШЬ СОПЕРНИКОВ (врагов) В БИТВЕ — т.е. одолеешь их. Иначе говоря, в их убийстве нет и следа жестокости — однако достигается победа; таков смысл. (34)

### 35. *saṃjaya uvāca*

*etac chrutvā vacanaṃ keśavasya; kṛtāñjalir vepamānaḥ kirīṭī |  
namaskṛtvā bhūya evāha kṛṣṇaṃ; sagadgadaṃ bhītabhītaḥ praṇama ||*

Санджая сказал:

Слово Кешавы такое услышав,

Арджуна, с приветственным жестом, дрожащий,  
«Радуйся!» — молвил — и, вновь, поклонившись,  
дрожа, заикаясь, так сказал Кришне:

УСЛЫШАВ ЭТО СЛОВО КЕШАВЫ — этого океана отеческой любви к тем, кто к нему прибегает, — АРДЖУНА, произнося ПРИВЕТСТВИЕ, ПЕРЕПУГАННЫЙ (дрожущий), ВНОВЬ ему ПОКЛОНИВШИСЬ, сложив ПРИВЕТСТВЕННО руки, трясушийся [от ужаса и потому] заикаясь, сказал — этот «носящий диадему» (т.е. Арджуна): (35)

36. arjuna uvāca

sthāne hṛṣīkeśa tava prakīrtyā; jagat prahr̥ṣyaty anurajyate ca |  
rakṣāṃsi bhītāni diśo dravanti; sarve namasyanti ca siddhasaṃghāḥ ||

Арджуна сказал:

Хвалю Твоей, Хришикеша, достойно

мир этот радуется и ликует;

прочь убегают вампиры в испуге;

все толпы сиддхов Тебя славословят.

УМЕСТНО — т.е. достойно, — что без остатка весь ЭТОТ МИР [разнообразных существ] — боги, гандхарвы, духи, горные духи, кентавры, карлики и прочие, собравшиеся сюда из желания посмотреть на битву и по Твоей милости удостоившейся Тебя увидеть, — ТВОЕЮ ХВАЛОЮ ВЕСЬ РАДУЕТСЯ и ЛИКУЕТ; [и опять же, уместно], что ПЕРЕПУГАННЫЕ ВАМПИРЫ, увидев Тебя, РАЗБЕГАЮТСЯ ВО ВСЕ СТОРОНЫ. ВСЕ же ТОЛПЫ СИДДХОВ — т.е. толпы [существ], сподобившихся [Твоего] благоволения, СЛАВОСЛОВЯТ; и все это, опять же, уместно (достойно) — такова связь с началом [стиха]. (36)

[Далее] он разъясняет, в чем состоит эта уместность [ликований и славословия]:

37. kasmāc ca te na nameran mahātman; garīyase brahmaṇo 'py ādikartre |  
ananta deveśa jagannivāsa; tvam akṣaram sad asat tatparaṃ yat ||

38. tvam ādidevaḥ puruṣaḥ purāṇas; tvam asya viśvasya paraṃ nidhānam |  
vettāsi vedyam ca paraṃ ca dhāma; tvayā tataṃ viśvam anantarūpa ||

39. vāyur yamo 'gnir varuṇaḥ śaśāṅkaḥ; prajāpatis tvam prapitāmahaś ca |  
namo namas te 'stu sahasrakṛtvaḥ; punaś ca bhūyo 'pi namo namas te ||

40. namaḥ purastād atha pṛṣṭhatas te; namo 'stu te sarvata eva sarva |  
anantavīryāmitavikramas tvam; sarvaṃ samāpnoṣi tato 'si sarvaḥ ||

Как же, Великий, Тебя им не славить!

Ведь Ты же выше Брахмы — Творец изначальный;  
о вместилище мира! о безмерный Владыка!

Ты — Акшара! Суть! Не-суть! — и то, что за ними.

Ты — изначальный древний Пуруша!

Ты — опора конечная этого мира!

Познающий! Цель знания! Ты — свет высочайший!

О бесчисленно-формный! — весь мир пронизал Ты.

Ты — Ваю, Яма! Ты — Агни, Варуна!

Ты — месяц! Праджapati! Ты — Древний Предок!

Слава! Слава! Хвала Тебе! — тысячекратно;

и снова, и снова: хвала Тебе! Слава!

Слава! Хвала Тебе! — спереди! сзади!

Слава Тебе отовсюду, Вселенная!

Ты — бесконечная сила и доблесть;

всем обладаешь — поэтому все — Ты!

О ВЕЛИКИЙ! ТЕБЯ — ВЫСШЕГО, ЧЕМ БРАХМА, — т.е. чем Хираньягарбха, его (Хираньягарбхи) ИЗНАЧАЛЬНОГО ТВОРЦА, — по какой же причине ОНИ не будут СЛАВИТЬ Тебя — т.е. Хираньягарбха и прочие [существа]?! О БЕЗМЕРНЫЙ ВЛАДЫКА БОГОВ! О ВМЕСТИЛИЩЕ МИРА! Только Ты — АКШАРА (негибнущее) — т.е. та сущность, которая не гибнет, «живой Атман» (т.е. Атман, пребывающий в существах, их бессмертное начало). Ибо ведь этот «живой Атман» не гибнет, как это установлено [текстами] шути: «Не рождается мудрый, не умирает...» (КатхУп 1.2.18) — и другими. И СУЩЕЕ, и НЕ-СУЩЕЕ — это именно Ты — т.е. обозначаемая словами «сущее» и «не-сущее» пракрити, пребывающая в состояниях цели и причины, будучи разделенной на имена и формы, в состояниях цели (следствия) именуется «сущее»; а лишенная этого разделения — в состоянии причины обозначается как «не-сущее», и все это — Ты. И ТО, ЧТО ЗА НИМИ — т.е. за этой пракрити и за связанным с ней «живым Атманом» (=индивидуальным Атманом) есть иной, свободный Атман; и он — это Ты.

Поэтому Ты — ИЗНАЧАЛЬНОЕ БОЖЕСТВО, ДРЕВНИЙ ПУРУША; Ты — этого мира КОНЕЧНАЯ ОПОРА — т.е., пребывая душою в теле этого мира, Ты — его глубочайшая основа — таков смысл. Всякий субъект, а также и объект знания в мире — это Ты. Так, пребывая душою всех, Ты — высшее место (либо: свет) — т.е. то место,

которого стремятся достигнуть, цель — таков смысл. Тобою, о бесконечно-формный, ПРОНИЗАН МИР — т.е. Тобою, в состоянии атмана [существ] мир, т.е. совокупность всех движущихся и неподвижных [тварей], пронизан — т.е. [изнутри] пропитан. (37–38)

Поэтому Тебя обозначают слова «Ваю» и другие; в этом смысле он говорит: «Ты — Ваю, Яма!» — и т.д.

ТЫ — ДРЕВНИЙ ПРЕДОК [всех существ] — в смысле «Древний Предок» и прочие [вслед за ним]. Смысл здесь таков: Праджапати (мн.ч.) — это отцы (производители) всех существ; отец же всех праджапати (мн.ч.) — Хираньягарбха (брахма), «дед» (или «предок») [существ]; и Ты, отец Хираньягарбхи, уже [таким образом] «прадед», [Древний Предок] существ. Поскольку Ты — Атман (душа) «деда» и прочих, — то именно Тебя обозначают все эти слова.

Увидев наичудеснейшую форму Господа, Арджуна со всех сторон славословит его — с расширенными в восторге глазами, низко склонившись в невыразимом ужасе.

БЕСКОНЕЧНАЯ ДОБЛЕСТЬ — это доблесть, недоступная измерению; Ты, исполненный неизмеримой отваги, ВСЕМ ОБЛАДАЕШЬ, пребывая Атманом всего, поэтому Ты — это все; поскольку Ты обладаешь, пребывая ее Атманом, всей движущейся и неподвижной тварью — то и она, движущаяся и неподвижная тварь, будучи Твоим телом, имеет Тебя как бы в качестве первообраза; и потому, будучи первообразом всего сущего, Ты обозначаешься словом «все» — таков смысл. Причина же указания на [Господа] в связи (в согласовании) [с самыми разными сущностями] — о чем говорят, например, стихи: «Ты — Акшара, Ты — суть, не-суть...» (11.37); «Ты — Ваю, Яма, Агни...» (11.39) и т.д. — это именно пронизанность (пропитывание) мира им как его Атманом, о чем вполне ясно говорится: «Тобою пронизан весь [мир], о бесконечно-формный» (11.38); «Ты всем обладаешь, а потому Ты — все». (39–40)

41. sakheti matvā prasabhaṃ yad uktaṃ; he kṛṣṇa he yādava he sakheti |  
ajānatā mahimānaṃ tavedaṃ; mayā pramādāt praṇayena vāpi ||
42. yac cāvahāsārtham asatkṛto 'si; vihāraśayyāsanabhojaneṣu |  
eko 'tha vāpy acyuta tatsamakṣaṃ; tat kṣāmaye tvām aham aprameyam ||
43. pitāsi lokasya carācarasya; tvam asya pūjyaś ca gurur gaṛiṃyān |  
na tvatsamo 'sty abhyadhikaḥ kuto 'nyo; lokatraye 'py  
apratimaprabhāva ||

44. tasmāt praṇamya praṇidhāya kāyaṃ; prasādaye tvām aham īśam  
īḍyam |  
piteva putrasya sakheva sakhyuḥ; priyaḥ priyāyārhasi deva soḍhum ||
45. adṛṣṭapūrvam hṛṣito 'smi dṛṣṭvā; bhayena ca pravayathitaṃ mano me |  
tad eva me darśaya deva rūpaṃ; prasāda deveśa jagannivāsa ||
46. kirīṭinaṃ gadiṇaṃ cakrahastam; icchāmi tvāṃ draṣṭum ahaṃ tathaiva |  
tenaiva rūpeṇa caturbhujena; sahasrabāho bhava viśvamūrte ||

Другом Тебя посчитав, если дерзко  
крикнул я: «Эй, Кришна! Ядава! Друзе!» —  
не разумея Твоей этой славы,  
был ли с Тобой фамильярен, небрежен.

Или в насмешку Тебя не почтил я,  
сидя, лежа, обедая иль развлекаясь,  
наедине иль в присутствии многих —  
о Непомерный! Прости мне все это!

Ты — отец и живого, и мертвого мира,  
Ты его почитаемый, лучший наставник;  
Нет Тебе равных. А кто ж превзойдет Тебя  
во всех трех мирах, о безмерно-великий?

И потому — простираясь всем телом,  
я Тебя умоляю, Владыка всехвальный:  
милостив будь ко мне! — словно друг — к другу,  
словно к сыну — отец или к милому — милый.

Увидав прежде скрытое, я весь в восторге,  
только сердце мое содрогается страхом:  
свою прежнюю форму, о боже, яви мне,  
о, помилуй, Владыка, Вместилище мира!

Тебя я увидеть желаю как прежде —  
с булавою, с диском в руке, с диадемой;  
снова облик свой четырехрукий прими Ты —  
о Тысячерукий, о образ вселенной!

Твое это ВЕЛИЧИЕ (славу) — ибо Ты Творец.

[Хранитель мира], пребывая внутренним Атманом всех [сущест], обладаешь бесконечной мужественной мощью и неизмеримой доблестью — НЕ РАЗУМЕЯ, если я ДЕРЗКО — т.е. без уважения — СКАЗАЛ (крикнул) Тебе вследствие НЕБРЕЖНОСТИ — т.е. ошибки, либо из-за фамильярности — т.е. долгого общения: ЭЙ, КРИШНА! ЭЙ, СЫН ЯДУ! ЭЙ, ДРУГИЕ! — ПОСЧИТАВ Тебя своим ДРУГОМ — т.е. приятелем; и если я В НАСМЕШКУ Тебя, всегда достойного почтения, НЕ ПОЧТИЛ; или если Ты не был почтен — СИДЯ, ЛЕЖА, РАЗВЛЕКАЯСЬ или ОБЕДАЯ со мною, будь то НАЕДИНЕ или В ПРИСУТСТВИИ МНОГИХ; — ВСЕ ЭТО, О НЕПОМЕРНЫЙ! — ПРОСТИ МНЕ! (41–42)

О БЕЗМЕРНО-ВЕЛИКИЙ! «Ты — отец всего этого, движущегося и неподвижного, мира. Ты также наставник этого мира». Поэтому этот движущийся и неподвижный мир Тебя БОЛЬШЕ всех ПОЧИТАЕТ — т.е. Ты самый почитаемый. «Нет Тебе равных. А КТО ж ПРЕВЗОЙДЕТ Тебя?» — т.е. нет иного, чем Ты, равного Тебе каким-либо достоинством, начиная с милосердия, и прочими; ОТКУДА же [может быть] превосходящий Тебя?

Итак, Ты отец всех [сущест], самый почитаемый наставник, всех превосходишь милосердием и прочими достоинствами; поэтому я УМОЛЯЮ Тебя, СЛАВИМОГО (всехвального) ВЛАДЫКУ, КЛАНЯЯСЬ и ПРОСТИРАЯ ТЕЛО: ПОМИЛУЙ меня за все это! — как прощает ОТЕЦ раскаявшегося СЫНА и как ДРУГ почтительно умоляющего ДРУГА — так и Ты, высокосострадательный, МИЛЫЙ, [прости] мне, [Твоему] МИЛОМУ. (44)

ПРЕЖДЕ НЕВИДАННОЕ — т.е. Твою наичудесную, крайне страшную форму УВИДЕВ, Я В ВОСТОРГЕ — т.е. обрадован; НО СЕРДЦЕ (манас) МОЕ СОДРОГАЕТСЯ в СТРАХЕ. Поэтому СВОЮ ПРЕЖНЮЮ — добрую ФОРМУ яви мне. ПОМИЛУЙ, ВЛАДЫКА БОГОВ, ВМЕСТИЛИЩЕ МИРА! — т.е. будь ко мне милостив, Владыка даже над Брахмой и прочими [богами], о тот, кто вместили в себя целый мир. (45)

«Таким же, как прежде, я хочу Тебя увидеть — с диадемой, с палицей, с диском в руке». Поэтому СНОВА свой прежний ЧЕТЫРЕХРУКИЙ ОБРАЗ Ты ПРИМИ — о ТЫСЯЧЕРУКИЙ, о ОБРАЗ ВСЕЛЕННОЙ — т.е. теперь я Тебя вижу тысячеруким, в образе вселенной, а Ты [снова] прими свой прежний облик; таков смысл. (46)

47. śrībhagavān uvāca

mayā prasannena tavārjunedaṃ; rūpaṃ paraṃ darśitam ātmayogāt |  
tejomayaṃ viśvam anantam ādyaṃ; yan me tvad anyena na  
dṛṣṭapūrvam ||

48. na vedayajñādhyayanair na dānair; na ca kriyābhir na tapobhir ugraiḥ |  
evaṃrūpaḥ śakya ahaṃ nṛloke; draṣṭuṃ tvad anyena kurupravīra ||

49. mā te vyathā mā ca vimūḍhabhāvo; dr̥ṣṭvā rūpaṃ ghoram īdṛi  
mamedam |  
vyapetabhīḥ pṛītamaṅḥ punas tvam; tad eva me rūpam idaṃ  
pṛapāśya ||

Благой Господь сказал:

Эту высшую форму Я милости ради  
показал тебе силою йоги, Арджуна;  
но никто до тебя не видал Вишварупу —  
изначальное это сиянье, безмерное.

Ни дарами, ни жертвой, ни текстов учением,  
ни аскезой суровою, ни ритуалами  
могут люди Меня в этой форме увидеть  
в этом мире — кроме тебя, герой куру.

Этот образ такой Мой — ужасный — увидев,  
не дрожи и не бойся, не смущайся душою!  
Страх оставь! Успокой свое сердце и снова  
посмотри на тот — прежний Мой образ.

Этот Мой ОБРАЗ — СОСТОЯЩИЙ ИЗ СИЯНИЯ — т.е. как бы [сплошная] масса сияния, ВСЕЛЕНСКИЙ — т.е. составляющий Атман всех [вещей], БЕСКОНЕЧНЫЙ — т.е. беспредельный: говорится ради примера, ибо он лишен и начала, и середины, и конца; ИЗНАЧАЛЬНЫЙ — т.е. составляющий начало всего, что кроме Меня; который НИКТО ИНОЙ, ЧЕМ ТЫ, ПРЕЖДЕ НЕ ВИДАЛ; он тебе, Моему бхакту, ПОКАЗАН из МИЛОСТИ, СИЛОЮ СВОЕЙ ЙОГИ — т.е. силою своей всемогущей йоги (творческой силы). (47)

[Далее] он говорит, что созерцать его таким, каким он в действительности, невозможно никакими иными средствами, кроме безраздельной любви (бхакти): «Ни дарами...» и т.д.

В ЭТОЙ ФОРМЕ — т.е. таким, каков Я есмь в действительности; КРОМЕ ТЕБЯ — с любовью пребывающего на Мне своей мыслью, — ни один иной человек, лишенный всепоглощающей и безраздельной любви, МЕНЯ УВИДЕТЬ НЕ МОЖЕТ с помощью одних лишь ВЕДИЙСКИХ ЖЕРТВ и прочего. (48)



Эта ДРОЖЬ, и это СМУЩЕНИЕ ДУШИ, которые в тебе сейчас возникли от видения СТОЛЬ УЖАСНОГО ОБРАЗА, — пусть их не будет! ПОСМОТРИ на тот Мой образ, который ты уже знал (испытал) ранее, — Я явлю тебе свой приятный образ. (49)

50. saṃjaya uvāca

ity arjunaṃ vāsudevas tathoktvā; svakaṃ rūpaṃ darśayām āsa  
bhūyaḥ |  
āśvāsayām āsa ca bhītam eṇaṃ; bhūtvā punaḥ saumyavapur  
mahātmā ||

Санджая сказал:

Так Арджуне сказав, свой облик обычный  
вновь явил ему сын Васудевы;  
свой приятный образ приняв, Великий  
перепуганного успокоил.

ТАК СКАЗАВ сыну Панду, Господь, СЫН ВАСУДЕВЫ, ВНОВЬ ЯВИЛ ему СВОЙ четырехрукий ОБЛИК. НАПУГАННОГО видением необычного образа он УСПОКОИЛ, ВНОВЬ ПРИНЯВ свой ПРИЯТНЫЙ («с приятным телом, обликом») ОБРАЗ; ВЕЛИКИЙ — т.е. исполняющий любое свое произволение, всемогущий. У этого сына Васудевы — Высшего Пуруши, Владыки всего сущего, Высшего Брахмана, из благоволения к миру ставшего смертным человеком, четырехрукий образ — это и есть присущая ему форма. Вплоть до убийства [демона] Кансы он скрывал две из четырех рук — по просьбе [своего отца] Васудевы, который боялся гнева Кансы; затем, однако, он явил [все четыре руки]. Вот как [повествуется в смрити] об этой просьбе: «О боже, Владыка богов! Ты рожден держащим раковину, диск и палицу; но благоволи милостиво сокрыть, о боже, этот свой божественный образ... И Атман всего сущего скрыл этот свой образ четырехрукий» (ВПур 5.3.13). И даже своим ненавистником, демоном [Шिशупалой], сын Васудевы постоянно почитается в своем четырехруком образе: «С четырьмя руками могучими, щедрыми, держащими раковину, палицу, диск...» (ВПур 4.15.10), поэтому Партха и говорит: «Прими свой облик четырехрукий...» (11.46). (50)

51. arjuna uvāca

ḍṛṣṭvedaṃ mānuṣaṃ rūpaṃ tava saumyaṃ janārdana |  
idānīm asmi saṃvṛtaḥ sacetāḥ prakṛtiṃ gataḥ ||

Арджуна сказал:

Человеческий этот, приятный  
увидев Твой, Джанардана, образ,  
я тотчас в свой ум, в себя прихожу:  
к естеству своему я вернулся.

УВИДЕВ этот Твой ОБРАЗ — весьма ПРИЯТНЫЙ принадлежностью его к человеческому состоянию, свойственный лишь Тебе и никому иному, исполненный превосходнейшей, беспредельной красоты, юности, изящества, — я ТЕПЕРЬ (тотчас) ВОЗВРАТИЛСЯ к обладанию СВОИМ умом и ПРИШЕЛ к своему естеству (к природному, нормальному состоянию). (51)

52. śrībhagavān uvāca

sudurdarśam idaṃ rūpaṃ dr̥ṣṭavān asi yan mama |  
devā apu asya rūpasya nityaṃ darśanakāṅkṣiṇaḥ ||

53. nāhaṃ vedair na tapasā na dānena na cejyayā |

śakya evaṃvidho draṣṭuṃ dr̥ṣṭavān asi mām yathā ||

54. bhaktyā tv ananyayā śakya aham evaṃvidho 'rjun |

jñātuṃ draṣṭuṃ ca tattvena praveṣṭuṃ ca paraṃtapa ||

55. matkarmaḥ matparamo madbhaktaḥ saṅgavarjitaḥ |

nirvairāḥ sarvabhūteṣu yaḥ sa mām eti pāṇḍava ||

Благой Господь сказал:

Труднозримую эту форму Мою —  
ту, которую ты увидел,  
даже боги ее созерцать  
непрестанно вожделеют.

Ни аскезой и ни ведами,

ни дарами, ни жертв приношением

Меня таким увидеть возможно,

Как ты Меня видел, Арджуна.

Лишь всецелое благоговенье

и познать, и увидеть по сути,

войти в Меня позволяет,

в этом облике высшем, врагов губитель!

Для Меня дела делай, стремись ко Мне,  
возлюби Меня, пути отбросив;  
кто не враждебен ко всем существам —  
ко мне идет, сын Панду!

Эта МОЯ ФОРМА, которую ТЫ УВИДЕЛ, — которая пребывает причиной всего сущего, опорой всего сущего, которая существует, чтобы властвовать надо всеми, она ТРУДНОЗРИМАЯ — т.е. ее никто не может увидеть. ДАЖЕ БОГИ НЕПРЕСТАННО ВОЖДЕЛЕЮТ ее УВИДЕТЬ — и, однако, не видели [до сих пор]. (52)

А почему? — В ответ на это он говорит: «Не аскезою...» и т.д. МЕНЯ НЕВОЗМОЖНО УВИДЕТЬ таким, каким Я в действительности, ни ВЕДАМИ — в сферу которых входит обучение [священным текстам], произнесение, изучение, слушание [их] и тихое повторение [их], — ни ЖЕРТВАМИ разных видов, ДАРАМИ и АСКЕЗОЙ — если [все эти действия] лишены любви ко Мне и совершаются лишь сами по себе. Однако ВСЕЦЕЛЫМ БЛАГОГОВЕНИЕМ (любовью, бхакти) Меня МОЖНО и ПО СУТИ ПОЗНАТЬ с помощью шаштр (священных текстов), и ПО СУТИ воочию увидеть, и ВОЙТИ в [Мою] сущность. Так говорит и шрути: «Не достигается этот Атман ни произнесением [текстов], ни жертвой, ни частым слышанием; кого он сам выбирает — тот его и достигает, тому он и открывается» (КатхУп 1.2.23). (53–54)

Кто совершает все действия — начиная с изучения веды и прочие, в виде почитания Меня — тот ДЕЛАЕТ ДЕЛА ДЛЯ МЕНЯ; СТРЕМИТСЯ КО МНЕ тот, кто предпринимает все свои начинания, имея в виду Меня как последнюю (высшую) их цель; ЛЮБИТ МЕНЯ — т.е. Мой бхакт, это тот, кто, невыразимо наслаждаясь Мною, не может существовать без воспевания, прославления Меня, непрерывного памятования Меня, почитания, поклонения и прочих [актов любви ко Мне] — и кто совершает их постоянно, имея в виду Меня и никого иного. ЛИШЕННЫЙ УЗ — это тот, кто, наслаждаясь лишь Мною, не терпит прикосновения ни к чему иному; КО ВСЕМ СУЩЕСТВАМ НЕ ВРАЖДЕБНЫЙ — это тот, кто всем своим естеством радуясь и скорбя лишь от единения либо разлуки со Мною и думая о своей скорби, что она происходит лишь от его собственных прегрешений (вины), а также размышляя о зависимости всех существ от Высшего Пуруши, — лишен к ним вражды, не имея в себе такого качества [вообще]. Кто таков [по своей природе] — ТОТ ИДЕТ КО МНЕ — т.е. обретает Меня таким, каков Я есмь в действительности, т.е. не ощущает ничего, кроме Меня, после того, как он избавляется от последних следов ложного знания и прочей [нечистоты].



но море, переполненное беспредельной и превосходной красотой, благоутробием, всеведением, всемогуществом и прочими [благими] достоинствами; или те, кто ПОЧИТАЮТ АКШАРУ — т.е. истинную природу индивидуального Атмана, которая есть НЕЯВЛЕННАЯ — т.е. ее сущность не является (не доступна) глазу и прочим органам чувств; ИЗ НИХ — т.е. из этих обоих — КТО ИСКУСНЕЕ В ЙОГЕ — т.е. кто из них быстрее достигает своей цели, таков смысл; ибо далее он разъяснит, что степень совершенства в йоге относится именно к скорости [достижения цели] — «Я извлекаю без промедления...» и т.д. (12.7). (1)

2. śrībhagavān uvāca  
 mayu āveśya mano ye mām nityayuktā upāsate |  
 śraddhayā parayopetās te me yuktatamā matāḥ ||

Благой Господь сказал:

Те, кто сердцем ко Мне прилепившись,  
 Меня чтут, постоянно обузданные,  
 высочайшей исполнены верою, —  
 те искуснейшие среди йогоинов.

Вследствие невыразимой любви ко Мне, ПРИЛЕПИВШИСЬ КО МНЕ СЕРДЦЕМ, ИСПОЛНЕННЫЕ ВЫСОЧАЙШЕЙ ВЕРЫ, ПОСТОЯННО ОБУЗДАННЫЕ — т.е. жаждущие постоянного [пребывания] в йоге — ТЕ, КТО МЕНЯ ЧТУТ (почитают) — т.е. те, кто чтут Меня, направив свое сердце (манас) ко Мне как к цели, которую следует достичь; — ТЕ ИСКУСНЕЙШИЕ, Я ПОЛАГАЮ — т.е. те достигают Меня легко и быстро — таков смысл. (2)

3. ye tv akṣaram anirdeśyam avyaktaṃ paryupāsate |  
 sarvatragam acintyaṃ ca kūṣastham acalaṃ dhruvam ||  
 4. samñiyamyendriyagrāmaṃ sarvatra samabuddhayaḥ |  
 te prāpñuvanti mām eva sarvabhūtahite ratāḥ ||  
 5. kleśo 'dhikataras teṣām avyaktāsaktacetāsām |  
 avyaktā hi gatir duḥkhaṃ dehavadbhir avāpyate ||

Те, кто Акшару неопределимую,  
 не проявленную почитают,  
 вездесущую, немислимую,  
 постоянную, неизменную, прочную — (3)

те, толпу своих чувств подчинившие,  
ко всему, что вокруг, мыслью равные,  
не к иному, чем Я, приходят;  
благу всех существ они рады. (4)

Все же больше они труждаются,  
к непроявленному устремленные:  
ведь с трудом достигается цель  
не проявленная воплощенными. (5)

ТЕ ЖЕ, КТО ПОЧИТАЮТ АКШАРУ — т.е. внутреннюю природу индивидуального Атмана — НЕОПРЕДЕЛИМУЮ — т.е. ту, которую нельзя определить (обозначить) словом «божество» или другими [словами], поскольку она вне какой бы то ни было телесности; и потому — НЕПРОЯВЛЕННУЮ (неразличимую) глазом и иными органами чувств; также ВЕЗДЕСУЩУЮ и НЕМЫСЛИМУЮ — т.е. хоть и пребывающую везде, в телах богов и прочих [существ], однако из-за ее разнородности по отношению [ко всем телам] недоступную представлению (мысли) в той или иной форме; именно поэтому ПОСТОЯННУЮ — т.е. общую для всех; иначе говоря, не привязанную к специфической форме того или иного божества и т.д. — таков смысл; будучи неспособна к переменам, она не отходит от присущей ей формы, не меняется, и потому — НЕИЗМЕННУЮ; и вследствие этого ПРОЧНУЮ — т.е. вечную. ТОЛПУ ЧУВСТВ ПОДЧИНИВШИЕ — т.е. зрению и всей остальной толпе чувств доступ к объектам (их обычную деятельность) вполне преградившие; МЫСЛЬЮ КО ВСЕМУ РАВНЫЕ — т.е. те, которые мыслят одинаково обо всех атманах, пребывающие в разнообразных телах — богов и прочих [существ], поскольку их (атманов) внутренняя форма одна, т.е. знание; потому ОНИ и РАДЫ БЛАГУ ВСЕХ СУЩЕСТВ, т.е. отвратились от злорадства по отношению ко всем существам — ибо такое злорадство возникает от [ложного] отождествления Атмана с теми или иными телами — богов и прочими; — они, так почитающие Акшару, также МЕНЯ ДОСТИГАЮТ, [а не иного], т.е. они достигают единообразного со Мною, пребывающего вне сферы сансары, Атмана — таков смысл; дальше в тексте об этом говорится словами: «Они, пришедшие к подобию со Мною...» (14.2); и в текстах шрути говорится: «Чистый к высшему единству он приходит» (МундУп 3.1.3). Также будет сказано и об отличии постоянного [начала], обозначаемого словом «Акшара», от Высшего Брахмана: «Постоянное именуют Акшарой; но Высший Пуруша — иное» (15.16–17). Однако в шрути, [извест-

ном под названием] «Акшара-видья» (т.е. учение об Акшаре) (МундУп 1.1.5), словом «Акшара» обозначается Высший Брахман: «Но высшее это [знание], которым достигается „Акшара“, в силу того, что он — источник и прочее всех существ». Однако они, ПРИВЯЗАННЫЕ МЫСЛЬЮ К НЕПРОЯВЛЕННОМУ, ТРУЖДАЮТСЯ БОЛЬШЕ, ибо НЕПРОЯВЛЕННАЯ ЦЕЛЬ — т.е. деятельность манаса, направленная на непроявленное, — ВОПЛОЩЕННЫМИ — т.е. ложно отождествившими Атмана с телом — С ТРУДОМ ДОСТИГАЕТСЯ — поскольку [существа] плотские, телесные мнят, будто тело — это и есть Атман, [к которому они стремятся]. (3–5)

6. ye tu sarvāṇi karmāṇi mayi samnyasya matparāḥ |  
ananyenaiva yogena māṃ dhyāyanta upāsate ||

7. teṣāṃ ahaṃ samuddhartā mrtyusamsārasāgarāt |  
bhavāmi nacirāt pārtha mayu āveśitacetāsām ||

Отложив на Меня все деянья,  
те, кто мыслью ко Мне стремятся,  
кто Меня в безраздельной йоге  
почитают активным вниманьем, (6)

Их из моря сансары смертей  
извлекаю Я без промедленья —  
тех людей, что в Меня всецело  
погрузились, Партха, душою. (7)

Здесь ясно говорится о превосходстве в йоге тех, кто почитают Бхагавана. ТЕ — т.е. люди, живущие в миру, кто, ОТЛОЖИВ НА МЕНЯ, с помощью мысли, направленной на Атмана, ВСЕ ДЕЯНЬЯ — т.е. и те, которые составляют [разного рода] деятельность тела, и те, которые необходимы для поддержания тела, — как, например, еда и прочее — и ведийские обряды — жертвы, дары, приношения в огонь, аскезу — вместе с их началом и целью; МЫСЛЬЮ КО МНЕ СТРЕМЯТСЯ — т.е. те, для кого Я — единственная цель стремлений; В БЕЗРАЗДЕЛЬНОЙ ЙОГЕ — т.е. с помощью йоги (дисциплины, практики), не уклоняющейся ни к чему иному; МЕНЯ ПОЧИТАЮТ АКТИВНЫМ ВНИМАНЬЕМ — т.е. они сами собою, под влиянием невыразимой любви ко Мне совершают медитацию, поклонение, служение, славословие, восхваление и прочее ради достижения Меня: они так Меня почитают — таков смысл. Их Я БЕЗ ПРОМЕДЛЕ-





Ну а если и действовать ты,  
к Моей йоге прибегнув, не в силах —  
практикуй отречение от плода  
действий всех, собой обладая. (11)

ЕСЛИ ТЫ НЕ СМОЖЕШЬ с самого начала НЕПОДВИЖНО СОСРЕДОТОЧИТЬ НА МНЕ МЫСЛЬ — тогда СТАРАЙСЯ МЕНЯ ДОСТИГНУТЬ ЙОГОЙ ПРАКТИКИ — т.е. йогой постоянного, основанного на беспредельной любви припоминания Меня — [памяти о том, что Я] противен всему недолжному; море неисчислимых благих достоинств — присущих самой Моей природе, беспредельных, превосходных красоты, благоутробия, отеческой любви и сострадания, глубины, сладости, геройства, щедрости, мужества, отваги, всеведенья, всеобъемлющих желаний, всемогущества и всегосподства, всеподчиненности и прочих; [этой памятью] достигнув прочного сосредоточенья мысли, стремись Меня достигнуть. (9)

Но если и к такой ПРАКТИКЕ припоминания ТЫ НЕ СПОСОБЕН, тогда СОВЕРШАЙ ДЛЯ МЕНЯ ДЕЯНИЯ — т.е., полный невыразимой любви ко Мне, совершай такие дела, как постройка храмов, устройство священных парков, украшение [статуй божества] водою, помазание его маслом, приношение [божеству] цветов, совершение поклонения, натирание [статуи] благовониями, прославление имени [божества], обхождение [вокруг него] кругом справа налево, воспевание, восхваление и прочие; ибо, даже СОВЕРШАЯ РАДИ МЕНЯ, с невыразимой любовью, эти ДЕЙСТВИЯ, ты ВСКОРЕ, обретя сосредоточенность мысли на Мне, сопровождаемую йогой практики [припоминания], ДОСТИГНЕШЬ СОВЕРШЕНСТВА в виде обладания Мною. (10)

Ну а ЕСЛИ ТЫ ДАЖЕ и ЭТОГО ДЕЛАТЬ НЕ В СИЛАХ, ПРИБЕГНУВ К МОЕЙ ЙОГЕ — т.е. прибегнув к йоге благоговейной любви в виде невыразимого услаждения Мною, порожденного размышлением о Моих благих достоинствах, ты не можешь делать такого рода дела, вырастающие из бхакти-йоги; тогда, прибегнув к йоге негибнущего (т.е. Акшары, индивидуального Атмана), описанной в первых шести главах, в форме постоянного размышления об истинной природе [индивидуального] Атмана — [йоге], которая порождает высшую бхакти, — с ее помощью СОВЕРШАЙ (практикуй) ОТРЕЧЕНИЕ ОТ ПЛОДА ВСЕХ ДЕЙСТВИЙ. Ибо мысль о том, что не существует иной цели, кроме достижения Меня, рождается, под влиянием любви ко Мне, лишь у того, чьи грехи уничтожены без остатка. ОБЛАДАЮЩИЙ СОБОЙ — значит «обуздавший свое сердце (манас)». Затем, когда в результате совершения, как бы в виде почитания Ме-

ня, не привязанных к плоду действий, происходит непрерывное созерцание Атмана, и с помощью [этого созерцания] бывает непосредственное постижение индивидуального Атмана, в его сущностной форме как части Моего [Атмана], ибо уничтожаются все препятствия [к такому постижению] в виде незнания и прочего; тогда высочайшая любовь ко Мне возникает сама собою. Так об этом и будет сказано: «Своим действием его почитая, совершенство человек обретает» (18.46) — начиная с этого стиха и вплоть до «Равный ко всем существам, он высшую бхакти ко Мне обретает» (18.54). (11)

12. śreyo hi jñānam abhyāsāj jñānād dhyānaṃ viśiṣyate |  
dhyānāt karmaphalatyāgas tyāgac chāntir anantaram ||

Ибо лучше, чем практика, знание,  
а его превосходит внимание;  
за вниманием — отказ от плода действий;  
вслед за ним — умиротворение.

Непосредственное ПОСТИЖЕНИЕ истинной природы Акшары (т.е. индивидуального Атмана), сопровождаемое (или предшествуемое) [непрерывным] размышлением о ней, ЛУЧШЕ (полезнее) для блага души, ЧЕМ тупая, лишенная невыразимой любви [к Господу] ПРАКТИКА припоминания. Опять-таки [постоянное, непрерывное] ВНИМАНИЕ к Атману ПОЛЕЗНЕЕ для блага души, чем осуществляемое с его помощью непосредственное ПОСТИЖЕНИЕ Атмана, если оно несовершенно по форме. Но и когда ВНИМАНИЕ бывает несовершенным, то его превосходит ДЕЙСТВИЕ, НЕ СВЯЗАННОЕ со [стремлением к] ПЛОДУ, которое является средством к нему (т.е. вниманию). Вслед за совершением не привязанного к плоду действия бывает, вследствие уничтожения [накопленного] греха, УМИРОТВОРЕНИЕ сердца; когда же сердце в мире — рождается [непрерывное] внимание к Атману; от внимания — непосредственное [его постижение]; от него — высшая бхакти; поэтому для того, кто не приспособлен к практике бхакти-йоги, лучше путь, [ведущий к достижению индивидуального] Атмана. Для того же, кто избрал путь опоры на Атмана, но не достиг умиротворения сердца, лучше практиковать действия, не привязанные к плоду, ибо [эта практика] входит составной частью в знание [природы индивидуального] атмана и приводит к утверждению на [избранном им] пути — таков смысл. (12)



тающий с помощью [избранного им пути] карма-йоги — МНЕ ДОРОГ. (14)

15. yasmān nodvijate loko lokān nodvijate ca yaḥ |  
harṣāmarṣabhayodvegair mukto yaḥ sa ca me priyaḥ ||

16. anapekṣaḥ śucir dakṣa udāsīno gatavyathaḥ |  
sarvārambhaparitṙāgī yo madbhaktaḥ sa me priyaḥ ||

17. yo na hṛṣyati na dveṣṭi na śocati na kāṅkṣati |  
śubhāśubhaparitṙāgī bhaktimān yaḥ sa me priyaḥ ||

Дорог мне — кто людей не терзает,  
и кто сам не терзается ими,  
кто от радости, кто от раздраженья,  
от терзанья и страха свободен. (15)

Дорог Мне этот бхакт Мой чистый,  
отрешенный, боли лишенный,  
умный, решительный, не любопытный,  
покидающий все начинанья. (16)

Дорог Мне тот, кто полон бхакти,  
кто не радуется, не ненавидит,  
не вожделеет, не горюет,  
кто и зло, и добро покидает. (17)

КТО — т.е. человек, избравший путь карма-йоги, который не является причиной ТЕРЗАНИЯ (беспокойства) ЛЮДЕЙ, кто не делает ничего такого, что вызвало бы у людей беспокойство, — таков смысл; и для кого люди не бывают причиной ТЕРЗАНИЯ (беспокойства, возбуждения), т.е. тот, по отношению к кому никто из людей не может быть причиной беспокойства; ибо люди твердо уверены, что он никому не враждебен. Поэтому он СВОБОДЕН и от РАДОСТИ к чему бы то ни было, и от РАЗДРАЖЕНЬЯ к кому бы то ни было, и равным образом от ТЕРЗАНЬЯ и СТРАХА. Такой человек также МНЕ ДОРОГ. (15)

НЕ ЛЮБОПЫТНЫЙ — т.е. равнодушный ко всему на свете, кроме Атмана; ЧИСТЫЙ — т.е. почитающий тело так, как предписано шастрами; УМНЫЙ [и решительный] — т.е. способный [успешно] совершать предписанные шастрами [ритуальные] действия; ОТРЕ-

ШЕННЫЙ — от всего прочего; ЛИШЕННЫЙ БОЛИ — т.е. лишенный болезненного впечатления при необходимости терпеть жару, холод, прикосновение к чему-либо грубому (резкому, колючему и т.д.) и прочие неприятные ощущения, бывающие при совершении предписанными шастрами действий; ПОКИДАЮЩИЙ ВСЕ НАЧИНАНЬЯ — т.е. отказывающийся от всех действий, кроме тех, что предписаны шастрами; такой человек, МОЙ БХАКТ, он МНЕ [тоже] дорог. (16)

КТО НЕ РАДУЕТСЯ — т.е. тот карма-йогин, который не испытывает радости, обретая ту или иную вещь, которая у людей считается приятной; а встретив что-либо неприятное, НЕ ОТВРАЩАЕТСЯ (не ненавидит), КТО НЕ ГОРИЮЕТ — встречая что-нибудь, что причиняет людям скорбь: утрату жены, сына, богатства и прочее; если у него этих вещей нет — он НЕ ВОЖДЕЛЕЕТ [приобрести их]; КТО И ЗЛО, И ДОБРО ПОКИДАЕТ — т.е. покидает и то и другое, усмотрев для себя подобие зла (греха) даже и в благой заслуге, ибо она, будучи причиной привязанности, неотличима [в этом отношении] от зла; кто таков, кто ПОЛОН БХАКТИ — тот МНЕ [тоже] ДОРОГ. (17)

18. samaḥ śatrau ca mitre ca tathā mānāvamānayoḥ |  
śītoṣṇasukhaduḥkheṣu samaḥ saṅgavivarjitaḥ ||

19. tulyanindāstutir maunī saṃtuṣṭo yena kena cit |  
aniketaḥ sthīramatir bhaktimān me priyo naraḥ ||

20. ye tu dharmyāmṛtam idaṃ yathoktaṃ paryupāsate |  
śraddadhānā matparamā bhaktās te 'tīva me priyāḥ ||

И к врагу, и к другу равный,  
одинаковый к чести, к бесчестию,  
к горю, к радости, холоду, зною  
равный, связанности лишенный, (18)

к похвале, к осуждению равный,  
молчаливый, всегда всем довольный,  
бесприютный, мыслью твердый,  
полный бхакти — сей муж Мне дорог. (19)

О, как дороги Мне Мои бхакты  
все, к словам Моим полные веры,  
этой дхармы чтущие нектар,  
устремившись ко Мне — высшей цели! (20)

Ранее в стихе «Не ненавистник всех существ...» (12.13) и далее было сказано об отсутствии ненависти и прочего к врагам, друзьям и иным [людям вообще]; теперь указывается на дополнительный признак [карма-йогины] — ровность настроения даже в их присутствии. **БЕСПРИУТНЫЙ** — это тот, кто, твердо установленный мыслью на Атмане, не привязан к жилищу и прочему; поэтому он также **ОДИНАКОВ** к чести, к **БЕСЧЕСТЬЮ** и прочим [мнениям людей]. Такой человек, **ПОЛНЫЙ БХАКТИ, МНЕ ДОРОГ**. (18–19)

В соответствии с началом [главы], он теперь ее не заканчивает, утверждая превосходство того, кто идет путем бхакти-йоги, над этим [карма-йогином], утвержденным на пути Атмана, — «О, как дороги...» и т.д.

**НЕКТАР ДХАРМЫ** — значит «то, что есть праведное и бессмертное»; те, кто **ПОЧИТАЮТ** бхакти-йогу, это средство, равное своей цели — так, как об этом было сказано: «Те, кто сердцем ко Мне прилепившись...» (12.2) — те **БХАКТЫ МНЕ** особенно **ДОРОГИ**. (20)

## ГЛАВА XIII

В первой шатке (первых шести главах поэмы) было сказано о том, что видение истинной природы субъекта, индивидуального Атмана достигается с помощью двоякого пути, обозначенного там как йога знания (джняна-йога) и йога [ритуального] действия (кармайога); оба этих пути входят составной частью в почитание Господа, в форме бхакти йоги, которая служит средством достижения высшей цели — Высшего Брахмана, Господа, сына Васудевы. В средней шатке (следующих шести главах) преподано учение о пути абсолютной и безраздельной любви к Господу, высшей цели — любви (бхакти), сопровождаемой знанием его величия и его истинной сущности.

Теперь, в остающейся, [третьей] шатке внутренняя сущность пракрити, Пуруши, формы их сочетания, природного мира, [его] Владыки, а также природа действия, знания и любви и способы достижения [сущности Владыки] — изложенные в первых двух шатках, объясняются более подробно. В тринадцатой главе говорится, в частности, о природе души (Атмана) и тела; о некоторых деталях, касающихся сущности тела; о способе достижения души, отличной от тела; подробно [говорится] об истинной природе души, отличной [от тела]; о причине связи такого рода души с бессознательной материей; и затем — о том, как следует размышлять об отличии того и другого.

1. śrībhagavān uvāca  
idaṃ śarīraṃ kaunteya kṣetram ity abhidhīyate |  
etad yo veti taṃ prāhuḥ kṣetrajña iti tadvidaḥ ||

Благой Господь сказал:  
Сын Кунти! Это тело

называется «поле» — «кшетра»;

кто его познает — того знающие  
называют словом «кшетраджня».

Это ТЕЛО — которое представляется соотнесенным [и поэтому — связанным] с Атманом, [познающим] субъектом, в таких выражениях, как: «Я — божество»; «я — человек»; «я — толстый»; «я — худой» [и т.д.], — теми, КТО ЗНАЕТ сущность тела, называется «ПОЛЕМ» (= кшетрой) ощущений субъекта, Атмана, которому присущ иной смысл. А ТОТ, КТО ЕГО, [тело], ПОЗНАЕТ — как в виде целого, так и по частям, [говоря]: «Я это знаю»; — ТОГО, являющегося не объектом, но субъектом знания и поэтому от него, [тела], отличного, ЗНАЮЩИЕ — т.е. знающие сущность Атмана — НАЗЫВАЮТ [словом] «КШЕТРАДЖНЯ» (букв. «знающий поле», «субъект»). Когда [человек] созерцает объекты, внешние по отношению к телу, например горшок и т.д., то, [мысля:] «Я, божество, или Я, человек, познаю это — горшок и прочее» — он воспринимает себя, познающего Атмана, соотнесенным со своим телом [и в акте знания от него неотличимым]; однако когда он воспринимает свое собственное тело, то он ощущает: «Я познаю это тело так же, как и [любой материальный предмет], горшок и прочее» — т.е. видит себя познающим, а его (тело) познаваемым, и тем самым убеждается в отличии тела, словно горшка и подобных [вещей] от себя, не знающего Атмана. Значит, кшетраджня, т.е. познающий [субъект], есть нечто столь же отличное от тела, насколько он отличается от объектов, горшка и прочих. Что же касается соотнесенности [Атмана с телом] — то ею устанавливается лишь тот факт, что тело неспособно существовать без атмана, ибо вся его (тела) природа заключается в сообщении [данному индивидуальному] Атману его существенного признака, так что [индивидуальный Атман, скажем, человека попадает благодаря телу в отдельный класс], как, например, класс коров и прочего. Здесь [следует иметь в виду], что познающий Атман, в его специфической форме, воспринимается лишь манасом, подготовленным (очищенным) соответствующими приемами йоги; обычный глаз и прочие органы чувств его не воспринимают; поэтому, а также из-за его тесной связи с материальной природой неразумные видят познающего [Атмана] лишь в природной форме. Об этом говорится [в самом тексте Гиты]: «Уходящего, иль пребывающего, иль вкушающего, связанного с гунами — ослепленные не различают; его видят обладающие оком знания» (15.10). (1)



2. kṣetrajñāṃ cāpi māṃ viddhi sarvakṣetreṣu bhārata |  
kṣetrakṣetrajñāyor jñānaṃ yat taj jñānaṃ mataṃ mama ||

Знай, что во всех этих кшетрах

Я есть также кшетраджня, сын Бхараты;

кто знает кшетраджню и кшетру,

тот знает сущность, Я полагаю.

ЗНАЙ, ЧТО ВО ВСЕХ КШЕТРАХ (телах) — богов, людей и прочих — Я есть единая (т.е. не зависящая от вида и состояния данной кшетры) форма сознания, т.е. кшетраджня; или, иначе говоря, их (всех этих кшетр) сознание состоит из Меня. ТАКЖЕ КШЕТРАДЖНЯ — словом ТАКЖЕ здесь выражается следующее: «Знай, что Я есть также и кшетра». И подобно тому, как природа кшетры состоит лишь в том, чтобы образовывать характеристику кшетраджни, в силу чего они не могут существовать порознь и находятся в отношении [внутренней] соотносительности (самана-адхикаранья); так и оба они, и кшетра, и кшетраджня, по природе своей будучи [одной из] Моих характеристик, не могут существовать отдельно от Меня и обозначены в отношении [внутренней] соотносительности со Мною — знай это. Далее [в тексте] будет сказано: «Вот они — два пуруши в мире, гибнущий и не гибнущий...» и т.д. (см. 15.16–18). Здесь говорится об отличии Высшего Брахмана, сына Васудевы, от кшетры и от кшетраджни — пребывающего в обоих состояниях, связанности и свободы, и обозначенного здесь (т.е. в тексте *Гиты* 15.16) словами «гибнущий — не гибнущий». Природа кшетры — которая есть [конгломерат элементов], земли и прочих — и кшетраджни состоит в пребывании частью тела Бхагавана, который сам составляет его (= этого тела) душу (Атман) — и о чем говорят тексты шрути: «Кто в земле пребывает, от земли отличный, кого земля не знает, кого земля — тело, кто землей изнутри управляет — это твой Атман, внутренний правитель, бессмертный»; (БрУп 3.7.3), и далее, вплоть до: «Кто в душе пребывает, от души отличный, кого душа не знает, чья душа — тело, кто душою изнутри управляет — тот твой Атман, внутренний правитель, бессмертный» (БрУп 3.7.22).

Именно это пребывание Атманом всех [индивидуальных] субъектов, познающих объективный мир (т.е. тех, кто обозначены словом «кшетраджня»), в силу того, что Господь есть их внутренний правитель, — и служит причиной указания на их [внутреннюю] соотносительность, [а не тождественность].

«Я внутри всех существ пребываю; Я их Атман, о Гудакеша» (10.20);

«Без Меня здесь бы не было существа, ни живого, ни неживого» (10.39);

«Я поддерживаю весь мир этот, свою часть в нем пребывая» (10.42) — так установив, как бы спереди и сзади [того, что наиболее существенно], он в середине [между этими стихами] указывает на свою внутреннюю соотнесенность — «Среди всех богов Я — Вишну, средь светил — лучистое солнце...» (10.21).

Это знание, изложенное [в тексте], о различии КШЕТРЫ и КШЕТРАДЖНИ, а также о том, что Я есть Атман их обоих, — это и есть спасительное (полезное, подлежащее усвоению) ЗНАНИЕ — ТАК Я ПОЛАГАЮ.

Некоторые утверждают: словами «Я ЕСТЬ ТАКЖЕ КШЕТРАДЖНЯ» с помощью внутренней соотнесенности указывается на тождество [индивидуального Атмана и Господа]. Тогда оказывается, что существует в действительности лишь Владыка; «кшетраджня» же [сам по себе] имеет мнимое бытие, причиной которого является незнание. И чтобы устранить его (это незнание), излагается это учение о тождестве. Этим наставлением Господа — который есть надежнейший [из учителей] — уничтожается ошибочное мнение [о якобы самостоятельном существовании] кшетраджни — точно так же, как авторитетным указанием «Это не змея, а веревка» снимается ошибочное мнение о [существовании] змеи.

У этих [оппонентов] следует спросить: этот учитель — Господь, сын Васудеви, Всевадыка, — уничтожил ли он свое незнание непосредственным постижением истинной природы Атмана? Или нет? Если его незнание уничтожено — то видение каких-либо различий, в виде сына Кунти и прочих в этом Атмане, — природа которого есть бескачественная субстанция сознания, не допускающая предикации чего бы то ни было нетождественного ему (= Атману), — и [тем более] какая-либо деятельность по отношению к ним (этим различиям) в виде обучения и прочего — невозможны. Если же его незнание не уничтожено ввиду отсутствия непосредственного постижения Атмана — то о каком обучении знанию Атмана со стороны невежественного [учителя] здесь может быть речь? Ибо [в самой *Gīte*] сказано: «Знающие, сущность зрящие, научат тебя знанию» (4.34). Поэтому не следует всерьез принимать такие учения [оппонентов], распространяемые, с целью смутить умы людей, невеждами, противоречащими самим себе, не знающими ни священные тек-

сты, ни традицию, ни сказания, ни истории творения, ни приемы логического доказательства.

Истина же состоит вот в чем: ряд текстов шрути говорит о различии природы между бессознательной и сознающей сущностями, с одной стороны, и Высшим Брахманом — с другой, [пребывающими, соответственно], в состоянии объекта, субъекта и [их обоих] Владыки:

«Обладатель майи творит из него этот мир, в нем и иной майей скован» (ШветУп 4.9);

«Обладатель майи, знай, — это Великий Владыка; майя — это пракрити» (ШветУп 4.10);

«То, что гибнущее, — это природа; бессмертное, негибнущее — Хара; единое божество царит над гибнущим и над [индивидуальным] Атманом» (ШветУп 1.10); здесь словами «БЕССМЕРТНОЕ, НЕГИБНУЩЕЕ — ХАРА» обозначается субъект: он словно привлекает (harati) к себе природу, им воспринимаемую, потому он Хара;

«Он — причина, владыка обладателя органов чувств; его никто не рождает, никто им не обладает» (ШветУп 6.9);

«Он — владыка природы и кшетраджни, властелин качеств [пракрити]» (ШветУп 6.16);

«[Славлю] владыку мира, властелина над Атманом — вечного, благого, неколебимого» (МаханУп 13.3);

«Существуют два нерожденных — знающий и незнающий, сильный и бессильный» (ШветУп 1.9);

«Вечный среди вечных, сознающий среди сознающих, единый среди многих — он исполняет желания [людей]» (ШветУп 6.13);

«Субъект, объект и побудитель [обоих] — так помыслив...» (ШветУп 1.12);

«Помыслив об отдаленном Атмане и о [его] побудителе, обрадованный, он затем с этой [мыслью] идет к бессмертию» (ШветУп 1.6);

«Из двух [птиц] одна сладкую смокву вкушает, другая — не вкушая, смотрит» (РВ 1.164.20 = МундУп 3.1.1 = ШветУп 4.6);

«Единую Нерожденную, красно-бело-черную, многочисленное, себе подобное потомство рождающую, — один Нерожденный любит, с ней возлегая; другой Нерожденный ее, насытившуюся, оставляет» (ШветУп 4.5);

«[Пракрити] — корова, безначальная и бесконечная, она существа порождает, вызывая их к существованию» (МантрУп 1);

«На том же дереве человек удрученный, от бессилья скорбит, ослепляясь; но проходит его скорбь, едва он видит другого — довольного, владыку и его величие» (ШветУп 4.7) — и так далее.

Также и здесь, [в тексте *Гиты*] —

«...И чувство самости — это Моя восьмикратно расчлененная природа» (7.4);

«Эта — низкая; иную, чем эта, узнай Мою высшую природу...» (7.5);

«Все существа, сын Кунти, к Моей приходят природе...» и т.д. (9.7);

«На свою опираясь природу, вновь и вновь Я порожаю...» и т.д. (9.8);

«Под Моим присмотром все движущееся и недвижимое природа рождает...» и т.д. (9.10);

«И пракрити, знай, и Пуруша — безначальны эти оба...» (13.19);

«Мое лоно — великий Брахман, в него помещаю Я семя; и от этого всех существ порождение бывает, сын Бхараты» (14.3);

иными словами, существует Мой великий Брахман — лоно мира, называемое «пракрити», тонкий элемент (субстанция), не обладающий сознанием; с ним Я соединяю зародыш (семя), называемый «сознающим» (обладающим сознанием началом); «от этого» — т.е. от соединения сознающего начала с бессознательным, которое происходит по Моему произволению, бывает порождение всех существ, начиная с богов и кончая растениями, к каждому из которых примешано бессознательное начало, — таков смысл [шлоки 14.3].

В текстах шрути эта тонкая [бессознательная материальная] субстанция также обозначается словом «Брахман»: «Из него (т.е. Высшего Брахмана) рождается этот Брахман, имя, форма и пища» (МундУп 1.1.9).

Некоторые тексты шрути говорят о том, что сознающее и бессознательное начала, пребывая во всевозможных состояниях в форме субъекта и объекта, будучи управляемы Высшим Пурушей, составляют его тело; поэтому они неразрывно связаны с ним, их Атманом:

«Кто в земле пребывает, от земли отличный, кого земля не знает, чье тело земля и т.д. (БрУп 3.7.3) — начиная от этого места и до —

«Кто в душе пребывает, от души отличный, кого душа не знает, чья душа тело» и т.д. (БрУп 3.7.22).

И еще:

«Кто изнутри соединяется с землею, чье тело земля, кого земля не знает...» (СубУп 7) — начиная от этого места и вплоть до:

«Кто изнутри соединяется с Акшарой, чье тело Акшара, кого Акшара не знает...» (Там же);

«Кто изнутри соединяется с мертвым, кого мертвое [существо, начало] — тело, кого мертвое не знает...» (Там же).

Здесь словом «мертвое» («смерть») обозначается бессознательная субстанция в тонком, [невидимом глазу] состоянии, которое в той же упанишаде [также] выражается словом «тамас»;

«Непроявленное растворяется в Акшаре (в негибнущем), Акшара растворяется в тамасе...» (СубУп 2) — так говорится [об этом].

А также:

«Внутри вошедший, существ Правитель, Атман всех [существ]...» (Тар 3.11.2).

Итак, именно Высший Пуруша — будучи первопричиной бессознательного и сознающего начала, пребывающих во всевозможных состояниях и образующих его тело, — существует в виде мира, в его обоих состояниях, как следствия, так и причины; стремясь преподать это учение, некоторые тексты шрути говорят о том, что именно он, [Высший Пуруша], есть мир, пребывающий в состоянии следствия и причины:

«Лишь сущее, дорогой, было вначале, лишь одно, без иного...» (ЧхУп 6.2.1).

«Оно захотело: „Да буду я многим, да произведу [существа]!“: и оно породило сиянье» (ЧхУп 6.23); — начиная с этого места и вплоть до:

«Все эти существа, дорогой, имеют Корень в Сущем, имеют в нем пребывание, имеют в нем опору» (Там же 6.8.6);

«Из этого состоит все это; это сущее, это Атман; ты еси оно, Шветакету» (Там же 6.8.7).

Равным образом —

«Он пожелал: „Да буду я многим, произведу [существа]!“; он совершил аскетические [подвиги]; совершив аскезу, он создал (испустил из себя) весь этот мир» (ТаУп 2.6) — начиная от этого места и вплоть до:

«И истинным и неистинным стало истинное» (Там же).

Также и здесь (в следующих текстах) упоминается о различии природы между сознающим и бессознательным началом, с одной стороны, и Высшим Пурушей — с другой, — различии, установленном [также] и другими текстами шрути:

«Итак, да разъединю Я себя на имена и формы, войдя этой живой душою (джива-атманом) в эти три божества, [т.е. огонь, воду, землю]!» (ЧхУп 3.6.2);

«Создав его, он вошел внутрь его, и войдя в него, он стал сущим и не-сущим, знанием и незнанием, истиной и не-истиной — [всем этим] стало истинное» (ТаУп 2.6).

[Здесь] словами «войдя этой живой душою» говорится о том, что внутренняя сущность «живой души» (= *jīvātman*) состоит из Брахмана; и поскольку эти слова не отличаются по смыслу от «войдя в него, он стал сущим и не-сущим, знанием и не-знанием...» — то ими обозначено соотношение [обоих] существ — души и тела [Брахмана].

Аналогичный акт дифференциации [тела Брахмана] на имена-формы излагается также и в следующем тексте шрути:

«Тогда оно было неразличимо; [затем] оно расчленилось на имена-формы (букв. «на имя-форму»)» (БрУп 1.4.7).

Поэтому именно Высший Пуруша, обладая телом в виде сознающего и бессознательного [начал, именуемых, соответственно,] «тонким» и «грубым» началом, пребывает и в состоянии причины, и в состоянии следствия; так что становится вполне понятным, как [у Шветакету могло возникнуть] желание посредством знания одного знать вообще всё: ведь [в силу того, что только было сказано], следствие не есть что-либо отличное от причины (= и то и другое есть Высший Пуруша), и называя причину, мы тем самым познаем следствие.

В тексте: «Итак, да разъединю Я себя на имена и формы...» и т.д. (см. выше) словами «три божества» обозначена вся не обладающая сознанием природа; поскольку там же сказано, что разъединение (расчленение, дифференциация) на имена-формы происходит путем «вхождения» [в эти три божества] «живой душою», чью внутреннюю сущность составляет сам [Высший Атман], — то значением всех значимых слов оказывается именно Высший Атман (Высший Пуруша), дифференцированный [именами, обозначающими] формы материальной природы; так что внутренняя соотнесенность [того или иного] слова, обозначающего Высшего Атмана в состоянии причины, с [тем или иным] словом, выражающим состояние следствия (т.е. выражающим вещи материального мира), утверждается в прямом, [а не переносном] смысле слова. Итак, именно Брахман, обладая модификациями грубого и плотного [тела], материального и нематериального [начала], составляет вещественную причину этого мира (т.е. мир состоит из Брахмана как из своего вещества, материала).

Но хотя Брахман и составляет вещественную причину мира — ибо именно он имеет тело в виде этой причины, состоящее из мате-

риального и нематериального начал в тонкой форме, — все же совершенно ясно, что никакого смешения природы Брахмана с природой той комбинации обоих [тварных] начал, материального и нематериального, для которой он является вещественной причиной, — не происходит. Так, например, хоть комбинация цветных нитей — белых, черных и красных — и составляет вещественную причину цветной ткани, но все же, разглядывая внимательно [то или иное] место в [этой связанной] из нитей [ткани], [можно увидеть] связь, [но отнюдь не слияние], белизны и прочего, так что даже в состоянии результата, [т.е. ткани], смешения цветов нигде не происходит; равным образом и у этого мира — хоть его вещество и состоит из комбинации обеих природ, материальной и нематериальной, и Владыки, — даже в [грубом, чувственно воспринимаемом] состоянии результата не бывает смешения состояний [нематериального] субъекта, [материального] объекта и их Управителя (т.е. Владыки, Высшего Пуруши).

[Следует также иметь в виду, что] нити сами по себе могут существовать отдельно друг от друга, и лишь когда они, по воле человека, оказываются скомбинированными, [выявляется] состояние их причины и следствия (результата); тогда как здесь, [в вопросе о структуре мира], имеется та особенность, что само существование материальной и нематериальной природы [возможно], в каком угодно их состоянии, лишь в качестве модификаций тела Высшего Пуруши; поэтому именно он, Высший Пуруша, есть их прообраз — будь то в состоянии следствия или причины; именно он всегда есть в конечном счете означаемое всех [относящихся к обоим природам] слов. Впрочем, в том, что касается разделения и не смешения соответствующих природ, и тут и там дело обстоит одинаково.

Если же все это так, то можно со всей уверенностью утверждать, что Высший Брахман, даже наполняя собою вещи в состоянии результата, пребывает неизменным, в силу отсутствия различий в его внутренней природе (= внутренне присущей ему форме). Также проясняется, что такое [его] состояние в виде результата: это есть пребывание материальной и нематериальной природы в грубой форме [вещей и существ], разделенных на многообразие имен и форм, душою (Атманом) которых, однако, пребывает он. Ибо быть в состоянии результата (следствия) означает принять некоторое иное [внешнее] состояние.

Также вполне обоснованны учения о бескачественности [Брахмана]: ведь Высший Брахман не обладает никакими отрицательными качествами. [Однако это не значит, что у него вообще нет качеств]:

один и тот же текст шрути в следующих словах отрицает [у Брахмана] все недолжное — «Свободный от греха, свободный от старости и смерти, свободный от скорби, от голода и жажды...» (ЧхУп 8.1.5) — и одновременно приписывает ему обладание благими достоинствами, ограничивая, таким образом, отрицание качеств — которое в других [текстах шрути] утверждается вообще [и безо всяких исключений] — лишь сферой недолжных (т.е. отрицательных) качеств:

«Тот, чьи желания и произволения [всегда] сбываются...» (Там же).

Учение о том, что внутренняя сущность Брахмана есть знание, [также выглядит] вполне убедительно — если согласиться с тем, что внутренняя сущность всеведущего Брахмана, всемогущего, образа [всех] благих достоинств, противного всему недолжному, определима лишь с помощью знания; внутренней сущностью (формой) знания он обладает также в силу того, что сам по себе все освещает (выявляет, точно так же как знание). Его характер как познающего [субъекта] утверждается такими текстами шрути, как:

«Тот, кто все знает, все ведает...» (МундУп 1.1.9);

«Высока его сила, разнообразна»;

«Она свойственна ему по природе, проявляется как мощь и знание» (ШветУп 6.8);

«Но познающего — чем он его познает?» (БрУп 4.4.14) — и другими.

Также и следующий текст шрути —

«[Брахман] есть сущее, знание, бесконечное» (ТаУп 2.1.1) — говорит о том, что его внутренняя сущность — знание, ибо он определим лишь с помощью знания и сам собою все освещает. Об этом говорят и другие шрути.

Еще одна группа текстов —

«Он пожелал: „Да буду Я многим...“» (ТаУп 2.6);

«Он помыслил: „Да буду Я многим...“» (ЧхУп 6.2.3);

«Он расчленяется (дифференцируется) посредством имени и формы» (БрУп 1.4.7);

«Когда [человек] видит Атмана, слышит [Атмана], мыслит [Атмана], познает [Атмана] — тогда [он] познает все это» (БрУп 4.5.6);

«Все покидает того, кто познает все вне Атмана» (БрУп 4.5.7);

«Поистине этим великим существом выдохнуто то, что есть Ригведа» (БрУп 2.4.10; 4.5.11; СубУп 2) — говорит о том, что именно Брахман в результате своего произволения пребывает во многих видах, состоянии разнообразных, движущихся и неподвижных форм; и лишь та множественность отвергается как нереальная, элементы (вещи) которой, будучи противны Брахману, не имеют его своей душою.



Например —

«Обретает [вторую] смерть после смерти, кто здесь, [в этой жизни], видит подобные различия; здесь нет ничего различного [от Атмана]» (КатхУп 4.10);

«Ибо там, где есть как бы двойственность, — там [человек] видит другого; но там, где все стало его Атманом, — кого он увидит, чем [увидит]? (БрУп 2.4.14) — и т.д.

И однако — [повторим это] еще раз — многовидная расчлененность [тела] Брахмана разнообразными именами и формами отнюдь не отвергается там, где она вызвана актом его произволения, что ясно из [уже цитированного] текста —

«Пусть Я стану многим...» и т.д. (ЧхУп 6.2.3) — и из многих других шрути.

Более того: в начале того самого текста, который отрицает множественность, — т.е. [текста БрУп 2.4.14]: «Но там, где все стало его Атманом...» и т.д. — говорится: «Поистине, этим великим существом выдохнуто то, что есть Ригведа...» и т.д. (БрУп 2.4.10).

Итак, между [текстами], говорящими о различии внутренней сущности и природы [начал] материального, нематериального и божественного, и [текстами], говорящими о том, что они соотносятся как результат и причина, и о тождественности результата причине, — между всеми этими текстами шрути противоречия нет. Ибо существование материального и нематериального начал в виде тела Высшего Атмана узнается с помощью именно тех текстов шрути, которые говорят о том, что образующие тело [Высшего Атмана] начала не способны к дифференциации на имя-форму в тонком состоянии, состоянии причины; и наоборот, они обретают способность [к этой дифференциации] в грубом (= чувственно воспринимаемом) состоянии результата. Поэтому не остается места для противных логике и здравому смыслу учений о «незнающем Брахмане», а также о «брахмане, доступном различию в силу его ограниченности» и т.д. Дальнейшие рассуждения на эту тему считаю излишними.

3. tat kṣetraṃ yac ca yādṛk ca yadvikāri yataś ca yat |  
sa ca yo yatprabhāvaś ca tat samāsenā me śṛṇu ||

От Меня теперь выслушай вкратце:

что есть и какова эта кшетра;

каковы ее виды; откуда;

также — кто он; и в чем его силы.

ЭТА КШЕТРА («поле»), ЧТО ОНА ЕСТЬ? — т.е. из чего состоит? — И КАКОВА [она] — т.е. опорой каких элементов является? — КАКОВЫ ЕЕ ВИДЫ? — т.е. какие у нее виды (изменения, модификации)? И ОТКУДА? — т.е. от какой причины она возникла? Смысл здесь такой: ради чего, с какой целью она возникла?; ЧТО — т.е. какова ее внутренняя природа?; ТАКЖЕ — КТО ОН? — т.е. кто этот кшетраджня, какова его внутренняя природа?; И В ЧЕМ ЕГО СИЛЫ? — т.е. каковы его силы? — все ЭТО ВКРАТЦЕ — т.е. в сокращенной форме — ОТ МЕНЯ ВЫСЛУШАЙ. (3)

4. ṛṣibhir bahudhā gītaṃ chandobhir vividhaiḥ pṛthak |  
brahmasūtrapadais caiva hetumadbhir viniścitaḥ ||

Множественно провидцы это воспели,  
в гимнах Веды разнообразных,  
А затем — убедительно, точно  
это сказано в «Брахмасутрах».

ЭТО — т.е. сущность кшетры и кшетраджни; ПРОВИДЦАМИ — т.е. Парашарой и прочими [мудрецами] — МНОГОКРАТНО — т.е. многими способами — ВОСПЕТО — т.е. как, например, в следующем тексте:

«И меня, и тебя, царь, и других [людей] несут на себе элементы; а вся толпа элементов движется, попав в поток качеств.

Качества же, о владыка, саттва и прочие, находятся под властью кармы.

Накапливается карма от незнания, во всех без остатка существах.

Атман же — чист, не гибнет, без качеств, умиротворенный, выше природы» (ВПур 2.13.69–71).

И еще:

«Если это тело человека, с его признаками — головою, руками, ногами отдельно [от Атмана], — то к чему же приложимо понятие „Я“?» (ВПур 2.13.89).

А также:

«Разве ты — это та голова, или шея, или твой живот? Разве ты — это ноги и прочее? И это все — разве оно твое, о царь?

Ты пребываешь, владыка, отдельно ото всех членов тела;

„Кто я?“ — обязательно думай об этом, о царь» (ВПур 2.13.102–103).

Душою обеих этих отличных друг от друга сущностей является сын Васудевы — как об этом сказано в тексте:

«Чувства: сердце, мысль, саттва, величие, сила, твердость — их душою также кшетры и кшетраджни называют сына Васудевы» (МБх 13.159.137).

ОТДЕЛЬНО — В РАЗНООБРАЗНЫХ ГИМНАХ (Веды) — т.е. познать внутренняя природа тела и Атмана воспета в разного рода гимнах — Риг-, Яджур-, Сама- и Атхарваведы, как, например:

«Из него, из этого Атмана, возник эфир, из эфира — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — растения, из растений — пища, из пищи — человек. Он, этот человек, состоит, поистине, из сущности пищи» (ТАр 8.1 = ТаУп 2.1); — так изложив внутреннюю природу тела, после этого он излагает [тело], состоящее из жизненного дыхания, а затем — [еще более тонкое тело], состоящее из манаса; после этого он излагает внутреннюю природу кшетраджни — «От этого, состоящего из манаса, отличается [пребывающий] внутри его Атман, состоящий из сознания» (ТАр 8.4 = ТаУп 2.4); — а затем он говорит о Том, кто пребывает душою (т.е. внутренним Атманом) даже кшетраджни: это состоящий из блаженства Высший Атман:

«От этого, состоящего из сознания, отличается [пребывающий] внутри его Атман, состоящий из блаженства» (ТАр 8.5 = ТаУп 2.5).

Также и в разных местах Риг-, Сама- и Атхарваведы вполне ясно говорится о различии между кшетрой и кшетраджней и о том, что Брахман является их обоих Атманом.

ТАКЖЕ И В СЛОВАХ БРАХМАСУТР — т.е. в словах, называемых «сутрами», излагающих [учение] о Брахмане, иначе называемых «сутрами о Воплощенном» («Шарирака-сутры»), — УБЕДИТЕЛЬНЫХ — т.е. логически обоснованных, и ТОЧНЫХ — т.е. приводящих к [ясным] решениям. Определение видов кшетры дается в сутрах начиная с 2.3.1; сущность кшетраджни определена в сутрах с 2.3.18 по 2.3.40; в последней из сутр говорится о том, что кшетраджня, будучи движим [изнутри] Господом, имеет его своей душою.

Итак, многократно воспетую сущность кшетры и кшетраджни и излагаемую Мною [теперь тебе] КРАТКО — т.е. абсолютно ясно, СЛУШАЙ — таков смысл. (4)

5. mahābhūtāny ahaṁkāro buddhir avyaktam eva ca |  
indriyāṇi daśaikaṁ ca pañca cendriyagocarāḥ ||
6. icchā dveṣaḥ sukhaṁ duḥkhaṁ saṁghātaś cetanā dhṛtiḥ |  
etat kṣetraṁ samāsenā savikāram udāhṛtam ||



Итак, эта кшетра КРАТКО — т.е. в сокращении ПЕРЕЧИСЛЕНА вместе с ее видами — т.е. с ее результатами. (5–6)

Теперь среди результатов [деятельности] кшетры перечисляются достойные усвоения качества, помогающие [достижению] знания Атмана, —

7. amānitvam adambhitvam ahiṃsā kṣāntir ārjavam |  
ācāryopāśanam śaucaṃ sthairyam ātmavinigrahaḥ ||
8. indriyārtheṣu vairāgyam anahaṃkāra eva ca |  
janmamṛtyujarāvyaḍhiduḥkhadoṣānudaśanam ||
9. asaṅgīr anabhiṣvaṅgaḥ putradāragrḥādiṣu |  
nityaṃ ca samacittatvam iṣṭāniṣṭopapattiṣu ||
10. mayi cānanyayogena bhaktir avyabhicāriṇī |  
viviktadeśasevitvam aratir janasaṃsadi ||
11. adhyātmaññānanyatvaṃ tattvaññānārthadaśanam |  
etaññānam iti proktaṃ aññānaṃ yad ato 'nyathā ||

Негорделивость, нелицемерность,  
невреждение, терпение, честность,  
чистота, почитание учителя,  
себя подавление, твердость. (7)

От предметов чувств отрешенность,  
также самости исчезновение,  
пребывание умом на пороке рождения,  
смерти, боли, старости, скорби; (8)

непривязанность, неустремленность  
к сыновьям, жене, дому и прочему;  
в обретение хорошего или дурного —  
постоянная ровность сознания; (9)

и любви ко Мне безраздельность  
с неуклонной практикой йоги;  
пребывание в уединении,  
отращение к собраниям людным, (10)

непрерывность знания Атмана

и забота о знании сущности:

это все именуется «знание»;

а все то, что иное, — незнание. (11)

**НЕГОРДЕЛИВОСТЬ** — отсутствие непочтительности к людям более высокого ранга; **НЕЛИЦЕМЕРНОСТЬ** — это отсутствие такого качества, как лицемерие, т.е. соблюдение дхармы лишь ради того, чтобы заработать славу «праведника»; **НЕВРЕЖДЕНИЕ** (ахимса) — это непричинение другим [существам] боли, будь то с помощью тела, речи либо намерения; **ТЕРПЕНИЕ** — это неизменность [к худшему] в мыслях о каком-либо человеке, даже когда он заставляет тебя страдать; **ЧЕСТНОСТЬ** — единообразие актов поведения — телом, речью, намерением — по отношению к другим; **ПОЧИТАНИЕ УЧИТЕЛЯ** — это стремление к поклонению, служению, расспросам и т.д. учителя, преподающего знание Атмана; **ЧИСТОТА** — это осуществляемая [по указаниям] авторитетных текстов подготовка сердца, речи и тела, дающая возможность постижения и реализации знания Атмана; **ТВЕРДОСТЬ** — неколебимое [следование] цели, излагаемой в наставлениях об Атмане; **ПОДАВЛЕНИЕ СЕБЯ** — запрещение сердцу пребывать на каких-либо предметах, кроме внутренней сущности Атмана. (7)

**ОТРЕШЕННОСТЬ ОТ ПРЕДМЕТОВ ЧУВСТВ** — это отвращение ко всем предметам, кроме Атмана, достигаемое размышлением об их порочности; **ИСЧЕЗНОВЕНИЕ** (= отсутствие) **САМОСТИ** (ахамкары) — это отсутствие ложного представления о том, что Атман есть [нечто телесное], тело; ахамкара здесь названа в качестве примера; говорится же здесь следующее: не следует принимать за Атман ничто из того, что им не является. **ПРЕБЫВАТЬ УМОМ НА ПОРОГЕ РОЖДЕНИЯ, СМЕРТИ, БОЛИ, СТАРОСТИ, СКОРБИ** — это размышление о том, что в состоянии телесности неизбежно зло (порок) рождения, смерти, боли, старости, скорби и прочего. (8)

**НЕПРИВЯЗАННОСТЬ** — отсутствие привязанности к обладанию чем бы то ни было, кроме Атмана; **НЕУСТРЕМЛЕННОСТЬ К СЫНОВЬЯМ, ЖЕНЕ, ДОМУ И ПРОЧЕМУ** — отсутствие склонности (связи, привязанности) к ним за пределами их полезности для совершения предписанных шастрами действий; также отсутствие радости и отвращения, когда выпадает что-то **ХОРОШЕЕ** либо **ДУРНОЕ**, [ибо эти качества] вызваны [нашими] представлениями, [а не объективным характером самих вещей]. (9)

И КО МНЕ — владыке всего [сущего] постоянная ЛЮБОВЬ, достигаемая абсолютной (не имеющей никакой иной цели) йогой; пребывание в местах, лишенных людей, нелюбовь к ЛЮДНЫМ СБОРИЩАМ. (10)

ЗНАНИЕ АТМАНА (букв. «знание в Атмане») — это [состояние] знания, направленного на Атмана, твердость, утвержденность [в этом состоянии]; ЗАБОТА О ЗНАНИИ СУЩНОСТИ — это значит погруженность в те заботы, которые [предпринимаются] ради познания сущности [Атмана], — таков смысл. Слово «ЗНАНИЕ» [в следующей четверти шлоки] означает «то, с помощью чего познается», т.е. средство достижения знания Атмана — таков смысл; у Пуруши, связанного с кшетрой, именно эта перечисленная масса качеств, начиная с «негорделивости», способствует достижению знания Атмана; всё, что происходит из кшетры, кроме этих [качеств], противодействует знанию Атмана и потому [именуется] «незнание». (11)

Теперь подробно изъясняется внутренняя сущность кшетраджни, о котором раньше было сказано в связи с его характером познающего субъекта словами: «Кто его (поле) познает...» (13.1) —

12. jñeyam yat tat pravakṣyāmi yaj jñātvāmṛtam aśnute |  
anādimat paraṃ brahma na sat tan nāsad ucyate ||

Я скажу и о том, что есть цель познания,  
что познав, человек бессмертье вкушает:  
безначальный тот Брахман, Мне подвластный,  
не говорит о нем: ни «не-сущий», ни «сущий».

Я СКАЖУ О ТОМ — т.е. о той внутренней сущности индивидуального Атмана, ЧТО есть ЦЕЛЬ ПОЗНАНИЯ — т.е. что достигается с помощью различных [указанных ранее] средств — негорделивости и прочих; ЧТО ПОЗНАВ, он достигает БЕССМЕРТНОГО [начала] — т.е. Атмана, лишённого рождения, старости, смерти и прочих атрибутов пракрити; БЕЗНАЧАЛЬНЫЙ — т.е. тот, кто не имеет начала [во временах]; ибо этот индивидуальный Атман не имеет происхождения (рождения), потому у него нет и конца, как о том говорит шрути:

«Не рождается, не умирает мудрый...» (КатхУп 2.18).

МНЕ ПОДВЛАСТНЫЙ — тот, для которого Я есть высшее, [тем самым] Мне подвластен: «...иную, чем эта, узнай Мою высшую природу, пребывающую в виде „дживы“, [т.е. индивидуального атмана], — так об этом сказано раньше» (7.5); ибо внутренняя сущ-

ность Атмана, образующего [вместе со всей массой индивидуальных атманов] тело Господа, состоит в абсолютной зависимости от Господа. Вот как об этом говорят шрути —

«Кто в Атмане пребывает, от Атмана отличный, кого Атман не знает, чье Атман тело, кто Атманом изнутри управляет» (БрУп 3.7.22);

«Он — причина, верховный Владыка над чувствами, нет у него родителя, нет над ним властелина...» (ШветУп 6.9);

«Господин над пракрити и кшетраджней, владыка над гунами» (Там же 6.16);

— и другие тексты.

**БРАХМАН** — т.е. обладатель свойства, «величие» (bṛhattva); иначе говоря, сущность кшетраджни такова, что он не может быть ограничен телами и прочими [конечными пространствами], хоть он и пребывает внутри тел и проч., — таков смысл; об этом говорит шрути —

«Он, [будучи даже ничтожно малым], способен быть бесконечным» (ШветУп 5.9);

его ограниченность телом рождена кармой, освобожденный от уз кармы, он бесконечен.

Также и слово «Брахман» к Атману применимо:

«Все гуны превосходя, он способен к слиянию с Брахманом; ибо Я — основание бессмертного и нетленного этого Брахмана...» (БхГ 14.26–27);

«Ставший Брахманом, ясный душою, не скорбит он и не вожделеет; тот Моей достигает высшей любви, кто ко всем существам одинаков» (БхГ 18.54).

**ОН НЕ ВЫРАЖАЕТСЯ** [словами] «СУЩИЙ», «НЕ-СУЩИЙ» — т.е. внутренняя сущность Атмана невыразима словами «сущее» либо «не-сущее», поскольку она (сущность) не находится ни в состоянии причины, ни в состоянии следствия (результата). Ибо [реальность], находясь в состоянии результата и будучи разделена на имена и формы — богов и т.д., именуется словом «сущее» (sat); а когда она не подвержена [такому разделению], т.е. в состоянии причины, она обозначается как «не-сущее» (asat). Так утверждает шрути —

«В начале было это не-сущее; от него возникло сущее» (ТаУп 2.7);

«Тогда, поистине, это было неразделенным; оно [затем] разделилось на имена и формы» (БрУп 1.4.7); а также другие тексты.

Однако связь Атмана с обоими этими состояниями — причины и результата — возникает из-за его скованности силой авидьи (незна-



ния) в виде кармы; она не порождается его внутренней сущностью. Поэтому внутренняя сущность Атмана и не обозначается словами «сущее» и «не-сущее», [эквивалентными в данном случае понятиям причины и результата]. И хотя Высший Брахман описывается пребывающим в состоянии причины, в тексте шрути:

«В начале, поистине, было это не-сущее» (ТаУп 2.7) — однако это состояние причины есть Высший Брахман, обладающий телом в виде материальных и нематериальных сущностей, [еще] не способных к дифференциации на имена-формы вследствие своей тонкости; так что в состоянии причины пребывают оба, кшетра и кшетраджня [в совокупности], и их внутренняя сущность обозначается словом «не-сущее» (asat). Для кшетраджни же такое состояние порождено действием кармы, поэтому в состоянии чистоты своей внутренней сущности [от всякой кармы] он не может быть обозначен словом «не-сущее». (12)

13. sarvataḥpāṇipādaṃ tat sarvatokṣiṣiromukham |  
sarvataḥśrutimal loke sarvam āvṛtya tiṣṭhati ||

14. sarvendriyaguṇābhāsaṃ sarvendriyavivarjitaṃ |  
asaktaṃ sarvabhṛc caiva nirguṇaṃ guṇabhoktṛ ca ||

15. bahir antaś ca bhūtānām acaraṃ caram eva ca |  
sūkṣmatvāt tad avijñeyaṃ dūrasthaṃ cāntike ca tat ||

Во все стороны руки его и ноги,  
всюду смотрят глаза его, головы, лица,  
во все стороны обращены его уши,  
пребывает он, мир целиком покрывая; (13)

видом — словно собрание всех чувств и качеств,  
он, однако, от всех этих чувств убегает;  
непривязанный, все на себе несущий,  
он без качеств — и качества он вкушает; (14)

вне и внутри он всех существ;  
также движется он, неподвижный;  
своей тонкостью знание он превосходит;  
он далек; но он каждому близок. (15)

ОН, [т.е. Атман], ОБЛАДАЕТ ПОВСЮДУ РУКАМИ И НОГАМИ — т.е. очищенная [от всех следов кармы] внутренняя сущность Атмана

повсюду способна к действию рук и ног; также и ОБЛАДАЮЩИЙ ПОВСЮДУ ГЛАЗАМИ, ЛИЦАМИ и ОБЛАДАЮЩИЙ ПОВСЮДУ СЛУХОМ — это значит, совершающий повсюду действия глазами и прочими [чувствами]; шрути говорит о том, что Высший Брахман, не имеющий ни рук, ни ног, ни прочих [органов], повсюду способен производить соответствующие действия:

«Он без ног — поспешает, он без рук — хватает, без глаза он — видит, слышит — без уха...» (ШветУп 3.19).

Когда индивидуальный Атман, в состоянии чистоты, с ним тождествен, он также — ибо об этом утверждает шрути — способен к повсеместному действию рук, ног и прочего:

«Тогда он, мудрый, освободившись от грехов и добродетелей, не запятанный [последствиями кармы], достигает высшего единства» (МундУп 3.1.3).

Также и в *Гите* далее будет сказано:

«Опираясь на знание это

и придя к одним свойствам со Мною...» (14.2).

ОН ПРЕБЫВАЕТ, ВСЕ В МИРЕ ПОКРЫВАЯ, — т.е. он пребывает, пронизывая всю массу вещей этого мира; это значит — [индивидуальный Атман], достигший полной чистоты внутренней сущности, становится вездесущим, не ограниченным в пространстве и т.д. — таков смысл. (13)

ОБЛАДАЮЩИЙ ВИДИМОСТЬЮ ВСЕХ ЧУВСТВ И КАЧЕСТВ — т.е. тот, кто как бы сияет всеми чувствами и качествами; качества чувств — это их действия; здесь говорится о том, что посредством действий [органов] чувств он способен познавать объекты. Однако по своей сущности ОН ВСЕХ [органов] ЧУВСТВ ЛИШЕН (= их избегает) — т.е. даже без всяких [органов] чувств, без их деятельности он сам собою все познает — таков смысл. НЕПРИВЯЗАННЫЙ — т.е. по своей природе лишен связи с телами богов и прочих [существ]; ВСЕ НА СЕБЕ НЕСУЩИЙ — т.е. способный нести все тела — богов и т.д.; или, как говорит шрути:

«Он бывает единичен, он бывает троичен...» и т.д. (ЧхУп 7.26.2).

ОН БЕЗ КАЧЕСТВ — он также по своей природе лишен качеств — саттвы и прочих; КАЧЕСТВА ВКУШАЕТ — он способен вкушать (воспринимать) саттву и прочие качества. (14)

Покидая [материальные] сущности — такие, как земля и прочие, он, бестелесный, пребывает ВНЕ; вместе с тем — ВНУТРИ их, по своей воле, в [разнообразных] действиях (проявлениях), как это утверждает шрути:

«Пищу вкушая, играя, развлекаясь с женщинами или с колясками...» (ЧхУп 8.12.3) — а также другие тексты.

НЕПОДВИЖНЫЙ, ОН ТАКЖЕ ДВИЖЕТСЯ — т.е., будучи по природе неподвижным, он и движется, находясь в теле; ОН НЕПОЗНАВАЕМ ВСЛЕДСТВИЕ [своей] ТОНКОСТИ — т.е. он, наделенный указанным образом всеми силами, всеведущий, хоть и его существо находится в этой кшетре, — все же непознаваем для обитателей сансары, ибо он разделен от тела ввиду своей необычайной тонкости. И ДАЛЕК ОН, И БЛИЗОК — т.е. для людей, лишенных [благих] качеств, [перечисленных выше], — негорделивости и т.д., и обладающих качествами противоположными, он, даже находясь в их теле, весьма далек; и точно так же он близок к тем, кто этими качествами — негорделивостью и т.д. — обладает. (15)

16. avibhaktaṃ ca bhūteṣu vibhaktaṃ iva ca sthitam |  
bhūtabhartṛ ca taj jñeyaṃ grasiṣṇu prabhaviṣṇu ca ||

17. jyotiṣām api taj jyotis tamaśaḥ param ucyate |  
jñānaṃ jñeyaṃ jñānagamyam hr̥di sarvasya viṣṭhitam ||

18. iti kṣetraṃ tathā jñānaṃ jñeyaṃ coktaṃ samāsataḥ |  
madbhakta etad vijñāya madbhāvāyopapadyate ||

Неразделенный среди существ,  
представляется он разделенным;  
знай, он сущностей этих опора,  
поедатель и производитель. (16)

Он — всех светов светящая сила,  
по ту сторону тьмы — так считают;  
форма знания, знание, цель знания;  
в сердце каждого он расположен. (17)

Так описаны кратко кшетра,  
форма знания и знание;  
распознав эти формы, бхакт Мой  
в существо Мое достигает. (18)

Категория Атмана, пребывая повсюду, в [телах] богов, людей и прочих существ, является НЕРАЗДЕЛЕННОЙ, ибо обладает единой формой познающего субъекта; однако для тех, кто не имеет знания [и говорит]: «Он [существует] посредством форм богов и прочих

[существ] — как бог, человек [и т.д.]», — он пребывает как бы разделенным; и даже если мы размышляем о нем как соотношенном с телом [в таких выражениях, как]: «Я есть человек»; «Я есть божество», и т.д.; то, видя в нем субъекта знания, можно опознать его природу как отличную от тела. Об этом и говорится в начале [главы]: «Кто его познает...» (13.1). Теперь же он говорит, что это можно познать и иными способами: СУЩЕСТВ ОПОРА — т.е. тот, кто несет [на себе] существа (элементы) — такие, как земля и прочие, — консолидированные в форме тел; тот ДОЛЖЕН БЫТЬ ПОЗНАН как нечто отличное от носимых [таким образом] существ (= элементов и состоящих из них тел), т.е. он может быть опознан как отдельная [от них] сущность (артха) — таков смысл. Также и ПОЕДАТЕЛЬ — т.е. пищи и прочего, возникших от земли, — от поедаемых сущностей он, как субъект и этого действия, отличен; так мы можем его распознать. И ПРОИЗВОДИТЕЛЬ — т.е. причина (источник) возникновения: путем сообщения съеденным сущностям — пище и т.д. — иной формы (например, соков тела, затем его тканей и т.д.), он есть причина появления производных [сущностей]; и этим также можно распознать его как отличного от них — таков смысл. Когда тело умирает, то в нем уже не видно этих действий — поедания пищи, произведения [ее производных веществ] и т.д.; поэтому устанавливается, что кшетра, имеющая форму сочетания [различных] сущностей, не есть причина поедания, произведения, поддержания и т.д. (16)

У [различных] СВЕТОВ — т.е. светильника, солнца, драгоценного камня и т.д. — он есть свет — т.е. светящая сила; [здесь имеется в виду], что именно [исходящее от него] знание, в форме некоторого света души, освещает (т.е. делает доступными познанию) также и светильник, и солнце, и прочие [светящиеся вещи]. Действие же светильника и прочих состоит лишь в том, чтобы отталкивать тьму, препятствующую контакту органов чувств с объектами: только в этом и проявляется их способность освещать. ПО ТУ СТОРОНУ ТЬМЫ — ТАК [о нем] ГОВОРЯТ — здесь слово «тьма» (тамас) обозначает природу (пракрити) в тонком (сверхчувственном) состоянии; смысл в том, что он выше (по ту сторону) природы. Поэтому он — ЗНАНИЕ, ПОЗНАВАЕМОЕ — т.е. единая форма знания, которая и есть объект знания (познаваемое); и ЦЕЛЬ, ДОСТИГАЕМАЯ ЗНАНИЕМ, — т.е. то, что достигается ранее сказанными средствами знания, негорделивостью и прочими. В СЕРДЦЕ КАЖДОГО РАСПОЛОЖЕН — т.е. он тут и там, в сердце всех людей и прочих [существ] положен — т.е. хранится. (17)

ТАК сущность кшетры КРАТКО ОПИСАНА в стихах, начиная с 13.5 и кончая 13.6; средства ЗНАНИЯ, которыми познается сущность Атмана, указаны в стихах, начиная с 13.7 и кончая 13.11; и, наконец, существо кшетраджни, который есть ОБЪЕКТ (форма) ЗНАНИЯ, сокращенно изложено в стихах, начиная с 13.12 и кончая 13.17; МОЙ БХАКТ, РАСПОЗНАВ ЭТО — Т.Е. СУЩЕСТВО КШЕТРЫ, СУЩЕСТВО СРЕДСТВ ДОСТИЖЕНИЯ ВНУТРЕННЕЙ СУЩНОСТИ АТМАНА, ОТЛИЧНОГО ОТ КШЕТРЫ, И СУЩЕСТВО КШЕТРАДЖНИ, — В Мое существо достигает — т.е. то, что есть Мое существо, Мое естество (свабхава), которое сверхприродно (не принадлежит к сансаре); он становится в состоянии достичь его, сверхприродного мира, — таков смысл. (18)

Далее излагается: безначальность сочетания пракрити и Атмана, по естеству своему абсолютно различных; различны результаты их сочетания; а также причина этого сочетания —

19. prakṛtiṃ puruṣaṃ caiva viddhy anādī ubhāv api |  
vikārāṃś ca guṇāṃś caiva viddhi prakṛtisambhavān ||
20. kāryakāraṇakartṛtve hetuḥ prakṛtir ucyate |  
puruṣaḥ sukhaduḥkhānāṃ bhokṛtve hetur ucyate ||
21. puruṣaḥ prakṛtistho hi bhunkte prakṛtijān guṇān |  
kāraṇaṃ guṇasaṅgo 'sya sadasadyonijanmasu ||

И природа, знай, и Пуруша  
безначальны — как та, так и этот;  
только качества и измененья  
от природы, знай, возникают. (19)

Состоянья причины и следствия,  
также деятеля — от природы;  
ощущенья страданья и радости  
от Пуруши, знай, происходит. (20)

Ведь внутри пребывая природы,  
ее гуны Пуруша вкушает;  
если в нем есть привязанность к гунам —  
он рождается в лонах, недобрых и добрых. (21)

ОБА [эти начала] — ПРАКРИТИ (природа) и ПУРУША, друг с другом связанные, БЕЗНАЧАЛЬНЫ — ЗНАЙ это; ЗНАЙ также, что ОТ

ПРИРОДЫ ВОЗНИКАЮТ и создающие привязанность [к сансаре] ИЗМЕНЕНИЯ — т.е. вожделение, ненависть и прочие; и [добрые], приводящие к освобождению [от сансары] КАЧЕСТВА — т.е. негорделивость (13.7) и другие. Эта существующая в течение безначального времени природа, связанная с Пурушей и принявшая форму кшетры, посредством своих модификаций (изменений) — таких, как вожделение, ненависть и иные, бывает причиной связанности Пуруши. И опять-таки она, [эта природа, другими] своими модификациями — негорделивостью и прочими — бывает для него причиной освобождения — таков смысл. (19)

СЛЕДСТВИЕ — это тело; ПРИЧИНЫ (= инструменты) — это органы чувств, органы действия и восприятия вместе с сердцем (манас); причина их деятельности есть именно ПРАКРИТИ (природа), подчиненная Пуруше; т.е. действия, приводящие к [тем или иным] ощущениям, опираются на природу, принявшую форму кшетры и подчиненную Пуруше, — таков смысл. Функция же распоряжения принадлежит именно Пуруше, о чем говорится в тексте:

«[Атман] — деятель, — ибо [признанием этого] шастры обретают [ясный] смысл» (БрСу 2.3.33) — и т.д. — ибо деятельность Пуруши именно в том и состоит, чтобы осуществлять контроль над телом. ОЩУЩЕНИЯ РАДОСТИ-СТРАДАНИЯ ПРОИСХОДЯТ ОТ ПУРУШИ, связанного с пракрити; т.е. он есть основа переживания радости и страдания — таков смысл. (20)

Так изложены виды деятельности пракрити и Пуруши, связанных друг с другом. Теперь говорится о том, что Пуруша, единственная радость которого состоит в спонтанном переживании (ощущении) самого себя, вместе с тем является причиной ощущения радости и страдания, возникающих от [внешних] предметов: «Ведь внутри пребывая...» и т.д.

Слово ГУНЫ здесь употребляется для обозначения их следствий; ПУРУША, единственная радость которого состоит в спонтанном переживании самого себя, ПРЕБЫВАЯ ВНУТРИ ПРИРОДЫ — т.е. связанный с пракрити, ВКУШАЕТ — т.е. ощущает, РОЖДЕННЫЕ ПРИРОДОЙ ГУНЫ — т.е. радость, страдание и прочие [аффекты], порождаемые саттвой и прочими гунами и обусловленные контактом [Пуруши] с пракрити. [Во второй половине шлоки] говорится о причине контакта с пракрити:

«Если в нем...» — и т.д.

Этот ПУРУША, пребывая (т.е. рождаясь) в различных лонах — богов, людей и прочих [существ], которые суть формы, последова-

тельно принимаемые природой, и ПРИВЯЗАННЫЙ к радости, страданию и прочим [переживаниям], состоящим из саттвы и остальных ГУН, характеризующих то или иное лоно, совершает добрые и злые дела, которыми он достигает [соответствующих рождений]; затем он РОЖДАЕТСЯ в НЕДОБРЫХ И ДОБРЫХ — т.е. злых и благих — ЛОНАХ, чтобы вкусить плоды своих добрых и злых действий. Затем он вновь совершает дела, затем вновь рождается, блуждая по сансаре до тех пор, пока не приобретет [благих] качеств — негорделивости и прочих, которые суть средства достижения Атмана. Поэтому и говорится: «если в нем есть привязанность к гунам...» и т.д. (21)

22. upadraṣṭānumantā ca bhartā bhoktā maheśvaraḥ |  
paramātmēti cāpy ukto dehe 'smin puruṣaḥ paraḥ ||

Наблюдает, все действия благословляет,  
Носит тело, вкушает — Великий Владыка,  
Высший Атман: так тоже зовется  
в этом теле Высший Пуруша.

Пребывающий в этом теле Пуруша производит над телом НАБЛЮДЕНИЕ и ОДОБРЯЕТ [его действия] — в форме произволений и прочего, соответствующих деятельности тела. Он это тело также и НОСИТ; и также ВКУШАЕТ радость — страдание, порожденные функционированием тела. Таким образом — управлением тела, ношением тела, господством над телом — он бывает ВЕЛИКИМ ВЛАДЫКОЙ для сердца и чувств тела; далее об этом будет сказано —

«Когда тело Владыка приемлет  
и когда он его оставляет —  
захватив, он несет их с собою,  
точно запахи — ветер с полей благовонных». (15.8)

В ЭТОМ ТЕЛЕ он ТОЖЕ ЗОВЕТСЯ ВЫСШИМ АТМАНОМ — по отношению к сердцу и чувствам тела. Слово «атман» в непосредственно прилегающем стихе (13.24) употребляется по отношению к телу и сердцу (манасу) —

«Вот одни: напряженным вниманьем  
они Атманом Атмана в Атмане видят...»

Словом «тоже» имеется в виду, что сюда относится и атрибут «Великий Владыка»; ВЫСШИЙ ПУРУША — т.е. тот Пуруша, обладающий знанием и мощью, о котором было сказано ранее (13.12)

«Безначальный, Мне подвластный...» и т.д.; он становится Великим Властелином лишь этого тела и Высшим Атманом лишь этого тела из-за своей привязанности к гунам, порожденной связью с безначальной природой (пракрити). (22)

23. ya evaṃ vetti puruṣaṃ prakṛtiṃ ca guṇaiḥ saha |  
sarvathā vartamāno 'pi na sa bhūyo 'bhijāyate ||
24. dhyānenātmani paśyanti ke cid ātmānam ātmanā |  
anye sāmkyena yogena karmaयोगena cāpare ||
25. anye tv evam ajānantaḥ śrutvānyebhya upāsate |  
te 'pi cātitaranty eva mṛtyuṃ śrutiparāyaṇāḥ ||
26. yāvat saṃjāyate kiṃ cit sattvaṃ sthāvaraṅgamam |  
kṣetrakṣetrañasaṃyogāt tad viddhi bhāratarṣabha ||

Кто так знает об этом Пуруше  
и о пракрити с гунами вместе —  
тот уже больше не перерождается,  
где б он ни был, вращаясь в мире. (23)

Вот одни: напряженным вниманием  
они Атманом Атмана в теле видят;  
вот другие: те практикой знания,  
а иные — практикой действия. (24)

Есть и те, кто, об этом не зная,  
от других услышав, к почитанию приходят;  
и иные, прилежные в слушанье,  
море смерти тоже переплывают. (25)

Здесь рождаются все существа,  
и подвижные, и неподвижные,  
от слияния кшетры с кшетраджней —  
знай об этом, о мощный средь Бхаратов! (26)

КТО ЗНАЕТ — т.е. тщательно, с различением [деталей] постигает — ЭТОГО — т.е. того, чье описано естество, — ПУРУШУ, а также ПРАКРИТИ, чье естество [тоже] описано, ВМЕСТЕ С ГУНАМИ, саттвой и прочими, наделенными естеством, о котором речь впереди;



ТОТ, ДАЖЕ с превеликим страданием ВРАЩАЯСЬ [в мире] ПОВСЮДУ (где б он ни был) — т.е. в телах богов, людей и прочих [существ], — УЖ БОЛЬШЕ НЕ ПЕРЕРОЖДАЕТСЯ — т.е. больше не бывает способен к контакту с пракрити: в момент смерти своего тела он достигает Атмана, лишённого греха, чье знание [и мощь] безграничны. (23)

ОДНИ — созревшие в йоге — ВИДЯТ В АТМАНЕ — т.е. в теле — АТМАНОМ — т.е. сердцем — АТМАНА — т.е. [индивидуального Атмана], пребывающего в теле; ДРУГИЕ — еще не созревшие в йоге, — ПРАКТИКОЙ ЗНАНИЯ — т.е. джняна-йогой сделал сердце (манас) способным к йоге, — ВИДЯТ АТМАНА; ИНЫЕ — т.е. еще не призванные к джняна-йоге либо призванные к ней, но предпочитающие более доступные средства, либо еще только наставляемые [в йоге], подготовив свое сердце к йоге с помощью знания, входящего составной частью в карма-йогу, ВИДЯТ АТМАНА. (24)

ЕСТЬ И ТЕ — т.е. не призванные к таким средствам созерцания Атмана, как джняна-йога и карма-йога, — кто, ОТ ДРУГИХ — от знающих, от зрящих суть — УСЛЫХАВ, ПОЧИТАЮТ (т.е. приходят к почитанию) Атмана с помощью карма-йоги и прочего; ОНИ ТОЖЕ ПЕРЕСЕКАЮТ [море] смерти с помощью созерцания Атмана; те, кто ПРИЛЕЖЕН В СЛУШАНИИ, — т.е. те, которые утверждены в одном только слушании [священных текстов], и они, очистившие грехи, предприняв в должной последовательности карма-йогу и прочее, все же пересекают [море] смерти. Словом «тоже» они откалываются [от предыдущих] в особую группу. (25)

Затем, намереваясь сказать о методе размышления о различении Атмана от связанной [с ним] природы, он говорит о происхождении всех движущихся и неподвижных существ от контакта материального [начала] с нематериальным — «здесь рождаются...» и т.д.

ПОСКОЛЬКУ [здесь] РОЖДАЮТСЯ И НЕПОДВИЖНЫЕ по своей сущности СУЩЕСТВА, постольку они рождаются от КОНТАКТА (слияния) друг с другом КШЕТРЫ И КШЕТРАДЖНИ — т.е. они рождаются, когда [оба начала пребывают] слитно, а не раздельно друг от друга, — таков смысл. (26)

27. samaṃ sarveṣu bhūteṣu tiṣṭhantaṃ parameśvaram |  
vinaśyatsv avinaśyantaṃ yaḥ paśyati sa paśyati ||

28. samaṃ paśyan hi sarvatra samavasthitam īśvaram |  
na hinasty ātmanātmānaṃ tato yāti parāṃ gatim ||



знания РАВНЫМ, от богов и т.д. различных форм отличным; — тот своим АТМАНОМ — т.е. сердцем — АТМАНУ — т.е. самому себе НЕ ВРЕДИТ — т.е. себя сохраняет, от сансары освобождается; и ЗАТЕМ — т.е. после этого созерцания [Атмана] всюду равным по форме — [форме] познающего субъекта — ДОСТИГАЕТ ВЫСШЕЙ ЦЕЛИ: «цель» — это то, к чему приходят; он достигает высшего, к чему следует идти, Атмана в его истинном существе. [Наоборот]: видящий Атмана, из-за его связи с формами богов и прочих [существ], в разной форме — вредит себе, т.е. погружается в океан [сансарического] существования. (28)

КТО ВИДИТ, как все ДЕЙСТВИЯ СОВЕРШАЮТСЯ ПРИРОДОЙ (пракрити) — как об этом было раньше сказано в тексте:

«Состоянья причины и следствия,  
также деятеля, знай, — от природы...» (13.20); —

и также кто видит обладающего формой знания АТМАНА БЕЗДЕЯТЕЛЬНЫМ; «кто видит, что его, [Атмана], сочетание с природой, его владычество над нею и переживание порождаемых ею радости и страдания производятся незнанием в форме кармы, — ТОТ [поистине] ВИДИТ — т.е. видит Атмана таким, каков он есть на самом деле. (29)

Поскольку все существа, боги и прочие, состоят из двух элементов, пракрити и Пуруши, — то КОГДА ОН ВИДИТ, что РАЗДЕЛЬНОСТЬ их существа — например: божество, человечество, величина, малость и т.д. — ПРЕБЫВАЕТ В ЕДИНОМ МЕСТЕ — т.е. из природы — посредством последовательных делений в виде «детей», «внуков» (т.е. производных первого, второго порядка) и так далее — их РАСПРОСТРАНЕНИЕ; лишь ТОГДА ОН ДОСТИГАЕТ БРАХМАНА — т.е. обретает беспредельного, существующего в форме знания Атмана — таков смысл. (30)

31. anāditvān nirguṇatvāt paramātmāyam avyayaḥ |  
śarīrastho 'pi kaunteya na karoti na lipyate ||
32. yathā sarvagataṃ saukṣmyād ākāśaṃ nopalipyate |  
sarvatrāvasthito dehe tathātmā nopalipyate ||
33. yathā prakāśayaty ekaḥ kṛtsnaṃ lokam imaṃ raviḥ |  
kṣetraṃ kṣetrī tathā kṛtsnaṃ prakāśayati bhārata ||
34. kṣetrakṣetraññayor evam antaraṃ jñānacakṣuṣā |  
bhūtaprakṛtimokṣaṃ ca ye vidur yānti te param ||

Этот Высший Атман не гибнет —  
        ибо он безначален, без качеств;  
он не действует и не грязнится,  
        даже будучи в теле, сын Кунти. (31)

Словно этот эфир вездесущий  
        слишком тонок, чтоб загрязниться,  
так не грязнится и Атман,  
        даже будучи в каждом теле. (32)

Словно весь этот мир без остатка  
        освещает единое солнце,  
так и этот Владыка кшетры  
        целиком ее освещает. (33)

Те, кто оком знания так знают  
        эту кшетры-кшетраджни раздельность  
и свободу существ от природы, —  
        они высшего достигают. (34)

ЭТОТ ВЫСШИЙ АТМАН — определенный в своем естестве как отличный от тела, — ДАЖЕ БУДУЧИ В ТЕЛЕ, НЕ ГИБНЕТ — т.е. не подвержен гибели, ибо БЕЗНАЧАЛЕН — т.е. не имеет источников, и БЕЗ КАЧЕСТВ — т.е. лишен таких качеств (гун), как саттва и прочие; НЕ ДЕЙСТВУЕТ, НЕ ГРЯЗНИТСЯ — т.е. естеством тела не пачкается. (31)

Что он не грязнится вследствие бескачественности — [это ясно]; но каким образом он не грязнится, будучи постоянно связан с телом? В ответ на это он говорит: «Словно этот эфир...» и т.д.

СЛОВНО ЭФИР — хоть он и ВЕЗДЕСУЩИЙ, хоть и связан со ВСЕМИ ТЕЛАМИ; однако он НЕ ГРЯЗНИТСЯ [соприкосновением] с естеством всех вещей из-за своей ТОНКОСТИ. Так и АТМАН, ПРЕБЫВАЯ ПОВСЮДУ — в ТЕЛАХ богов, людей и прочих [существ], вследствие своей необычайной тонкости тоже не ГРЯЗНИТСЯ естеством того или иного тела. (32)

КАК ЕДИНОЕ СОЛНЦЕ своим светом ОСВЕЩАЕТ ВСЬ ЭТОТ МИР — так и ВЛАДЫКА КШЕТРЫ, [мысля]: «Эта моя кшетра имеет такую-то природу», — ее ЦЕЛИКОМ, как внутри, так и снаружи, от подошвы ноги вплоть до головы, — своим знанием ОСВЕЩАЕТ. Смысл [этого сравнения] состоит в том, что Атман, познающий эту

кшетру, от нее абсолютно отличен, подобно солнцу, [абсолютно отличному] от освещаемого им мира; это свойство у них, [т.е. солнца и Атмана], общее. (33)

ТЕ, кто ТАК — т.е. указанным способом — ВЕДАЮТ РАЗДЕЛЬНОСТЬ — т.е. отличие — КШЕТРЫ И КШЕТРАДЖНИ ОКОМ ЗНАНИЯ, направленным на их различие; а также СВОБОДУ СУЩЕСТВ ОТ ПРИРОДЫ, — ОНИ ДОСТИГАЮТ ВЫСШЕГО — т.е. обретают Атмана, свободного от уз [сансары]. Свобода — это то, с помощью чего они освобождаются, т.е. средством достижения мокши (свободы) является «негорделивость» (13.7) и прочее — таков смысл. Иными словами: те, кто, познав различие кшетры и кшетраджни с помощью знания, направленного на их различие, и имея такое средство освобождения от принявшей форму существ природы, как негорделивость и прочее, обладают [правильным] поведением, — они, освободившись от уз [сансары], достигают пребывающего в своей истинной форме, имеющего своим признаком беспредельность знания, Атмана; таков смысл. (34)

## ГЛАВА XIV

В предыдущей, тринадцатой главе сказано о том, что человек освобождается от уз [сансары], распознав природу внутренней сущности связанных друг с другом пракрити и Пуруши и [применяя такие средства, как] негорделивость и прочие, которым, кроме того, способствует любовь к Господу. Там же была объяснена причина возникновения уз [сансары], состоящая в привязанности к наслаждению и прочим [переживаниям], последовательно возникающим из саттвы и прочих гун, «если в нем есть привязанность к гунам, он рождается в лонах, недобрых и добрых» (13.21); теперь, [в четырнадцатой главе] говорится о том, каким образом гуны создают [кармические] узы, и о том, каким путем они могут быть устранены.

1. paraṃ bhūyaḥ pravakṣyāmi jñānānāṃ jñānam uttamam |  
yaj jñātvā munayaḥ sarve paraṃ siddhim ito gatāḥ ||
2. idaṃ jñānam upāśritya mama sādharmaḥ āgatāḥ |  
sarge 'pi nopajāyante pralaye na vyathanti ca ||

Я теперь тебе знание другое скажу,  
из всех знаний оно высочайшее:  
к совершенству великому приходили  
все молчаливники, знание это познавшие. (1)

Опираясь на знание это  
и со Мной соприродности достигая,  
не рождаются те даже в миротворенье,  
когда гибнут миры — не смущаются. (2)

ДРУГОЕ — т.е. отличное от сказанного ранее — ЗНАНИЕ, направленное на саттву и прочие гуны и входящее составной частью [в знание] о пракрити и Пуруше, Я ВНОВЬ СКАЖУ. Это ЗНАНИЕ ВЫШЕ, чем ВСЕ ЗНАНИЯ, имеющие своим предметом пракрити и

Пурушу. ВСЕ МОЛЧАЛЬНИКИ, ПОЗНАВШИЕ ЭТО ЗНАНИЕ — т.е. одержимые постоянным размышлением о его [предмете], ПРИШЛИ ОТСЮДА — т.е. из кругооборота сансары — к ВЫСШЕМУ СОВЕРШЕНСТВУ — т.е. достигли Атмана в его совершенно чистой форме. (1)

И опять он определяет это знание, указывая на его плод — «Опираясь на знание это...» НА ЭТО — т.е. на излагаемое [в данной главе] ЗНАНИЕ ОПИРАЯСЬ, они ДОСТИГЛИ СОПРИРОДНОСТИ СО МНОЮ — т.е. равенство со Мною обрели они; НЕ РОЖДАЮТСЯ ДАЖЕ В МИРОТВОРЕНЬЕ — т.е. они не подвержены действию (или: карме) рождаемости; ВО ВРЕМЯ ГИБЕЛИ МИРА не смущаются — т.е. уничтожимости также [они не подвержены]. (2)

Затем, намереваясь рассказать о том, каким образом гуны порождают [кармические] узы, он говорит, что Господь производит соединение Пуруши и пракрити, от которого рождаются все существа, о чем раньше говорилось словами: «Здесь рождаются все существа...» — и т.д. (13.26).

3. mama yonir mahad brahma tasmin garbham dadhāmy aham |  
saṁbhavaḥ sarvabhūtānāṁ tato bhavati bhārata ||

Мое лоно — великий Брахман,  
Я в него свое семя влагаю;  
и от этого — всех существ  
порождение бывает, сын Бхараты.

То, что существует как ЛОНО (матка) всего мира, МОЙ ВЕЛИКИЙ БРАХМАН, В НЕГО Я ВЛАГАЮ СЕМЯ. Материальная природа, будучи причиной возникающих от нее производных [сущностей] — таких, как «махат», «ахамкара» и прочие, и поименованная здесь поэтому «Махад-Брахма», упомянута в тексте (7.4) словами: «Огонь, вода, ветер, земля, пространство, сердце, мысль также; чувство самости. Это Моя восьмикратно расчлененная природа». Также и шрути иногда обозначает [материальную] природу словом «Брахман»: «Тот, кто всезнающий, кто всеведущий, чья аскеза состоит из знания, — из него возникает Брахман, имя, форма, пища» (МундУп 1.1.9).

Словом СЕМЯ здесь обозначена та высшая природа, в форме множества [индивидуальных] сознаний, которая образует семя (зародыш) всех одушевленных существ; она указана [в тексте *Гиты*]





диких птиц, пресмыкающихся и прочих, — ВЕЛИКИЙ БРАХМАН есть ЛОНО (матка) — т.е. причина; иными словами, природа, [чьи проявления] начинаются элементом «махат» и кончаются многообразием [индивидуальных объектов в их чувственной форме], совокупляемая Мною с множеством [индивидуальных] сознаний, есть [их] причина — таков смысл. Я — СЕЮЩИЙ (= дающий семя) — т.е. Я есть тот, кто совокупляет ее в том или ином состоянии, с тем или иным [индивидуальным] сознанием соответственно его карме — таков смысл. (4)

Итак, в начале [периода] творения мира, под влиянием [накопленной] старой кармы происходит, путем контакта с материальным началом, все новое и новое рождение существ в виде богов и прочих в соответствующих лонах; [теперь] он называет его причину — «Возникают разом из пракрити...» и т.д.

САТТВА, РАДЖАС и ТАМАС — это три гуны, связанные с внутренней (т.е. непроявленной) формой пракрити, [представляют собой] три отдельных естества; определяемые единственно лишь своими [существенными] атрибутами, такими как светоносность (для гуны саттва) и прочими; в состоянии самой пракрити непроявленные; проявленные в производных от нее сущностях — как «махат» и прочие; [эти три гуны] сковывают пребывающего в теле ОБЛАДАТЕЛЯ ТЕЛА (т.е. дух, Атман) — связанного с телами богов, людей и прочих [существ], составленными из [элементов материальной природы], начиная с элемента «махат» и кончая многообразием [чувственных объектов] — БЕССМЕРТНОГО — т.е. самого по себе неспособного к состоянию скованности гунами. Они сковывают его состоянием пребывания в теле и [возникающей в результате] зависимостью (несвободой) — таков смысл. (5)

Далее [последовательно] излагается форма саттвы, раджаса и тамаса и то, каким образом они сковывают [Атмана]: «Из них саттва, будучи чистой...» и т.д.

Среди [этих трех] — саттвы, раджаса и тамаса — внутренняя сущность САТТВЫ такова: СВЕТОНОСНОСТЬ как результат ЧИСТОТЫ. Чистота же — это отсутствие той сущности, которая препятствует свету и счастью (т.е. закрывает их, мешая им); т.е. саттва есть причина света (ясности) и счастья (радости), поскольку естество ее состоит единственно в том, чтобы порождать свет и счастье, — таков смысл. Свет — это знание истинной природы вещи; ЗДОРОВЬЕ есть то, что не порождает результата под названием «болезнь»; это причина безболезненности — вот смысл. Эта гуна под названием

«саттва» сковывает этого воплощенного УЗАМИ СЧАСТЬЯ и УЗАМИ ЗНАНИЯ — т.е. порождает в Пуруше такого рода узы (цепи) — таков смысл. Когда [у Пуруши] возникает привязанность к счастью и к знанию, он применяет соответствующие средства — как религиозные (ведийские), так и светские; затем он рождается в тех лонах, которые определяются [возможностью] испытать плоды [этих действий], — поэтому [и говорят, что] саттва связывает Пурушу с помощью привязанности к счастью и к знанию. Иными словами, здесь говорится о том, что гуна саттва, порождая счастье и знание, [что хорошо], вместе с тем порождает привязанность к ним, [что плохо]. (6)

7. rajo rāgātmaḥ vidhi tṛṣṇāsaṅgasamudbhavam |  
tan nibadhnāti kaunteya karmaṣaṅgena dehinam ||
8. tamas tv ajñānaḥ vidhi mohanaḥ sarvadehinām |  
pramādālasyanidrābhis tan nibadhnāti bhārata ||
9. sattvaḥ sukhe sañjayati rajaḥ karmaṇi bhārata |  
jñānam āvṛtya tu tamaḥ pramāde sañjayaty uta ||
10. rajas tamaś cābhibhūya sattvaḥ bhavati bhārata |  
rajaḥ sattvaḥ tamaś caiva tamaḥ sattvaḥ rajas tathā ||

Раджас, знай, состоит из страсти,  
он рождает желанья и связи;  
этот сковывает цепью деянья  
воплощенного, о сын Кунти. (7)

Ну а тамас, рожденный незнаньем,  
воплощенных, знай, всех ослепляет;  
он их сковывает, о сын Бхараты,  
беззаботностью, сном и ленью. (8)

Саттва связывает со счастьем,  
раджас — с действием, о сын Бхараты;  
затемняя знание, тамас  
зато связывает с небреженьем. (9)

Когда раджас и тамас слабеют —  
возникает, сын Бхараты, саттва;  
когда саттва и тамас — раджас;  
когда саттва и раджас — тамас. (10)

РАДЖАС СОСТОИТ ИЗ СТРАСТИ — т.е. страсть есть его причина; страсть — это вожделение мужчины и женщины друг к другу; ОН РОЖДАЕТ ЖЕЛАНЬЯ и СВЯЗИ — т.е. он есть источник желаний и связей (привязанностей), он есть их причина — таков смысл. ЖЕЛАНИЕ — это жажда к любому из объектов чувств, начиная со звука; СВЯЗЬ — это жажда быть вместе с близкими людьми: сыновьями, друзьями и т.д. Таким образом, он (раджас) ПРИКОВЫВАЕТ действия, которые воплощенный предпринимает из жажды к ним, которые принимают форму либо греха, либо добродетели и тем самым бывают причиной рождения [его] в тех лонах, которые дают [возможность] испытать последствия плодов этих [действий]. Поэтому раджас в такой же мере привязывает [человека] к желанию и страсти, как и к действию. (7)

То, что иное, чем знание, называется НЕЗНАНИЕ; знание же есть постижение истинного смысла (сущности) вещей; иное, чем оно (т.е. чем знание), есть извращенное знание. А ТАМАС РОЖДЕН [незнанием] — т.е. знанием, направленным на нечто противное истинному смыслу вещей. ВОПЛОЩЕННЫХ ВСЕХ ОСЛЕПЛЯЕТ: ослепление — это извращенное знание, поэтому смысл здесь такой: [тамас есть] причина извращения знания. ОН — т.е. тамас — СКОВЫВАЕТ воплощенного с помощью БЕЗЗАБОТНОСТИ (небрежности), ЛЕНИ и СНА; БЕЗЗАБОТНОСТЬ — это отсутствие внимания к должному действию, приводящее к [бессмысленной] деятельности, направленной в сторону; ЛЕНЬ — это природа того, кто вообще не предпринимает действий, это как бы неподвижность (отупение, косность); СОН — это прекращение деятельности всех чувств человека под влиянием их утомления; при этом прекращается лишь деятельность внешних чувств, бывает сон [со сновидениями], а когда останавливается также [воображение] сердца (манаса) — то это глубокий сон (сушупти). (8)

[Далее] говорится о некоторых наиболее существенных узах, порождаемых саттвой и прочими [гунами]: «Саттва связывает со счастьем...» и т.д.

САТТВА СВЯЗЫВАЕТ главным образом СО СЧАСТЬЕМ; РАДЖАС связывает прежде всего С ДЕЙСТВИЕМ; ЗАТО ТАМАС, ЗАТЕМНЯЯ ЗНАНИЕ истинной сущности вещей, СВЯЗЫВАЕТ в первую очередь с действиями, противными должному действию; причина же этого в извращении [тамасом] знания. (9)

Гуны — саттва и прочие — сущностным образом связаны с природой (пракрити), принимающей форму тел; но если они все и всегда действуют согласно внутренней сущности пракрити, то как же

они могут действовать друг против друга? — [В ответ на это] говорится: «Когда раджас и тамас...» и т.д.

Хотя три [гуны], саттва и прочие следуют внутренней сущности Атмана, связанного с природой, всё же под влиянием старой кармы и ввиду неодинаковости пищи, питающей тело, саттва и остальные гуны пребывают в состоянии взаимного порождения и подавления (преодоления). Иногда САТТВА, усиливаясь, ПОДАВЛЯЕТ РАДЖАС и ТАМАС; а иногда РАДЖАС подавляет тамас вместе с саттвой; а в иные моменты — ТАМАС преодолевает раджас и саттву. (10)

Это, [т.е. преобладание какой-либо определенной гуны], узнается лишь путем наблюдения результатов, говорится [в следующих стихах]:

11. sarvadvāreṣu dehe 'smin prakāśa upajāyate |  
jñānaṃ yadā tadā vidyād vivṛddhaṃ sattvam ity uta ||
12. lobhaṃ pravṛttir ārambhaṃ karmaṇām aśamaṃ sprhā |  
rajasy etāni jāyante vivṛddhe bhatararṣabha ||
13. aprakāśo 'pravṛttiś ca pramādo moha eva ca |  
tamasy etāni jāyante vivṛddhe kurunandana ||
14. yadā sattve pravṛddhe tu pralayaṃ yāti dehabhṛt |  
tadottamavidāṃ lokān amalān pratipadyate ||
15. rajasi pralayaṃ gatvā karmasaṅgiṣu jāyate |  
tathā pralīnas tamasi mūḍhayoniṣu jāyate ||

Когда знания свет возникает  
на всех входах этого тела,  
это значит: приумножается  
саттва: пусть он это знает. (11)

Когда раджас растет чрезмерно —  
от него возникают: жадность,  
озабоченность, вожделенье,  
начинание действий, активность. (12)

В мыслях мрак, беззаботность тупая,  
ослепление, отсутствие действий —  
все они возникают разом,  
когда тамас растет, радость Куру. (13)

Когда к смерти идет воплощенный,  
изобилуя качеством «саттва», —  
он достигает чистых миров  
обладателей высшего знания. (14)

Вместе с раджасом в смерть вступая,  
он родится средь скованных действием;  
если ж в тамасе он растворится —  
то он возродится в ложах заблудших. (15)

КОГДА ВО ВСЕХ ВХОДАХ знания [в человека] СВЕТ [постижения] сущности вещей — т.е. знание — ВОЗНИКАЕТ, — ТОГДА ПУСТЬ ОН ЗНАЕТ: в этом теле УМНОЖАЕТСЯ САТТВА. (11)

ЖАДНОСТЬ — характер того, кто не расстается со своим добром; ОЗАБОЧЕННОСТЬ — это свойство того, кто возбуждается даже при отсутствии всякой [разумной] цели [деятельности]; НАЧИНАНИЕ ДЕЙСТВИЙ — это предпринимание тех или иных действий ввиду возможного плода; АКТИВНОСТЬ — неуспокоенность чувств; ВОЖДЕЛЕНИЕ — это какое-либо конкретное желание; все эти [качества] ВОЗНИКАЮТ, когда РАСТЕТ РАДЖАС; здесь имеется в виду вот что: когда [в человеке] пребывает жадность и т.д. — ему следует знать, что в нем возрастает раджас. (12)

МРАК — невозникновение знания; ОТСУТСТВИЕ ДЕЙСТВИЙ — косность; БЕЗЗАБОТНОСТЬ — это отсутствие [должной] внимательности как результат бесцельной, [т.е. не направленной на должное], деятельности; ОСЛЕПЛЕНИЕ — извращенное знание; все эти [качества] появляются с ростом тамаса; следует знать, что когда они [присутствуют], то [это значит, что] тамас возрос. (13)

Когда возросла саттва, тогда, с РОСТОМ САТТВЫ, если ВОПЛОЩЕННЫЙ ИДЕТ к УНИЧТОЖЕНИЮ (растворению) — т.е. к смерти, то он ДОСТИГАЕТ — т.е. обретает — ЧИСТЫХ — т.е. лишенных [кармической] грязи — МИРОВ — т.е. собраний (коллективов, толп) — ОБЛАДАТЕЛЕЙ ВЫСШЕГО ЗНАНИЯ — т.е. тех, кто знают сущность Атмана. Смысл здесь в том, что [человек], умерший с преобладанием саттвы, возродившись в том или ином семействе людей, знающих атмана, становится способен (призван) к совершению добродетельных действий, ведущих его к познанию истинной сущности Атмана. (14)

Достигнув СМЕРТИ с ростом РАДЖАСА, он РОЖДАЕТСЯ в семействах [людей], совершающих ДЕЙСТВИЯ ради [получения] плода; родившись в таких условиях, он становится способен (призван)

к совершению действий, дающих плод в виде рая и прочего; таков смысл.

А УМИРАЯ с ростом ТАМАСА, он РОЖДАЕТСЯ в ЗАБЛУДШИХ ЛОНАХ — т.е. в таких, как, например, лоно кабана, собаки и т.д.; т.е. он рождается неспособным вообще к какой бы то ни было человеческой деятельности; таков смысл.

16. karmaṇaḥ sukṛtasyāhuḥ sāttvikam nirmalam phalam |  
rajasas tu phalam duḥkham ajñānam tamasaḥ phalam ||

Хорошо совершённое действие

чистый плод в виде саттвы приносит;

плодом раджаса скорбь бывает;

плодоносит тамас — незнанием.

Итак, достигая смерти с возрастанием саттвы, он рождается в семье знатоков Атмана; ПЛОД ХОРОШО СОВЕРШЁННОГО — т.е. исполненного им ДЕЙСТВИЯ, в виде лишённого привязанности к плоду почитания Меня, бывает вследствие еще большего возрастания саттвы ЧИСТЫМ — т.е. лишённым даже запаха страдания: так ГОВОРЯТ знающие результат [действия] гуны «саттва».

У того, кто в минуту смерти избилует РАДЖАСОМ, бывает ПЛОД в виде рождения в семье [людей], привязанных к действию как средству достижения [того или иного] плода; и это рождение вновь и вновь — ради переживания (ощущения) плодов действий, предпринятых [в прошлом рождении] и всякий раз связанных [со стремлением] к плоду, — составляет главное содержание СТРАДАНИЯ сансары в форме непрерывной последовательности действий, сопровождаемых привязанностью к плоду, при постоянном возрастании раджаса; — так говорят знающие сущность гуны «раджас».

ПЛОДОНОСИТ ТАМАС НЕЗНАНЬЕМ — т.е. у того, кто указанным образом в момент смерти избилует тамасом, бывает плод в форме последовательности [состояний] незнания. (16)

Каков же плод этой чистоты и т.д., порождаемый ростом саттвы и остальных [обеих гун]? В ответ на это говорится —

17. sattvāt saṁjāyate jñānam rajaso lobha eva ca |  
pramādamohau tamaso bhavato 'jñānam eva ca ||

18. ūrdhvaṁ gacchanti sattvasthā madhye tiṣṭhanti rājasāḥ |  
jaghanyaguṇavṛttasthā adho gacchanti tāmasāḥ ||



19. nānyaṃ guṇebhyaḥ kartāraṃ yadā draṣṭānupaśyati |  
guṇebhyaś ca paraṃ vetti madbhāvaṃ so 'dhigacchati ||

20. guṇān etān atītya trīn dehī dehasamudbhavān |  
janmamṛtyujarāduḥkhair vimukto 'mṛtam aśnute ||

Кроме гун, здесь иного деятеля  
когда видящий не замечает,  
если ведает то, что их выше, —  
он в Мое состоянье приходит. (19)

Когда гуны, от плоти возникшие,  
воплощенный все три превосходит,  
он от смерти-рождения, от старости-скорби  
став свободен, бессмертье вкушает. (20)

Итак, когда этот ВИДЯЩИЙ (т.е. субъект, индивидуальный атман), всей душою преодолев в себе раджас и тамас употреблением «саттвической» (чистой) пищи и совершением не привязанных к плоду действий в форме почитания Меня, — НЕ ЗАМЕЧАЕТ ИНОГО, КРОМЕ ГУН, ДЕЯТЕЛЯ — т.е. когда он замечает, что лишь гуны суть совершители соответствующих [их природе] действий; и ВЕДАЕТ ТО, ЧТО ВЫШЕ ГУН (или: «то, что отличается от гун») — т.е. то, что выше гун, которые действуют, — т.е. [когда он] ведает иное [начало], Атмана, который не действует; — ОН ПРИХОДИТ В МОЕ СОСТОЯНИЕ — т.е. то состояние (бытие), которое есть Мое, — именно его он достигает. Иначе говоря — [индивидуальный] Атман по своей природе (состоянию, ему присущему) абсолютно чист, оказывается, по причине связи с гунами, возникающей от прошлой кармы, совершителем (деятелем) разнообразных действий; но когда он (т.е. человек) видит, что Атман сам по себе недеятелен и по форме не что иное, как безграничное знание, — то он приходит (достигает) в Мое состояние. (19)

Сказано о том, что [человек], созерцая недеятельного Атмана, отличного от деятельных гун, приходит в состояние Господа; но каково оно, это состояние Господа? [В ответ] на это говорится: «Когда гуны, от плоти возникшие...» и т.д.

Этот ВОПЛОЩЕННЫЙ, ПРЕВЗОЙДЯ ЭТИ ТРИ ГУНЫ — т.е. саттву и прочие, ВОЗНИКШИЕ ОТ ПЛОТИ — т.е. возникшие от пракрити, принявшей форму тел; и созерцая иное, чем они, Атмана в единой



форме знания, ОСВОБОДИВШИСЬ от РОЖДЕНИЯ-СМЕРТИ, от СТАРОСТИ-СКОРБИ, ВКУШАЕТ БЕССМЕРТИЕ — т.е. [непосредственно] ошущает Атмана; это и есть «Мое состояние» — таков смысл. (20)

Затем, спрашивая о причине превосходения гун и о том, какой тип поведения отличает человека, превзошедшего гуны, Арджуна говорит:

21. arjuna uvāca

kair liṅgais trīn guṇān etān atīto bhavati prabho |  
kimācāraḥ kathaṃ caitāṃs trīn guṇān ativartate ||

Арджуна сказал:

Что за знаки, Владыка, бывают  
у превзошедшего эти три гуны?  
Как ведет он себя? И как он  
эти гуны три превосходит?

[Человек], ПРЕВЗОШЕДШИЙ ЭТИ ТРИ ГУНЫ — саттву и прочие, — КАКИМИ ЗНАКАМИ — т.е. какими отличительными признаками — наделен БЫВАЕТ? — т.е. каким поведением себя проявляет? Смысл: что именно в его поведении может служить знаком его сущности? И КАК ОН ЭТИ ТРИ ГУНЫ — т.е. каким приемом он эти гуны — саттву и прочие, — превосходит? (21)

22. śrībhagavān uvāca

prakāśaṃ ca pravṛttiṃ ca moham eva ca pāṇḍava |  
na dveṣṭi saṃpravṛttāni na nivṛttāni kāṅkṣati ||

23. udāsīnavad āsīno guṇair yo na vicālyate |  
guṇā vartanta ity eva yo 'vatiṣṭhati neṅgate ||

24. samaduḥkhasukhaḥ svasthaḥ samaloṣṭāśmakāñcanaḥ |  
tulyapriyāpriyo dhīras tulyanindātmasaṃstutiḥ ||

25. mānāvamānayos tulyas tulyo mitrārīpakṣayoḥ |  
sarvārambhaparitāgī guṇātītaḥ sa ucyate ||

Благой Господь сказал:

И знания свет, и дел совершенье,  
и ослепление, сын Панду,  
повстречав, кто не отвернется,  
а утратив — не вожделеет; (22)



пребывает в иллюзии тождественности Атмана с состоянием человека и прочими [телесными состояниями]; ОДИНАКОВЫЙ мыслью К ДРУГУ И К НЕДРУГУ — ибо не привязанный к этим [взаимно противоположным] сторонам, обычно возникающим на основе похвал и, соответственно, порицаний; также ОСТАВЛЯЮЩИЙ ВСЕ НАЧИНАНЬЯ, производимые состоянием телесности; кто таков, [как сказано], тот именуется «ПРЕВЗОШЕДШИМ ГУНЫ». (24–25)

[Далее] говорится об основной причине такого преодоления гун —

26. māṃ ca yo 'vyabhicāreṇa bhaktiyogena sevate |  
sa guṇān samatītyaitān brahmabhūyāya kalpate ||

27. brahmaṇo hi pratiṣṭhāham amṛtasyāvyaayasa ca |  
śāśvatasya ca dharmasya sukhasyaikāntikasya ca ||

И Меня — тот, кто йогой бхакти  
безраздельной почитает, —  
он способен к слиянию с Брахманом,  
ибо гуны он все превосходит. (26)

Ибо Я — основанье бессмертного  
и нетленного этого Брахмана;  
Я — основа и вечной дхармы,  
И все совершенного счастья. (27)

Не удастся преодолеть гуны с помощью одного лишь размышления об отличии Атмана от природы, преподанного словами: «Кроме гун, здесь иного деятеля...» и т.д. (14.19); ибо оно (такого рода размышление) может быть подавлено накопленными в течение безначального времени противоположными кармическими впечатлениями.

Но кто МЕНЯ — всемогущего, высокострадательного, словно море отеческой любви к ищущим во Мне прибежища, — БЕЗРАЗДЕЛЬНОЙ — т.е. не имеющей иного предмета, кроме Меня, — ЙОГОЙ БХАКТИ КТО ПОЧИТАЕТ — тот, ПРЕВЗОЙДЯ труднопревосходимые ЭТИ ГУНЫ — саттву и прочие, — СПОСОБЕН К СЛИЯНИЮ С БРАХМАНОМ — т.е. к состоянию Брахмана; он делается способен стать Брахманом. Иначе говоря, он обретает бессмертного, нетленного Атмана во всей его глубочайшей сути — таков смысл. (26)

Слово «ИБО» обозначает причину; поскольку Я — будучи почитаем неуклонной бхакти-йогой — есть ОСНОВАНИЕ БЕССМЕРТНОГО И НЕТЛЕННОГО БРАХМАНА, а также ВЕЧНОЙ ДХАРМЫ и ВСЕ-СОВЕРШЕННОГО — т.е. обладающего вечным и безграничным величием (могуществом) СЧАСТЬЯ — т.е. счастья (блаженства), достижимого адептом джняна-йоги и указанного словами: «Сын Васудевы — все...» и т.д. (7.19) — таков смысл. Здесь говорится следующее: начиная со слов «божественна ведь эта Моя, из гун состоящая майя...» (7.14) — и далее утверждается, что как преодоление гун, так и последующее достижение Господа, чье величие (могущество) нерушимо, осуществимо лишь с помощью преданной любви (прапатти) к Господу; и потому эта преданная любовь есть единственный способ преодолеть гуны и затем слиться с Брахманом. (27)

## ГЛАВА XV

В [четырнадцатой] главе о кшетре детально выяснена внутренняя сущность пракрити и Пуруши, пребывающих в виде кшетры («поля») и кшетраджни («познающего поле»), [в ходе чего] установлена безначальность связи принявшей форму богов и прочих [существ] пракрити с абсолютно чистым Пурушей, чья единственная форма есть безграничное знание; причина же этой связи — непрерывная, словно поток, привязанность к гунам пракрити. В следующей, [пятнадцатой] главе говорится о том, что привязанность к гунам — это основная причина связи Пуруши с пракрити, в ее обоих состояниях, причины и результата — творится самим Господом; а затем, после подробного изложения характера этой привязанности и сопровождающего его достижения истинной сущности Атмана есть благоговейная любовь к Господу.

Теперь, [в начальных стихах этой главы] он начинает говорить о том, что Господь, Высочайший Пуруша, почитаемый [своими бхактами], бесконечным величием своим, своим объятием [всех мыслимых] благих достоинств, противных всему недолжному, отличен от обоих — и неразрушимого и разрушимого — пуруш, которыми составлена природа излианности его: в неразрушимом [пуруше] — свободной, в разрушимом — скованной.

Итак, теперь, намереваясь сказать об излианности по имени «неразрушимое» (Акшара), чья скованность отсечена оружием непривязанности [к гунам], — и представляя материальное начало, которое отсечь нам должно, принявшим форму обширного дерева «ашваттхи» (смоковницы), — Благой Господь сказал:

1. Śrībhagavān uvāca ūrdhvamūlam adhaṣṣākham aśvatthaṃ prāhur  
avyayam |  
chandāṃsi yasya paṃṇāni yas taṃ veda sa vedavi ||

Благой Господь сказал:

Говорят — у смоковницы этой бессмертной

корни вверх, ветви вниз прорастают;



ЕЕ — т.е. у этой смоковницы, [дерева], чьи ветви — это люди и прочие [существа], — произведенные тем или иным действием другие ВЕТВИ РАСПРОСТЕРТЫ ВНИЗ — т.е. вновь возникают в форме людей и т.д.; и РАСПРОСТЕРТЫ ВВЕРХ — т.е. возникают (рождаются) в форме богов, духов, гандхарвов и прочих [неземных существ]. ОТ ГУН УКРЕПЛЯЯСЬ — т.е. они укрепляются (питаются) от саттвы и прочих гун; ПРОРАСТАЮТ ОБЪЕКТАМИ ЧУВСТВ — т.е. на них [прорастают] побеги в виде звука и прочих объектов чувств.

Но как это [может быть]? — [В ответ] говорится: «Но и корни ее также вниз...» и т.д. У НЕЕ — у этого дерева смоковницы, чьи корни в мире Брахмы, а вершина — это люди [и прочие существа на земле] — ВНИЗ, В МИРЕ СМЕРТНЫХ (людей) ТАКЖЕ КОРНИ ПРОТЯНУЛИСЬ; и ОНИ ПОСЛЕДУЮТ ДЕЙСТВИЯМ — т.е. имеющие те или иные [кармические] последствия действия — это и суть корни, и они бывают (возникают, простираются) внизу, в мире людей — таков смысл. Ибо внизу, [на земле], в состоянии человека, действия порождают людей, животных и прочие [существа]; а вверху — богов и прочих. (2)

3. na rūpam asyeha tathopalabhyate; nānto na cādir na ca sampratiṣṭhā |  
aśvattham eṇaṃ suvirūḍhamūlam; aśaṅgaśastreṇa dṛḍhena chittvā ||
4. tataḥ padaṃ tatparimārgitavyaṃ; yasmin gatā na nivartanti bhūyaḥ |  
tam eva cādyam puruṣaṃ prapadye; yataḥ pravṛtīḥ prasṛtā purāṇī ||
5. nirmānamohā jītaśaṅgadoṣā; adhyātmanityā vinivṛttakāmāḥ |  
dvaṃdvair vimuktāḥ sukhaduḥkhasaṃjñair; gacchanty amūḍhāḥ  
padam avyayaṃ tat ||

Ни эта форма ее, ни основа,  
ни начало с концом — в мире непостижимы;  
смоковницу эту с разросшимся корнем  
отрешенности твердым железом кто срубит —

пусть тогда он дорогу отыщет, которой  
уходящие не возвращаются больше.  
«К изначальному пусть припадет он Пуруше,  
от которого вечный поток проявлений».

Неослепленные, негорделивые, пороки, привязанности  
победившие;  
прочь отвлотившись от вожделений, постоянно в мысли  
об Атмане;  
освободившись от пар сопротивных, именуемых  
«радость-страданье»,  
к этой цели бессмертной они шествуют, неослепленные.

Люди, пребывающие в сансаре, НЕ ПОСТИГАЮТ ЕЕ — т.е. дерева смоковницы — ЭТУ, так показанную [словом Господа] ФОРМУ — т.е. ни направленность вверх корней, берущих начало от Четырехликого Брахмы, ни непрерывно произрастающую из них вершину в виде людей, разветвленную вниз; ни те ее ветви, которые вновь простираются вверх, порождаемые корнями в виде действий, которые совершаются [уже на земле] в состоянии человека. Постигает же он, [т.е. человек сансары], лишь вот что: «Я человек, сын Девадатты, отец Яджнадатты, и этому [состоянию соответствует все, чем я обладаю». Точно так же непостижим и КОНЕЦ этого дерева — т.е. уничтожение его, производимое непривязанностью к удовольствиям, состоящим из гун; также и НАЧАЛО его, которое есть не что иное, как привязанность к гунам, — непостижимо; не постигают люди и его (дерева) ОСНОВУ, которая есть незнание в форме отождествления Атмана с не-Атманом, [т.е. телами]; ибо [дерево] основано (укреплено) именно в такого рода незнании, которое потому и называется «основа».

ЭТУ — т.е. так описанную СМОКОВНИЦУ, С РАЗРОСШИМСЯ — т.е. обильно распространившимся во все стороны — КОРНЕМ, — СРУБИВ ТВЕРДЫМ — т.е. основанным на истинном знании МЕЧОМ под названием «ОТРЕШЕННОСТЬ от удовольствий, состоящих из гун». (3)

ТОГДА — т.е. в результате непривязанности к гунам — ОН К ТОЙ ЦЕЛИ ДОРОГУ ОТЫЩЕТ — т.е. пусть он исследует [тот путь], которым уйдя, ОНИ БОЛЬШЕ НЕ ВОЗВРАЩАЮТСЯ.

Но как устраняется эта образовавшаяся в ходе безначального времени привязанность к состоящим из гун удовольствиям, а также основанное на ней ложное знание? — [В ответ] на это говорится: «К безначальному пусть припадет он...» и т.д.

К устранившему незнание и прочую [нечистоту], ИЗНАЧАЛЬНОМУ — т.е. пребывающему как начало всего сущего — ПУРУШЕ ПУСТЬ ПРИПАДЕТ ОН — т.е. пусть ищет себе [в нем] прибежище, ТОМУ САМОМУ — т.е. тому, о ком говорилось в *Гите*: «Не существует высшего, чем Я, иного...» (7.7); «Я — источник всего сущего;



всё, что есть, — от Меня исходит...» (10.8) и т.д.; ОТ КОТОРОГО — т.е. от кого, этого Творца всего сущего — ЭТА ДРЕВНЯЯ — т.е. извечная ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ (проявления), производимая привязанностью к составленным из гун удовольствиям, — ПРОИСТЕКАЕТ; ибо уже ранее Мною сказано:

«Ведь из гун состоит эта дивная  
Моя майя, труднодоступная;  
но и ее превосходят те,  
кто ко Мне всей душой припадают» (7.14)

Существует иное чтение [этого стиха]:

т.е. прибегнув, приблизившись как к прибежищу к тому самому изначальному Пуруше, который есть начало всего сущего [и в том числе] устранения незнания, — проистекает эта древняя — т.е. извечная — [спасительная] практика, т.е. древняя практика извечных адептов освобождения от сансары; ибо они, приблизившись именно ко Мне как к прибежищу, достигли освобождения от уз — таков может быть смысл. (4)

Именно так приблизившись ко Мне как к прибежищу, НЕГОРДЕЛИВЫЕ, НЕОСЛЕПЛЕННЫЕ — т.е. те, у кого прекратилось ложное (горделивое) мнение о том, что не-Атман, [т.е. тело], есть Атман; ПОРОКИ И ПРИВЯЗАННОСТИ ПОБЕДИВШИЕ — т.е. победившие порок под названием «привязанность к состоящим из гун удовольствиям»; ПОСТОЯННО В МЫСЛИ ОБ АТМАНЕ — т.е. сосредоточенные на знании Атмана; знание, направленное на Атмана, — это и есть [пребывание] на Атмане (адхьятма); ОТВРАТИВШИЕСЯ ОТ ВОЖДЕЛЕНИЙ — т.е. не имеющие вожделения ни к чему, кроме Атмана; СВОБОДНЫЕ ОТ СОПРОТИВНЫХ ПАР, ИМЕНУЕМЫХ РАДОСТЬ-СТРАДАНИЕ; НЕОСЛЕПЛЕННЫЕ — т.е. знающие сущность Атмана и не-Атмана [и потому не смешивающие одно с другим]; ОНИ ИДУТ К ЭТОЙ БЕССМЕРТНОЙ ЦЕЛИ — т.е. они достигают Атмана в форме непрерывного (или: неограниченного; или: постоянного) знания, в его истинной природе; иными словами — усилия, направленные на достижение всех этих состояний, с легкостью увенчиваются успехом для тех, кто ищут у Меня прибежища, — таков смысл. (5)

6. na tad bhāsayate sūryo na śaśāṅko na pāvakaḥ |  
yad gatvā na nivartante tad dhāma paramaṃ mama ||

7. mamaivāṃśo jīvaloke jīvabhūtaḥ sanātanaḥ |  
manaḥṣaṣṭhānīndriyāṇi prakṛtisthāni karṣat ||

8. śarīraṃ yad avāpnoti yas cāpy utkrāmatīśvaraḥ |  
grhītvaitāni saṃyāti vāyur gandhān ivāśayāt ||
9. śrotraṃ cakṣuḥ sparśanaṃ ca rāsanaṃ ghrāṇam eva ca |  
adhiṣṭhāya manaś cāyaṃ viśayān upasevate ||

До него солнца луч не достигнет,  
ни огонь там, ни месяц не светят;  
кто ушел туда — не возвратится;  
это Мой высочайший свет.

В мире живых лишь частица Меня,  
эта вечная, лживой ставшая,  
к себе привлекает пять чувств и сердце,  
установленное в природе.

Когда тело владыка джива приемлет  
и когда он его оставляет, —  
их захватив, он уносит с собою,  
точно запахи — ветер с полей благовонных.

Слухом, зрением, осязанием,  
обонянием, чувством вкуса,  
также сердцем управляя,  
он погружается в чувств предметы.

Его — т.е. свет Атмана, СОЛНЦЕ НЕ ОСВЕЩАЕТ; и НИ ОГОНЬ, и НИ МЕСЯЦ; ибо знание само освещает всё; что же касается внешних светильников [вроде солнца и т.д.] — то они лишь помогают [ему, свету знания], прогоняя тьму, мешающую контакту чувств с их объектами. Знание, [в свою очередь], освещается йогой, а затемняется — [силой] безначальной кармы; а для устранения этого [затемнения] проповедуется непривязанность и прочие [приемы], основанные на обращении к Господу в поисках прибежища. КТО УШЕЛ ТУДА — НЕ ВОЗВРАТИТСЯ, ЭТО ВЫСОЧАЙШИЙ СВЕТ — т.е. наивысшее сияние; МОЙ — принадлежащий Мне; иначе говоря — это частица Меня, пребывающая как изливание Моей силы, — таков смысл. Его (света) возвышенность состоит в том, что он освещает даже солнце и прочие [светочи]: ибо [внешние] светочи — солнце и прочие, не в силах осветить свет знания; но именно знание освещает всё. (6)

Обладающая такой внутренней природой, та или иная МОЯ ЧАСТИЦА, будучи ВЕЧНОЙ, пропитывается, однако, незнанием в форме безначальной кармы и СТАНОВИТСЯ ДЖИВОЙ (т.е. индивидуальным Атманом), пребывающим В МИРЕ ДЖИВ (т.е. в мире живых душ); [этот джива] ПРИВЛЕКАЕТ К СЕБЕ [пять] ЧУВСТВ и ШЕСТОЕ — СЕРДЦЕ (как психический орган), УСТАНОВЛЕННЫЕ В ПРИРОДЕ, принявшей конкретную форму тел богов, людей и прочих [существ]; а иная частица Меня, освободившись от незнания с помощью указанного ранее пути, пребывает в своей [истинной] форме; ставшая же дживой, хоть и обладает крайне урезанным знанием и величием, [все же] является владыкой пяти чувств и сердца, установленных под влиянием накопленной кармы, в природе, принявшей форму того или иного тела; [поэтому] он (т.е. джива) привлекает их туда и сюда в соответствии с их кармой. (7)

КОГДА он ТЕЛО ПРИЕМЛЕТ и КОГДА он [то или иное] тело ОСТАВЛЯЕТ, тогда этот ВЛАДЫКА чувств, ЗАХВАТИВ, УНОСИТ С СОБОЮ эти чувства вместе с их тонкими сущностями, СЛОВНО ВЕТЕР — ЗАПАХИ С ИХ МЕСТА — т.е. словно ветер, захватив, уносит в другое место запахи вместе с их тонкими частицами от благоуханных тел вроде гирлянд, сандалового дерева, мускуса и прочих; так и он (джива, владыка чувств), — таков смысл. (8)

Как же эти чувства? — [В ответ] на это говорится: «Слухом, зрением, осязанием...» и т.д.

Этими пятью чувствами и манасом УПРАВЛЯЯ — т.е. направляя их к соответствующим деятельности каждого [из чувств] объектам, он ПОГРУЖАЕТСЯ в ПРЕДМЕТЫ ЧУВСТВ, звук и прочие; т.е. он их воспринимает («вкушает»). (9)

10. utkrāmantam sthitam vāpi bhūñjānaṃ vā guṇānvitam |  
vimūḍhā nānupaśyanti paśyanti jñānacakṣuṣa ||

11. yatanto yoginaś cainaṃ paśyanty ātmany avasthitam |  
yatanto 'py akṛtātmāno nainaṃ paśyanty acetasaḥ ||

12. yad ādityagataṃ tejo jagad bhāsayate 'khilam |  
yac candramasi yac cāgnau tat tejo viddhi māmakam ||

13. gām āviśya ca bhūtāni dhārayāmy aham ojasā |  
puṣṇāmi cauśadhīḥ sarvāḥ somo bhūtvā rasātmakaḥ ||

14. ahaṃ vaiśvānaro bhūtvā prāṇināṃ deham āśritaḥ |  
prāṇāpānasamāyuktaḥ pacāmy annaṃ caturvidham ||

Как он уходит, и как пребывает,  
в сопровождении гун как предметы вкушает —  
видят лишь знающие оком знания,  
ослепленные его не замечают.

Также йогины самообузданные  
его в себе пребывающим видят;  
но даже аскеты, не очистив сердце,  
его, неразумные, не видят.

Этот свет, что сияет в солнце,  
освещая весь мир без остатка,  
и тот свет, что в огне, и лунный —  
лишь Мое это, знай, сиянье.

Я поддерживаю все живое  
своей силой, землю наполнив;  
Я растения все питаю,  
Сомой став, исполненным соков.

Превратившись в огонь «Вайшванару»  
и живя в теле одушевленном,  
вместе с верхним и нижним дыханьем  
Я варю четырехвидную пищу.

Так В СОПРОВОЖДЕНИИ ГУН — т.е. связанного с плотью в состоянии (т.е. в существовании) человека и прочих разнообразных продуктов пракрыти, состоящих из саттвы и остальных гун, — либо УХОДЯЩЕГО от того или иного тела, либо в том или ином теле ПРЕБЫВАЮЩЕГО, либо ВКУШАЮЩЕГО состоящие из гун объекты чувств, — ОСЛЕПЛЕННЫЕ НЕ ЗАМЕЧАЮТ его, отличного от плоти в состоянии человека и прочих разнообразных продуктов пракрыти и имеющего своей единой формой знание; ОСЛЕПЛЕННЫЕ — т.е. ложно отождествляющие Атмана с человеческой и т.д. плотью (телом); ОБЛАДАЮЩИЕ ЖЕ ОКОМ ЗНАНИЯ — т.е. те, чье знание направлено на различие Атмана и тела — ВИДЯТ его (т.е. Атмана) отличным по форме [от тела], в каком бы состоянии он ни находился. (10)

ЙОГИНЫ, прибегнувшие ко Мне и упражняющие себя в карма-йоге и прочих [приемах самообуздания] и с их помощью очистившие свой внутренний орган, В СЕБЕ — т.е. в своем теле ПРЕБЫВАЮЩИМ, но от тела отличным, ЕГО ВИДЯТ в его собственной

форме, оком знания, которое называется «йога»; но ДАЖЕ АСКЕТЫ, НЕ ОЧИСТИВШИЕ СЕРДЦЕ — т.е. не имеющие Меня своим прибежищем и потому не подготовившие как должно свое сердце (т.е. манас) и поэтому НЕРАЗУМНЫЕ — т.е. лишенные того разума, который способен к созерцанию Атмана, — ЕГО НЕ ВИДЯТ. (11)

Таким образом, сказано о том, что Атман, который и в состоянии дживы и будучи свободен есть изливание силы Господа, — представляет собой свет знания, освещающий даже светила в виде солнца, луны и прочего, свет которых [лишь] помогает работе чувств, устраняя тьму, препятствующую контакту органов чувств с объектами; об этом было сказано [в шлоках] 15.6–7. Теперь говорится о том, что даже свет солнца и прочих конкретных форм, принимаемых материальным началом, есть изливание силы Господа: «Этот свет, что сияет в солнце...» и т.д.

Тот СВЕТ этих [светил] — СОЛНЦА и прочих, что ОСВЕЩАЕТ ВЕСЬ МИР, — ЭТО МОЙ СВЕТ (сияние); знай, Я даю его им (этим светилам) в ответ на их почитание. (12)

Также и в земле, держащей на себе [все] существа, от Меня эта сила, которая держит: «Я поддерживаю все живое...» и т.д.

НАПОЛНИВ ЗЕМЛЮ, Я ПОДДЕРЖИВАЮ все СУЩЕСТВА своей СИЛОЙ — т.е. Моей несокрушимой мощью; также, СТАВ СОМОЙ, состоящим из сока амриты (нектара), Я ПИТАЮ ВСЕ растения. (13)

СТАВ [огнем] ВАЙШВАНАРНОЙ — т.е. огнем пищеварения, — Я, ПРЕБЫВАЯ в ТЕЛЕ всех ОДУШЕВЛЕННЫХ существ, ПЕРЕВАРИВАЮ ЧЕТЫРЕХВИДНУЮ ПИЩУ — т.е. состоящую из [всего] ими прожеванного, всосанного, слизанного и выпитого, СОЕДИНИВШИСЬ с различной деятельностью ВЕРХНЕГО И НИЖНЕГО ДЫХАНИЯ. (14)

В этих стихах (13–14) Сома и Вайшванара, являющиеся изливаниями сил Высшего Пуруши, описаны посредством принципа «соотнесенности предикатов» (т.е. общности субъекта у нескольких предикатов). Теперь говорится о причине того, что и они, и все прочие вещи в мире могут быть описаны с помощью принципа «соотнесенности предикатов» Высшего Пуруши —

15. sarvasya cāhaṃ hṛdi saṃniviṣṭo mattaḥ smṛtir jñānam aphanam |  
vedaiś ca sarvair aham eva vedyo vedāntakṛd vedavid eva cāham ||

Я, в каждое сердце войдя, пребываю,

от Меня — память, знание, предметов раздельность;  
всеми Ведами — Я, только Я познаваем;

Я — творец «конца Вед»; только Я — знаток Веды. (15)

Я ПРЕБЫВАЮ и, будучи Атманом, своим произволением управляю КАЖДЫМ, ВОЙДЯ В СЕРДЦЕ (хрид), которое есть область возникновения знания, лежащего в основе всякой деятельности и бездействия — и этих [божеств] Сомы и Вайшванары, и вообще всей массы существ. Именно так и говорят [тексты] шрути —

«Внутри войдя, Атманом всех [преживает] людей правитель...» (ТАр 3.11.2);

«Кто в земле пребывает...» (БрУп 3.7.3);

«Кто в Атмане пребывает, от Атмана отличный... управляет...» (БрУп 3.7.22);

«Сердце, подобное чашечке лотоса, хоть и [в мире] вниз склонившись...» (ТАр 10.11.6);

«Итак, в этом городе Брахмана, это маленькое [в виде] лотоса жилище...» (ЧхУп 8.1.2) — и другие.

А также [тексты] смрити —

«Вишну — правитель целого мира, его тело — мир...» (ВПур 1.17.2);

«[Да познает он Высшего Пурушу], властвующего над всеми, меньшего, чем мельчайшее...» (Ману 12.122);

«Который есть Яма, сын Вивасвата, пребывающий в твоём сердце...» (Ману 8.92); — и другие.

Поэтому — ОТ МЕНЯ у всех бывает ПАМЯТЬ: память — это знание, направленное на то, что случилось раньше, и возникающее только благодаря отпечаткам испытанного; ЗНАНИЕ — это понимание вещей, рождаемое свидетельством чувств, из священных книг и из мистического опыта [йоги], и оно также — ОТ МЕНЯ; РАЗДЕЛЬНОСТЬ также — т.е. прекращение знания или же «разделенность» — это то же самое, что отчетливое соображение (ухана-уха): это есть знание следующего вида: «Это средство познания следует применять таким-то образом»; оно направлено на способность средств познания к [правильному] функционированию; помогает их применению и рождается путем установления разного рода инструментов и прочего; это соображение также от Меня; ВСЕМИ ВЕДАМИ ТОЛЬКО Я ПОЗНАВАЕМ: поскольку Я есть внутренний правитель [ведийских богов — таких, как] Агни, Сурья, Ваю, Сома, Индра и прочих, то даже в тех ведийских текстах, которые упоминают о них (этих богах), говорится, в сущности, об одном только Мне, поскольку Я есть их Атман; точно так же словами «бог», «человек» и проч. [обозначается не их тело, а] живая душа [каждого]; [Я] — ТВОРЕЦ «КОНЦА ВЕД» — т.е. конец таких Вед (ведийских текстов), как: «Пусть он жертвует Индре!», «Пусть он жертвует Варуне!» — и тому подоб-

ных, т.е. их плод (результат жертвоприношения); ибо все Веды оканчиваются [тем или иным] плодом, так что «творец конца» значит «творец плода»; иначе говоря, именно Я дарую плод ведийским ритуалам — таков смысл. Об этом [в тексте *Гимы*] уже говорилось ранее: «Кто б из бхактов какой бы образ почитать ни стремился с верой...» и т.д. (7.21) — и далее (см. 7.22); а также: «Ибо Я пребываю владыкой и вкусителем жертв этих...» и т.д. (9.24); ТОЛЬКО Я ЗНАТОК ВЕДЫ — т.е. именно Я есть также [начало], познающее Веду [в человеке]; таким образом, лишь Я познаю Веду, обозначающую [также] Меня. Общий смысл здесь такой: кто излагает смысл Веды иначе, чем здесь сказано, — тот не знаток Веды. (15)

Теперь [говорит Господь], от Меня же услышь квинтэссенцию смысла Вед —

16. dvāṁ imau puruṣau loke kṣaraś cākṣara eva ca |  
kṣaraḥ sarvāṇi bhūtāni kūṭastho 'kṣara ucyate ||

17. uttamaḥ puruṣas tv anyañ paramātmety udāhṛtaḥ |  
yo lokatrayam āviśya bibharty avyaya īśvaraḥ ||

В мире есть эти два пуруши:

один гибнет, другой не гибнет;  
тот, что гибнет, — это все существа,  
«неизменным» зовут другого. (16)

Но иной — Высочайший Пуруша

именуется «Высший Атман».

Он, собою исполнив три мира,

их содержит, нетленный владыка. (17)

В МИРЕ известны ДВА ЭТИХ ПУРУШИ — ГИБНУЩИЙ (разрушимый) и НЕГИБНУЩИЙ (неразрушимый). Из них тот пуруша, который обозначен словом «гибнущий», — это ВСЕ СУЩЕСТВА, начиная с богов и кончая растениями, выражаемые словом «джива», [который есть Атман], соединенный с материальным [началом], по естеству своему гибнущим; поскольку здесь они все обусловлены единой формой контакта с материальным [началом], то они обозначаются единым понятием — «пуруша» (ед.ч.). Обозначенный же словом «НЕГИБНУЩИЙ», НЕИЗМЕННЫЙ — это пребывающий в своей истинной форме свободный Атман, освободившийся от контакта с материей. Он, будучи лишен контакта с материей, не имеет индивидуальных

отличий в виде таких продуктов материи, как тело, [например, божества] Брахмы или какое-нибудь иное: потому он и называется «неизменный». Здесь также обозначение [этого пуруши] единственным телом определяется единственным условием — разъединением с материальным [началом]. Ибо ведь не один [Атман] достиг освобождения за [все то] безначальное время, которое прошло до сего дня, [но многие]: об этом уже говорилось [в *Гите*] (см. 4.10; 14.2). (16)

Однако ВЫСОЧАЙШИЙ ПУРУША есть ИНОЙ (отличный) от обоих этих пуруш, несвободного и свободного, обозначенных словами «гибнувший» и «негибнувший», — т.е., будучи совершенно иной [от этих двух] сущностью, он ИМЕНУЕТСЯ во всех текстах шрути «ВЫСШИЙ АТМАН»; и уже из одного факта его наименования «Высшим Атманом» следует, что Высочайший Пуруша есть сущность, отличная от несвободного и свободного пуруши. Каким образом? Он, СОБОЮ НАПОЛНИВ ТРИ МИРА, [их собою] СОДЕРЖИТ: то, что видимо (локьяте), есть мир (лока), три [таких сущности] есть «ТРИ МИРА», т.е. [мир] материальный, [мир] нематериальный, но связанный с первым, и [мир], свободный [от него]; эти доступные [видению] с помощью достоверных средств познания три [мира] он, НАПОЛНИВ собою как Атманом, СОДЕРЖИТ — поэтому он есть нечто иное и от того, что [им] наполняется, и от того, что [им] содержится. Этим и объясняется ЕГО отличие от указанных трех миров, ибо он есть НЕТЛЕННЫЙ ВЛАДЫКА; ведь та сущность, которая нетленна по самому своему естеству, отличается и от разрушимой (тленной) материальной природы, и от той нематериальной, которая с ней (материальной) связана и потому ей последует, и, наконец, от освобожденной, духовной, но прежде связанной [с материальной природой сущности], которая, [в отличие от нетленного Пуруши], принципиально может быть с нею связана. Равным образом, ВЛАДЫКА этих трех миров есть нечто отличное от того, чем он владеет. (17)

18. yasmāt kṣaram atīto 'ham akṣarād api cottamaḥ |  
ato 'smi loke vede ca prathitaḥ puruṣottamaḥ ||

19. yo mām evam asaṁmūḍho jānāti puruṣottamam |  
sa sarvavid bhajati mām sarvabhāvena bhārata ||

Я превосходней пуруши, что гибнет.

И негибнущего Я выше;

поэтому — Высочайшим Пурушей

Я прославлен и в мире, и в Ведах. (18)



Кто, неослепленный, так знает,  
что Я есть Высочайший Пуруша,  
тот, всеведущий, всей душою  
почитает Меня, сын Бхараты. (19)

Поскольку Я ПРЕВОСХОЖУ ГИБНУЩЕГО ПУРУШУ теми качествами, которые были уже описаны, и [поскольку] Я возвышеннее в силу указанных причин, чем НЕГИБНУЩИЙ, т.е. освобожденный [пуруша], — то Я и ПРОСЛАВЛЕН и В МИРЕ, и В ВЕДАХ под именем ПУРУШОТТАМА (Высочайший Пуруша). «Мир» — это есть то, что созерцает (*loka-avalokate*) смысл Вед, т.е. смрити; [Я прославлен Высочайшим Пурушей] и в шрути, и в смрити — таков смысл. В шрути, поскольку [говорится]:

«Высшего света достигнув, он проявляется в своей форме» (ЧхУп 8.12.2);

«Он [тогда именуется] Высочайшим Пурушей» (ЧхУп 8.12.3) — и т.д.

Также и в смрити —

«[Я приближаюсь к Кришне], частичному воплощению Вишну, нерожденного, не имеющего ни начала, ни конца, ни середины Пурушоттамы» (ВПу 5.17.33) — и т.д. (18)

КТО ТАК — т.е. указанным способом — НЕОСЛЕПЛЕННЫЙ, ЗНАЕТ, ЧТО Я ЕСТЬ ВЫСОЧАЙШИЙ ПУРУША — т.е. знает, что Я отличен и от гибнущего, и от негибнущего пуруши, поскольку Я наделен такими свойствами, как пребывание их Атманом, поддержание и владычество [ими], ТОТ ВСЕВЕДУЩИЙ — т.е. тот знает всё то, что необходимо знать для достижения Меня; ПОЧИТАЕТ МЕНЯ ВСЕЙ ДУШОЮ — т.е. почитает Меня, используя все те способы достижения Меня, которые были указаны; и от такого знания Я чувствую двойное удовлетворение (т.е. любовь к такому человеку) — т.е. и то, которое возникает у Меня, познаваемого всеми возможными способами, и то, которое бывает у Меня, почитаемого всеми возможными способами. (19)

И потому он [еще раз] прославляет знание себя в качестве Пурушоттамы —

20. iti guhyatamaṃ śāstram idam uktaṃ mayānagha |  
etad buddhvā buddhimān syāt kṛtakṛtyaś ca bhārat ||

Я поведал тебе, безупречный,  
    это таинственнейшее ученье;  
кто его разумеет — тот мудрый,  
    тот свершил всё, что должно, сын Бхараты. (20)

Итак, Я СКАЗАЛ тебе, БЕЗУПРЕЧНОМУ — и тем самым наиболее достойному [услышать его], ЭТО УЧЕНИЕ, провозглашающее Меня Высочайшим Пурушей, САМОЕ ТАИНСТВЕННОЕ из всех тайных [учений]; РАЗУМЕЯ ЕГО, [человек] СТАНЕТ МУДРЫМ, СОВЕРШИВШИМ ВСЁ, ЧТО ДОЛЖНО. Иными словами, то наставление, которое постигает желающий достигнуть Меня, — оно дает ему всё; он становится свершившим всё, что ему следует совершить. Следующий за этим стихом текст [*Гиты*] говорит о том, что знание, относящееся к Высочайшему Пуруше, совершает всё это лишь в том случае, если оно черпается из шастр, а не из [субъективных] впечатлений интуитивного характера. (20)



неврежденье, правдивость, безгневность,  
речи сдержанность, мир, отрешенность,  
к существам милосердье, нежадность,  
мягкость, нелегковесность, стыдливость; (2)

чистота, сила, твердость, терпенье,  
дружелюбие и незаносчивость —  
эти свойства природы божественные  
от рождения воспринимают. (3)

Сокрушение, возникающее от созерцания [возможных] причин разлуки с желанным, порождающих боль, — есть страх; его подавление — БЕССТРАШИЕ. НЕЗАПЯТНАННОСТЬ САТТВЫ — это недоступность [гунам] раджасу и тамасу внутреннего органа (т.е. сердца, манаса), пребывающего в саттве. ПРЕБЫВАНИЕ В ЙОГЕ ЗНАНИЯ — это постоянное [упражнение] в различении истинной природы Атмана от пракрити. ЩЕДРОСТЬ — это передача достойному реципиенту [тех или иных] средств, заработанных честным путем. УМЕРЕННОСТЬ — это постоянная практика удержания сердца (манаса) от следования за внешними объектами. ЖЕРТВА — это лишение привязанности к плоду, исполнение «пяти великих жертвоприношений» и прочего как [одной из] форм почитания Господа. ПОВТОРЕНИЕ ВЕДЫ — это практика [непрестанного] повторения ведийских текстов, сопровождаемая следующим размышлением: «Все тексты Веды сообщают [лишь] средства почитания Господа, вместе с его излияниями сил [в виде богов и прочего]. ТАПАС — это совершение [разнообразных постов, вроде «Кричхра-чандраяана», «Двадаши» (= двенадцатидневный пост) и прочих, дающих способность к совершению действий, угодных Господу. ПРЯМОТА — это одинаковость поведения — т.е. действий тела, речи и сердца — по отношению к окружающим. (1)

НЕВРЕЖДЕНИЕ — это непричинение другим существам боли. ПРАВДИВОСТЬ — это добрая и соответствующая действительности (букв. «тому, что было увидено») речь. БЕЗГНЕВНОСТЬ — это избегание таких состояний души, плодом которых бывает [причинение] другим боли. ОТРЕШЕННОСТЬ — это удаление от себя вещей, противных благу души. МИР — это постоянная практика воздерживания чувств от их склонности к внешним предметам. СДЕРЖАННОСТЬ РЕЧИ — несообщение [знакомым] речей, содержащих в себе хулу на ближнего (т.е. неучастие в клевете и сплетнях). МИЛОСЕРДИЕ К

СУЩЕСТВАМ — неспособность переносить страдания всех существ. НЕЖАДНОСТЬ: слово *aloluptva* некоторые [списки] читают *alolupatva*, а другие — *alolutva*, смысл же его — отсутствие вожделения к вещам. МЯГКОСТЬ — это не-суровость; способность к общению с добрыми, почитаемыми людьми — таков смысл. СТЫДЛИВОСТЬ — нежелание совершать недостойные дела. НЕЛЕГКОВЕСНОСТЬ — отсутствие увлечения желанными предметами, когда они рядом. (2)

СИЛА — неподвластность подонкам. ТЕРПЕНИЕ — неизменность отношения к окружающим даже при испытании от них боли. ТВЕРДОСТЬ — твердое исполнение долга, невзирая даже на большое несчастье. ЧИСТОТА — это определенная шастрами способность внутренних и внешних чувств к [совершению] должного действия (т.е., скорее всего, ритуального действия либо ему равнозначного). ДРУЖЕЛЮБИЕ — отсутствие враждебности к ближним, т.е. такое состояние [характера], которое не позволяет человеку подавлять свою спонтанную [симпатию] к окружающим. НЕЗАНОСЧИВОСТЬ — отсутствие неуместной гордости. Эти достоинства бывают у тех, кто РОЖДАЮТСЯ С БОЖЕСТВЕННОЙ НАТУРОЙ; натура (или судьба, участь), связанная с богами, — божественная, боги же — это такие [существа], чей обычай — следовать приказу Господа; натура же таких [людей] и состоит в том, чтобы действовать согласно его приказу. С такой натурой рожденные — это те, кто рождены [именно] для такой деятельности, для исполнения ее, — таков смысл. (3)

4. *dambho darpo 'timānaś ca krodhaḥ pārūṣyam eva ca |*  
*ajñānaḥ cābhijātasya pārtha sampadam āsurīm ||*

Лицемерие, наглость, заносчивость,  
в сочетании с грубостью злора  
и незнание — эти встречаются  
у рожденных с натурою демонов.

ЛИЦЕМЕРИЕ — исполнение дел праведности с целью заслужить славу «праведника»; НАГЛОСТЬ — упоение внешними объектами, приводящее к неразличению должного и недолжного; ЗАНОСЧИВОСТЬ — возношение, не соответствующее знаниям и благородству рождения; ЗЛОБА — это настроение души, плодом которого бывает страдание окружающих; ГРУБОСТЬ — характер, вызывающий отвращение у достойных людей; НЕЗНАНИЕ — неразличение высшего

и низшего, должного и недолжного; эти черты характера тех, КТО РОЖДЕНЫ С НАТУРОЙ ДЕМОНОВ. Демоны — это существа, обычай которых не следовать приказу Господа. (4)

5. daivī saṃpad vimokṣāya nibandhāyāsūrī matā |  
mā śucaḥ saṃpadaṃ daivīm abhijāto 'si pāṇḍava ||
6. dvau bhūtasargau loke 'smin daiva āsura eva ca |  
daivo vistaraśaḥ prokta āsuram pārtha me śṛṇu ||

Участь тех, кто божественен, — освобождение,  
кто натурою демон — оковы:  
не горюй! — ибо ты родился  
для божественной доли, сын Панду. (5)

Два рожденья существ в мире этом бывают  
демоническое и божественное;  
Я доволен о светлом рожденье сказал,  
теперь слушай, сын Притхи, о темном. (6)

БОЖЕСТВЕННАЯ УЧАСТЬ — т.е. имеющая форму послушания Моим приказам — [служит, бывает, приводит] К ОСВОБОЖДЕНЬЮ — т.е. приводит к освобождению от уз; т.е. постепенно приводит к достижению Меня — таков смысл. ДЕМОНИЧЕСКАЯ УЧАСТЬ — т.е. имеющая форму непослушания Моим приказам — БЫВАЕТ, [приводит] К ОКОВАМ — т.е. приводит на путь, идущий вниз, — таков смысл.

Услышав это, Арджуна испытывает сильное беспокойство, ибо не может [точно] установить своей природы; ему он говорит — «Не горюй!..» — и т.д.

Не скорби! — ИБО ТЫ РОДИЛСЯ ДЛЯ БОЖЕСТВЕННОЙ ДОЛИ, СЫН ПАНДУ — т.е. ты сын известного праведника Панду, [поэтому тебе нечего опасаться] — таков общий смысл. (5)

В этом мире кармы у СУЩЕСТВ, совершающих действия (= накапливающих карму), бывает двоякое РОЖДЕНИЕ — БОЖЕСТВЕННОЕ И ДЕМОНИЧЕСКОЕ; «РОЖДЕНИЕ» — это значит «возникновение»; т.е. в самый момент рождения существа возникают на свет различными, либо для послушания приказам Господа, либо для противодействия им, в зависимости от прошлой кармы, в форме либо [у одних] добрых, либо [у других] злых дел. О БОЖЕСТВЕННОМ

РОЖДЕНИИ уже ПОДРОБНО СКАЗАНО — т.е. каким бывает поведение у рожденных для [участи] богов, пребывающих в постоянном послушании Моим приказам, — об этом поведении было подробно сказано в форме [наставления] о карма-йоге, джняна-йоге и бхакти-йоге. И РОЖДЕНИЕ ДЕМОНОВ — ради какой деятельности (поведения) оно бывает — об этом поведении ОТ МЕНЯ УСЛЫШЬ — т.е. слушай непосредственно от Меня. (6)

7. pravṛtṭim ca nivṛtṭim ca janā na vidur āsurāḥ |  
na śaucaṃ nāpi cācāro na satyaṃ teṣu vidyate ||
8. asatyam apratiṣṭhaṃ te jagad āhur anīśvaram |  
aparasparasambhūtaṃ kim anyat kāmahaitukam ||
9. etāṃ dr̥ṣṭim avaṣṭabhya naṣṭātmāno 'lpabuddhayaḥ |  
prabhavanty ugrakarmāṇaḥ kṣayāya jagato 'hitāḥ ||
10. kāmam āśritya duṣpūraṃ dambhamānamadānvitāḥ |  
mohād gr̥hītvāsadrāhān pravartante 'śucivratāḥ ||
11. cintām aparimeyāṃ ca pralayāntām upāsritāḥ |  
kāmapabhogaparamā etāvad iti niścītāḥ ||

Ни в деятельности, ни в воздержанье  
люди-демоны не смыслят;  
ни чистоты, ни правдивости,  
ни нравов добрых в них не бывает. (7)

Нереален, твердят они, этот мир,  
ни опоры в нем нет, ни Владыки,  
ни гармонии стройной в рожденье всего,  
а причина — одна только похоть. (8)

Этот люд малоумный, погибший душой,  
утвердившись в таком лжеученье,  
набирается сил, преступленья творя  
ради гибели мира, недобрый. (9)

Возжелав ненасытность желаний,  
лицемерны, надменны и наглы, они  
в ослепленье хватают чужое,  
к грязным замыслам устремленные. (10)

Суете безграничной отдавшись —

что скончается лишь со скончанием мира, —  
они ищут лишь похоть насытить свою,

«только это и есть» — так решившие. (11)

НИ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ, НИ В ВОЗДЕРЖАНЬЕ — т.е. в ведийской религии, которая есть, с одной стороны, средство [достижения] успеха в мире, а с другой — средство освобождения [от него], — [люди] ДЕМОНИЧЕСКОЙ природы НЕ СМЫСЛЯТ — т.е. ее (религии) не знают. ЧИСТОТА — способность совершать ведийские обряды, устанавливаемая на основании шастр, она бывает как внутренняя, так и внешняя — и ее люди-демоны не имеют; ДОБРАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ — это утренние и вечерние жертвоприношения, словесия и т.д., посредством которых и достигается внутренняя и внешняя чистота: у них ее (т.е. нравственности) также нет; ибо, как сказано [в смрити] —

«Не соблюдающий утренних и вечерних обрядов постоянно нечист и ни к каким ритуалам не способен» (Дакша-смрити 2.22);

также НЕТ в них и ПРАВДИВОСТИ — т.е. соответствующей знанию [данной вещи] речи, имеющей форму блага для [всех] существ, в них не бывает. (7)

Кроме того —

МИР НЕРЕАЛЕН — т.е. этот мир, имея своей причиной Брахмана, обозначаемого словом «реальное», состоит из Брахмана [и тем самым реален]: они это отрицают. [В нем] НЕТ ОПОРЫ — т.е. они не признают, что он опирается на Брахмана. Тогда как ведь земля, носительница всех существ, опирается на бесконечность Брахмана; как сказано —

«Головою владыки змеев земля поддерживается крепко;

она же несет всю гирлянду существ — с людьми, демонами и богами» (ВПур 2.5.27).

НЕТ ВЛАДЫКИ — т.е. они не признают, что этот мир управляетсЯ Мною, Владыкой всего сущего, Высшим, всемогущим Брахманом; ибо сказано [в Гите]: «Я источник всего сущего...» и т.д. (10.8). Говорят же они, что «НЕТ ГАРМОНИИ СТРОЙНОЙ В РОЖДЕНЬЕ ВСЕГО». — А ЧТО ЖЕ ИНОЕ ТОГДА? — т.е. что иное, [говорят они], существует еще, кроме совокупления самца и самки, от которого рождается все это — люди, животные и все остальное? Больше ничего нет, [говорят они], — таков смысл; поэтому ПРИЧИНА этого мира [существ] — ОДНА ТОЛЬКО ПОХОТЬ. (8)



В ЭТОМ УЧЕНИИ УТВЕРДИВШИСЬ — т.е. приняв такой взгляд, [люди] с ПОГИБШЕЙ ДУШОЮ — т.е. не знающие о существовании Атмана, отличного от тела, МАЛОУМНЫЕ — т.е. неспособные к следующему рассуждению: «Поскольку тело есть объект познания, как, например, горшок и прочее, — то существует иной, чем тело, субъект познания, и это есть Атман»; ТВОРЯЩИЕ ПРЕСТУПЛЕНИЯ — т.е. приносящие всем вред, РАДИ ГИБЕЛИ МИРА ОНИ НАБИРАЮТСЯ СИЛЫ (или: «они возникают на свет»). (9)

НЕНАСЫТНОЕ — т.е. то, предмет которого не может быть достигнут — ЖЕЛАНИЕ ВОЗЖЕЛАВ; желая исполнить его, В ОСЛЕПЛЕНЬЕ — т.е. исполненные незнания (помраченные разумом), они ХВАТАЮТ ЧУЖОЕ ДОБРО — т.е. собственность, принадлежащую другим; ГРЯЗНЫЕ ЗАМЫСЛАМИ — т.е. связанные обетами (решениями), не предусмотренными в шастрах; исполненные ЛИЦЕМЕРИЯ, НАДМЕННОСТИ, НАГЛОСТИ, они ДЕЙСТВУЮТ (= устремляются к своей цели). (10)

Готовые, [как и всякий смертный человек], умереть не сегодня, так завтра, ОНИ ОТДАЛИСЬ БЕЗГРАНИЧНОЙ — т.е. непрерывной — СУЕТЕ (заботам), КОТОРАЯ ОКОНЧИТСЯ ЛИШЬ СО СКОНЧАНИЕМ МИРА — т.е. предмет которой (суеты) может быть достигнут лишь за время, остающееся еще до конечного растворения [в Брахмане] материальной природы; также — ИЩУЩИЕ ЛИШЬ НАСЫТИТЬ ПОХОТЬ — т.е. мнящие, что удовлетворение похоти — это наивысшая цель человеческой жизни; «ТОЛЬКО ЭТО И ЕСТЬ» — ТАК РЕШИВШИЕ — т.е. убежденные в том, что более высокой цели жизни не существует. (11)

12. āśāpāśaśatair baddhāḥ kāmakrodhaparāyaṇāḥ |  
tīhante kāmabhogārtham anyāyenārthasamcayān ||
13. idam adya mayā labdham idaṃ prāpsyē manoratham |  
idam astīdam api me bhaviṣyati punar dhanam ||
14. asau mayā hataḥ śatrur haniṣyē cāparān api |  
īśvaro 'ham ahaṃ bhogī siddho 'haṃ balavān sukh ||
15. āḍhyo 'bhijanavān asmi ko 'nyo 'sti sadṛśo mayā |  
yakṣyē dāsyāmi modiṣya ity ajñānavimohitāḥ ||
16. anekacittavibhrāntā mohajālasamāvṛtāḥ |  
prasaktāḥ kāmabhogeṣu patanti narake 'śucau ||

17. ātmasaṃbhāvitāḥ stabdhā dhanamānamadānvitāḥ |  
yajante nāmayajñais te dambhenāvidhipūrvakam ||

18. ahaṃkāraṃ balaṃ darpaṃ kāmaṃ krodhaṃ ca saṃśritāḥ |  
mām ātmaparadeheṣu pradviṣanto 'bhyasūyakā ||

Крепко скованы сотней надежды цепей,  
ничего, кроме страсти и злобы, не знают;  
накопленья бесчестных богатств  
они жаждут, чтоб страсти насытить. (12)

«Мне сегодня досталось вот это,  
получу я и это желанное,  
то, и то еще есть у меня,  
и еще мне богатства прибудет. (13)

Этот враг уж убит мною,  
и других я убью непременно,  
я владычествую, наслаждаюсь,  
как удачлив я, счастлив, как мощен! (14)

Я богат, я рождением знатен,  
кто еще здесь со мною сравнится?  
Буду жертвовать, радоваться, дарить!» —  
так слепцы говорят в помраченье. (15)

Заблудившись во множестве мыслей,  
слепотой, словно сетью, опутанные,  
привязавшись к уладам страстей,  
они в ад ниспадают, нечистые. (16)

Самомненьем надутые, чопорные,  
надуваясь богатства гордыней,  
лишь для формы они жертвуют,  
лицемеры — не так, как предписано. (17)

Преисполнены самости, гордости,  
грубой силою, страстью, злобой,  
и в своем, и в других телах Меня  
ненавидят они, завистливые. (18)

СКОВАННЫЕ СОТНЯМИ ЦЕПЕЙ НАДЕЖДЫ — т.е. сотнями цепей, именуемых «надеждами», УСТРЕМЛЕННЫЕ К СТРАСТИ И ЗЛОБЕ — т.е. именующие страсть и злобу в качестве единой основы жизни; ОНИ ЖАЖДУТ НАКОПЛЕНИЯ БЕЗЗАКОННЫХ БОГАТСТВ, чтобы НАСЫТИТЬ свои СТРАСТИ. (12)

«[Вот] ЭТО — т.е. земли, сыновья и все остальное — МНЕ ДОСТАЛОСЬ благодаря моей ловкости; И ЭТО ЖЕЛАННОЕ Я ПОЛУЧУ — т.е. мне недостаточно того, что дает судьба; и это богатство я получил из-за своей ловкости, и это также МНЕ ПРИБУДЕТ, по той же самой причине. (13)

Я УБИЛ ЭТОГО ВРАГА — ибо я силен; И ДРУГИХ ВРАГОВ — я, витязь и герой, — УБЬЮ; что за польза в судьбе [и прочих такого рода вещах], выдуманных людьми глупыми и слабыми?» И еще —

«Я ВЛАДЫКА — т.е. я ни от кого не завишу, и наоборот — именно я управляю другими; Я НАСЛАЖДАЮСЬ — т.е. я наслаждаюсь от своих [усилий], а не от «даров судьбы» и прочего; Я УДАЧЛИВ — и все благодаря самому себе, а не какому-то там провидению; также я сам по себе МОЩЕН, сам по себе СЧАСТЛИВ. (14)

«Я своими [усилиями] БОГАТ, Я РОЖДЕНИЕМ ЗНАТЕН — т.е. я сам, [независимо ни от чего], рожден в высоком роде; КТО ИНОЙ в этом мире СРАВНИТСЯ СО МНОЮ? — т.е. разве есть тут кто-нибудь подобный мне, добившийся своею силой такого могущества? Я сам БУДУ ЖЕРТВОВАТЬ, БУДУ ДАРИТЬ [подарки жрецам], БУДУ РАДОВАТЬСЯ» — так говорят ОСЛЕПЛЕННЫЕ НЕЗНАНИЕМ — т.е. мнящие, в ослеплении своего невежества: «Я сам могу совершать жертвы, дары и прочее — своею силой, не обращая внимания на помощь Господа». (15)

ЗАБЛУДИВШИЕСЯ ВО МНОЖЕСТВЕ МЫСЛЕЙ, вроде: «Безо всякой помощи со стороны судьбы и Господа, я все могу сделать своею силой; и поэтому совершить то, совершу-ка я это, и это, и еще вот это»; такого рода СЛЕПОТОЙ, ТОЧНО СЕТЬЮ ОПУТАННЫЕ, ПРИВЯЗАВШИЕСЯ главным образом К УСЛАДАМ СТРАСТЕЙ, и среди них [внезапно] умирающие, НЕЧИСТЫЕ, ОНИ НИСПАДАЮТ В АД. (16)

САМОМНЕНЬЕМ НАДУТЫЕ — т.е. они сами себя [в своих глазах] порождают — таков смысл; ЧОПОРНЫЕ — т.е. преисполненные надменностью, они ничего не делают (т.е. неподвижны); почему именно? — потому что НАДУТЫ ГОРДЫНЕЙ БОГАТСТВА — т.е. исполненные спесью, порождаемой превозношением своей родовитости, знаний и богатства; ОНИ ЖЕРТВУЮТ ЛИШЬ ДЛЯ ФОРМЫ — т.е. с чисто формальной целью (или: с единственной целью создать себе

репутацию человека благочестивого), чтобы [люди говорили]: «Этот жертвует»; т.е. вследствие ЛИЦЕМЕРИЯ, чтобы прослыть жертвователем; НЕ ТАК, КАК ПРЕДПИСАНО — т.е. не в соответствии с указаниями [шаштр]. (17)

И вот, будучи таковыми, они все-таки жертвуют! Поэтому он говорит: «Преисполнены самости...» и т.д.

Они ПРЕИСПОЛНЕННЫ САМОСТИ — выражающейся в такой форме: «Не нуждаясь ни в ком ином, я сам все делаю»; а также СИЛЫ — т.е. [помышляющие]: «Для всякого дела мне достаточно своей силы»; поэтому: «Нет никого подобного мне» — это ГОРДОСТЬ; «все будет исполнено согласно моему желанию (или: одной только силой моего желания)» — это СТРАСТЬ; «всех желающих мне зла я убью» — ЗЛОБА; таким образом пребывающие в этих [мыслях] (или: в этих пороках), они (завистливые), РОПЩУЩИЕ на Меня, Высочайшего Пурушу, причину (творца) всего сущего, пребывающего и в этих телах, и в телах других [существ], — МЕНЯ НЕНАВИДЯЩИЕ — т.е. занятые открыванием недостатков в Моем состоянии при помощи различных софизмов, они, не терпя Меня и предавшись эгоизму и прочим [порокам], совершают свои жертвоприношения и все прочие свои действия. (18)

19. tān ahaṃ dviṣataḥ krūrān saṃsāreṣu narādhamān |  
kṣipāmy ajasram aśubhān āsurīṣv eva yoniṣu ||

20. āsurīm yonim āpannā mūḍhā janmani janmani |  
mām aprāpyaiva kaunteya tato yānty adhamām gatim ||

21. trividhaṃ narakasyedaṃ dvāraṃ nāśanam ātmanaḥ |  
kāmaḥ krodhas tathā lobhas tasmād etat trayaṃ tyajet ||

22. etair vimuktaḥ kaunteya tamodvārais tribhir naraḥ |  
ācaraty ātmanaḥ śreyas tato yāti parām gatim ||

Ненавистников этих жестоких,  
этих злобных людей и низких  
непрерывно бросаю я в круговращенье,  
в демонические утробы. (19)

Попадая в утробы темные,  
ослепляясь все более с каждым рождением,  
Меня не достигнув, сын Кунти,  
они движутся к низшей цели. (20)

В ад приводят тройные ворота —  
вот они, душ людских губители:  
страсть и злоба, и третья — жадность;  
пусть же всякий их избегает. (21)

Человек, от трех этих свободный,  
от ворот этих тьмы, сын Кунти,  
для души свое благо свершает  
и затем идет к высшей цели. (22)

Те, кто Меня так НЕНАВИДЯТ, их, ЖЕСТОКИХ людей, НИЗКИХ И ЗЛОБНЫХ, Я НЕПРЕРЫВНО БРОСАЮ В КРУГОВРАЩЕНЬЕ [рождений], постоянно вращающиеся в форме рождения, старости, смерти и прочих [ступеней], а в нем — В ДЕМОНИЧЕСКИЕ УТРОБЫ — т.е. Я бросаю их именно в те рождения, которые во всем мне противоположны; т.е. именно Я соединяю их с теми жестокими мыслями, которые суть причина деятельности, соответствующей обретению все новых и новых рождений, — таков смысл. (19)

ПОПАДАЯ в рождения, Мне противоположные, вновь и [вновь] ОСЛЕПЛЯЯСЬ С КАЖДЫМ РОЖДЕНИЕМ, имеющие обо Мне извращенное знание, ОНИ МЕНЯ НЕ ДОСТИГАЮТ — т.е. они не обретают знания такого вида: «Существует Господь, сын Васудевы, Владыка всего сущего»; и после каждого рождения ОНИ ДВИЖУТСЯ К НИЗШЕЙ ЦЕЛИ. (20)

Теперь он называет корень этого душетленного демонического естества: «В ад приводят тройные ворота...» и т.д.

У этого АДА, в форме демонического естества, [имеются] эти ТРОЙНЫЕ ВОРОТА, и ОНИ — ГУБИТЕЛИ [людских] ДУШ: СТРАСТЬ (вожделение), ЗЛОБА и ЖАДНОСТЬ; сущность этих трех уже описана прежде; ворота — это путь, причина — такой [здесь] смысл. ПОЭТОМУ ПУСТЬ [каждый человек] ИХ ИЗБЕГАЕТ: «поэтому» — т.е. по причине [последующего им] мрачнейшего ада, пусть он как можно дальше избегает этих трех — страсти, злобы и жадности. (21)

ОТ ЭТИХ — т.е. ОТ ВОРОТ ТЬМЫ, страсти, злобы и жадности, которые извращают знание обо Мне, — СВОБОДНЫЙ, ЧЕЛОВЕК СОВЕРШАЕТ БЛАГО ДЛЯ [своей] ДУШИ — т.е., достигнув знания обо Мне, стремится к сообразности со Мною; ЗАТЕМ ОН ИДЕТ КО МНЕ, т.е. К ВЫСШЕЙ ЦЕЛИ. (22)

Далее он говорит, что пренебрежение к шастрам — главная причина этого ада:

23. yaḥ śāstravidhim utsṛjya vartate kāmakārataḥ |  
na sa siddhim avāpnoti na sukhaṃ na parāṃ gatim ||

24. tasmāc chāstraṃ pramāṇaṃ te kāryākāryavyavasthitau |  
jñātvā śāstravidhānoktaṃ karma kartum ihārhasi ||

Кто, отбросив шастр предписанья,  
существует лишь ради желаний,  
совершенства тот не достигнет,  
не придет к высшей цели и к счастью. (23)

Потому — размеряй по шастрам  
все, что должно и что не должно;  
а узнав, каковы предписанья,  
в этом мире свершай свое действие. (24)

ШАСТРЫ — это Веды; ПРЕДПИСАНИЯ — это [их] наставления; КТО, ОТБРОСИВ Мое наставление, именуемое «Веда», СУЩЕСТВУЕТ РАДИ ЖЕЛАНИЙ — т.е. идет по пути потакания самоволию, ТОТ НЕ ДОСТИГАЕТ СОВЕРШЕНСТВА — т.е. он не достигает успеха даже в удовлетворении своих желаний (страстей); НЕ ДОСТИГАЕТ ОН И СЧАСТЬЯ; и НЕ [приходит] К ВЫСШЕЙ ЦЕЛИ: о высшей цели даже и говорить нечего — таков смысл. (23)

ПОТОМУ — В ТОМ, ЧТО ДОЛЖНО И НЕ ДОЛЖНО — т.е. в установлениях о том, что следует и что не следует принимать [как правильное действие], именно ШАСТРЫ [пусть будут] ТВОИМ МЕРИЛОМ; [ибо] Веды вместе с их дополнениями — дхармашастрами, итихасами, пуранами и т.д. научают тому, что есть Высшая сущность, именуемая Пурушоттама, какова форма его почитания и какие действия суть средство его достижения; УЗНАВ эту указанную ПРЕДПИСАНИЯМИ ШАСТР сущность и действия — т.е. распознав их как следует, без прибавлений и без опущений, ИЗВОЛЬ СОВЕРШАТЬ ДЕЙСТВИЕ — т.е. изволь исполнять именно это. (24)

## ГЛАВА XVII

Только что сказано о знании той сущности, к которой следует стремиться, и о знании средств, ведущих к ее достижению: и то и другое основано только на Веде; этому предшествовало наставление о различении божественной и демонической участи. Теперь, [в семнадцатой главе], говорится о бесплодности [действий, предпринимаемых] вне предписаний шастр, ибо [такие действия] суть демонические; о том, что [все] предписанное шастрами бывает троевидно, соответственно гунам; и о том, каковы признаки [человека], знающего толк в шастрах. В связи с этим Арджуна — не ведая о бесплодности [действия], не предписанного шастрами, и желая знать о трояком [в соответствии с саттвой и другими гунами] различии плода жертв и прочих [действий], совершаемых с верой, но не по предписаниям шастр, — задает вопрос:

1. arjuna uvāca

ye śāstravidhim utsṛjya yajante śraddhayānvitāḥ |  
teṣāṃ niṣṭhā tu kā kṛṣṇa sattvam āho rajasa tamāḥ ||

Арджуна сказал:

Те, кто шастр предписанья отбросив,

полны верой, приносят жертву:

какова у них, Кришна, основа —

саттва? раджас? или, может быть, тамас? (1)

ТЕ, КТО ЖЕРТВУЕТ, ОТБРОСИВ ПРЕДПИСАНИЯ ШАСТР, ЧТО У НИХ ЗА ОСНОВА? САТТВА? или, МОЖЕТ БЫТЬ, РАДЖАС? или ТАМАС? «Основа» — это опора, то, на что человек, стоя, опирается. Саттва и прочие [гуны] — это и есть основа — это утверждается [в тексте]. Опираются ли они, [т.е. люди, о которых идет речь], на саттву, или на раджас, или на тамас? — таков смысл. (1)

Отвечая на этот вопрос, Господь, храня в сердце мысль о том, что и вера, не опирающаяся на предписания шастр, и сопровождает

мая такой верой жертва бесплодна, и намереваясь преподать троевидность соответственно гунам, [не вообще любой, а] именно шастровой жертвы, говорит о троевидности веры, основанной на страхе, —

2. śrībhagavān uvāca  
trividhā bhavati śraddhā dehinām sā svabhāvajā |  
sāttvikī rājasī caiva tāmasī ceti tāṃ śṛṇu ||
3. sattvānurūpā sarvasya śraddhā bhavati bhārata |  
śraddhāmayo 'yaṃ puruṣo yo yacchraddhaḥ sa eva saḥ ||
4. yajante sāttvikā devān yakṣarakṣāṃsi rājasāḥ |  
pretān bhūtagaṇāṃś cānye yajante tāmasā janāḥ ||
5. aśāstravīhitaṃ ghoram tapante ye tapo janāḥ |  
dambhāhaṃkārasamyuktāḥ kāmarāgabalanvitāḥ||
6. karśayantaḥ śarīrasthaṃ bhūtagrāmam acetasaḥ |  
māṃ caivāntaḥśarīrasthaṃ tān vidhy āsuraniścayān ||

Троевидной бывает вера

воплощенных, природой рожденная:  
либо светлую, либо страстную,  
либо темной. Слушай об этом. (2)

Сообразно сущности каждого,

о сын Бхараты, вера бывает;  
человек состоит из веры:  
какова его вера, таков он. (3)

Люди светлые жертвы приносят богам;

духам, ракшасам жертвуют страстные;  
привидения, полчища упырей  
почитают жертвой темные. (4)

Если люди тапас жестокий

совершают — шастрам противный,  
лицемерия, самости, страсти,  
грубой силы, похоти полные; (5)



Если без толку голодом мучают  
   всю толпу элементов телесных  
 и Меня, внутри тела сущего, —  
   это значит, от демонов их обеты. (6)

ТРОЕВИДНОЙ БЫВАЕТ ВЕРА У ВСЕХ ВОПЛОЩЕННЫХ; и она РОЖДЕНА их ПРИРОДОЙ; «природа» (свабхава) — это свое, индивидуальное естество, т.е. склонность к чему-либо определенному, зависящая от старых кармических впечатлений. Вера возникает там, куда направлена склонность (интерес, любопытство). Ибо что такое вера? — Это стремление (букв. «поспешность», «горячность») к [тому или иному] средству, сопровождаемая убеждением такого вида: «Мое намерение исполнимо с помощью вот этого [средства]». Кармические впечатления, склонность, вера — это суть свойства души, рожденные от контакта с гунами; гуны же, саттва и прочие, — это такие качества, определяемые лишь по своим результатам, которые имеют сферой своего действия тело, чувства и внутренний орган (= манас, сердце) и которые порождают указанные свойства души — кармические впечатления и [оба] остальных, [т.е. веру и склонность]; или же, можно сказать, [эти свойства] рождаются от тех ощущений, которые бывают в теле и т.д. (т.е. и в чувствах, и в манасе), организованном (или находящемся в сфере действия) гунами, саттвой и прочими, — таков смысл. Потому эта вера и бывает «СВЕТЛАЯ» (т.е. состоящая из саттвы), «страстная» (т.е. состоящая из раджаса) и «темная» (т.е. состоящая из тамаса), т.е. троевидная. ОБ ЭТОЙ вере ты и СЛУШАЙ — т.е. слушай о том, какой природы бывает вера, — таков смысл. (2)

СУЩНОСТЬ — это внутренний орган (манас); [говорится о том, что] ВЕРА КАЖДОГО человека БЫВАЕТ СООБРАЗНОЙ его внутреннему органу; т.е. если внутренний орган находится под властью той или иной гуны, то возникает соответственно направленная вера — таков смысл. Здесь слово «сущность» (т.е. манас) употреблено как пример упомянутых ранее тела, чувств и прочего. ЧЕЛОВЕК СОСТОИТ ИЗ ВЕРЫ — т.е. он есть продукт своей веры; какова его вера — т.е. с какой именно верой соединен (или находится под влиянием) человек, — ТАКОВ ОН — т.е. продуктом именно такой веры он и становится. Если он соединился с верой, направленной на благие дела, он обретает плоды этих благих дел; это значит, здесь сказано вот что: обретение тех или иных плодов в первую очередь зависит от веры. (3)

Теперь он говорит об этом подробнее: «Люди светлые...» и т.д. Изобилующие гуной саттва, соединенные со «светлой» («саттвической») верой, — ПРИНОСЯТ ЖЕРТВЫ богам; смысл тот, что «светлая» вера направлена на жертвы богам, которые приводят к росту счастья и уменьшению страдания. СТРАСТНЫЕ («раджасные») ЖЕРТВУЮТ ДУХАМ И РАКШАСАМ. Другие же люди, ТЕМНЫЕ («тамасные»), ПОЧИТАЮТ ЖЕРТВОЙ ПРИВЕДЕНИЯ И ПОЛЧИЩА УПЫРЕЙ. Страстные жертвы связаны со страданием и дают незначительное счастье; темные же — приводят почти к одному только страданию, а бывающее от них счастье (удовлетворение) совершенно ничтожно — таков смысл. (4)

Итак, различие плода в соответствии с [преобладающей] гуной бывает лишь в тех жертвах и прочих [действиях], которые предписаны шастрами; что же касается тапаса, жертв и прочего, не опирающихся на шастры, то в них, противных Моим установлениям, не бывает даже следа доброго [плода: все эти действия] совершенно бессмысленны; так, выражая скрытую в сердце мысль, он говорит: «Если люди тапас жестокий...» и т.д. Люди, которые совершают НЕ ПРЕДПИСАННЫЙ ШАСТРАМИ, даже крайне ЖЕСТОКИЙ (суровый) тапас; [о тапаса] здесь говорится в виде примера; [имеется в виду, что] те люди, которые совершают не предписанные шастрами жертвы и т.д., даже сопряженные с огромными усилиями; [которые, кроме того,] ОТЛИЧАЮТСЯ ЛИЦЕМЕРИЕМ и САМОСТЬЮ, ИСПОЛНЕННЫ ПОХОТИ И СТРАСТИ, [грубой] СИЛЫ; [которые] МУЧАЮТ ГОЛОДОМ ПРЕБЫВАЮЩИЕ В ТЕЛЕ ЭЛЕМЕНТЫ — такие, как земля и множество прочих; которые совершают тапас, мучая голодом также дживу, частицу МЕНЯ, СУЩУЮ В ТЕЛЕ; и таким же образом совершают жертвы — ОБЕТЫ ТЕХ, ЗНАЙ, ОТ ДЕМОНОВ. «Обеты от демонов» — это обеты, свойственные демонам; ибо демоны (асуры) делают все вопреки Моим приказам, отчего у них никогда не бывает ничего хорошего (букв. «ни крупички счастья»); напротив, они впадают в тьму разных бед, как об этом было сказано: «В ад ниспадают нечистые» и т.д. (16.16). (5–6)

Теперь он начинает подробное изложение особенностей предписанных шастрами жертвоприношений и прочего, в зависимости от гун; об этом уже была речь раньше. Сначала он говорит о троевидности пищи, бывающей от преобладания саттвы либо других гун; ибо пища — это корень всего остального. Так ведь говорят шрути —

«Ведь из пищи, дорогой, состоит манас...» (ЧхУп 6.5.4);

«Когда пища чистая, внутренний орган очищается...» (ЧхУп 7.26.2) и т.д.

7. āhāras tv api sarvasya trividho bhavati priyaḥ |  
yajñas tapas tathā dānaṃ teṣāṃ bhedaṃ imaṃ śṛṇu ||
8. āyuhṣattvabalārogyasukhaprītivivardhanāḥ |  
rasyāḥ snigdhaḥ sthirā hṛdyā āhārāḥ sāttvikapriyāḥ ||
9. kaṭvamlalavaṇātyuṣṇatīkṣṇarūkṣavidāhinaḥ |  
āhārā rājasasyeṣṭā duḥkhaśokāmayapradāḥ ||
10. yātayāmaṃ gatarasaṃ pūti paryuṣitaṃ ca yat |  
ucchiṣṭam api cāmedhyaṃ bhojanaṃ tāmasapriyam ||

Пища каждому нравится разная,  
и она трех видов бывает;  
также жертва, дары и тапас.  
Об их различенье послушай! (7)

Аппетитная, сочная, нежная, сытная,  
нравится пища людям «светлым»;  
от нее растет долголетие,  
сила, знание, радость, приятность, здоровье. (8)

Перегретая, горькая, кислая, с солью,  
очень острая, грубая, жгучая —  
эта пища нравится людям «страстным»;  
от нее — боль, страдания, болезни. (9)

Пища вонючая, затхлая,  
испорченная, безвкусная,  
объедки и все, что нечисто:  
вот еда, что нравится «темным». (10)

ПИЩА, которая НРАВИТСЯ ВСЕМ одушевленным тварям, также БЫВАЕТ ТРЕХ ВИДОВ, по причине связи с саттвой и прочими двумя гунами. Точно ТАК ЖЕ троевидна ЖЕРТВА, также ДАРЫ и ТАПАС. ОБ ИХ РАЗЛИЧИИ ПОСЛУШАЙ! — т.е. послушай о той разнице между ними — пищей, жертвами, дарами и тапасом, — которая тебе излагается путем различения [соответствующих] гун, саттвы и прочих. (7)

Тому, кто наделен гуной «саттва» («светлому»), НРАВИТСЯ ПИЩА, состоящая из саттвы. Такого рода пища УВЕЛИЧИВАЕТ ДОЛГОЛЕТИЕ; кроме того, от нее еще больше растет САТТВА [в человеке]. Саттва (сущность) — это внутренний орган (манас), поэтому здесь им обозначается знание, происходящее от внутреннего органа. Поскольку [в самой *Гите*] уже говорилось о том, что от саттвы возрастает знание (см. 14.17), то и пища, состоящая из саттвы, есть причина возрастания знания. От [такой пищи] увеличивается также СИЛА и ЗДОРОВЬЕ; растут [также] РАДОСТЬ и ПРИЯТНОСТЬ — т.е. [эта пища] увеличивает радость сама по себе, своими результатами; приятность же растет, оттого что она побуждает [человека] на совершение действий (например, делать людям добро), порождающих приятный эффект. СОЧНАЯ — т.е. сладостная; НЕЖНАЯ — т.е. обладающая мягкостью; СЫТНАЯ — т.е. дающая надежный результат; АППЕТИТНАЯ — т.е. имеющая приятный вид. Такая пища, изобилующая саттвой (= состоящая из саттвы), нравится человеку «СВЕТЛОМУ». (8)

ГОРЬКАЯ, КИСЛАЯ, СОЛЕНАЯ, ПЕРЕГРЕТАЯ, ОСТРАЯ, ГРУБАЯ, ЖГУЧАЯ — это, соответственно, [пища] на вкус горькая, на вкус кислая, изобилующая солью, слишком горячая, слишком острая, грубая (жесткая) и жгучая (вызывающая жжение). Такая пища нехороша для употребления, ибо порождает [в теле] избыток холода, избыток жара и тому подобное: такова острая [и кислая]; грубая (жесткая) производит сухость, жгучая дает огонь. Такого рода пища ЖЕЛАННА людям «СТРАСТНЫМ»; состоя из раджаса, она умножает БОЛЬ, СТРАДАНИЯ, БОЛЕЗНИ; она также увеличивает [в человеке] раджас. (9)

ИСПОРЧЕННАЯ — т.е. [пища], которая лежит долгое время; БЕЗВКУСНАЯ — потерявшая свой естественный вкус; ВОНЮЧАЯ — издающая дурной запах; ЗАТХЛАЯ — это та, которая с течением времени приобрела иной, [неприятный] вкус; ОБЪЕДКИ — это остатки от пищи других, учителя и т.д.; ТО, ЧТО НЕЧИСТО, — это пища, негодная для жертвоприношения, т.е. собственно та, которая не есть остаток от [пищи], принесенной в жертву, — таков смысл. Такого рода ЕДА, состоящая из тамаса, бывает приятна [людям] «ТЕМНЫМ». Пища есть то, что съедается, — потому говорится «ЕДА»; она, в свою очередь, увеличивает тамас [в человеке]. Поэтому тем, кто стремится к благу, следует, ради возрастания в себе саттвы, пользоваться лишь пищей «светлой». (10)

11. aphaḷākāṅkṣibhir yajño vidhidrṣṭo ya ijjate |  
yaṣṭavyam eveti manaḥ samādhāya sa sāttvikah||

12. abhisamdhāya tu phalaṃ dambhārtham api caiva yat |  
ijyate bhārataśreṣṭha taṃ yajñam vidhi rājasam ||
13. vidhihīnam asṣṭānnaṃ mantrahīnam adakṣiṇam |  
śraddhāviraḥitaṃ yajñam tāmasaṃ paricakṣate ||
14. devadvijaguruprājñapūjanaṃ śaucam ārjavam |  
brahmacaryam ahiṃsā ca śārīraṃ tapa ucyate ||
15. anudvegakaraṃ vākyam satyam priyahitam ca yat |  
svādhyāyābhyasanaṃ caiva vānmayam tapa ucyate ||
16. manaḥprasādaḥ saumyatvaṃ maunam ātmavinigrahaḥ |  
bhāvasaṃsuddhir ity etat tapo mānasam ucyate ||
17. śraddhayā parayā taptaṃ tapas tat trividham naraiḥ |  
aphalākāṅkṣibhir yuktaiḥ sāttvikam paricakṣate ||
18. satkāramānapūjārtham tapo dambhena caiva yat |  
kriyate tad iha proktaṃ rājasam calam adhruvam ||
19. mūḍhagrāheṇātmano yat pīḍayā kriyate tapaḥ |  
parasyotsādanārtham vā tat tāmasam udāhṛtam ||

Если жертву приносят без мысли о плоде,  
сосредоточенно, по предписаньям,  
«следует жертвовать» — так помышляя, —  
эта жертва бывает «светлой». (11)

Если жертву приносят с желанием плода  
или так: напоказ, лицемерно, —  
эта жертва, о лучший из бхаратов,  
именуется, знай, «страстной». (12)

Не по правилам, без раздачи пищи,  
без награды жрецам, без формул священных,  
лишенная веры — жертва  
рассматривается как «темная». (13)

Чистота, прямота, почитанье  
богов, брахманов, старцев, наставников,

целомудрие, невреждение —  
именуется «тапасом тела». (14)

Речь правдивая, необидная,  
вместе с тем — приятная, добрая,  
непрерывное вед повторенье —  
именуется «тапасом речи». (15)

Безмятежность сердца, приветливость,  
молчаливость, себя обузданье,  
очищение сущности внутренней —  
именуется «тапасом сердца». (16)

Этот тапас, во всех трех видах,  
совершаемый с верою крайней  
не желающими плода йогинами  
«светлым» тапасом называют. (17)

Для уважения, славы, поклонов  
лицемерно свершаемый тапас  
называется здесь «страстным»:  
легковесен он и непрочен. (18)

В ослепленьи ради мучения  
самого себя тапас творимый  
либо с целью вредить другому:  
этот тапас известен как «темный». (19)

ЖЕРТВА, КОТОРАЯ ПРИНОСИТСЯ людьми, ЛИШЕННЫМИ ЖЕЛАНИЯ ПЛОДА, ПО ПРЕДПИСАНИЯМ — т.е., согласно шастрам, вместе с [необходимыми] священными формулами, веществами и действиями; «СЛЕДУЕТ ЖЕРТВОВАТЬ» — ТАК [помышляя] — т.е. «следует приносить жертву ради нее же самой [и] чтобы почтить Господа — так СОСРЕДОТОЧИВ СЕРДЦЕ; [такая жертва] есть «СВЕТЛАЯ». (11)

ЖЕРТВА, КОТОРАЯ ПРИНОСИТСЯ [людьми], ЖЕЛАЮЩИМИ ПЛОДА, чья внутренняя пружина — ЛИЦЕМЕРИЕ и плод которой — слава, — ЗНАЙ ее как «СТРАСТНУЮ». (12)

НЕ ПО ПРАВИЛАМ — т.е. без указаний, сообщаемых в брахманах (ритуальных наставлениях), т.е. без таких, [например], наставлений, как: «Жертвуй при помощи брахманов (жрецов), обладающих хорошим поведением и знающих [шастры]» — таков смысл. БЕЗ РАЗДАЧИ

ПИЩИ — т.е. [эта жертва] лишена предписанных веществ; [кроме того], БЕЗ СВЯЩЕННЫХ ФОРМУЛ, БЕЗ НАГРАДЫ ЖРЕЦАМ, БЕЗ ВЕРЫ: такая жертва рассматривается как «ТЕМНАЯ». (13)

Теперь, намереваясь изложить троевидность тапаса соответственно гунам, он говорит сначала о различиях в его сущности в зависимости от того, проявляется тапас в теле, в речи либо в сердце: «Чистота, прямота, почитанье...» и т.д.

ПОЧИТАНИЕ БОГОВ, БРАХМАНОВ, НАСТАВНИКОВ и [мудрых] СТАРЦЕВ, ЧИСТОТА — т.е. посещение святых источников, омовения и т.д.; ПРЯМОТА — т.е. поведение тела, соответствующее движениям сердца; ЦЕЛОМУДРИЕ — т.е. воздержание от сопровождаемых нечистыми мыслями взглядов и т.д. на женщин; НЕВРЕЖДЕНИЕ — непричинение боли живым существам; это ИМЕНУЕТСЯ «тапасом тела». (14)

РЕЧЬ, которая БЕЗОБИДНА для других, ПРАВДИВА, ПРИЯТНА и ДОБРА, а также НЕПРЕРЫВНОЕ ПОВТОРЕНИЕ ВЕДЫ: это ИМЕНУЕТСЯ «ТАПАСОМ РЕЧИ». (15)

БЕЗМЯТЕЖНОСТЬ СЕРДЦА — т.е. удержание сердца от гнева и прочего; ПРИВЕТЛИВОСТЬ — т.е. склонность сердца [помогать] благополучию других; МОЛЧАЛИВОСТЬ — т.е. сдерживание речи, [осуществляемое усилием] сердца; ОБУЗДАНИЕ СЕБЯ — т.е. утверждение сердца на каком-либо одном созерцаемом объекте; ОЧИЩЕНИЕ ВНУТРЕННЕЙ СУЩНОСТИ — т.е. воздержание от всех попечений, кроме [мысли] об Атмане. Это «ТАПАС СЕРДЦА». (16)

НЕ ЖЕЛАЮЩИМИ ПЛОДА — т.е. лишенными желания плода [тапаса], ЙОГИНАМИ — т.е. людьми, тренирующими себя в такой мысли: «Этот [тапас] есть форма почитания Высшего Пуруши»; совершаемый телом, речью и сердцем С КРАЙНЕЙ (т.е. с высочайшей) ВЕРОЙ, этот троевидный тапас называется «ТАПАСОМ СВЕТЛЫМ». (17)

УВАЖЕНИЕ — это почтение, совершаемое сердцем; СЛАВА — это похвала словом; ПОКЛОНЕНИЕ — это приветствие и проч., [совершаемые] телом; тапас, который совершается ЛИЦЕМЕРНО, ради уважения и прочего, сопровождается желанием плода — он НАЗЫВАЕТСЯ здесь «СТРАСТНЫМ»; будучи средством достижения таких плодов, как райское блаженство и т.д., он НЕПРОЧЕН (ибо если уже плоды непрочны, невечны) и тем самым ЛЕГКОВЕСЕН. Легковесность — это причина шатаний под влиянием страха; НЕПРОЧНОСТЬ — состояние того, что гибнет. (18)

СЛЕПЫЕ — это нерассудительные; СУЖДЕНИЕМ СЛЕПЫХ — т.е. решением (определением), которое исходит от слепых (неразумных)

людей, без исследования своей силы и прочего; так СОВЕРШАЕМЫЙ ТАПАС посредством МУЧЕНИЯ СЕБЯ либо тот, который совершается, ЧТОБЫ НАВРЕДИТЬ ДРУГОМУ, — этот тапас ИЗВЕСТЕН КАК «ТЕМНЫЙ». (19)

20. dātavyam iti yad dānaṃ dīyate 'nupakāriṇe |  
deśe kāle ca pātre ca tad dānaṃ sāttvikam smṛtam ||

21. yat tu pratyupakārārtham phalam uddiśya vā punaḥ |  
dīyate ca parikliṣṭam tad dānaṃ rājasam smṛtam ||

22. adeśakāle yad dānam apātrebhyaś ca dīyate |  
asatkṛtam avajñātam tat tāmasam udāhṛtam ||

23. om tat sad iti nirdeśo brahmaṇas trividhaḥ smṛtaḥ |  
brāhmaṇās tena vedāś ca yajñāś ca vihitāḥ purā ||

24. tasmād om ity udāhṛtya yajñadānatapaḥkriyāḥ |  
pravartante vidhānoktāḥ satataṃ brahmavādinām ||

Дар, который дают бескорыстно,  
с мыслью: «надо дарить» — и только,  
там, тогда и тому, кто достоин, —  
этот дар называют «светлым». (20)

Если же ради ответного дара,  
или если с мыслью о плоде  
дарят дар, или если он вреден —  
он тогда именуется «страстным». (21)

Если дар предлагают не вовремя,  
не тому, кому должно, не к месту,  
непочтительно или с презрением —  
этот дар объявляется «темным». (22)

«ОМ. ТАТ. САТ.» — этим словом тройким  
называется Брахман в преданье;  
были созданы им издревле  
Веды, брахманы, также жертвы. (23)

Потому — жертва, дар и тапас  
слога ОМ открывается произнесением;  
это правило их совершенья  
постоянно для брахмавадинов. (24)



ДАР, КОТОРЫЙ ДАЕТСЯ ВНЕ [всякой] связи с ПЛОДОМ, [с мыслью] «НАДО ДАРИТЬ», ТАМ, ТОГДА и ТОМУ, [кто достоин] и НЕ ОКАЗЫВАЕТ УСЛУГИ [в ответ на подарок], — ЭТОТ ДАР НАЗЫВАЮТ «СВЕТЛЫМ». (20)

Дар, который ДАЕТСЯ с мыслью — как бы с косым взглядом! — об [ответной] УСЛУГЕ, с ЦЕЛЬЮ ПЛОДА, также [если он] ВРЕДЕН — т.е. если он состоит из чего-либо нехорошего — он тогда ИМЕНУЕТСЯ «СТРАСТНЫМ». (21)

ДАР, КОТОРЫЙ ДАЕТСЯ НЕ К МЕСТУ и НЕ ВОВРЕМЯ, также НЕДОСТОЙНЫМ [людям], НЕПОЧТИТЕЛЬНО — т.е. когда совершается, [например], омовение [кому-либо] ног без подобающего почета, [или] ПРЕЗРИТЕЛЬНО — т.е. с выражением презрения, без услужливости, — этот дар ОБЪЯВЛЯЕТСЯ «ТЕМНЫМ». (22)

Таким образом указаны различия ведийских жертвоприношений, тапаса и даров в соответствии с различием (т.е. преобладанием той или иной) гуны. Теперь говорится о признаке ведийских жертв и прочего в виде обозначений ТАТ («то») и САТ («сущее») в сочетании со слогом ОМ — «„ОМ. ТАТ. САТ.“ — этим словом трояким...» и т.д.

«ОМ. ТАТ. САТ» — это ТРОЯКОЕ ОБОЗНАЧЕНИЕ — т.е. слово, — В ПРЕДАНЬЕ (т.е. в смрити) [применяется] к БРАХМАНУ — т.е. [постоянно] сопровождает Брахмана. Брахман же есть Веда; а словом «Веда» обозначается ведийское [ритуальное] действие. «Ведийское» — значит относящееся к жертвам и прочему. [Таким образом], действия в виде жертв и прочего сопровождаются словами ОМ. ТАТ. САТ.: [из них] слово ОМ, являясь частью самого ведийского ритуала, употребляется в начале [всякого] действия, а слова ТАТ-САТ, обозначающие [Брахмана], сопровождают акт поклонения [ему, в его различных формах]. В сопровождении этого тройного слова Мною ИЗДРЕВЛЕ были СОЗДАНЫ БРАХМАНЫ — т.е. люди трех варн (брахманы, кшатрии, вайшьи), следующие слову Веды, также [сами] ВЕДЫ и ЖЕРТВЫ — таков смысл. (23)

[Далее] описывается способ применения этих трех слов — ОМ. ТАТ. САТ. Сначала указывается способ применения слова ОМ: «Потому — жертва, дар и тапас...» и т.д.

ПОТОМУ — для БРАХМАВАДИНОВ — т.е. людей трех [высших] варн, произносящих слово Веды, ПРЕДПИСАННЫЕ — т.е. указанные в предписаниях (правилах) Веды — ДЕЙСТВИЯ ЖЕРТВЫ, ТАПАСА и ДАРОВ ПОСТОЯННО — т.е. всегда — СОВЕРШАЮТСЯ ПРОИЗНЕСЕНИЕМ в начале [соответствующего действия] слова ОМ. Также и са-

ми Веды (т.е. рецитация ведийских текстов) начинаются произнесением слова ОМ. Так описано употребление слова ОМ в Ведах и в ведийских обрядах — жертвоприношениях и т.д. Иначе говоря, описано употребление слова ОМ тремя [высшими] варнами, обозначенными [в данном контексте] словом «брахманы»: ибо [все три] соблюдают (т.е. произносят, рецитируют) Веду, сопровождаемую словом ОМ, и совершают жертвы и прочие обряды, сопровождаемые словом ТАТ. (24)

Теперь говорится о способе употребления слова ТАТ —

25. tad ity anabhisamdhāya phalaṃ yajñatapaḥkriyāḥ |  
dānakriyāś ca vividhāḥ kriyante mokṣakāṅkṣibhiḥ||
26. sadbhāve sādhubhāve ca sad ity etat prayujyate |  
praśaste karmaṇi tathā sacchabdaḥ pārtha yujyate||
27. yajñe tapasi dāne ca sthitiḥ sad iti cocyate |  
karma caiva tadarthīyaṃ sad ity evābhidhīyate||
28. aśraddhayā hutam dattam tapas taptam kṛtam ca yat |  
asad ity ucyate pārtha na ca tat pretya no iha||

Со словом «ТАТ» — дела тапаса, жертвы,  
многовидные также даренья  
совершают, без мысли о плоде,  
те, кто освобождения жаждут. (25)

То, что ЕСТЬ, также то, что есть БЛАГО, —  
словом «САТ» обозначены оба;  
также к делу похвальному, Партха,  
применимо вполне это слово. (26)

Слово «САТ» — основательность в жертве,  
также в тапасае, в даре — зовется;  
к этой цели направленные дела  
словом «САТ» называют тоже. (27)

Всякий дар, всякий тапас и жертва,  
совершаемые без веры,  
называют «АСАТ», Партха:  
ни в том мире, ни здесь нет в них пользы. (28)

Те ДЕЛА — рецитация Веды, жертвоприношения, тапас, дары, — которые СОВЕРШАЮТ, БЕЗ МЫСЛИ О ПЛОДЕ, принадлежащие к трем [высшим] варнам [люди], ЖАЖДУЩИЕ ОСВОБОЖДЕНИЯ, они, будучи средствами достижения Брахмана, должны быть обозначены словом ТАТ, которое обозначает самого Брахмана. Ибо установлено, что [смрити] обозначает Брахмана словом ТАТ — «Что есть Сома? Что есть Высочайшее, которое в слове „ТАТ“?» (МБх 13.149.91).

Таким образом сказано о применении слова ТАТ, поскольку им обозначается [объект почитания] ведийской рецитации, жертвоприношений и прочего, которые суть средства достижения освобождения. Это значит, что применение слова ТАТ указано в отношении всех трех [высших] варн, ибо все они исполняют такого рода рецитацию Веды и остальное. (25)

Теперь, намереваясь сказать о способе применения слова САТ, он говорит об употреблении этого слова в повседневной действительности (в мире) — «То, что ЕСТЬ...» и т.д.

ТО, ЧТО ЕСТЬ — т.е. что [реально] имеет место, и ТО, ЧТО ЕСТЬ БЛАГО, — т.е. что есть доброе, — ко всем таким вещам и в мире, и в священных текстах ПРИМЕНЯЕТСЯ слово САТ. Также и обо всяком мирском ПОХВАЛЬНОМ — т.е. благом — ДЕЛЕ, совершённом каким-либо человеком, говорят: «САТ-карма» («доброе дело»), т.е. слово САТ к нему ПРИМЕНЯЕТСЯ — т.е. употребляется [в таком контексте]. (26)

Поэтому ПРИЛЕЖНОСТЬ (основательность) в ЖЕРТВЕ, в ТАПА-СЕ и В ДАРАХ со стороны трех ведийских варн, будучи благом, обозначается словом САТ; и ДЕЙСТВИЕ, НАПРАВЛЕННОЕ к ЭТОЙ ЦЕЛИ — т.е. полезное для людей трех варн, тоже называется словом САТ.

Итак, посредством [указания] тех признаков, какими отличается применение слов ОМ. ТАТ. САТ, могут быть различаемы, с одной стороны, Веды, ведийские обряды и обозначенные словом «брахманы» три ведийские варны — и, с другой стороны, [тексты], которые не есть Веда, и [люди], не принадлежащие к ведийской дхарме. (27)

Жертвоприношение и прочее, даже совершаемое по предписаниям шастр, но БЕЗ ВЕРЫ, обозначается словом «АСАТ» («не-сущее»). Отчего? — Оттого, что [подобные действия] НИ В ТОМ МИРЕ, НИ ЗДЕСЬ [не ведут ровно ни к чему] — т.е. ни к освобождению, ни к мирской пользе. (28)

## ГЛАВА XVIII

В предыдущих двух главах (XVI–XVII) сказано о том, что средством достижения мирского процветания, с одной стороны, и с другой — спасения являются предписанные Ведами действия — жертва, тапас, дары и прочее — и ничто иное. Характерный признак всех ведийских действий — это слог OM; внутри этих действий различаются посредством слов ТАТ и САТ средства достижения мирского процветания и средства, ведущие к спасению. Средством освобождения является действие, в виде жертвы и прочего, лишенное привязанности к плоду; его, [этого действия,] начало бывает от возрастания саттвы; увеличение же саттвы происходит от употребления чистой пищи.

Далее [в предыдущей главе] излагается [учение] о единстве отречения (тъяга) и отрешенности (санньяса), указанных в качестве средств достижения освобождения; природа отречения; методика размышления о Господе как творце всех дел; посредством описания саттвы, раджаса и тамаса указано на необходимость обретения гуны «саттва»; изложен способ совершения действий, составляющих варновый долг и совершаемых в виде почитания Высшего Пуруши, что приводит к достижению Высшего Пуруши; а также бхакти-йога, которая есть существенный смысл всего авторитетного текста под названием «Гита».

Пока что Арджуна — дабы уяснить единство и [вместе с тем специфические] отличия отречения и отрешенности, а также их внутреннюю природу — спрашивает:

1. arjuna uvāca  
saṃnyāsasya mahābāho tattvam icchāmi veditum |  
tyāgasya ca hṛṣīkeśa pṛthak keśiniśūdana ||

Арджуна сказал:

Я хочу, о Могучерукий,

«отрешенности» суть изведать;

вместе с ним, о Хришикеша,

мне поведай об «отреченье».

Поскольку отречение и отрешенность установлены в качестве средств достижения освобождения:

«Не деянием, не потомством, [не] богатством, но одним лишь отречением они бессмертия достигли» (МаханУп 10.21);

«Различением установившие цель Веданты, практикой отрешенности себя очистили подвижники; а в час последнего исхода, за пределами смерти, все они достигают освобождения в мире Брахмы» (МундУп 3.2.6); [аналогично] и другие тексты.

Этой ОТРЕШЕННОСТИ и ОТРЕЧЕНИЯ СУТЬ — т.е. истинную природу Я ХОЧУ ИЗВЕДАТЬ — [что они такое] ПО ОТДЕЛЬНОСТИ. Смысл всего этого: «Обладают ли эти слова — „отрешенность“ и „отречение“ — одинаковым смыслом, или же, наоборот, их смысл различен? Если смысл их различен — тогда хочу узнать их суть по отдельности, а если одинаков, то пусть [мне] будет указана их единая суть». (1)

«Их суть едина, и вот какова она» — устанавливая это и показывая несостоятельность оппонентов, Господь далее говорит:

2. śrībhagavān uvāca

kāmyānāṃ karmaṇāṃ nyāsaṃ sarṇnyāsaṃ kavayo viduḥ |  
sarvakarmaphalatyāgaṃ prāhus tyāgaṃ vicakṣaṇāḥ ||

В прекращении дел желанных

«отрешенность» видят провидцы.

Отречение от плода всех действий —

«отречением» зовут мудрые.

Некоторые обладающие знанием люди ВИДЯТ ОТРЕШЕННОСТЬ В ПРЕКРАЩЕНИИ — которое по природе есть, впрочем, отречение — ЖЕЛАННЫХ ДЕЛ; другие же, МУДРЫЕ, в авторитетных текстах об освобождении ГОВОРЯТ, что смысл слова «ОТРЕЧЕНИЕ» — это ОТРЕЧЕНИЕ ОТ ПЛОДА ВСЕХ [ритуальных] ДЕЙСТВИЙ, регулярных, нерегулярных и факультативных; и только это. По поводу этих [терминов] существует [разногласие]: имеет ли в виду предписанное шастрами отречение одни только факультативные (желанные) действия, или же оно направлено на плод всех действий? Указывая на эту разногласицу и употребляя в одном месте слово «отрешенность», а в другом — «отречение», [Бхагаван] дает понять, что тем самым слова «отречение» и «отрешенность» заключены в единый смысл. Кроме того, показывая [в последующих стихах 4,7 и 12

этой главы] взаимообратимость обоих терминов, [он] со всей определенностью включает их в единый смысл. (2)

3. tyājyaṃ doṣavad ity eke karma prāhur manīṣiṇaḥ |  
yajñadānatapaḥkarma na tyājyaṃ iti cāpare ||
4. niścayaṃ śṛṇu me tatra tyāge bhāratasattama |  
tyāgo hi puruṣavyāghra trividhaḥ samprakīrtitaḥ ||
5. yajñadānatapaḥkarma na tyājyaṃ kāryam eva tat |  
yajño dānaṃ tapaś caiva pāvanāni manīṣiṇām ||
6. etāny api tu karmāṇi saṅgaṃ tyaktvā phalāni ca |  
kartavyānīti me pārtha niścitaṃ matam uttamam ||
7. niyatasya tu samnyāsaḥ karmaṇo nopapadyate |  
mohāt tasya parityāgas tāmasaḥ parikīrtitaḥ ||

Оставляя надлежит все действия  
как греховные — думают некие;  
совершение жертв, дары, тапас  
оставлять, мнят иные, не надо. (3)

Так что слушай решенье Мое  
об отреченье, о лучший из бхаратов!  
Ибо, о тигр среди героев,  
отреченье бывает трех видов. (4)

Да не будут здесь оставляемы  
дары, тапас и жертв приношение;  
ибо жертвы, дары и тапас  
к очищению мудрых приводят. (5)

Относительно всех этих действий  
вот решенье Мое превосходное:  
совершай эти действия, Партха,  
оставляя привязанность к плоду. (6)

От предписанных ведь действий  
отрешенности не бывает:  
отреченье от них — безумно,  
и оно почитается «темным». (7)

НЕКИЕ МУДРЕЦЫ — т.е. последователи Капилы (адепты санхьи), а также ведисты (мимансаки), которые придерживаются его учений, ГОВОРЯТ, что всякое ДЕЙСТВИЕ, поскольку оно связано с ГРЕХОМ в виде раджаса и прочего, ДОЛЖНО БЫТЬ ОСТАВЛЕНО теми, кто стремится к освобождению. ИНЫЕ знающие люди говорят, что действие в виде ЖЕРТВЫ и прочего ОСТАВЛЯТЬ НЕ НАДО. (3)

ТАК ЧТО — т.е. поскольку мнения таким образом разделились — ОБ ОТРЕЧЕНЬЕ — т.е. на тему об отречении — от Меня РЕШЕНИЕ СЛУШАЙ; ибо в том, что касается совершения ведийских действий (т.е. обрядов), как Мною было сказано прежде, ОТРЕЧЕНИЕ бывает ТРЕХ ВИДОВ: относящиеся к плоду действия, к самому действию и к его деятелю; см. стих 3.30. «Пусть мне не принадлежит рождаемый действием плод в виде рая и прочего» — это есть «отречение от плода». «Поскольку это действие приносит мне плод, оно мое»: отречение от такого рода обладания (присвоения себе) действием есть «отречение, относящееся к действию». Отречение от своего участия в совершении действия посредством размышления о том, что Всевладыка (Господь) есть [единственный] совершитель действий, — это «отречение, относящееся к деятелю». (4)

Стремящиеся к освобождению НЕ ДОЛЖНЫ ОСТАВЛЯТЬ ЖЕРТВЫ, ДАРЫ, ТАПАС и прочие ведийские обряды: напротив, их следует исполнять ежедневно, вплоть до самой смерти.

Почему так? — В ответ на это он говорит: «Ибо жертвы, дары и тапас...» и т.д. ЖЕРТВЫ, ДАРЫ, ТАПАС и прочие ведийские обряды, связанные с периодом жизни и варной, ПРИВОДЯТ К ОЧИЩЕНИЮ МУДРЫХ — т.е. тех, кто предан благочестивому размышлению (медитации); благочестивое размышление — это [вид] почитания [божества]. Здесь имеется в виду, что [эти обряды] уничтожают прежнюю карму, противную развитию почитания, у стремящихся к освобождению, которые практикуют почитание в течение всей своей жизни. (5)

Поскольку [ведийские обряды] — жертвы, дары, тапас и прочие — приводят мудрых к очищению, постольку ЭТИ ДЕЙСТВИЯ, т.е. жертвы и т.д., стремящемуся к освобождению следует совершать подобно почитанию, в виде умилоствления Меня, ОСТАВЛЯЯ как ПРИВЯЗАННОСТЬ к действию, так и ПЛОДЫ [его], ежедневно вплоть до самой смерти, для получения радости от почитания (или медитации); таково МОЕ ПРЕВОСХОДНОЕ РЕШЕНИЕ. (6)

ОТ ПРЕДПИСАННЫХ — т.е. регулярных и нерегулярных ДЕЙСТВИЙ, таких как «великие жертвоприношения» и прочие, ОТРЕШЕННОСТИ — т.е. отречения [в подлинном смысле слова] НЕ БЫ-

ВАЕТ (она невозможна); ибо [в самой *Гите*], в стихе 3.8 сказано, что даже деятельность тела, которая возникает благодаря питанию остатками от жертвоприношений, способствует истинному знанию; в противном же случае, т.е. при питании тела злой пищей, которая не есть остатки от жертвоприношения, вызывает в уме извращенное знание, о чем было сказано ранее (см. 3.13). Ибо ум (*manas*) питается пищей (т.е. невидимыми качествами), как об этом говорят шрути:

«Из пищи ведь, дорогой, состоит манас...» (ЧхУп 6.5.4); а в следующем шрути говорится о том, что знание, в форме непосредственного ощущения Брахмана, зависит от чистоты пищи:

«Когда пища становится чистой, очищается внутренняя сущность; при чистоте внутренней сущности бывает твердая память; при обретении памяти он высвобождается от всех уз» (ЧхУп 7.26.2).

Поэтому именно ради [обретения] знания Брахмана следует предпринимать, вплоть до самой смерти, регулярные и нерегулярные обряды, в том числе «великие жертвоприношения» и прочие; это значит, что отречения от них НЕ БЫВАЕТ и ОТРЕЧЕНИЕ от жертв и прочих действий ПОЧИТАЕТСЯ (считается) ТЕМНЫМ, так как оно бывает от скованности БЕЗУМИЕМ. Основанное на гуне «тамас» отречение [называется] «темным»; а основание на гуне «тамас» [заключается в том, что] тамас порождает незнание, и оно бывает основой подобного отречения; ведь тамас — корень незнания (омраченности), о чем сказано ранее в стихе 14.17. А незнание — это противное знанию извращенное «знание». Об этом будет сказано ниже (см. 18.32). Поэтому смысл всего этого [наставления] в том, что корень (основа) отречения от регулярных, нерегулярных и прочих [предписанных] действий есть извращенное знание. (7)

8. duḥkham ity eva yat karma kāyakleśabhayāt tyajet |  
sa kṛtvā rājasam tyāgam naiva tyāgaphalam labhet ||
9. kāryam ity eva yat karma niyataṁ kriyate 'rjuna |  
saṅgam tyaktvā phalam caiva sa tyāgaḥ sāttviko mataḥ ||
10. na dveṣṭy akuśalam karma kuśale nānuśajjate |  
tyāgī sattvasamāviṣṭo medhāvī chinnaśaṁśayaḥ ||
11. na hi dehabhṛtā śakyaṁ tyaktuṁ karmāṇy aśeṣataḥ |  
yas tu karmaphalatyāgī sa tyāgīty abhidhīyate ||



Кто от страха бросает действие,  
от телесной боли иль скорби,  
тот, свершив отречение «страстное»,  
от него не получит плода. (8)

Кто предписанное действие  
совершает с мыслью о долге,  
оставляя и плод, и привязанность,  
отречение того — «светлое».

Мир покинув, исполненный саттвы,  
муж разумный, сомнений лишенный,  
неподходящее действие не ненавидит,  
не привязывается к подходящему. (10)

Ибо, будучи в теле, никто не может  
совершенно покинуть действие;  
только тот, кто всех действий плод покидает,  
именуется «отреченным». (11)

Хотя [ритуальное] действие в конце концов и приводит к освобождению; однако, будучи осуществимо за счет добывания [разного рода] вещей (т.е. средств, богатства), имеющего форму внешних усилий и потому ТЯГОСТНОГО; а также производя ТЕЛЕСНУЮ СКОРБЬ — оно подавляет ум (т.е. манас). УСТРАШЕННЫЙ этим, кто [думает]: «Для совершенствования в йоге следует практиковать лишь йогу знания» — и потому БРОСАЕТ «великие жертвоприношения» и прочие, соответствующие периоду жизни [и варне] ДЕЙСТВИЯ; ТОТ, СВЕРШИВ «СТРАСТНОЕ» — т.е. основанное на раджа-се — ОТРЕЧЕНИЕ и неверно установив [для себя] смысл авторитетных текстов, НЕ ПОЛУЧАЕТ ПЛОДА ОТРЕЧЕНИЯ в виде возникновения [истинного] знания; ибо, как впоследствии будет сказано: «Мысль, которая знает нетвердо...» и т.д. (18.31). Ведь действие (т.е. ритуал) порождает радость в сердце (т.е. манасе) не посредством чего-либо видимого, а посредством милости Господа. (8)

КТО СОВЕРШАЕТ ДОЛЖНОЕ — т.е. то, которое он считает своим предназначением, — ДЕЙСТВИЕ — т.е. [ритуальные действия в виде] «пяти великих жертвоприношений» и прочих регулярных и нерегулярных обрядов, установленных [законами] варны и стадий жизни; [и все это] — в форме почитания Меня, ПОКИДАЯ ПРИВЯЗАН-

НОСТЬ — т.е. [мысль] «это действие мое», и ПЛОД; — такое ОТРЕЧЕНИЕ СЧИТАЕТСЯ светлым — т.е. имеет своим корнем саттву; иначе говоря, оно основано на точном знании истинной сущности вещей, как уже было сказано: «Возникает от саттвы знание...» и т.д. (14.17); и дальше будет сказано: «Кто недолжное — должное ведаёт, страх — бесстрашие, дело — недействие...» и т.д. (18.30). (9)

Так, ИСПОЛНЕННЫЙ САТТВЫ РАЗУМНЫЙ [муж] — т.е. обладающий знанием истинной сущности вещей, — а потому и ЛИШЕННЫЙ СОМНЕНИЙ, ОТРЕЧЕННЫЙ от [иллюзии] деятеля, от плода и от привязанности к [самому] действию, НЕ НЕНАВИДИТ НЕИСКУСНОЕ ДЕЙСТВИЕ, НЕ ПРИВЯЗЫВАЕТСЯ К ИСКУСНОМУ. «Неискусное» — это действие, обладающее нежеланным плодом в виде райского [блаженства], сыновей, скота, пищи и прочего; к таким действиям, когда они совершаются, он не питает ни отвращения, ни радости, ибо он лишен чувства обладания каким бы то ни было действием, отказался (отрекся) от всякого плода, который не есть Брахман, и перестал [думать о себе] как о деятеле. Здесь под «действием, обладающим нежеланным плодом (результатом)» имеется в виду [действие] в состоянии помрачения (легкомыслия), ибо шрути свидетельствуют о том, что дурное поведение препятствует возникновению знания:

Не отказавшийся от дурного поведения,  
несосредоточенный, неумиротворенный,  
также тот, чей ум неспокоен, —  
с помощью мудрости они Атмана не достигнут» (КатхУп 2.24).

Поэтому соответствует шастрам то отречение, которое [состоит] в отказе от плода, [ощущения] деятеля и привязанности к действию; это не есть отречение от самого действия. (10)

Равным образом говорит он: «Ведь никто, пребывая в теле...» и т.д. ПРЕБЫВАЮЩИЙ В ТЕЛЕ — т.е. поддерживающий тело — НЕ МОЖЕТ ПОКИНУТЬ [все] ДЕЙСТВИЯ БЕЗ ОСТАТКА, ибо он не может обойтись без пищи, питья и прочего, что потребно для поддержания тела, и от связанных с ними действий. Потому и неизбежно совершение с этой целью «великих жертвоприношений» и прочего. Тот же, кто ПОКИДАЕТ ПЛОД этих действий — «великих жертвоприношений» и прочих, ИМЕНУЕТСЯ «ОТРЕЧЕННЫМ» в шастрах, как, например:

«Отречением бессмертия иные достигли...» (МаханУп 10.21) и в прочих [текстах].

«Покидает плод» сказано в виде примера; имеется же в виду отречение от плода, [от ощущения себя] деятелем и от привязанности к самому действию, как об этом было сказано ранее: «...отречение от мира трех видов бывает» (18.4).

Не следует ли, однако, тому, кто стремится к освобождению, вообще отказаться от совершения ритуальных действий? Ведь эти действия — агнихотра, жертвы полумесячий, джьетиштома и прочие, а также «пять великих жертвоприношений» и иные предписываются шастрами [только] в связи с плодом — например, райским [блаженством] и т.д.; [да и вообще все] регулярные и нерегулярные обряды должны совершаться лишь в связи с плодом, как, например, «мир предков — для домохозяев» (ВПур 1.6.38) и т.д.; но, коль скоро установлено, что действия по самой своей природе суть инструменты достижения того или иного плода, связь с такого рода плодом — как желанным, так и нежеланным — совершенно неизбежна, даже и для того, кто к плоду не привязан: это все равно что посадить в землю семя; а потому — не следует ли... (и т.д.)? Ведь [обладание] плодом препятствует освобождению.

В ответ на это он говорит —

12. anīṣṭam iṣṭam miśraṃ ca trividhaṃ karmaṇaḥ phalam |  
bhavaty atyāgināṃ pretya na tu saṃnyāsināṃ kva cit ||

Дел свершенных плод тройкий —

нежеланный, смешанный и желанный —

в мире том у неотреченных бывает;

у отрешившихся ж нет его никогда.

НЕЖЕЛАНЫЙ — т.е. плод в виде ада и прочего; ЖЕЛАНЫЙ — т.е. рай и т.д.; СМЕШАНЫЙ — т.е. смешанный с нежеланным, например [такой плод, как] сыновья, скот, пища и т.д.; ЭТОТ ТРОЙКИЙ ПЛОД ДЕЛ БЫВАЕТ У НЕОТРЕЧЕННЫХ — т.е. у лишенных отречения к плоду, обладанию [самим действием] и к [состоянию] деятеля; В МИРЕ ТОМ — т.е. во времени, которое следует за совершением [всей суммы] действия, таков смысл. У ОТРЕШИВШИХСЯ ЖЕ — НИКОГДА — т.е. вообще никогда не бывает противного освобождению плода у тех, кто оставили [состояние, ощущение] деятеля и прочее. Здесь имеется в виду следующее. Пусть даже агнихотра, «великие жертвоприношения» и прочие [ритуальные действия], постоянно совершаемые, и таковы, [как только что было сказано];

однако они специально (т.е. отдельно) предписываются как в связи с [удовлетворением] жизненных потребностей и [разных] вождельней, так и в связи с [достижением] освобождения. Вот предписание [этих действий] в связи с освобождением:

«Его стремятся познать брахманы рецитацией Вед, жертвой, дарами, тапасом, воздержанием от пищи» (БрУп 4.4.22); и другие.

Поэтому предписанная шастрами отрешенность — это есть отречение [от ощущения себя] деятелем и от прочего (указанного ранее) в самом процессе совершения действий. И она же есть то, что именуется «отречение». (12)

Теперь он говорит, каким образом следует размышлять о том, что вся деятельность принадлежит Господу Пурушоттаме, Внутреннему Правителю, и о том, что она не принадлежит [индивидуальному] Атману; и от этого [размышления] бывает отречение от присвоения себе плода, а также и самого действия. Ибо Высший Пуруша предпринимает действия лишь для своего удовольствия (как бы играя), пользуясь при этом своим индивидуальным Атманом и своими жизненными дыханиями, телом и его органами. Поэтому даже такой плод, как утоление голода и прочее, свойственное индивидуальному Атману, а также производящее его действие принадлежат только Высшему Пуруше.

13. pañcaitāni mahābāho kāraṇāni nibodha me |  
sāṃkhye kṛtānte proktāni siddhaye sarvakarmaṇām ||

О Могучерукий! Теперь от Меня

ты узнай о пяти причинах;

говорится о них в рассуждении,

совершенства ради всех действий.

Суждение — это мысль. В РАССУЖДАЮЩЕМ УЧЕНИИ — т.е. в решении, достигнутом мыслью, направленной на ведийские тексты и обладающей правильным знанием своего предмета; РАДИ СОВЕРШЕНСТВА ВСЕХ ДЕЙСТВИЙ — т.е. ради их [правильного] возникновения, ОТ МЕНЯ УЗНАЙ — т.е. непосредственно от Меня восприми своей мыслью — О ПЯТИ УКАЗАННЫХ [в рассуждении] ПРИЧИНАХ. Ибо мысль, направленная на Веду, утверждает в качестве деятеля одного только Высшего Атмана, [совершённого действия] с помощью индивидуального Атмана, жизненных дыханий, чувств и тела:

«Кто в Атмане (в сердце) пребывает, от Атмана отличен, кого Атман не знает, чье Атман тело, кто Атманом изнутри повелевает — тот этот [Высший] Атман, Внутренний Правитель, Бессмертный» (БрУп 3.7.22);

«Внутри вошедший, людей правитель, Атман всех существ...» (ААр 3.11.2); — и в других текстах [говорится об этом]. (13)

Об этом он говорит вот что —

14. adhiṣṭhānaṃ tathā kartā karaṇaṃ ca pṛthagvidham |  
vividhās ca pṛthakceṣṭā daivaṃ caivātra pañcamam ||

15. śaṅgrāvānmanobhir yat karma pṛārabhate naraḥ |  
nyāyauṇṇam vā viparītaṃ vā pañcaite tasya hetavaḥ ||

Основание, деятель действий,

инструменты видов различных,  
жизнедеятельность разнообразная  
и судьба, что считается пятой. (14)

Все те действия, что начинает

человек телом, речью иль сердцем, —  
беззаконны они иль законны —  
эти пять суть причины всех их. (15)

Во всяком действии — телесном, речевом либо действии манаса («сердечном»), будь оно ЗАКОННОЕ — т.е. установленное шастрами, или БЕЗЗАКОННОЕ — т.е. запрещенное ими, ЭТИ ПЯТЬ являются ПРИЧИНАМИ. Основание — т.е. тело: ибо на него опирается (основывается) индивидуальный Атман, поэтому тело в форме агрегата пяти «больших элементов» (махабхута) есть основание. Затем ДЕЯТЕЛЬ [действий] — т.е. индивидуальный Атман: о его функции как агента и субъекта знания сказано в БрСу:

«И силу этого — познающий» (2.3.19);

«Он агент, в силу осмысленности [предписаний] шаштр» (2.3.33). ИНСТРУМЕНТЫ ВИДОВ РАЗЛИЧНЫХ — т.е. обладающие различными функциями для исполнения тех или иных действий органы действия — коих, считая манас, пять, например речь, руки, ноги и прочее. ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РАЗНООБРАЗНАЯ: словом «жизнедеятельность» обозначается с точки зрения его действий [жизненное] дыхание пяти видов; это прана, апана и прочие, общим числом пять,

виды дыхания, поддерживающие работу тела и органов чувств; под «разнообразием» имеются в виду их различные движения (функции, отправления). И СУДЬБА, КОТОРАЯ ЗДЕСЬ ПЯТАЯ: «здесь» — т.е. при изложении причин действий; «судьба — пятая» сказано в том смысле, что Внутренний Правитель, Высший Атман при совершении действий является главной причиной. Ибо сказано [в *Гите*]:

«Внутрь войдя, в сердце каждого Я пребываю;  
от Меня — память, знание, предметов раздельность» (15.15);

также и далее будет сказано:

«Пребывает в области сердца  
всех существ великий Владыка;  
существа, словно части машины,  
Он вращает своею майей». (18.61)

Также и деятельность индивидуального Атмана зависит от Высшего Атмана, как об этом сказано в БрСу:

«От Высшего [Атмана], в соответствии с [учением] шрути» (2.3.40).

Однако (возражают здесь некоторые), если индивидуальный атман так зависит в своей деятельности от Высшего Атмана, то никакое действие ему не может быть предписано; при этом все те шастры, которые предписывают [одни действия] и запрещают [другие], обращаются в бессмысленность.

Эта придирка также устраняется автором «Сутр» (т.е. БрСу):

«С точки зрения совершённых усилий небесмысленны предписания, запрещения и т.д.» (2.3.41).

Здесь имеется в виду следующее. Индивидуальный Атман, обладая органами чувств, телом и т.д., полученными им от Высшего Пुरुши и имеющими в нем свою [постоянную] опору, и наделенными Им же силой [к действию]; сам (Атман), имея в нем и опору, и источник силы, ради совершения [того или иного] действия по своей воле предпринимает усилие, сообразное его основанию (т.е. телу), органам чувств и т.д.; внутри же него пребывающий Высший Атман побуждает его к действию, [лишь] изъявляя на то Свое согласие; поэтому и джива (индивидуальный Атман) является, посредством деятельности мысли (буддхи), [самостоятельной] причиной [совершаемых] действий. Это напоминает перемещение какого-нибудь тяжелого камня или дерева: усилия многих людей, сочетаясь, производят [результатирующее] движение, причиной которого и будут эти многие [усилия], [правильно] распределенные с помощью предписаний и запрещений. (14–15)

16. tatraivaṃ sati kartāram ātmānaṃ kevalaṃ tu yaḥ |  
paśyaty akṛtabuddhitvān na sa paśyati durmatih ||
17. yasya nāhaṃkṛto bhāvo buddhir yasya na lipyate |  
hatvāpi sa imāṃl lokān na hanti na nibadhyate ||
18. jñānaṃ jñeyaṃ parijñātā trividhā karmacodanā |  
karaṇaṃ karma karteti trividhaḥ karmasaṃgrahaḥ ||
19. jñānaṃ karma ca kartā ca tridhaiva guṇabhedataḥ |  
procyate guṇasaṃkhyāne yathāvac chṛṇu tāny api ||
20. sarvabhūteṣu yenaikaṃ bhāvam avyayam īkṣate |  
avibhaktaṃ vibhakteṣu taj jñānaṃ viddhi sāttvikam ||
21. pṛthaktvena tu yaj jñānaṃ nānābhāvān pṛthagvidhān |  
vetti sarveṣu bhūteṣu taj jñānaṃ viddhi rājasam ||
22. yat tu kṛtsnavad ekasmin kārye saktam ahaitukam |  
atattvārthavad alpaṃ ca tat tāmasam udāhṛtam ||

Невзирая на это — кто Атмана здесь  
мнит единственным автором действий, —  
тот, имея разум превратный,  
хоть и смотрит, безумец, не видит. (16)

Чье сознание не ведаёт самости,  
чьё мышление не загрязняется —  
тот, убив даже всех этих воинов,  
не убийца; ничем он не связан. (17)

Предписание о деле тройко:  
предмет знания — знающий — знание;  
троевидна и дел совокупность:  
инструмент — автор действия — действие. (18)

Автор действия, знание и действие  
по различию гун троевидны —  
говорит «рассуждение о гунах»;  
их услышь от Меня по правде. (19)

То, чем видится неизменной  
в существах всех единая сущность,  
нераздельная в разделенных —  
это, ведай, есть знание «светлое». (20)

Если ж знание видит отдельно  
в существах этих многообразных  
всякий раз особливую сущность —  
это знание, знай, «страстное». (21)

Но то знание, что к цели случайной  
привязалось, как будто к всеобщей,  
без причины, без смысла — ничтожное —  
это знание зовут «темным». (22)

НЕВЗИРАЯ НА ЭТО — т.е. на то, что в сущности деятельность индивидуального Атмана происходит с согласия Высшего Атмана, ТАМ («здесь») — т.е. в действии — КТО ВИДИТ АТМАНА ЕДИНСТВЕННЫМ ДЕЯТЕЛЕМ, ТОТ, ИМЕЯ ПРЕВРАТНЫЙ — т.е. извращенный — РАЗУМ, ИЗ-ЗА СВОЕГО БЕЗУМИЯ — т.е. не обладая развитым пониманием сути вещей — НЕ ВИДИТ — т.е. не видит истинного деятеля [всех действий]. (16)

ЧЬЕ СОЗНАНИЕ — т.е. определенное состояние психики, направленное на [проблему] деятельности; в результате размышления о деятельности, [принадлежащей] Высшему Пуруше, НЕ ВЕДАЕТ САМОСТИ — т.е. не подвержено иллюзии «я — деятель»; иначе говоря, у него отсутствует знание в форме «я действую» — таков смысл. ЧЬЕ МЫШЛЕНИЕ НЕ ЗАГРЯЗНЯЕТСЯ — т.е. если в нем возникает такая мысль: «В этом действии моей деятельности нет, поэтому его плод со мною не связан; и это действие [также] не принадлежит мне» — таков смысл. ТОТ, ДАЖЕ ЭТИХ ЛЮДЕЙ в битве УБИВ, их не убивает — т.е. [если он убьет] не только Бхишму и прочих, [о которых говорилось ранее], — таков смысл. Потому этим действием в виде сражения ОН НЕ СВЯЗАН — т.е. не испытывает [впоследствии] его [кармический] плод — таков смысл. (17)

Все это размышление о недеятельности и прочем происходит благодаря росту гуны саттва; поэтому, дабы внушить мысль о стяжании саттвы, он, разъясняя неодинаковость действий, порождаемую [действием] саттвы и прочих гун, сначала говорит о том, каким образом действие предписано [шастрами]: «Предписание о деле...» и т.д.



**ЗНАНИЕ** — т.е. знание, направленное на действие, которое следует совершить; **ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ** — совершаемое действие; **ЗНАЮЩИЙ** — тот, кто его действие знает; таково **ТРОЯКОЕ ПРЕДПИСАНИЕ О ДЕЙСТВИИ** — т.е. наставление о таких действиях, как джьетиштома и т.д., связано с [представлением о] мыслительном акте, объекте мышления и мыслящем субъекте — таков смысл. При этом и объект мышления — **ДЕЙСТВИЕ** схватывается в его единстве **ТРОЕВИДНО: ИНСТРУМЕНТ** — само [**ДЕЙСТВИЕ**] — **АВТОР ДЕЙСТВИЯ**. «Инструмент» — это все, что служит средством, материал (для жертвоприношения) и прочее; «действие» — это жертвоприношение и т.д.; «автор действия» — это его совершитель. (18)

Направленное на совершаемое действие **ЗНАНИЕ**, [само] выполняемое **ДЕЙСТВИЕ** и его совершитель бывают, **ПО РАЗЛИЧИЮ** саттвы и прочих **ГУН**, **ТРОЕВИДНЫ** — **ГОВОРИТСЯ В РАССУЖДЕНИИ О ГУНАХ** — т.е. в перечислении гун и [их] результатов; **ИХ УСЛЫШЬ [от Меня] ПО ПРАВДЕ** — т.е. слушай, каковы на самом деле различия в знании и прочих [двух], обусловленных гунами. (19)

То **ЗНАНИЕ**, которым он **ВИДИТ**, в момент, благоприятный для совершения действия, **ВО ВСЕХ СУЩЕСТВАХ, РАЗДЕЛЕННЫХ** [на различные классы] в виде брахманов, кшатриев, брахмачаринов и домохозяев, — предназначенных для совершения тех или иных [ритуальных] действий, — **ЕДИНУЮ СУЩНОСТЬ** под названием «атман»; и при этом [он видит ее] **НЕРАЗДЕЛЬНОЙ** — т.е. при всех различиях в существах — например, светлых, высоких и т.д., — пребывающих в разнообразных видах брахманов и т.д., она, эта сущность, в [их] **Атмане**, имеющем форму знания, нераздельна; **НЕИЗМЕННОЙ** — т.е. она неизменна в телах брахманов и прочих, изменчивых по своей природе; и лишенной деградаци, в силу отсутствия привязанности к плоду, и т.д.; — **ЭТО ЗНАНИЕ, ЗНАЙ, «СВЕТЛОЕ»**. (20)

То **ЗНАНИЕ**, которое в момент, благоприятный для совершения действия, **ВИДИТ ВО ВСЕХ СУЩЕСТВАХ** — т.е. в брахманах и прочих, — также и сущности, называемые атманами, **РАЗДЕЛЬНЫМИ**, соответственно **РАЗЛИЧИЮ** форм брахманов и т.д., т.е. различными в зависимости от их размера либо цвета и т.д.; способными к соединению с плодом и т.д.; — **ТАКОЕ ЗНАНИЕ, ЗНАЙ, «СТРАСТНОЕ»**. (21)

**НО ТО** — знание, — которое **К ОДНОЙ ЦЕЛИ** — т.е. к одному совершаемому действию, в форме почитания привидений, духов, полубогов и прочих, — чей плод ничтожен — **ПРИВЯЗАНО** так, словно оно, [это действие], дает все плоды; **БЕЗ ПРИЧИНЫ** — ибо в

действительности это действие не приносит полноты плода, так что привязываться к нему нет причины; БЕЗ СМЫСЛА — ибо оно направлено на ложный предмет, будучи связано с представлением о различиях в Атмане, о чем было сказано ранее; обладающее НИЧТОЖНЫМ плодом — т.е. оно ничтожно, поскольку направлено на почитание привидений, духов и иных [ничтожных] существ; ЭТО ЗНАНИЕ ЗОВУТ «ТЕМНЫМ». (22)

Итак, сказав о троевидности знания, направленного на совершаемое действие, в момент, благоприятный для его совершения, в зависимости от качества (гуна), преобладающего в совершателе [действия], он говорит теперь о троевидности совершаемого действия сообразно [преобладающей] гуне.

23. niyataṃ saṅgarahitam arāgadveṣataḥ kṛtam |  
aphalaprepsunā karma yat tat sāttvikam ucyate ||
24. yat tu kāmeṃsunā karma sāhaṃkāreṇa vā punaḥ |  
kriyate bahulāyāsaṃ tad rājasam udāhṛtam ||
25. anubandhaṃ kṣayaṃ hiṃsām anapekṣya ca pauraṣam |  
mohād ārabhyate karma yat tat tāmasam ucyate ||
26. muktasaṅgo 'nahaṃvādī dhṛtyutsāhasamanvitaḥ |  
siddhyasiddhyor nirvikāraḥ kartā sāttvika ucyate ||
27. rāgī karmaphalaprepsur lubdho hiṃsātmako 'suciḥ |  
harṣaśokānvitaḥ kartā rājasaḥ parikīrtitaḥ ||
28. ayuktaḥ prākṛtaḥ stabdhaḥ śaṭho naikṛtiko 'lasaḥ |  
viśādī dīrghasūtrī ca kartā tāmasa ucyate ||

Без привязанности к плоду,  
страсти-ненависти лишённое,  
совершаемое ради долга —  
это действие «светлым» зовется. (23)

Если ж действие ищет желанного  
или если в нем самость гнездится,  
совершаемое в напряженье —  
это действие будет «страстным». (24)

Не взирающее на последствия,  
на убытки, вред, трату сил,  
в ослепление предпринимаемое —  
это дело зовется «темным». (25)

Непривязанный, нехвастливый,  
полный твердости, одушевления,  
неизменный в удаче и в неудаче —  
кто так действует — деятель «светлый». (26)

Страстный, жадный, душою хищный,  
вождедующий плода действий,  
полный радости-скорби, нечистый —  
такой деятель «страстным» зовется. (27)

Необузданный, грубый, злопамятный,  
косный, полный коварства, бесчестный,  
духом мрачный, нерасторопный —  
этот деятель назван «темным». (28)

То ДЕЙСТВИЕ, которое СОВЕРШЕНО РАДИ ДОЛГА — т.е. соответствует варне и периоду жизни [того, кто совершает это действие]; ЛИШЕНО ПРИВЯЗАННОСТИ — т.е. лишено связи с [состоянием] «деятеля» и т.д.; [совершённое] БЕЗ СТРАСТИ И НЕНАВИСТИ — т.е. оно не совершено ни из страсти к славе, ни из отвращения к бесславию: смысл в том, что оно не совершается напоказ; НЕ СТРЕМЯЩИМСЯ К ПЛОДУ [совершаемое] — т.е. тем, кто не привязан к плоду; действие, наконец, которое совершается просто потому, что его следует совершить, — такое ДЕЙСТВИЕ ЗОВЕТСЯ «СВЕТЛЫМ». (23)

Но то ДЕЙСТВИЕ, которое [делается] СТРЕМЛЕНИЕМ К ВОЖДЕЛЕННОМУ [предмету] — т.е. стремлением к плоду; ЛИБО С САМОСТЬЮ — т.е. также с мыслью «я есть деятель»: здесь слово «либо» употребляется в значении «и»; действие, СОВЕРШАЕМОЕ С БОЛЬШИМ УСИЛИЕМ, [считается] «СТРАСТНЫМ» — т.е. то действие, которое совершается с таким [ложным] мнением: «именно мною дело делается, с большим усилием», — оно есть «страстное» — таков смысл. (24)

ПОСЛЕДСТВИЕ — это та скорбь, которая последует за совершенным действием; УБЫТКИ — гибель добра при совершении действия; ВРЕД — боль, [причиняемая] живому существу; СИЛА — спо-

способность самому завершить действие; то **ДЕЙСТВИЕ**, которое предпринимается **НЕВЗИРАЯ** на все это — т.е. не раздумывая [об этих вещах], **В ОСЛЕПЛЕНЬЕ** — т.е. без знания о деятельности Высшего Пуруши, — оно **ЗОВЕТСЯ «ТЕМНЫМ»**. (25)

**НЕПРИВЯЗАННЫЙ** — т.е. лишенный привязанности к плоду; **НЕХВАСТЛИВЫЙ** — т.е. лишенный [ложного] ощущения себя деятелем; **ПОЛНЫЙ ТВЕРДОСТИ И ОДУШЕВЛЕНЬЯ**: «твердость» — это стойкость в неизбежных скорбях вплоть до завершения начатого дела; «одушевление» — приподнятое состояние духа; исполненный этими двумя; **НЕИЗМЕННЫЙ В УДАЧЕ И В НЕУДАЧЕ** — т.е. имеющий душу неколеблемой при успехе или неуспехе в действии вроде войны и прочего, а также в потребном для нее добывании средств и т.д.; [такой] **ДЕЯТЕЛЬ ИМЕНУЕТСЯ «СВЕТЛЫМ»**. (26)

**СТРАСТНЫЙ** — стремящийся к славе; **ВОЖДЕЛЕЮЩИЙ ПЛОДА** — стремящийся к плоду действий; **ЖАДНЫЙ** — от природы лишенный способности расходовать необходимые для дела средства; **ДУШОЮ ХИЩНЫЙ** — т.е. исполняющий свое дело, мучая других; **НЕЧИСТЫЙ** — лишенный чистоты, требуемой для [ритуального] действия; **ПОЛНЫЙ РАДОСТИ-СКОРБИ** — т.е. в войне и прочем действии исполненный радости при победе и успехе и скорби — при неуспехе; такой **ДЕЯТЕЛЬ СЧИТАЕТСЯ «СТРАСТНЫМ»**. (27)

**НЕОБУЗДАННЫЙ** — неспособный к предписанному шастрами действию, пребывающий в ложном (не одобряемом шастрами) действии; **ГРУБЫЙ** — не овладевший учением; **КОСНЫЙ** — неспособный что-либо предпринять; **КОВАРНЫЙ** — имеющий привычку к таким действиям, как колдовство и т.д.; **БЕСЧЕСТНЫЙ** — привыкший хитрить; **НЕРАСТОРОПНЫЙ** — в предпринятых действиях чересчур медлительный; **ДУХОМ МРАЧНЫЙ** — имеющий излишне унылый нрав; **ЗЛОПАМЯТНЫЙ** — имеющий склонность таить зло в течение долгого времени, практикуя при этом против людей колдовские приемы; будучи таким, **ДЕЯТЕЛЬ называется «ТЕМНЫМ»**. (28)

Так изложена тройкость, в соответствии с разделением гун, знания, относящегося к совершаемому действию, самого этого действия и, наконец, его совершителя (деятеля); теперь он говорит о троевидности, соответственно гунам, мысли, устанавливающей форму всех сущностей и всех человеческих стремлений; а также твердости —

29. buddher bhedaṃ dhṛteś caiva guṇatas trividhaṃ śṛṇu |  
procyamānam aśeṣeṇa pṛthaktvena dhanamjaya ||

30. pravṛttiṃ ca nivṛttiṃ ca kāryākārye bhayābhaye |  
bandhaṃ mokṣaṃ ca yā vetti buddhiḥ sā pārtha sāttvikī ||
31. yayā dharmam adharmaṃ ca kāryaṃ cākāryam eva ca |  
ayathāvat prajānāti buddhiḥ sā pārtha rājasī ||
32. adharmam dharmam iti yā manyate tamasāvṛtā |  
sarvārthān viparītāmś ca buddhiḥ sā pārtha tāmasī ||
33. dhṛtyā yayā dhārayate manaḥprāṇendriyakriyāḥ |  
yogenāvvyabhicāriṇyā dhṛtiḥ sā pārtha sāttvikī ||
34. yayā tu dharmakāmārthān dhṛtyā dhārayate 'rjuna |  
prasaṅgena phalākāṅkṣī dhṛtiḥ sā pārtha rājasī ||
35. yayā svapnaṃ bhayaṃ śokaṃ viṣādaṃ madam eva ca |  
na vimuñcati durmedhā dhṛtiḥ sā pārtha tāmasī ||
36. sukhaṃ tv idānīm trividhaṃ śṛṇu me bhatararṣabha |  
abhyāsād ramate yatra duḥkhāntaṃ ca nigacchati ||
37. yat tadagre viṣam iva pariṇāme 'mṛtopamam |  
tat sukhaṃ sāttvikam proktam ātmabuddhiprasādajam ||
38. viṣayendriyasamyogād yat tadagre 'mṛtopamam |  
pariṇāme viṣam iva tat sukhaṃ rājasam smṛtam ||
39. yad agre cānubandhe ca sukhaṃ mohanam ātmanaḥ |  
nidrālasyapramādotthaṃ tat tāmasam udāhṛtam ||
40. na tad asti pṛthivyām vā divi deveṣu vā punaḥ |  
sattvaṃ prakṛtijair muktaṃ yad ebhiḥ syāt tribhir guṇaiḥ ||

В соответствии с гун различением

мысль бывает и постоянство;

формы их Я тебе без остатка

перечислю: слушай, Арджуна. (29)

Кто недолжное — должное ведаёт,

страх — бесстрашие, дело — недействие,

также узы и освобожденье —

мысль того, о сын Притхи, «светлая». (30)



Если ж радостью и в начале,  
и в конце отупляется Атман,  
коль источник ее — сон, вялость  
и небрежность — «темна» эта радость. (39)

Ни на этой земле обширной,  
ни среди всех божеств на небе  
нет существ, что были б свободны  
от трех гун, порожденных природой. (40)

МЫСЛЬ — знание в форме решения, сопровождаемое различением [каких-либо] сущностей; ПОСТОЯНСТВО — твердость в [исполнении] начатого дела, даже при возникновении препятствий; тройкое различие этих двух, В СООТВЕТСТВИИ с саттвой и прочими ГУНАМИ, излагаемое последовательно, УСЛЫШЬ, [как это есть] в действительности. (29)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ — это установленная в качестве средства к мирскому благополучию норма поведения; НЕДЕЙСТВИЕ — норма поведения, установленная как средство освобождения; и то и другое правильно установленная мысль знает; ДОЛЖНОЕ-НЕДОЛЖНОЕ — т.е. та мысль, которая знает: «это следует делать», «этого не следует делать» в разнообразных ситуациях времени, места, той или иной конфессии, в обеих — и светской, и монашеской — нормах поведения и применительно ко всем [четырем] варнам; СТРАХ-БЕССТРАШИЕ — т.е. преступление предписаний шастр — область страха, следование предписаниям шастр — область безопасности (бесстрашия); УЗЫ-ОСВОБОЖДЕНЬЕ — т.е. природу сансары и природу выхода из нее; та мысль, которая [все это] знает, — она МЫСЛЬ СВЕТАЯ. (30)

Та МЫСЛЬ, которая НЕТВЕРДО ЗНАЕТ прежде указанные различные НОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ, а также то, что им противоположно; ЧТО СЛЕДУЕТ и что НЕ СЛЕДУЕТ ДЕЛАТЬ приверженцам той или иной [нормы] в разных ситуациях времени и места, — эта мысль «СТРАСТНАЯ». (31)

МЫСЛЬ же «ТЕМНАЯ», ПОКРЫТАЯ («помраченная») ТАМАСОМ, ИЗВРАЩЕННО МНИТ (мыслит) ВСЕ ВЕЩИ; БЕЗЗАКОННОЕ [мыслит] ЗАКОННЫМ, а законное — беззаконным, существующее — несуществующим, а не-сущее — сущим, высшую сущность [мнит] низшей, а низшую — высшей; таким образом она вообще всё мыслит наоборот (извращенно) — таков смысл. (32)

Тем ПОСТОЯНСТВОМ, которое НЕУКЛОННАЯ ЙОГА, человек УТВЕРЖДАЕТ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МАНАСА, ПРАН и органов ЧУВСТВ; «йога» — это почитание Бхагавана, ведущее к освобождению; движимая йогой — т.е. направленная к цели [йоги], неуклонно стремящаяся к достижению йоги — деятельность манаса, пран и чувств, которая и есть средство ее [достижения], утверждается некоторой «твердостью»; и ЭТА ТВЕРДОСТЬ (постоянство) есть «светлая». (33)

То ПОСТОЯНСТВО, с которым ЖАЖДУЩИЙ ПЛОДА [действий] человек, обладающий сильной ПРИВЯЗАННОСТЬЮ [к сторонним целям], постоянно стремится (или: утверждает) к СПРАВЕДЛИВОСТИ, ЛЮБВИ и БОГАТСТВУ, — это постоянство СТРАСТНОЕ; слова «справедливость», «любовь» и «богатство» намекают на ту деятельность манаса, пран и чувства, которая служит к их достижению. Также и словом «плод» в сочетании ЖАЖДУЩИЙ ПЛОДА выражаются [эти три] — справедливость, любовь и богатство, ибо все они «страстны» [по природе]. Поэтому и говорится, что то ПОСТОЯНСТВО, с которым [человек] постоянно направляет деятельность манаса и прочего к справедливости, любви и богатству, — «страстное». (34)

А то ПОСТОЯНСТВО, с которым БЕЗУМЦЫ НЕ РАССТАЮТСЯ — т.е. постоянно стремятся (утверждаются) ко СНУ — т.е. сонливости, ОПЬЯНЕНЬЮ — т.е. к тому состоянию расслабленности, которое возникает от контакта с внешними предметами: имеется в виду, что к состояниям сонливости и опьянения [предметами] направлена деятельность их манаса, пран и прочего; слова «страх», «скорбь» и «тоска» относятся к тем предметам, которые их (эти чувства) соответственно порождают; и то постоянство, с которым [в человеке] утверждается деятельность манаса, пран и прочего, ведущая к такого рода чувствам, — есть постоянство «ТЕМНОЕ». (35)

А теперь, [говорит БХАГАВАН], услышь о той троевидной, соответственно гунам, радости, для которой все прежде сказанное — знание, действие и деятель — есть вспомогательные средства, — «Теперь слушай, Арджуна...» и т.д.

Та РАДОСТЬ, в которой — после долгого УПРАЖНЕНИЯ — [человек] постепенно обретает непревосходимое блаженство и ДОСТИГАЕТ КОНЦА СКОРБИ — т.е. достигает границы всего этого скорбного мира сансары; и та радость, которая В НАЧАЛЕ — т.е. когда человек еще приступает к йоге, ПОДОБНА ЯДУ — т.е. бывает подобна боли, поскольку она осуществляется с большим трудом и сопровождается разного рода непривычными ощущениями; а В ИСХОДЕ — т.е. при созревании [результатов йоги], когда силою упражне-



ний проявляется ощущение ни с чем не сравнимой природы Атмана, — ПОДОБНА НЕКТАРУ (амрите); она, [эта радость], ПОРОЖДЕННАЯ ЯСНОСТЬЮ МЫСЛИ ОБ АТМАНЕ: мысль, направленная на Атман, — это и есть «мысль об Атмане»; ее «ясность» — это подавление в ней всякого иного объекта [внимания, кроме Атмана]; [иначе говоря], та РАДОСТЬ, которая возникает от ощущения Атмана, по природе своей ни с чем не сравнимого, с помощью мысли, не имеющей, кроме него, иных объектов, — бывает ПОДОБНА НЕКТАРУ. Эта РАДОСТЬ СЧИТАЕТСЯ СВЕТЛОЙ. (36–37)

Та РАДОСТЬ, которая В НАЧАЛЕ — т.е. в момент [чувственного ощущения] бывает благодаря КОНТАКТУ ЧУВСТВ С ИХ ОБЪЕКТАМИ, СЛОВНО НЕКТАР; А В ИСХОДЕ — т.е. при созревании [ее результатов], когда прекращаются вызвавшие приятное [ощущение], голод и т.д., — поскольку та «радость» приводит к аду и прочим [болезненным состояниям], — она бывает СЛОВНО выпитый ЯД; эта радость СЧИТАЕТСЯ СТРАСТНОЙ. (38)

Та РАДОСТЬ, которой и В НАЧАЛЕ, и ВПОСЛЕДСТВИИ — т.е. и в момент ее ощущения, и при ее созревании — ОТУПЛЯЕТСЯ АТМАН, — т.е. она является причиной заблуждения; под «отуплением» (заблуждением) здесь имеется в виду невосприятие истинной сущности вещей. ВОЗНИКАЮЩАЯ ОТ СНА, ЛЕНИ И НЕБРЕЖНОСТИ — т.е. порождаемая сном и прочими; ибо сон и [оба] остальные [состояния] суть причины ослепления даже в самый момент восприятия. Относительно сна это очевидно; ЛЕНЬ — это замедленное функционирование чувств, при котором налицо медленность (тупость) знания. НЕБРЕЖНОСТЬ имеет форму незаботливости о том, что следует сделать; и здесь также бывает медленность (тупость) знания. Таким образом, и эти два (лень и небрежность) суть причины заблуждения (ослепления) знания. ЭТА РАДОСТЬ СЧИТАЕТСЯ ТЕМНОЙ: [наставление] говорит о том, что стремящемуся к освобождению следует, победив в себе раджас и тамас, стяжать именно саттву. (39)

НА ЗЕМЛЕ — т.е. среди людей; ИЛИ НА НЕБЕ, СРЕДИ БОЖЕСТВ — т.е., [вообще говоря], среди всех существ, рожденных природой, от Брахмы до растений; НЕТ СУЩЕСТВА — т.е. какого-либо живого существа, — СВОБОДНОГО ОТ ТРЕХ ГУН, РОЖДЕННЫХ ПРИРОДОЙ. (40)

«Отречением некоторые обрели бессмертие» (МаханУп 10.5) — в этом и прочих [такого рода текстах] отречение указано как средство достижения освобождения; оно, [отречение,] по смыслу не отли-

чается от отрешенности. И даже при совершении действий это отречение [имеет место]: оно основано на отказе от [ощущения себя] деятелем и представляет собой отречение от плода действий. При этом утверждается, что отказ от [ощущения себя] деятелем совершается посредством приписывания [своей] деятельности Высшему Пуруше. Все это происходит благодаря возрастанию гуны «саттва»; потому, дабы внушить желательность приобретения саттвы, подробно сказано о различии результатов саттвы, раджаса и тамаса. Теперь же, дабы сообщить о том, что почитание Высшего Пуруши одето, словно в некую одежду, в действия, совершаемые, таким образом, ради достижения освобождения; а также о том, что плодом такого действия бывает его (Высшего Пуруши) обретение, — он говорит об образе жизни, действиях и долге брахмана и прочих адептов соответственно различию саттвы и иных гун, связанных с их внутренней природой, —

41. brāhmaṇakṣatriyaviśāṃ sūdrāṇāṃ ca paraṃtapa |  
karmāṇi pravibhaktāni svabhāvaprabhavair guṇaiḥ ||

У брахмана, у кшатрия, у вайшьи и у шудры, о врагов губитель, действия разделяются посредством рожденных природою гун.

Собственная природа БРАХМАНА, КШАТРИЯ И ВАЙШЬИ — это их ПРИРОДА («естество»); иначе говоря, это прошлая карма, приводящая к рождению в теле брахмана и т.д., — таков смысл. Из этого источника и происходят гуны: саттва и [обе] другие. У брахмана, из его природы, возникает гуна саттва, подавляя гуны раджас и тамас; у кшатрия, из его природы, возникает, подавляя саттву и тамас, — раджас; у вайшьи аналогичным образом возникает гуна тамас. Однако после подавления саттвы и раджаса ее, [гуны тамас у вайшьи], остается немного; тогда как у шудры естество таково, что гуна тамас, подавив саттву и раджас, изобилует. Соответственно этим РОЖДЕННЫМ ПРИРОДОЮ ГУНАМ РАЗДЕЛЯЮТСЯ, т.е. шастрами устанавливаются, ДЕЙСТВИЯ; ибо шастры устанавливают [обязанности людей], разделяя таким образом: «Брахманы и прочие [варны] обладают такими-то гунами; им приличны такие-то действия, такой-то образ жизни»; [и так далее]. (41)

42. śamo damas tapaḥ śaucaṃ kṣāntir ārjavam eva ca |  
jñānaṃ vijñānaṃ āstikyam brahmakarma svabhāvajam ||

Успокоенность, самообуздание, умерщвление плоти, терпение, чистота, также искренность, знание, различение, признание авторитета Писания — таковы действия брахмана, рожденные его природой.

УСПОКОЕННОСТЬ — сдерживание активности внешних чувств; САМООБУЗДАНИЕ — сдерживание «внутреннего органа» (сердца); УМЕРЩВЛЕНИЕ ПЛОТИ — утеснение тела, совершаемое в виде предписанного шастрами воздержания в пище; ЧИСТОТА — способность к совершению [обрядовых] действий, предписанных шастрами; ТЕРПЕНИЕ — невозмутимость духа, даже если окружающие тебя мучают; ИСКРЕННОСТЬ — [в общении] с окружающими, соответствие внешних движений движениям сердца; ЗНАНИЕ — истинное знание как высших, так и низших сущностей; РАЗЛИЧЕНИЕ — знание, направленное на специфические различия Высшей Сущности [от всего остального]; ПРИЗНАНИЕ АВТОРИТЕТА ПИСАНИЯ — абсолютная уверенность в том, что все учение Вед истинно, иными словами, [уверенность], которую невозможно поколебать никакими резонами; «признание авторитета Писания» — это убеждение в истинности того, что Господь, Пурушоттама, сын Васудевы, именуемый [в Ведах] Высшим Брахманом, свободный даже от намека на несовершенство; исполненный толпы достоинств превосходных — присущих самой его природе, непревосходимых, безграничных знания, силы и иных, несметных; Тот, постижению кого вся Веда служит и Веданта; лишь он, Единая Причина всей вселенной, ее поддерживает всю, лишь он ее вращает; на нем покоятся все действия ведийских ритуалов; и, почитаемый различными людьми, он плод дарует им, известный как «закон», «богатство», «наслаждение» или «освобождение»; ведь об этом говорится и в *Гите*, в таких стихах, как 15.15; 10.8; 7.7; 5.29; еще раз 7.7 (первая половина шлоки); 18.46; 10.3.

Поэтому [всё] это есть действия, по природе врожденные брахману. (42)\*

43. śauryaṃ tejo dhṛtir dākṣyaṃ yuddhe cāpy apalāyanam |  
dānam īśvarabhāvaś ca kṣatrankarma svabhāvajam ||

Сила, твердость, смекалка, доблесть, неспособность в бою к отступленью, прирожденная щедрость, властность —

это признаки кшатриев, Партха.

\* Имеющаяся рукопись перевода *Гитабхаши* обрывается на комментарии Рамануджи к 42-й шлоке 18-й главы. Приводим далее только текст перевода *Бхагавадгиты* В.С. Семенцова, опубликованного в 1985 г. — *Примеч. ред.*

44. kṛṣigorakṣyavāñijyaṃ vaiśyakarma svabhāvajam |  
paricaryātmakaṃ karma sūdrasyāpi svabhāvajam ||

Земледелие и торговля, разведение скота — вайшьи дело.  
Все, что связано с услужением, то природе шудр подобает.

45. sve sve karmaṇy abhirataḥ saṃsiddhiṃ labhate naraḥ |  
svakarmanirataḥ siddhiṃ yathā vindati tac chṛṇu ||

Достигает успеха быстро человек, своей кармой довольный;  
как удача к нему приходит в его действиях, слушай об этом.

46. yataḥ pravṛttir bhūtānāṃ yena sarvam idaṃ tatam |  
svakarmanā tam abhyarṣya siddhiṃ vindati mānavaḥ ||

Человек успех обретает, своим делом того почитая,  
кем все это пронизано, Партха, от кого существа происходят.

47. śreyān svadharmo viguṇaḥ paradharmāt svanuṣṭhitāt |  
svabhāvaniyataṃ karma kurvan nāpnoti kilbiṣam ||

Даже полный успех в чужой дхарме бесполезен — к своей  
устремляйся! Естества исполняя законы, человек себя не пятнает.

48. saha jaṃ karma kaunteya sadoṣam api na tyajet |  
sarvārambhā hi doṣeṇa dhūmenāgnir ivāvṛtāḥ ||

Оставлять этих действий не надо, даже если они не безгрешны:  
ведь людей начинанья грехами, точно дымом огонь, покрыты.

49. asaktabuddhiḥ sarvatra jitātmā vigatasprhaḥ |  
naiṣkarmyasiddhiṃ paramāṃ saṃnyāsenādhigacchati ||

Ни к чему не привязанный мыслью, победивший себя, без желаний,  
отрешенностью и недеяньем человек совершенства достигнет.

50. siddhiṃ prāpto yathā brahma tathāpnoti nibodha me |  
samāseṇaiva kaunteya niṣṭhā jñānasya yā parā ||

Я скажу тебе кратко, сын Притхи, как затем, обретя совершенство,  
люди Брахмана достигают: это высшая цель йоги знания.

51. buddhyā viśuddhayā yukto dhṛtyātmānaṃ niyama ca |  
śabdādīn viṣayāṃs tyaktvā rāgadveṣau vyudasya ca ||

Чистой мыслью себя обуздавший, твердо сам себя подчинивший,  
от вещей отрешившись внешних, к любви-ненависти  
равнодушен,

52. viviktasevī laghvāśī yataavākkāyamānasaḥ |  
dhyānayogaparo nityaṃ vairāgyaṃ samupāśritaḥ ||

сдержан в пище, укромно живущий, победив тело, слово и манас,  
в созерцании сосредоточен и в бесстрастье всегда пребывая,

53. ahaṃkāraṃ balaṃ darpaṃ kāmaṃ krodhaṃ parigrahaṃ |  
vimucya nirmamaḥ śānto brahmabhūyāya kalpate ||

от имущества, похоти, гнева, себялюбья освободившись, успокоен,  
«мое» позабывший — к встрече с Брахманом он способен.

54. brahmabhūtaḥ prasannātmā na śocati na kāṅkṣati |  
samaḥ sarveṣu bhūteṣu madbhaktiṃ labhate parām ||

Ставший Брахманом, ясный душою, не скорбит он, не вожделеет;  
кто ко всем существам одинаков, тот достигнет Моей высшей  
бхакти.

55. bhaktyā mām abhijānāti yāvān yaś cāsmi tattvataḥ |  
tato mām tattvato jñātvā viśate tadanantaram ||

Силой бхакти Меня он познает — кто Я есмь и каков по сути,  
а затем, суть Мою изведав, он в Мое бытие погрузится.

56. sarvakarmāṇy api sadā kurvāṇo madvyaparāśrayaḥ |  
matprasādād avāpnoti śāśvataṃ padam avyayam ||

Даже действия все свершая, кто всегда так во Мне обитает —  
вечносущей, нетленной цели тот достигнет Моей благодатью.

57. cetasā sarvakarmāṇi mayi samnyasya matparaḥ |  
buddhiyogam upāśritya maccittaḥ satataṃ bhava ||

Устремившись ко Мне, все деянья возложив на Меня силой мысли,  
в созерцанье всегда пребывая, всем сознанием в Меня погружайся.



64. sarvaguhyatamaṃ bhūyaḥ śṛṇu me paramaṃ vacaḥ |  
iṣṭo 'si me dṛḍham iti tato vakṣyāmi te hitam ||

Ныне — слушай Высшее Слово! Вот Моя запредельная тайна!  
Я тебе передам это благо, ибо ты — Мой избранник любимый.

65. manmanā bhava madbhakto madyājī māṃ namaskuru |  
mām evaiṣyasi satyaṃ te pratijāne priyo 'si me ||

Бхакт Мой! Будь лишь во Мне всем сердцем! Жертвуй Мне!  
Только Мне поклоняйся! Так ко Мне ты придешь, Мой любимый,  
Я тебе обещаю неложно.

66. sarvadharmān parityajya mām ekaṃ śaraṇaṃ vraja |  
ahaṃ tvā sarvarāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ ||

Невзирая на прочие дхармы, лишь ко Мне иди за спасеньем!  
Не скорби: Я тебя избавлю от грехов твоих, всех без остатка.

67. idaṃ te nātapaskāya nābhaktāya kadā cana |  
na cāśuśrūṣave vācyam na ca mām yo 'bhyasūyati ||

Это слово Мое ты не скажешь никогда никому — кто не бхакт  
Мой,  
но лишь тем, кто Меня не злословят, лишь подвижникам, лишь  
послушным.

68. ya idaṃ paramaṃ guhyaṃ madbhakteṣv abhidhāsyati |  
bhaktiṃ mayi parāṃ kṛtvā mām evaiṣyaty asaṃśayaḥ ||

Кто же эту великую тайну сообщит Моим бхактам верным — тот,  
почтив Меня этой любовью, без сомненья, Меня достигнет.

69. na ca tasmān manuṣyeṣu kaś cin me priyakṛttamaḥ |  
bhavitā na ca me tasmād anyāḥ priyataro bhuvi ||

Средь людей нет такого, кто мог бы угодить Мне больше,  
чем этот:  
на земле и не будет иного, кто бы Мне был, Арджуна, дороже.

70. adhyeṣyate ca ya imaṃ dharmyaṃ saṃvādam āvayoḥ |  
jñānayajñena tenāham iṣṭaḥ syām iti me matiḥ ||

И когда человек повторяет этот наш разговор о дхарме — жертву  
знанием он Мне приносит: таково Мое, Партха, решение.

71. śraddhāvān anasūyaś ca śṛṇuyād api yo naraḥ |  
so 'pi muktaḥ śubhāṃl lokān prāpnuyāt puṇyakarmaṇām ||

И кто станет внимать этой дхарме, полный веры, злословью  
чуждый, — тот достигнет освобожденья и миров людей благой  
кармы.

72. kaccid etac chrutaṃ pārtha tvayaikāgreṇa cetasā |  
kaccid ajñānasam̐mohaḥ pranaṣṭas te dhanam̐jaya ||

Так постиг ли ты Мое слово напряженьем вниманья, Партха?  
Отвратился ли от ослепленья, порожденного жалким незнаньем?

aṛjuna uvāca

Арджуна сказал

73. naṣṭo mohaḥ smṛtir labdhā tvatprasādān mayācyuta |  
sthito 'smi gatasam̐dehaḥ kariṣye vacanaṃ tava ||

С ослепленьем покончено, Вечный! Твоей милостью разум  
вернулся!  
Все сомненья исчезли. Тверд я. Я готов свершить Твое слово.

sam̐jaya uvāca

Санджая сказал:

74. ity ahaṃ vāsudevasya pārthasya ca mahātmanaḥ |  
saṃvādam imam̐ aśrauṣam̐ adbhutaṃ romaḥarṣaṇam̐ ||

Так услышал я сына Притхи с Васудевы сыном великим разговор  
этот необычайный, вызывающий в теле трепет.



75. vyāsaprasādāc chrutavān etad guhyam ahaṃ param |  
yogaṃ yogeśvarāt kṛṣṇāt sākṣāt kathayataḥ svayam ||

Эту высшую тайную йогу я услышал по милости Вясы от Владыки йоги, от Кришны, когда он произнес ее Партхе.

76. rājan saṃsmṛtya saṃsmṛtya saṃvādam imam adbhutam |  
keśavāṅjunayoḥ puṇyaṃ hṛṣyāmi ca muhur muhuḥ ||

Вновь и вновь я душой ликую, вспоминая, о царь, постоянно  
разговор  
небывалый этот, благодатный, Кешавы с Арджуной.

77. tac ca saṃsmṛtya saṃsmṛtya gūpam atyadbhutaṃ hareḥ |  
vismayo me mahān rājan hṛṣyāmi ca punaḥ punaḥ ||

Также облик тот дивный Кришны непрерывно в уме представляя,  
радость высшую я ощущаю, нет конца моему изумлению.

78. yatra yogeśvaraḥ kṛṣṇo yatra pārho dhanurdharaḥ |  
tatra śrīr vijayo bhūtir dhruvā nītir matir mama ||

Там, где Кришна, Владыка йоги, где великий Лучник, сын Притхи,  
там победа, счастье, удача, в делах праведность — так я знаю.

## Список сокращений

- ААр — Айтарея араньяка  
АБр — Айтарея брахмана  
АВ — Атхарваведа  
АпДхСу — Апастамба дхармасутра  
АУп — Айтарея упанишада  
АшвГрСу — Ашвалаяна грихьясутра  
БрСу — Брахмасутры Бадараяны  
БрУп — Брихадараньяка упанишада  
БхГ — Бхагавадгита  
ВА — вишишта-адвайта  
ВПур — Вишну-пурана  
ВС — Ваджасанеи самхита  
ГаутДхСу — Гаутама дхармасутра  
ГБх — Гитабхашья  
ГАС — «Гитартхасамграха» Ямуна-  
чарьи  
ГобхГрСу — Гобхила грихьясутра  
ДжБр — Джайминия брахмана  
ИшаУп — Иша упанишада  
КатхУп — Катха упанишада  
КаушУп — Каушитаки упанишада  
КаСмр — Катьяяна-смрити  
КхадГрСу — Кхадира грихьясутра  
МайтриУп — Майтри (Майтраяния)  
упанишада  
МантрУп — Мантрика упанишада  
МБх — Махабхарата  
Ману — Манава дхармашастра  
МаханУп — Маханараяна упанишада  
Нигх — Нигханту  
МундУп — Мундака упанишада  
ПарГрСу — Параскара грихьясутра  
ПрашУп — Прашна упанишада  
Рам — Рамаена  
РВ — Ригведа  
СВ — Самаведа  
СубУп — Субала упанишада  
ТАр — Тайттирия араньяка  
ТБр — Тайттирия брахмана  
ТВайш — Таттва вайшаради  
ТС — Тайттирия самхита  
ТаУп — Тайттирия упанишада  
Харив — Харивамша  
ЧхУп — Чхандогья упанишада  
ШанкхГрСу — Шанкхаяна грихья-  
сутра  
ШанкхШрСу — Шанкхаяна шраута-  
сутра  
ШБр — Шатапатха брахмана  
ШветУп — Шветашватара упанишада  
ЯВ — Яджурведа

# ПРИЛОЖЕНИЕ

## ЯМУНАЧАРЬЯ

### ГИТАРТХАСАМГРАХА<sup>1</sup>

1. В учении *Гиты* говорится о том, что Высший Брахман, Нараяна<sup>2</sup> достижим лишь с помощью *бхакти*, к которой приводит аскеза и познание своей *дхармы*.
2. В первой *шатке*<sup>3</sup> провозглашается цель — достижение восприятия Атмана, обозначенная *йогой*, подготовленной *джняной* и *кармой*.
3. В средней [*шатке*] провозглашена *бхакти-йога*, явившаяся результатом *джняны* и *кармы*, направленная на постижение истинной природы и сущности Бога.
4. Последняя [*шатка*] — это дополнение к предыдущим, она говорит о *бхакти*, о религиозной медитации, действиях, творении, Всемогущем Господе, Пуруше и материи.
5. Учение было дано для спасения Партхи<sup>4</sup>, испытывающего несоответствующую любовь и сострадание к роду по причине размышления над *дхармой* и *адхармой*<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Перевод с санскрита выполнен Р.В. Псху по изданию: *Yamunacarya. Gītārthasamgraha* / Ed. and transl. by J.A.B. Van Buitenen // *Buitenen J.A.B. van. Rāmānuja on the Bhagavadgītā: A Condensed Rendering of His Gītābhāṣya with Copious Notes and an Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1968. P. 177–179.

<sup>2</sup> Нараяна — одно из имен Вишну.

<sup>3</sup> *Шатка* (санскр. ṣaṭka) — «шестерка». Ямуначарья делит 18 глав *Бхагавадгиты* (в сумме 700 стихов) на три «шестерки»: первая включает главы 1–6 поэмы, вторая — главы 7–12, третья — главы 13–18. Эта классификация получила распространение у последующих вишнуитских комментаторов *Бхагавадгиты*.

<sup>4</sup> Партха (санскр. pārtha) — сын Притхи, или Кунти, эпитет Арджуны.

<sup>5</sup> *Дхарма* и *адхарма* — здесь «должное» и «недолжное». Арджуна, чья колесница стоит напротив ряда Кауравов, где находятся его учителя и родственники, отказывается воевать против них, ставя свои родственные чувства выше исполнения воинского долга.

6. Во второй [главе] с целью прекращения заблуждения о Боге говорится о характеризуемой ментальной устойчивостью медитации *санкхьи* и *йоги*, [направленной на] вечный Атман и незаинтересованность действия.
7. В третьей [главе] говорится о долге бескорыстного действия во имя защиты мира, приписав активность *гунам*<sup>6</sup> или же возложив ее на Всемогущего Бога.
8. В четвертой главе говорится о природе действия, [совершаемого из] склонности, об отличии его от недеяния и о величии знания.
9. В пятой главе говорится о легкости и быстроте *карма-йоги*, о некоторых ее видах и способе познания Брахмана.
10. В шестой главе говорится о предписании практиковать *йогу*, о четырех типах йогов, о методе *йоги*, о реализации *йоги*, о высшей *йоге*, [направленной на] себя.
11. В седьмой главе говорится об истинной природе Бога, о его сокрытости *пракрити*, о пути прибежища [к Богу], о разделении бхактов, о преимуществе просветленного.
12. В восьмой главе говорится о разделении на тех, кто стремится найти прибежище у Бога, тех, кто стремится к [познанию] истинной природы Атмана, и тех, кто стремится к могуществу.
13. В девятой главе говорится о форме *бхакти* как особой *йоге*, о превосходстве *махатм*<sup>7</sup> и о божественном величии в человеческой природе.
14. В десятой [главе] рассказывается о различных причинах возникновения и развития *бхакти*, о [*йоге*] мысли, [направленной на] вечную абсолютную независимость и благие качества [Бога].
15. Одиннадцатая [глава], посвященная ясному восприятию истинной природы Бога, говорит о даре познания и достижения, таким образом [утверждая] единственным средством [познания и достижения Бога] — *бхакти*.
16. В двенадцатой говорится о быстрой [действенности] *бхакти*<sup>8</sup>, методе [ее реализации], всецелой погруженности Атмана слабо-

<sup>6</sup> Три *гуны* — *самтв* («чистота, ясность, прозрачность, безмятежность»), *раджас* («страсть, энергия, движение»), *тамас* («инертность, косность, тупость, тьма»).

<sup>7</sup> *Махатма* (санскр. *māhātma*) — букв. «великая душа», эпитет великих личностей, святых.

<sup>8</sup> Санскритское издание *Гитартхасамграхи*, опубликованное на вишнуитском сайте [www.srivaishnava.org](http://www.srivaishnava.org), дает вместо используемого в издании Ван Бейтенена *bhaktiśaighyam* («быстрая [действенность] бхакти») словосочетание *bhakteśśraishṭyam* («превосходство бхакти»).

- го<sup>9</sup>, о видах ее, но и о великой удовлетворенности, [даруемой] *бхакти*.
17. В тринадцатой [главе] провозглашается различие [Брахмана от всего иного] и о причине привязанности, об очищении Атмана, причине достижения Атмана и о собственной форме тела.
  18. В четырнадцатой [главе] говорится о видах соединения с *гунами*, их деятельности, ее прекращении и о том, что источником возникновения всех трех является Брахман.
  19. В пятнадцатой говорится о том, что Пурушоттама<sup>10</sup> отличен от разумного, будь оно чисто или смешано с материей, в силу своего господства, поддержки и проникновения [во все это].
  20. В шестнадцатой [главе] первоначально говорится о различии *асуров*<sup>11</sup> и богов, о подчиненности шастрам во имя устойчивости познания и действия [в соответствии с] Истиной.
  21. В семнадцатой [главе] провозглашается тройное обозначение утвержденного шастрами [Брахмана], разница в соответствии с *гунами* между всем демоническим, не имеющим отношения к шастрам, и тем, что [провозглашается] шастрами.
  22. В последней [главе] говорится о смысле учения [*Бхагавадгиты*], о преобразовании собственных деяний, об избранности *саттвы*, о сознании, [приписывающем] деятельность Ишваре<sup>12</sup>.
  23. *Карма-йога* — это соблюдение аскетизма, паломничество, благотворительность, жертвоприношения, почитание и т.д. *Джняна-йога* — это пребывание в очищенном Атмане со всеми своими побежденными эмоциями.
  24. *Бхакти-йога* — это пребывание в медитации и т.п., [порожденной из] любви к Высшему Единству. Все три *йоги* взаимосвязаны
  25. и все три способствуют видению Атмана как воплощенного в почитании Высшего, а также выполнении регулярных и иррегулярных жертвоприношений.
  26. Когда все незнание исчезает, а Атман видится как следующий за Высшим и достигается высшая *бхакти*, тогда с ее помощью достигается и его местопребывание (*tatpadam*).

<sup>9</sup> В тексте: *aśakta* — букв. «слабый, не имеющий силы», имеется в виду слабость человека в сравнении с могуществом Бога. Ван Бейтенен переводит как “unqualified aspirant” (*Buitenen J.A.B. van. Rāmānuja on the Bhagavadgītā*. P. 180).

<sup>10</sup> Пурушоттама (санскр. *puruṣottama*) — Высший Пуруша, эпитет Вишну.

<sup>11</sup> *Асура* (санскр. *asura*) — демон, сверхъестественное существо, враждебное богам.

<sup>12</sup> Ишвара — Господь, Владыка, эпитет Личного Бога.

27. Если кто пожелает этого, то *бхакти-йога* — это путь достижения совершенного могущества. Все три *йоги* способствуют исключительности Атмана.
28. Концентрированность на Господе для этих лиц одинакова. Между тем, для желающего Высшего достижение его вечно и постоянно.
29. Однако мудрый сконцентрирован на Высшем; образ жизни Атмана — зависимость от Бога; соединение с ним и разлука — это счастье и несчастье; его мысль сконцентрирована только на нем.
30. *Йога* медитации на Господе связана с приветственными, хвалебными гимнами и поминаниями, с помощью которых достигается Атман, все действия которого — действия *пран*<sup>13</sup>, *манаса*<sup>14</sup>, сознания, органов — направлены на Бога.
31. Движимый любовью, он выполняет все действия, начиная с личных и заканчивая *бхакти*, как средство приближения [к Богу], отказавшись [от всего] и доверившись Богу из страха перед сильным желанием<sup>15</sup>.
32. Он достигает места пребывания Бога, которое есть совершенная радость, бесконечная сосредоточенная зависимость от него. Таково главное учение *Гиты*.

---

<sup>13</sup> *Прана* (санскр. *prāṇa*) — букв. «дыхание, тонкая энергия тела».

<sup>14</sup> *Манас* (санскр. *manas*) — орган мысли и воли, ум.

<sup>15</sup> В тексте: *tāmahīṅ* — букв. «страх перед сильным желанием». Ван Бейтенен интерпретирует это высказывание как страх остаться в *сансаре* (Buitenen J.A.B. van. *Rāmānuja on the Bhagavadgīta*. P 182).

*Научное издание*

**Рамануджа  
ГИТАБХАШЬЯ**

*Утверждено к печати  
Редакционной коллегией серии  
«Памятники письменности Востока»  
и Российским университетом дружбы народов*

Редакторы *О.В. Мажидова, Н.Н. Щигорева*

Технический редактор *М.П. Горшенкова*

Корректор *А.Е. Танчарова*

Компьютерная верстка *О.В. Волкова*

Подписано в печать 22.04.2021  
Формат 60×90 1/16. Печать офсетная  
Усл. п. л. 32,0. Усл. кр.-отг. 33,0. Уч.-изд. л. 27,0  
Тираж 300 экз. Заказ 323

ФГБУН Институт Дальнего Востока РАН  
117997, Москва, Нахимовский проспект, 32  
тел.: +7(499) 124 02 17  
e-mail: ifes@ifes-ras.ru  
<http://www.ifes-ras.ru>

Отпечатано в ФГУП «Издательство «Наука»  
(Типография «Наука»)  
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-8361-0363-3



9 785838 103833 >