

БХАГАВАДГИТА

Перевод, вводная статья и словарь Б.Л.Смирнова

Ашхабад: "Ылым", 1978

ВВЕДЕНИЕ

[О принципах перевода Бхагавадгиты](#)

[О ритмике Гиты](#)

[Редакции и варианты Бхагавадгиты](#)

[Издания Гиты](#)

[Время создания Гиты](#)

[Положение Гиты в ряду других литературных памятников](#)

[Обрамление и построение поэмы](#)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В Индии существует ряд традиционных комментариев Гиты, из которых важнейшие – Шанкары и Рамануджи, основных представителей традиционной философии Индии. Существует три русских переводов Гиты: перевод с английского А. А. Петрова, изданный Н. И. Новиковым в 1788 г., о котором мы уже упоминали, А. П. Казначеевой (1909), сделанный неизвестно с какого языка – в нём трудно узнать Гиту даже хорошо знающему этот памятник; третий – Каменской и Манциарли, сделанный в первой декаде текущего столетия "с английского и санскритского". По признанию самих переводчиц, по существу это – перевод перевода А. Безант, который, по мнению Роя (Roy), далеко не безошибочен. Вот и всё, что можно назвать из литературы по Гите на русском языке. Таким образом, русский читатель в сущности не знает Гиты. Цель настоящего издания дать не только научный перевод Гиты, но по возможности сделать памятник доступным для молодых филологов, приступающих к изучению санскрита.

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

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

[\[к началу\]](#)

О ПРИНЦИПАХ ПЕРЕВОДА БХАГАВАДГИТЫ

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

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

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

Как нельзя переводить диалоги Платона языком подстрочника, но следует передавать и художественную форму произведения, как нельзя, вырабатывая художественную форму передачи греческих трагедий, забывать об их глубоком философском содержании, так, переводя Гиту, нельзя давать перевес той или иной стороне её сущности, ибо художественная сторона для Гиты так же существенна, как и философская. Задачу переводчика Гиты можно сравнить с задачей переводчика "Божественной комедии", особенно третьей её части. К переводчику предъявляется в обоих случаях строгое требование сохранить равновесие философского и художественного содержания.

[\[к началу\]](#)

О РИТМИКЕ ГИТЫ

На протяжении многовекового периода существования индийской литературы стихосложение значительно изменялось и усложнялось. Позднейшие поэты (периода после Калидасы) выработали правила фиксированного ударения, чем приблизили санскритский стих к метрическому. Эпическая поэзия по существу не знает обязательного (фиксированного) ударения, и её ритм построен на долготе, краткости и количестве слогов. Так образуется музыкальный такт. В Махабхарате встречаются три

основные стихотворные формы, главной из которых является 16-слоговая двойная шлока.

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

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

Эти соображения приводят Корша к выводу, что уловить закономерность санскритского стихосложения можно только путём непосредственного анализа конкретных шлок. На основании того, что шлока строго фиксирует число слогов и не фиксирует ударений, Корш считает санскритское стихосложение силлабическим, связанным с определённым распевцем, укладывающимся в определённое музыкальное время. Шлоки состоят не из ямбов, а из долгих и кратких слогов. Число долгих слогов не превышает 7 в первом полустопишии и 6 – во втором, так что на каждую половину строки их приходится не менее 3. Заключительный слог всегда долгий; трохеев или ямбов не может быть больше 2 подряд. Корш сближает шлоку с русским былинным стихом и с польским 13-сложным стихом.

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

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

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

В силлабических стихах различают главное и второстепенное ударение. Причём два главных ударения не могут стоять рядом, по-видимому, в шлоке было два главных ударения. В ямбе первое ударение было – второстепенное, второе – главным. Долгота

слогов и ударение не совпадают. Главное ударение помещалось ближе к концу, второстепенное – к началу.

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

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

Г. А. Шенгели, характеризуя пушкинский свободный стих, говорит: "Прежде всего мы видим, что все строки являются женскими. Затем мы замечаем, что все строки приблизительно равной длины, кроме того, почти каждая строка является самостоятельным предложением или ясно обособленной частью предложения – иначе говоря, после каждой строчки возникает вполне естественный смысловой перерыв, "синтаксическая пауза". Этого одного было достаточно, чтобы речь стала организованной" (с. 98).

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

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

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

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

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

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

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

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

Ещё французские теоретики эпохи классицизма ставили вопрос, что правильной: переводить поэтическое произведение стихами или прозой. Во французской литературе вопрос разрешался скорее во втором смысле: французы особенно часто переводят поэтическое произведение прозой. Это же делали многие переводчики в других европейских странах.

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

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

Совершенно правильно указывает Фёдоров, что если даже допустить, что прозаические переводы точно передают значение слов и степень их стилистической силы, то всё же он неизбежно нарушает привычные для стиха смысловые пропорции так, что меняется роль значимости слов, даже если смысловое значение и сохраняется.

"Стихи, переведённые прозой, – пишет Фёдоров, – есть нечто, несколько напоминающее концертное исполнение оперы или, вернее, пьесу, разыгранную без декораций, без театральных костюмов".

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

Систему стихосложения можно разбить по трём основным категориям.

1. Стих строится на основании чередования ударений в известном порядке (этого требуют языки русский, английский, немецкий).
2. Стих строится на основании чередования слогов, ударение же играет второстепенную роль (например, языки польский, французский и др.). Особенности этого стихосложения, хотя и не вполне совпадают с особенностями русского стихосложения, но всё же имеют с ним много общих черт.
3. Стих строится на основании чередования кратких и долгих слогов (например, латинский, греческий языки). Эпическое санскритское стихосложение нужно отнести к этой группе.

Немецкая поэзия XIX в. выработала особую форму "свободного стиха", который "не заключает в себе признаков какой-либо отчётливой формально-метрической организации... Попытки определить формально-фонетическую основу этой системы стиха всегда, в сущности, имели характер некоторой натяжки. Подлинный ритм свободных стихов обусловлен синтаксисом, организующую же роль в этой поэтической форме играет то обстоятельство, что стих здесь как бы подразумевается, не получая, однако, сколько-нибудь отчётливого формально-звукового осуществления, но это не мешает речи тем не менее строиться здесь, как в стихе" (Фёдоров, с. 93).

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

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

Большие сдвиги, происшедшие в русском стихосложении Блоком, Маяковским, Белым, облегчают возможность передачи характера санскритской шлоки русским вольным стихом. Ланге, переводя отдельные места из Махабхараты на польский, отмечает трудности передачи даже таких эпизодов, как "Наль" и "Супружеская верность" (Савитри).

Он не строго придерживается количества слогов подлинника, передавая шлоку 17-слоговой строкой, и вводит не существующий в подлиннике принцип рифмы.

Мне известно существование трёх ритмических переводов Гиты на немецкий язык: Пейпера (1834), сделанный ямбами, которые Лоринзер называет "сомнительными"; Лоринзера (1869), выполненный хореем и цезурой на 8-м слоге; нужно сказать, он не блещет поэтическими красотами и никак не передаёт впечатления музыки оригинала. Ближе всего художественное впечатление передаёт перевод Шрадера (1915 г.).

Гораздо более широко разрешил задачу Э. Арнольд (1935 г.), положивший в основу своего перевода принцип "вольного стиха". Несмотря на то что Арнольд очень крупный знаток санскрита и поэт, активно владеющий санскритским стихом, он вводит некоторые моменты, с которыми нелегко согласиться, так, например, он постоянно нарушает принцип смысловой целостности шлок и делает смысловые паузы на середине строки, что при любых условиях считается неудачным приёмом. Кроме того, Арнольд не соблюдает принципа деления на шлоки, что сильно нарушает художественное впечатление, не говоря уже о том, что такое нарушение строгой последовательности передачи изложения оригинала всегда создаёт возможность вольного или невольного отхода от мысли подлинника, а это далеко небезразлично не только для специалистов, но и для широкого круга читателей, на который рассчитан такой перевод. Тем не менее Эджертон (1946 г.) помещает перевод Арнольда наряду со своим прозаическим. Весьма сомнительным и прямо-таки вредным мне кажется введение рифмы, как это делает Арнольд, так как такой приём, как правило, резко снижает точность перевода.

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

О ритмическом "переводе" Казначеевой (1909 г.) можно сказать очень мало хорошего. Переводчица даже не упоминает, с какого языка она переводила; по-видимому, с перевода Арнольда. Во всяком случае, перевод далёк от подлинника, очень тяжёл по форме, за смыслом трудно следить, он весь расплывается в туманных фразах.

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

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

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

Ритуально Гита поётся на распевец, очень напоминающий распевцы наших былинных сказителей, или, быть может, на традиционный распевец евангельского чтения. Метрики в распевце не чувствуется, превышения и понижения голоса не совпадают с

долготой и краткостью слогов. Изложенное обосновывает мой решительный отказ от принципа строгого упорядочения ритмического перевода Гиты.

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

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

[\[к началу\]](#)

РЕДАКЦИИ И ВАРИАНТЫ БХАГАВАДГИТЫ, ВОПРОС ОБ ОСНОВНОМ ТЕКСТЕ

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

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

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

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

ведантизма и Мимансы. Гарбе приводит цитаты, где, по его мнению, проводится ясное различие между Вишну-Кришной и Брахмо – VIII, 3; XIV, 26, 27; XVIII, 50, 53.

С другой стороны, он указывает тексты (VII, 19; XI, 40), где эти образы отождествлены. Он подчёркивает противоречивое отношение Гиты к ритуалу: в главах II, 42, 46; XVIII, 66 выражено отрицательное отношение, тогда как в главах III, 9-18; IV, 31 ритуализм защищается. Идеи Гарбе были одно время очень популярны среди санскритологов, особенно немецких, но впоследствии подверглись резкой критике как индийских учёных (Кумарасвами, Рой, Дасгупта), так и европейских.

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

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

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

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

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

Число шлок в Гите по Вайшампаяне

Число шлок	В "Гите"	По Вайшампаяне
Кришны	584	620
Арджуны	85	57
Санджаи	40	67
Дхритараштры	1	1
Итого	700	745

Из такого сопоставления Шрадер заключает, что во времена создания Махабхараты существовал вариант Гиты, или вовсе не дошедший до нас или же дошедший не полностью, причём из поучений Кришны не дошло 46 шлок, то есть отрывок, приблизительно равный VI главе. Вайшампаяна не упоминает о делении Гиты на главы, по-видимому, не придавая ему большого значения. Таким образом, можно думать, что деление, существующее в известном нам тексте, сделано из чисто внешних соображений с целью подогнать число глав Гиты к числу книг Махабхараты, а это число установлено из соображений мистики чисел. Довольно большие расхождения в названии глав также свидетельствуют о непрочности данной традиции, следовательно, об относительно позднем её происхождении. Шрадер указывает, что в 20-х годах текущего века пандит Шринивазачайр издал обширный комментарий на Гиту Ханзайогина. Издатель текста относит его к 502 г. нашей эры (3004 г. кали-юги) и высказывает предположение, что существовало два текста Гиты: "теоретический", общеизвестный и "практико-теоретический", менее известный и дошедшие до нас только в "Гитабхашье" Ханзайогина.

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

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

Упомянутый текст – единственно известный существенный вариант Гиты. Если не принимать его во внимание, как это и делали все исследователи, занимавшиеся Гитой вплоть до настоящего времени (Михальский-Ивеньский, Сенар, Эджерстон), то остаётся

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

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

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

Автор считает, что первоначально Гита представляла только незначительный эпизодик, которым начиналось описание великой битвы на поле Куру (гл. I и II до шл. 38), он допускает, что к этому ещё можно присоединить несколько шлок из главы XVIII. Этот первоначальный текст, по мнению Михальского-Ивеньского, подвергся в дальнейшем дополнениям и переработкам, так что можно различить три редакции: сначала были присоединены главы от II, 39 до VI, а затем – грандиозное откровение Кришны, как Вселенской Формы (XI); оно превосходит все известные теофании. Михальский-Ивеньский считает что вторая редакция Гиты заканчивалась XV главой, но допускает, что сюда также входили шлоки XVIII, 45-66 и заключительные шлоки. К третьей редакции Михальский-Ивеньский относит главы XVI, XVII и XVIII, 1-44, которые он считает "не имеющими никакого отношения к поэме". Автор допускает, что эти главы были включены в Гиту в период окончательной редакции Махабхараты. Главу XVI Михальский-Ивеньский считает ясно противоречащей основной тенденции произведения, особенно взгляду, высказанному в II, 41-48, так как эта глава подчёркивает значение Шастр, отвергаемое в других местах Гиты. К последней редакции автор относит шлоки III, 10-15 и IV. 25-33, которые, он считает излишними и в философском отношении стоящими значительно ниже всего остального текста Гиты. Редакторы, замечает Михальский-Ивеньский, не могли слышать слово "яджна" (жертва), чтобы не распространиться на эту тему, и оттого в текст высокого философского значения втиснули ортодоксально-ритуалистическую концепцию, что свидетельствует об их полном непонимании редактируемой ими поэмы. Михальский-Ивеньский допускает, что редакторы опустили несколько строк древнего текста. Автор считает правильным мнение, что главы III, 23 и XIII, 2, а также IV, II – интерполяции. Несмотря на изложенное, он всё же полагает, что каноническая Бхагавадгита есть целостный текст, варианты которого незначительны. К теории Гарбе Михальский-Ивеньский относится отрицательно и считает, что Гита, искромсанная по методу Гарбе, была бы уже не Гитой.

Ламонт категорически высказывается за целостность текста Гиты, хотя и признаёт возможность и даже вероятность интерполяции и позднейших добавлений, однако он настаивает на крайней осторожности в отношении к этому вопросу. Для него Гита –

целостное произведение, сущность которого выражается в сочетании "монизма" с "теизмом". Автор направляет свою работу против Гарбе, возражая ему не в отвлечённой критике, а разбирая шаг за шагом его утверждения и доказывая, что места, принимаемые Гарбе за вставки, вполне согласованы с остальным текстом.

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

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

1. Кто постится, терпит жажду, кто не предаётся утехам, для того это дикша (обряд освещения жертвенных вещей в начале празднества).
2. Когда он ест, пьёт, предаётся утехам, то это для него наступает обряд "упасада" (начало празднества, длящееся три дня).
3. Когда он шутит, смеётся, вступает в брак, то это соответствует хвалам (стота) и Шастрам (т.е. пению гимнов Самаведы и чтению мантр Ригведы во время обряда выжимания сомы).
4. Подвиг, благость, справедливость, невреждение, правдивость – вот это дакшина (плата жрецам за обряд).
5. Поэтому говорят: soshyati (он будет выжимать, производить), asoshta (он выжал, произвёл). По ту сторону его новое произрождение; по эту сторону – смерть. Воистину смерть есть авабхрита (очищение посуды после совершения ритуала).
6. Это разъяснил Гхора Ангираса Кришне, сыну Дэваки, и к этому добавил, ибо он воистину был свободен от жажды: "В час кончины нужно предаться этим трём мантрам: Ты Неразрушимое; Ты Непреходящее; Ты вершина дыхания Жизни".

Рубен видит в приведённом тексте основу одной из ведущих мыслей Гиты: восприятие всей жизни человека как символического жертвоприношения (о чём пространно говорится в IV главе). Второй важный вопрос, поднимаемый Гитой, это вопрос о дозволенности убийства. Рубен показывает, как философы четвёртого поколения разрешали вопрос о смерти и об убийстве. В этот период в Упанишадах развивается

учение о жизненном принципе, пране, душе, пребывающей в теле, но не тождественной ему.

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

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

Каутилья говорит, что существуют две философские системы Санкхья и Йога, с другой стороны, существует житейская мудрость *окаутра*. Разумный человек ищет согласования своих житейских целей *artha*, носящих материалистически-атеистический характер, с долгом *dharma*, откуда и возникает необходимость в этическом руководстве (артхашастре). Философская система Санкхья, углубляясь в изучение природы, стремится привести человека к освобождению силой знания. Это путь, пригодный для пандитов. Человеку житейскому нужно знать, как следует поступать, чтобы не связывать себя делами. Именно этого ищет Арджуна, ставя Кришне свой знаменитый вопрос (III, 2): "Достоверно скажи мне одно, чем я достигну спасенья". И Гита и Каутилья различают правильные *карма* и неправильные действия *vikarma*. И Каутилья и Гита одинаково разрешают вопрос: правильные действия это такие, которые сообразны с природой человека и совершаются, как долг, а не своекорыстно. Рубен очень чётко отличает эпическую, или монистическую, Санкхью от классической, дуалистической Санкхьи. Первая учит в духе Упанишад о свободе Атмана от дел. Это есть "различающее знание" *vivekajñāna*. Санкхья чётко различает пурушу, дух от тела, сообразно составляющим его качествам (гунам). Это и есть "собственная природа" тела *svabhava*. Всякое действие, сообразное своей природе, саттвично, т.е. чисто, а потому и не связывает. Так эпическая Санкхья выводит этику из натурфилософии. Рубен указывает на важное отличие эпической Санкхьи от классической: первая глубоко этична, вторая аморальна. Автор полагает, что в Гите сочетались разные стадии Санкхьи: Санкхью XVIII главы он считает этической, Санкхью II главы, проповедующей "равнодушие" (*samatva*) к действию и саньясу, – аморальной и близкой к Санкхье Мокшадхармы. Эта Санкхья, восхваляющая саньясу и недооценивающая нравственную деятельность домохозяина (ср. XII, 262), близка к буддийскому идеалу странствующего монаха. Каутилья ставит Йогу наряду с Санкхьей; подобно Санкхье она опирается на доказательства. Рубен пишет, что и карма-йога Гита сочетает разные направления, она множественна, но не синтетична. Он принимает, что обоснование Йоги Гита даёт в III главе. Понимание карма-йоги как выполнения долга, а жизни, как

символического жертвоприношения приближает йогу Гиты к установкам паривраджаков (бродячий монах, шалопут), которых Рубен считает предшественниками йогинов. Гита по мнению Рубена, не выдержала настоящего принципа карма-йоги, последовательно проводимого Каутильей; эту йогу вытеснили и раздробили разные мистические теории и дхьяна-йога (ср. гл. VI, XIII, 24), разработанная буддистами. Автор утверждает, что первичная песнь Кришны была обработана около 300 г. до н. э. и ей придан тот вид, в котором памятник дошел до нас. В таком виде Гита моложе Артхашастры Каутильи, а эти в свою очередь моложе Санкхьи и Йоги, которые Каутилья рассматривает как вполне сформировавшиеся системы. Исследования Рубена представляют большой научный интерес. Оригинальна его параллель между Гитой и Артхашастрой, однако работы его не свободны от недостатков, присущих многим европейским работам, известной абстрактности в подходе к памятнику, стремления к расчленению без достаточной силы синтеза. Отсюда весьма неубедительные теории о разных концепциях карма-йоги в Гите, о Санкхье "второй и восемнадцатой главы" и пр. Памятник нужно изучать не с какой-то абстрактной, логической точки зрения, а нужно войти в дух и логику самого произведения, исследовать целостность его с его же точки зрения, и тогда только можно дать ему правильную, "объективную" оценку. Если мы будем, например, подходить к величайшим произведениям искусства китайской живописи с логикой нашей "научной" перспективы, то нам придется признать все эти произведения "фрагментарными", непоследовательными и пр. Только подходя к китайской живописи с логикой китайской перспективы, по-своему несколько не менее "научной", чем наша, мы можем понять безусловную правду и реализм китайского искусства. Для того чтобы понять глубочайший реализм и жизненную правду ваяния индийских подземных храмов, нам нужно оставить вошедшие в нашу плоть и кровь каноны греческой скульптуры, принять иные, но не менее реальные каноны индийского ваяния, и только тогда нам раскроется тайна их искусства. Так и с Гитой; чтобы понять внутреннюю логику и целостность этого величайшего произведения индийского народа (а это, безусловно, признают все индийцы, изучавшие Гиту), нам нужно хотя бы на время войти во внутреннюю логику этого памятника. Взглянуть на него глазами индийца, и только тогда мы сможем правильно судить о его достоинствах и недостатках не с абстрактной точки зрения, но с точки зрения конкретной, ибо "истина конкретна". Кумарасвами, о многом судящий весьма превратно, всё же прав, когда он бросает европейцам упрек. Касаясь вопроса о широком распространении буддизма, он говорит, что многие буддийские произведения переводились на тибетский и китайский языки, но никому из переводчиков и в голову не пришло бы считать достаточным для этой работы простое знание языка, без вхождения в дух переводимого произведения, как это делают европейцы (L. c., с. 49)

Что же касается индийских исследователей, то они твердо держатся убеждения о единстве Гиты как религиозно-философского произведения. Так, например, Теланг (1882) категорически утверждает целостность Гиты и в своём предисловии к переводу даже не входит в рассмотрение вопроса о критике текста и только углубляется в исследование датировки памятника и отношения Гиты к другим памятникам традиционной литературы Индии. Белвалкар написал специальное исследование, направленное против тенденции "четвертовать" Гиту. Шри Гопал Базу Малик категорически возражает против концепции Гарбе, Ольденберга и Гопкинса, рассматривающих Гиту как сборник противоречивых фрагментов. Автор даже вообще отрицает существование в Гите противоречий. Дасгупта также защищает целостность памятника и считает его наиболее ранним монотеистическим произведением школы Бхагаватов. Теорию Гарбе Дасгупта называет "произвольным и догматическим

утверждением, не нуждающимся в детальном опровержении". Радхакришнан также считает взгляд Гарбе ошибочным.

Из относительно недавних (1941 г.) работ о Гите нужно отметить трёхтомное исследование Роя. В предисловии к первому тому Хейман отмечает, что Рой задался целью ответить на все предшествующие индийские и европейские работы о Гите, что равносильно созданию истории индологии последних столетий. Первый том – вводный. Во втором – текст и перевод Гиты, третий – толкование Гиты в свете современной науки. Приводя сводку мнений различных высокоавторитетных санскритов, Рой показывает, как трудно европейцам понять Гиту; мнения о ней крайне противоречивы: нет ни одного положения, которое бы не оспаривалось. Каждый разрезает, комбинирует и в конце концов коверкает Гиту по-своему. Различают "позднюю" и "раннюю" Гиты, причём то, что один считает "ранним", другой считает "поздним". То, что один считает достоинством произведения, другой – недостатком. Теланг говорит, что едва ли в Гите существует стих, понимание которого получило бы всеобщее признание.

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

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

Одно время в науке укрепилось мнение, что Упанишады пантеистичны, а потому в них не может быть речи о бхакти. Мнение это далеко от истины. Упанишады не есть однородная и последовательная система, а поэтому нельзя говорить о "философии Упанишад", как о чём-то целостном. Не говоря уже о том, что каждая Упанишада излагала учение отдельной школы и что школы эти создавались в разных жреческих группах, связанных с различными Ведами, даже одна Упанишада могла объединять учения, непримиримо-противоречивые с точки зрения современных европейских исследователей и вполне совместимые с точки зрения ришей, создателей Упанишад, и даже с точки зрения современных ортодоксальных пандитов, воспитанных в духе традиционной индийской философии. Право на такой подход к памятникам своего народа ещё недавно со всей страстью ортодокса отстаивали Кумарасвами и Тилак. Рой указывает Гарбе как на коренную его ошибку на игнорирование специфики индийского мышления при разборе Гиты. В результате получилось, что Гарбе создал концепцию, одно время очень импониравшую европейским исследователям, а среди индийских пандитов вызвавшую лишь негодование или насмешку. Рой неоднократно обвиняет Гарбе в узости и в "полном непонимании индийской мысли" (Л. С. с. 22), в том, что он четвертует Гиту на основании выдуманных им противоречий между "пантеистическими" и "теистическими" текстами. Сочетание пантеизма и теизма характерно для Упанишад, и такое сочетание в Гите свидетельствует не о синкретичности, компилятивности её, как думают Гарбе и некоторые другие европейские исследователи, а именно о её близости духу и форме Упанишад.

"Хотелось бы знать, – пишет Рой, – как объяснили бы Гарбе, Гольцман и Хопкинс следующие факты:

- А. Тот же Яджнавалкья, считающийся отцом философии Веданты с её монизмом, говорит о божестве, отличном от мира и от индивидуума и управляющем тем и другим.
- В. Отец Шветакету, знаменитый учитель, сформулировавший великий принцип "Tat tvam asi" ("Ты еси То") учит также о сотворении мира и о существовании Единого.
- С. Яма сообщает Начикету одновременно пантеистическое и теистическое учение" и т.д. (ср. L,с., § 16, р. 13).

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

Как бы подобно месяцу, духовно-чистый,
Но вместе с тем и как бы от месяца вполне отличный,
И как бы мысленно промелькнувшее сияние звезды, и как бы огнецветный;
Как бы (радуга) крыла попугая и как бы хрусталя искристость;
Как бы иссиня-чёрный мазок и как бы золота груды;
То цвета ветки коралла, то как бы белый отблеск;
Здесь – золотоцветный, там – подобный бериллу;
Как бы синева сапфира, местами подобный смарагду;
Там – цвета шеи павлина, местами – подобный жемчужной нити.

Рой категорически возражает Тилаку, утверждающему, что бхакти Гиты есть сектантское преклонение перед определённым личным богом, и отрицающему непосредственную связь её с Чхандогья упанишадой. Тилак считает, что Кришна, ученик Гхоры Ангирасы, сын Дэваки, упоминаемый в Чхандогья упанишаде и Кришна Гиты – два разных лица. Вопреки тому, что Бхагавадгита непосредственно цитирует Чхандогью, Тилак отрицает, что она в своём учении о бхакти опирается на Упанишады на том основании, что будто бы Брихадараньяка (гл. 3-4) ясно свидетельствует, что во времена Джанаки не было бхакти. Но если и принять эту ссылку, то ей можно противопоставить ряд мест в упанишадах: Катхака, Иша, Шветашватара. Естественно,

что Гита ближе средним Упанишадам, чем ранним: Гиту и Шветашватару можно отнести, по мнению Роя, к одной эпохе, но Гита, указывая на свою традицию (начало IV гл.), называет и Джанаку.

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

[\[к началу\]](#)

ИЗДАНИЯ ГИТЫ

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

Отто посвятил вопросу о разночтениях Гиты отдельный труд, а также статью в юбилейном сборнике Винтерница. На основании изучения Кашмирской рукописи Отто выдвинул теорию о первичном тексте Гиты. Считая наиболее древней рукописью Махабхараты Кашмирскую, Отто полагает, что в ней ещё сохранились следы борьбы вокруг текста Гиты, закончившейся победой взглядов Шанкары.

Против теории Отто в 1937 г. выступил Белвалкар. Эджертон во втором издании вскользь упоминает о ней, называя её необоснованной, но полемика с Эджертоном происходила раньше, после выхода первого издания его труда. Отто указывает, что в кашмирском издании есть 14 лишних шлок и 4 полушлоки по сравнению с каноническим текстом, есть и разночтения, которым Отто придаёт большое значение. Так, он указывает, что вместо *hatvārthakāmas tu* канонического текста (11, 5) в кашмирском издании стоит *na tv ārthakāmas tu*. Отто замечает, что этот стих является часто камнем преткновения для переводчиков, и полемизирует с Эджертоном по поводу понимания этого места, которое Эджертон переводит так: ...But having slain my gurus as they seek to attain their ends I should eat food smeared with blood right in this world

(without waiting for such a punishment in a future life). Цитата дана по первому изданию, во втором Эджертона только несколько изменил редакцию, но не смысл перевода

Как утверждает Отто, такого значения слова *ārthakāma* индийские комментаторы не знают. Стих II, 11 в кашмирском издании читается *aṣoṣyān anuṣocans tvam prajñāvan nābhībhacase*.

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

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

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

Как и всякое эпическое или полуэпическое произведение, Гита была создана, по-видимому, не сразу, и, может быть, правы те, кто видит в ней первоначальный эпический остов, на котором была впоследствии развёрнута религиозно-философская поэма. Остов этот – трагическая ситуация Арджуны на поле битвы, его обращение к Шри-Кришне с мольбой о руководстве. Этот остов относится ко всей поэме приблизительно так, как относятся к драмам Шекспира первоначальные легенды, использованные великим драматургом как фабула, как скелет, на который наращена живая плоть поэтического творчества.

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

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

Отправная точка философии Гиты – этическая и этим она особенно близка традициям русской философии, как правило, тоже носящим выраженный этический характер.

Назовём только имена Сковороды, Чаадаева, Толстого, Достоевского, В. Соловьёва... Если упустить этот момент, то Гиту можно, выражаясь словами пушкинского Салльери, "разъять как труп, проверить алгеброй гармонию", разложить её на грамматические части, рассечь логические связки и суставы, как это делал Гарбе и его школа, и всё же не найти сущности этой дивной поэмы о Махатме, являющемся в минуту высочайшей личной трагедии мятущемуся сознанию ученика. А если воспринята художественная цельность произведения, то раз и навсегда отпадает вопрос о его мозаичности, логической, философской и филологической.

Бесконечные противоречия учёных оценок Гиты, её "остова", "прибавлений" сами по себе свидетельствуют о неосновательности всех этих теорий.

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

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

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

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

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

Расценивать Гиту с точки зрения современной логики и гносеологии было бы также неправильно, как расценивать труды Гиппократов с точки зрения современной медицины. Конечно, и при историческом подходе в Гите можно отметить некоторые

несогласованности, но они не нарушают общей целостности произведения. Вообще говоря, общеизвестно, что санскритская литература отличается своеобразием в отражении истории и склонностью к противоречиям.

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

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

Этот и другие эпизоды Махабхараты настолько существенно отличаются от Гиты, что, действительно, получается впечатление двух совершенно разных по духу и мироощущению произведений.

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

[\[к началу\]](#)

ВРЕМЯ СОЗДАНИЯ ГИТЫ

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

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

При обсуждении датировки Гиты учитываются следующие моменты.

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

Мы ограничимся лишь некоторыми общими соображениями.

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

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

Дасгупта пишет: "Стиль Гиты очень архаичен... Таким образом, мы приходим к выводу о значительной древности Гиты... я предполагаю, что она древнее буддизма... изучение Гиты со стороны лексической также убеждает в её архаичности, она значительно архаичней Панини" (с. "Истор. инд. философии, т. 11. 551). Дасгупта указывает ряд примеров архаичности лексики Гиты. От корня "yudh" в Гите имеется форма "yudhya" (VIII, 7) вместо "yudhasva", "yat" в языке Панини употребляется только в *medium*, тогда как в Гите есть и активная форма (напр., в VI, 36; VII, 3; IX, 14; XV, II). Корень "ram" употребляется в активной форме (X, 9). Глагол "udvij" в позднейшем языке обычно встречается в *medium*, а в Гите – в активной форме (V, 20).

В XII, 8 стоит "nivasi shyasi" вместо "nivatsi shyasi", в III, 10 – "prasavi shyadhvam" что является почти грамматической ошибкой. В X, 29 – "yamah samyamatan" вместо "yamah samyaccātām"

В XI, 44 употреблено "priyāyā'rhasi" вместо "priyāyāh arhasi". В X, 24 – "senāninam" вместо "senanyam", и т.д.

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

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

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

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

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

[\[к началу\]](#)

ПОЛОЖЕНИЕ ГИТЫ В РЯДУ ДРУГИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКОВ

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

В настоящее время, когда речь заходит о Санкхье, то чаще всего подразумевают систему Санкхья-карика Ишваракришны, опирающуюся будто бы на авторитет мунни Капилы. Как известно, система эта является дуалистической и атеистической – "анишвара" Санкхья. Она признаёт два самостоятельных начала, оба бесконечные, но существенно отличающиеся одно от другого: материю, обуславливающую существование и всё разнообразие проявленного мира, и дух, вернее, множество духов наподобие монад, не сообщающихся между собой и отдельно друг от друга втянутых в круговорот материи, из которой каждой монаде предстоит *самостоятельно* освободиться. Никакой силы, объединяющей монады, Санкхья не признаёт. Эта система отрицает существование Мировой Души как творческой силы или как интеграла отдельных монад.

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

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

Как мы попытаемся показать в дальнейшем, дело идёт о "ранней", или "эпической" Санкхье. Почти то же можно сказать об "Йоге" Гиты, об отношении системы Патанджали, изложенной в Йогасутрах и Гите.

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

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

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

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

Следующим вопросом является отношение Гиты к Манавадхармашастре. Нужно признать, что трудно уловить влияние "Законов Ману" на Гиту. В частности, Гита не касается законов о ступенях жизни, хотя этот вопрос очень близок тематике памятника, который довольно подробно останавливается на кастовых обязанностях и практике отшельничества (ср. гл. VI и XVIII).

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

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

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

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

Что касается каст, то Гита как и Манавадхармашастра, знает их 4, они достаточно ясно охарактеризованы в XVIII главе. Более того, учение о кастовой дхарме – одна из основных мыслей Гиты. Касты – очень древняя общественная организация Индии. Следует отметить, что в Гите для обозначения этого понятия употребляется слово "варна" краска (ср. I, 41, 43; IV, 13), а не "джати", на что указывает Дейссен (Ист. Филос., т. 1, кн. 1, 161 и сл.). Учение о кастах уже развито в Брахманах; так, например, в Шатапатхабрахмане (4, 1, 6) так определяется понятие арья: "арья есть или брамин, или кшатрия, или вайшья". О кастах упоминают и ранние Упанишады (ср. Чханд., 8, 14). Во времена эпоса кастовый строй был уже настолько развит, что переход из одной касты в другую представлялся почти невозможным, что иллюстрируется повестью о царе Вишвамित्रе (упоминаемой в Махабхарате и развитой в Рамаяне). Вишвамित्रа, будучи кшатрием, путём долгой и суровой аскезы добивался стать брамином. Брама долго отказывал ему в этом, и только после аскетических подвигов, потрясших небо и землю, устранивших богов, Вишвамित्रа добился желаемого.

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

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

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

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

Даже если принять теорию более раннего происхождения Гиты, нет надобности принимать шлоку XIII, 4 за интерполяцию, так как время составления Брахмасутр

спорно: не исключена возможность довольно раннего их происхождения, как то принимает, например, Тибо, специально занимавшийся этим памятником. Кроме того, нет надобности видеть в XIII, 4 намёк на сутры Бадараяны, как это делают Томсон, Гарбе, Бюрнуф, следуя более поздней традиции Рамануджи, считающего, что Гита цитирует Брахмасутру. Но большинство исследователей придерживается более ранней традиции Шанкары, принимающего, что не Гита цитирует Брахмасутру, а Брахмасутра – Гиту. Шанкара ссылается на Брахмасутру II, 3, 45: "arī sa smāyate" – "...также, так сказано в Смрити" и считает это выражение намёком на Гиту.

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

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

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

Конечно, при решении датировки индийских литературных памятников нельзя основываться только на внешних моментах – цитатах, форме, хотя они и должны приниматься во внимание. В основу суждения следует полагать не их, а внутренние моменты: сущность учения, его содержание, а это требует тщательного анализа. Во всяком случае, можно считать хорошо установленным, что средние Упанишады и Гита относятся приблизительно к одному историческому слою как по содержанию, так и по форме.

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

Гита	Катхака упанишада
-------------	--------------------------

II, 19	II, 19
II, 20	II, 18
II, 29	II, 7
III, 42-43	III, 10-11 и VI, 7-8
VIII, 11	II, 15
XV, 1	VI, 1
XI, 48, 53	II, 8-9; 11, 23-24

Шветашватара упанишада

V, 13	III, 18
XIII, 14-15	III, 10-17

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

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

Брахманы ещё не проявляют критического отношения к Ведам, их философская мысль ещё целиком находится под властью Вед. В Упанишадах уже ясно сказывается начало борьбы за освобождение философской мысли. Анализ этого момента в Гите представляет несомненный интерес для исторической критики и установки этапов развития индийской философии. В Гите не раз упоминается о Ведах и почти всегда критически, хотя сказываются попытки смягчить этот критицизм.

О Ведах говорится в следующих шлоках Гиты: II, 42, 45, 46; VIII, 28; XI, 48, 53. Кроме того, о них упоминается только раз в XV, 15 и о шрути вообще в 11, 53; о шастрах говорится в XVII, 24.

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

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

Тексты VII, 8 и VIII, 11 касаются мистики слова АУМ и к разбираемому моменту прямо не относятся.

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

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

Таким образом, для затронутого вопроса ведущими являются шлоки 11, 46, и 53, толкование которых породило целую дискуссию, до сих пор ещё оставшуюся неразрешённой: полемику между Паволини и Беллони, в которой впоследствии приняли участие Якоби, Гарбе, Дейссен, Шрадер (о подробностях см. примеч. 134).

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

Очень интересны в смысле датировки Гиты и выяснения её отношения к Ведам тексты IX, 17 и X, 22. В первой из названных шлок перечисляются Веды, причём не упоминается об Атхарваведе. Толкование Шанкары этого места в том смысле, что под словами, заканчивающими строчку "eva sa", нужно понимать четвёртую Веду натянуто и бездоказательно, как многие его высказывания о Гите.

Авторитет Вед в разные эпохи, а может быть, и в разных школах был неодинаковым. Так, Айতারея Брахмана утверждает, что слова Самаведы больше, чем Ригведы. В Чхандогья уп. (4, 17, 1 и след.) сказано, что Праджапати извлёк из земли как эссенцию огонь; из воздушного пространства – ветер; из неба – солнце. Из огня он извлёк

Ригведу, из ветра – Яджур, из солнца – Саман, почему ритуальные возгласы "бхур, бхувах, свар!" относятся в соответствующем порядке к Риг, Ячжур и Самаведам. Об Атхарваведе Чхандогья уп. вовсе не упоминает. В Пришна уп. V, 5-7 сказано, что мудрый приобщается земле Ригведой, среднему пространству (бхувах – Яджурведой, а высшему (свар) – Самаведой. В V, VI и VII кхандах Чхандогьи уп. разбирается отношение двух Вед, Риг и Саман и отдаётся предпочтение последней. В Манавадхармашастре Самаведа оценивается гораздо ниже, так как её гимны обращены к праотцам (питри), то они считаются нечистыми, и запрещается исполнять гимны Риг и Яджурведы когда раздаются гимны Самаведы.

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

Известно, что Атхарваведа была создана гораздо позже, нежели первые три Веды. Таким образом, отсутствие упоминания в Гите об Атхарваведе свидетельствует, что Гита была создана, по крайней мере, в тот период, когда Атхарваведа ещё не приобрела канонического значения наряду с первыми тремя Ведами. Несмотря на популярность взгляда о позднем происхождении Атхарваведы, существуют и возражения против такого утверждения. Так, Дасгупта (т. II, с. 285) полагает, что "нет основания думать, что сочинение этой (т. е. Атхарва) веды относится к более позднему времени, нежели сочинение наиболее ранних гимнов "Ригведы". Автор указывает, что некоторые канонические книги говорят о четырёх, другие – о трёх Ведах. Так, Брихадараньяка уп. (II, 4, 10) перечисляет все четыре Веды, тогда как Тайттирья Брахмана (I, II, 1, 26) говорит только о трёх. Саяна (Sāyana) указывает, что в Миманса сутре (II, I, 37) читается; всё, что относится к Риг и Сама Веде относится и к Яджур то есть по такому толкованию Атхарваведа включается в Яджурведу, чем и объясняется, что некоторые тексты говорят только о трёх Ведах.

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

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

И в культе Кришны, поскольку он отражён в Гите, есть свои особенности, не лишённые интереса для датировки поэмы. Так, Гита никогда не называет Кришну Нараяной, но только Бхагаваном. Кришна говорит о себе как об аватаре Брахмо (VII, 29; VIII, 3-4). Арджуна называет Кришну Брахмо только раз (X, 12) и дважды называет его Вишну (XI, 24, 30). Санджая дважды называет Кришну Хари (XI, 9 и XVIII, 77).

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

Изложенное позволяет сделать следующие выводы.

Ввиду отсутствия точной хронологии индийской истории, в частности истории литературы, в настоящее время не удаётся точно датировать Гиту, как и многие другие памятники индийской литературы, однако, относительная датировка, хотя бы приблизительная, возможна, и она выглядит так:

1. Гита древнее, чем Санкхья-Карика Ишваракришны (ок. I в. н. э.), то есть, чем классическая Санкхья, а также чем Йогасутры Патанджали и Манавадхармашастра.
2. Она, вероятно, древнее, чем Брахмасутры Бадараяны.
3. Есть основания предполагать, что Гита древнее буддизма и Атхарва Веды как отдельной, оформившейся четвёртой книги Вед.
4. Гита, по-видимому, уже существовала как законченное произведение во время последней редакции Махабхараты, куда и была включена, как высокоавторитетное религиозно-философское произведение; возможно, что в это время были произведены некоторые редакционные изменения первоначального текста.
5. Нельзя отрицать, что Гита была создана на основе ранее существовавших рапсодий о битве на поле Куру, хотя прямых доказательств для такого предположения и не находится.
6. Нет никаких оснований предполагать влияния на Гиту христианской литературы, хотя Лоринзер и старательно пытался это доказать. Существующие параллели объясняются не заимствованием Гиты у христианства или наоборот, но лишь сходством исторического развития культурного процесса.
7. В известном в настоящее время каноническом тексте Гиты почти нет вариантов, а есть только лёгкие разночтения, что свидетельствует о большой распространённости и авторитетности памятника уже в древние времена.
8. Приблизительная датировка Гиты может быть установлена так: Гита возникла не позже второго столетия до н. э. и, по-видимому, не ранее пятого, второй половины IV в. Многие исследователи относят памятник к III в. до н. э.

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

[\[к началу\]](#)

ОБРАМЛЕНИЕ И ПОСТРОЕНИЕ ПОЭМЫ

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

Махабхарата повествует о борьбе двух родственных родов: прямых потомков Дхритараштры, его сыновей, из которых старший – Дурйодхана, с племянниками

Дхритараштры – пятью сыновьями Панду, брата Дхритатраштры. Старший из братьев – Юдхиштхира, второй – Бхишма, третий – Арджуна, четвёртый и пятый близнецы Накула и Сахадэва. Но, как повествует легенда, Панду, находясь под проклятием одного риши, воздерживался от общения с женой, так как, согласно смыслу проклятия, он должен был погибнуть в момент такого общения. По легенде, братья Панду являлись сынами разных богов, посетивших их мать Кунти. Юдхиштхира был сыном бога Ямы или Дхармы (Закона); Бхима – сын бога ветра Ваю; Арджуна – сыном громовника Индры, а близнецы Накула и Сахадэва были сыновьями индийских Диаскуров, Ашвин, от Мадри, другой жены панду. Таким образом, каждый из братьев является олицетворением соответствующего божества.

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

Кришна вёл переговоры с Дурйодханой, но безуспешно. История этих переговоров рассказана в "Удйога парван" ("Книга усилий" – сохранить мир), V книге Махабхараты (см. III, вып. Этой серии).

Шестая книга Махабхараты, книга Бхишмы, в которой содержится Бхагавадгита, начинается с описания подготовки к битве. По совету Кришны Арджуна возносит перед боем молитву к богине Дурге, Великой Матери, которая является ему и открывает, что он есть Нара, непобедимый для врагов, а Кришна – Нараяна, "Путь Человека". Нара и Нараяна – это аватары (воплощения) Вишну-Кришны, сказание о которых неоднократно передаёт Махабхарата. После появления Кали (Дурги) Арджуна приобретает уверенность в победе (ср. книгу Бхишмы, 793-812). Перед началом битвы Юдхиштхира идёт в стан врагов и, преклонясь перед Бхишмой как старшим в роде, получает от него благословение и предсказание победы. "Говори в мою пользу (то есть дай мне благословение) и сражайся на стороне Куру", – просит Юдхиштхира Бхишму (VI, 1563-1570). Получив благословение от Бхишмы, Юдхиштхира отправляется почтить Дрону как своего учителя и тоже получает от него благословение и предсказание победы. Слепой Дхритараштра не принимает непосредственного участия в битве. Издалека он следит за развитием боя со слов Санджаи (имя это значит "Победоносный"), своего "суты". Буквально это слово значит "возничий", но в древней Индии роль суы вое не ограничивалась обязанностями конюха и возничего. Суы

были певцы, народные рапсоды, сопровождающие царя и как колесничие, и как рапсоды. Риши Вьяса даровал Санджае способность ясновиденья, и поэтому он может воспринимать происходящее на расстоянии. Гита начинается вопросом Дхритараштры о том, что происходит в данный момент на поле битвы. Всё дальнейшее есть рассказ Санджаи, передающего беседу Шри-Кришны и Арджуны.

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ ГИТЫ ПО ГЛАВАМ

Этика (Главы I-VI)

Онтология как пневматология (Главы VII-XII)

Космология (Главы XIII-XV)

Психология как социология (Главы XVI-XVIII)

ЭТИКА (Гл. I-VI)

Глава I. Первое слово Гиты "Dharmaksetre" сразу же вводит в круг идей, развиваемых произведением. Действие происходит не просто на поле битвы, но на поле Дхармы, Закона, где сами боги совершали жертвоприношения. "Поле Куру" – реальное географическое место, где, по преданию происходила знаменитая битва. В истории Индии оно аналогично "Куликову полю" в истории нашего отечества. Здесь, как на острие меча, взвешивались исторические судьбы Индии, судьбы всего человечества, так верят индийцы, ибо именно с этого момента начинается мрачный период "калиюга".

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

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

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

После нескольких слов вступления, посвящённого эскизам главных действующих лиц Махабхараты: слепого Дхритараштры, родоначальника Куру; Санджаи "милостью

Вьясы", получившего дар ясновиденья, способность экстаза, в котором он может воспринимать "святую беседу Кришны и Арджуны"; злокозненного Дурьйодханы, своей злой волей стянувшего на погибель весь род Куру и Пандавов; деда Куру, величавого Бхишмы, дающего сигнал начинать битву, и других более второстепенных лиц – поэма показывает колесницу Арджунуны, влекомую белыми конями под управлением Кришны. На колеснице стоит Арджуна. "утренняя заря", белый, то есть проявленный джива, руководимый Чёрным (Кришна) из глубин непроявленного. На колеснице Арджуны – Капидхваджа, то есть знамя с изображением Ганумана, первого бхакты и преданного воина Рамы, как и сам Арджуна – великий бхакта и преданный воин Кришны. Как некогда Гануман самоотверженно служил владыке Раме в силу большой любви, так и сейчас Арджуне надлежит реализовать то, что уже в принципе совершено Шри-Кришной, неустанно деятельным Пурушоттамой...

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

Кришна повелевает: "Смотри на этих собравшихся Куру!". Как в фокусе луча, собрались здесь "нити кармы" рода, и прошлое встаёт в своих созревших, а потому уже неизбежных воплощениях; будущее прозревается в "ужасных, неясных образах", "зловещих знаках", смущающих Арджуну; а настоящее, всегда бывающая и никогда не существующая вихревая точка (вритти) в волнах космического осознания (читта), сгустилось в чудовищное кровавое пятно, в рёв, "наполняющий небо и землю" и вселяющий ужас в сердца присутствующих.

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

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

Бессилие, отчаяние и боль, проникающие до самых глубин души, овладевает Арджунуной, и, рыдая, он опускается на сидение колесницы со словами: "Не буду сражаться".

Так начинается в Гите трагедия Человека, пришедшего к отрицанию мира, осквернённого злом. Где же правда, как можно довериться каким-либо словам, чувствам, когда всё зло, обман, иллюзия и единственная надежда, единственная светлая

точка в этом мире мрака и отчаяния – нравственность (Святой Закон, Дхарма), на которой держится всё – разрушено?

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

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

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

Гита раскрывает сложность и бездну противоречия становления. Одно положение необходимо понять и принять при изучении этого памятника, чтобы уловить его дух: Гита не есть гносеологическое сочинение, и гносеологический подход к ней обречён на неудачу (ср. Дасгупта, т. II, с. 525). Кришна отрицает возможность постижения Сущности путём "изучения" и "аскезы" (в индийском смысле слова).

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

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

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

Вступительная часть поучения Кришны (II, 11-30) является той основой, к которой он вновь и вновь с разных сторон подводит ученика. Кришна напоминает Арджуне, что преходящи тела, и вечен за ними Воплощённый, надевающий и сбрасывающий их, как

одежду. Он не рождается и не умирает, его не рассекает оружие, не опаляет огонь, не иссушает ветер. Кто думает, что Он может быть убитым или что Он убивает, заблуждается. Никакие перемены Его не касаются. Одни взирают на это, как на чудо, другие говорят о Нём, как о чуде, иные только слышат о том же чуде, но никто не знает Его.

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

Кришна объясняет Арджуне многогранность Закона и его содержания в проявлении. Вечная и незблемая Дхарма, оставаясь вечной и неизменной, в проявлении претворяется во множество установлений, обрядов, обычаев, законов, зачастую феноменологически противоречащих друг другу, однако несущих один неизменный, незблемый принцип нравственности. Арджуна в этом воплощении – кшатрия и должен нести свой долг кшатрия, воина, для которого битва является желанным случаем исполнить свой долг и таким образом достигнуть "отверстых врат рая". Пусть на пути к выполнению долга встречаются препятствия. Всё в этом мире бывания противоречиво, и нужно уметь примирять противоречия.

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

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

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

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

Гита определяет: "йога – это равновесие" "samatva yoga usyate" или "йога именуется равновесием". Понятие "samatva" трудно для перевода. Леви передаёт его через "indifference", ему следует Эджертон. Дейссен переводит "Gleichmut", Арнольд equability". Термин, предложенный Арнольдом, является наиболее адекватным санскритскому термину. БПС переводит "уравновешенность, уравновешенное поведение", ссылаясь на разбираемое место Гиты.

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

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

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

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

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

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

Глава III начинается вопросом ученика, на который следуют разъяснения учителя. Арджуне непонятно: карма, дела относятся к феноменологии, где сохраняет силу вся система антитез, над которой должен подняться мудрый, и, во-первых, это антитеза добра и зла, дхармы и адхармы (этическая проблема). Речь учителя носит для ученика непримиримые противоречия. Он говорит учителю: если ты восхваляешь отрешенность от действий, а не дела, то как же ты толкаешь меня на такое ужасное дело? Противоречивыми словами ты смущаешь мою совесть (буддхи). В Упанишадах и Махабхарате "буддхи", как правило, отождествляются с "махат" – синтетическим сознанием, из которого развиваются остальные "таттвы".

Авалон [1] так определяет понятие "буддхи": буддхи, рассматриваемое относительно других способностей опыта, является тем аспектом антахкарана, который обуславливает способность определения (*adhyavas ayatmika buddhih*). Автор ссылается при этом на Санкхья Правачана (II, 13). Комментатор, разбирая значение слова "буддхи" для этой шлоки говорит, что "буддхи" называется "*hishcayakarini*". Слово "*nishcaaya*" означает твёрдое мнение, установленный взгляд, убеждённость. Таким образом, буддхи определяется как "создающая убеждение". Гита близка к такому пониманию: ср., например, II, 41 – "*vyavasayaud tmika buddhi* – решительная мысль" (разум).

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

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

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

Чрезвычайно важно для понимания концепции Гиты подчеркнуть, что Гита исключает из понятия "йогинов" представителей "чистого созерцания", мотивируя это тем, что оно не определяет ещё нравственной установки человека. Упражнение в созерцании возможно и относительно "преходящих объектов чувств", хотя "деятельность" чувств (индрий), а следовательно, деятельность нервной системы в целом и будет сдерживаться упражняющимся, как то рекомендуют Йогасутры. Гита возражает против

такого рода упражнений и называет человека, предающегося им, "mithud caras", что не обязательно значит "лицемер". Дейссен передаёт это слово описательно: "находящийся на неверной дороге", "сбившийся с пути".

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

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

Мир создан актом жертвы (намёк на жертвоприношение Пуруши), [2] и Праджапати рёк: "Размножайтесь ею, пусть желанный Камадук она для вас будет. Ею богов укрепляйте, да укрепят вас боги". Так выражается в мифологических образах закон взаимосвязи и соподчинения в мире проявленном, закон круговорота материи. Пренебрегающий этим законом и "готовящий пищу только для себя" нарушает гармоничное вращение гун и тем совершает грех.

Михальский-Ивеньский считает это мифологическое объяснение интерполяцией, но защищает своё мнение очень неубедительно: вставку, якобы нарушающую логическое развитие мысли, он объясняет тем, что позднейшие редакторы Гиты "не смогли слышать слово "яджна" (жертва) без того, чтобы не развить этой темы". Шлоки, III, 10-15 и IV, 25-33 автор считает вымученными и стоящими значительно ниже общего философского уровня Гиты. [3] Думается, что это не так. Автор Гиты и здесь пользуется близкими, понятными и дорогими для индийцев образами, чтобы развить свою мысль, сделать её наглядной, действенной в чувстве и акте, а не только в отвлечении.

Находящийся в Атмане свою радость и цель отрешается от других частных целей и свободно совершает положенную ему кармическую деятельность. Обращаясь к ученику, Учитель побуждает его именно к такой деятельности и подкрепляет свои слова близкими к народному эпосу образами Джанаки и др., как русский ссылается на Илью Муромца или Добрыню Никитича. Кришна говорит: чем больше социальная значимость человека, тем больше он служит примером для других, а высочайшим примером служит сам Бхагаван, которому нечего искать, не к чему стремиться и который ради существования мира всё же находится в непрестанной деятельности, "ибо миры погибли бы, если бы я не совершал действий", – говорит Кришна.

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

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

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

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

Глава IV. Название этой главы варьирует в разных изданиях: она называется или "Йога совершения жертвоприношения Брахмо" – Брахмарпанайога или "Йога Познания" – Джанана-йога. Она органически связана с III главой. Если в III главе разбиралась проблема действия, его совместимость с целью конечного освобождения, необходимость действия ради достижения этой цели, то в IV главе рассматривается проблема познания как основы деятельности человека.

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

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

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

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

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

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

Такое противоречивое утверждение характерно для Гиты, как и вообще для всей индийской философии, не только не боящейся противоречий, но даже старательно их вскрывающей. Как не связывают и не прельщают дела Ишвару, так не должны они прельщать и связывать идущего его путем. Действие и бездействие труднодостижимы, и даже "вещие" смущаются этим. Гита различает действие, бездействие и извращённое действие. Кришна называет "таинственным" путь действий и лишь того называет мудрым, кто видит бездействие (плода) в действии и действие (плода) в бездействии. Буддхой, пробуждённым именуется тот, чьи начинания свободны от страстей, чьи действия сожжены в огне мудрости. Отказавшийся от плодов не действует, даже совершая действия, творя действия лишь телесно, он не грешит (IV, 21).

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

Нельзя не подчеркнуть огромность этического сдвига, выраженного приведённым положением Гиты. Этика, современная Гите, не видела разницы между фактом и актом. Достаточно напомнить, что вся трагедия Эдипа построена на "грехе" (преступлении), совершённом не только невольно, но с горячим желанием его избежать. Если Наль

совершает "грех", открывший ворота Кали, то лишь по некоторой небрежности нарушая ритуал. (ср. I вып. этой серии).

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

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

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

Непонятно, почему Дасгупта так осторожно выражает своё предположение: ведь по существу весь абзац от 25 до 33 шлоки говорит о "заменах жертвоприношений", так тщательно впоследствии разработанных "Тантрами". [4]

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

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

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

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

В заключение главы некоторые исследователи видят "противоречие": здесь как бы отдаётся предпочтение знанию, тогда как дальше отдаётся предпочтение бхакти. Если понимать под <джнана> гносеологию, то действительно может возникнуть недоумение. Но Шри-Кришна, как бы желая о "мудрости" как знании конечной цели и средств к её достижению говорит, что "джнана" достигается верой, чем она и отличается от "санкхьи", достигаемой рассуждением. Такая "мудрость" не противоречит бхакти, а выражает её. В этом смысле глава IV как "джнана" может противопоставляться не главе XII и другим, а первой половине II главы, где действительно рассуждение ведётся в духе Санкхьи (II, 31-38).

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

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

Нельзя не узнать здесь дуализма Санкхьи как философской школы с её учением о бездеятельности Духа и деятельности Природы (пракрити) и о полной их разделённости.

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

Конечно, в этом месте дан иной аспект божества, дан намёк на тот "непреходящий мир", который мыслится в Едином, наряду с непреходящей его деятельностью. Однако следует обратить внимание на оборот, которым выражена эта мысль в тексте. Глагол "dā" с префиксом "ā" употребляется в эпосе почти исключительно в *medium*, активная его форма почти утратилась, но всё же *medium* сохраняет своё значение "действия для себя", не переводимым на другие языки, не сохранившие такой глагольной формы. Именно в этом грамматическом обороте дано разрешение противоречия: не для Единого нужна праведность, и не для Него противен грех. Он стоит над тем и над другим и не принимает ни того, ни другого "для себя". Лишь для человека он принимает его жертву как дар любви, для существ он воплощается и, становясь в основу природы (пракрити), действует. Он творец для мира, не творец для себя. Истинное знание Единого окутано неведением, но мудрость того, кто познал Единого, сияет, подобно солнцу. (V, 16).

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

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

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

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

Глава VI называется "Йога самообуздания" и является как бы техническим дополнением к предыдущим главам и, в частности, развитием и уточнением мысли главы V, 27. Начинается она пояснением, что не тот саньясин, кто без огня и без обрядов и кто ведёт странническую жизнь нищенствующего монаха, как то описано,

например, в Брахмо или "Саньяса-упанишаде", а тот, кто совершает действия без привязанности к плодам. Это определение снимает требование, предъявляемое традицией веданты к саньясину, и даёт иное наполнение термину "йогин". Шлока 2 утверждает тождество саньясы и йоги, шлока 3 устанавливает градации достижения в йоге: для мудреца-молчалика (муни), стремящегося к йоге, дело (карма) является средством, а для достигшего умиротворения является средством (путём). То есть недостигший умиротворения, ставя его себе целью, пользуется делами как средством достижения, а достигший умиротворения пользуется им как средством реализовать Единство (Саматва). Достигшим йогиним именуется тот, кто не привязан ни к делам, ни к предметам чувств и отрешился от всяких начинаний. Йогин сам себе и союзник и враг: он борется сам с собой, сам себя поднимает. Вся его цель заключается в достижении Единого, единения. Для этого нужно постоянно и неукоснительно упражняться. С 11 шлоки начинаются технические наставления в йогических упражнениях. От йогина требуются отрешённость от собственности, уединение, отрешённость от "Я", обуздание мысли, полный контроль над ней и пр. Даются технические указания о жилье, месте, асанах.

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

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

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

Наконец, ещё одна важная особенность: Гита совершенно не занимается вопросом о сиддхах и вибхути, тогда как Йогасутры уделяют особое внимание и тому и другому. Стремящемуся к Брахмо йогину Шри-Кришна даёт обетование: "Кто Меня во всём и всё во Мне видит, того Я не утрачу, и он Меня не утратит" (30).

Итак, цель йоги Гиты – единение, цель йоги Патанджали – обособление. Следующий указанием Гиты йогин стремится жить во всём и ощутить всё в себе, следующий указанием Патанджали стремится достигнуть полного обособления ото всего, полностью оторваться от преходящего, замкнувшись только в себе. Арджуна находит, что для йоги, описанной Шри-Кришной, нет достаточно оснований вследствие шаткости манаса, сдержать который так же трудно, как ветер. Такая неустойчивость, по мнению Арджуны, создаёт непреодолимое психологическое препятствие для достижения сосредоточения, требуемого йогой. Кришна согласен, что манас

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

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

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

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

Главы III-VI поясняют и развивают эти положения. Раз йога есть праксис, необходимо дать определение праксиса, то есть действия, кармы. Гита различает правильное действие, бездействие и извращённое действие. Сущность "равновесия" заключается в сосредоточии своего сознания на Высшем, умении видеть Единое во всём разнообразии проявленного. Гита определяет Единое положительно по принципу: *Тат твам аси* ("Это – То"), а не по принципу *нети* ("не То"). Она сохраняет практический дуализм Пурушоттамы и бхакты во имя бхакти. Это – отличительный признак вишнуизма, лишь впоследствии принятый шиваизмом.

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

[\[к началу\]](#)

ОНТОЛОГИЯ КАК ПНЕВМАТОЛОГИЯ (Гл. VII-XII)

Глава VII называется "Джнана-виджнана йога". Продолжая мысль предыдущей главы, Шри-кришна в полноте объясняет Арджуне, как можно познать Пурушоттаму методом

йоги. Это познание он называет "джнана савиджнана", то есть знание совместно с его реализацией, действительно знание, а не просто совместно с его реализацией. Действительное знание, а не просто теоретическое и отвлечённое (ср. примечание 304 о значении этих слов). Йога приводит к Цели, но достижение её бесконечно трудно: из тысячи людей едва ли один её ищет, а из тысячи ищущих едва ли один постигает Единого.

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

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

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

Глава заканчивается утверждением, что истинный бхакта освобождается от старости и смерти и полно познаёт Брахмо, Высшего Атмана и Карму. Бхагаван есть Высшее Бытие. Высший Бог (Адхидэва) и Высшая Жертва. Кто это знает, тот в час ухода познаёт его. В этих шлоках (20-30) важно различие Атмана и Брахмо. Такое различие уже встречается в Упанишадах и представляет большой исторический интерес, так как является весьма важным моментом для правильного исторического понимания Гиты.

В **Главе VIII** даются пояснения к мысли, выраженной в последней шлоке VII главы. Вряд ли будет правильным видеть в шлоке 29 учение о дживанмукти: оно было развито в бхакти-йоге позже: ещё Рамануджа (XI в.) отрицает возможность освобождения при жизни, и только Виджнана Бхикшу (XVI в.) признаёт её. Освобождение от старости и смерти, по-видимому, следует понимать не в духе хатаха-йоги, ещё не получившей своего развития во времена создания Гиты, а просто в том смысле, что погружённый в Высшее, как то описывали предыдущие шлоки, человек психически освобождается от страданий, научается преодолевать страдания, вызываемые старостью и смертью, так

как шлока 30 говорит о физической смерти такого мудреца как о само собой разумеющемся и о достижении им в час ухода высшего знания.

Глава VIII развивает идеи двух последних шлок предыдущей главы. Арджуна спрашивает о значении последних шлок VII главы, и Шри-Кришна даёт следующее определение: Высшее Брахмо есть Высшее Непреходящее (Акшарам), Атман есть личный аспект этого непреходящего, Мировая Душа – принцип миропроявления. Весь процесс проявления рассматривается как Карма (причинно-следственный ряд), по существу своему жертвенный акт Высшего. Как и все подобного рода определения, и данное допускает много толкований, начиная с самых плотных, ортодоксальных (ср. примечания Теланга к данным шлокам). Слово *visarga*, употреблённое во 2-й полушлоке шлоки 3, имеет много значений и очень противоречивых. Выбор значения "жертва" не обязателен. БПС [5] выбирает для этой шлоки значение "Schöpfung", "Erzeugung" (подробности см. в примечаниях).

Шлока 4 также даёт возможность широких толкований. Употреблённые здесь термины (равно, как в VII, 30) – "bhūta", "daivata" и пр. сочетаются с префиксом *adhi*. Для данных шлок принято переводить этот префикс *наивысшее*. Так, например, делает БПС для слова *adhyātma*, переводя его через *Der höchste Geist* с ссылкой на VII, 29. Но префикс *adhi* имеет ещё значение и "относительно", "к", поэтому Дейссен переводит его в данной шлоке через *Gegenwart* – присутствие". Например, *adhibhūtan* – *Mein Gegenwart im den Wesen*.

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

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

Единый понимается в Гите как Пуруша (Дух), творец мира. Дальнейшие шлоки подчёркивают тождество Единого как Непреходящего (акшарам) и Пуруши как Проявленного.

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

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

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

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

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

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

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

Глава IX трактует о "царственном знании и царственной тайне" (таково название главы). В ней разбирается отношение Непроявленного к Проявленному и понимание Праkritи как Мировой Души, носительницы всех существ.

Праkritи, природа рассматривается Гитой не как майя Веданты и не как самостоятельное начало в духе Санкхьи, но как проявление силы Единого, *йоги* Ишвары. Понятие *йога* в этой главе близко позднему понятию *шакти* в Тантрах. Нужно подчеркнуть, что термин *йога* в смысле *шакти* характерен для ранней Санкхьи.

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

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

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

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

При переводе 8 шлоки возникают довольно большие трудности: "Находясь вне собственной природы (*avastabhya*) я снова и снова произвожу множество существ...". За приводимое понимание говорит традиция схолиастов. Так, Шридхара толкует выражение *avastabhya* в смысле управляя, властвуя. Однако прямое и первичное значение слова позволяет придать переводу вышеприведённый оттенок, ибо первое значение предлога *ava* есть от-, раз-, вниз. Если так понимать данную шлоку, то разрешается парадокс шлок 4-5: дальнейшее развивает мысль, выраженную в VII, 5. В таком случае са шлоки 9 не нужно принимать как противопоставление (ср. например, Дейссен "*und doch*"), а в смысле связи – "и", выражающей дальнейшее развитие мысли: "... и не связывают меня эти действия; безучастно присутствующего несвязанного этими действиями..." (ср. Леви: "*car j'assiste comme indifferent...*"). Со мной как созерцателем (*abī. abs.*) праkritи порождает всё "подвижное и неподвижное" (ср. также гл. XIII).

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

Глава IX, в частности 8 шлока, давала повод обвинять Гиту в синкретизме, что свидетельствовало бы о её относительно позднем происхождении. Разобрать этот вопрос возможно только при подробном рассмотрении положения Гиты в индийской философии вообще. Здесь приходится ограничиться упоминанием, что индийскую мысль на протяжении веков занимал вопрос о противоречии абсолютного и относительного и, в частности, о возможности действия (а следовательно, и перемен) Абсолюта.

Как известно, последней крупной попыткой в индийской философии отстоять монизм является учение Тантр о Шакти, как о деятельном аспекте божества, символически

выражаемом его женской ипостасью (эта *савибхеда адвайта* противопоставляется *нирвибхеде адвайте* ведантистов школы Шанкары). Нельзя безоговорочно обвинять Гиту в синкретизме только потому, что она в понимании *адвайта* не следует школе Веданты, как понимал её Шанкара, проповедовавший абсолютный монизм.

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

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

Антитеза абсолют – относительно (личное) является одной из труднейших философских проблем, над которой веками, если не тысячелетиями, билась человеческая мысль. Гита разрешает проблему как учение о Пурушоттаме и двух пурушах и считает синтез этой дилеммы, разрешение парадокса "царственным знанием".

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

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

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

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

Шри-Кришна раскрывается Арджуне в своём атрибуте Времени (Кала). Эта страшная форма, столь смущавшая не только европейцев, но даже и индийцев, более известна в женском аспекте Великой Матери (Кали, Дурга), ведущем своё начало из глубочайшей дравидической древности. Свидетельства о переживании видения "Вселенской Формы" многократно встречаются в индийской литературе вплоть до самых близких времён. Так, ближайший ученик Рамакришны, Вивекананда, умерший в начале текущего

столетия, долго находился под впечатлением такого видения и учил своих учеников поклоняться Ужасному (ср. Ромен Роллан, т. XIX).

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

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

Глава XII. Такое настойчивое возвращение к проблеме бхакти порождает необходимость уделить этому вопросу специальное внимание, что и сделано в главе XII, называющейся "Бхакти-йога".

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

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

Всё дело в практической постановке вопроса, ибо тот и другой путь ведут к одной цели – освобождению. Но для воплощённого "безмерно труден путь непроявленного". Он не отрицается Шри-Кришной. Но только признаётся непосильным или почти непосильным для человека.

Итак, Гита даёт своё учение о Мировой Душе, не как отвлечённую гносеологическую концепцию, но как, выражаясь современным языком, "рабочую теорию", позволяющую успешней приблизиться к цели, так как Гита признаёт бхакти за основную движущую силу, а бхакти по отношению к Непроявленному почти неосуществима.

Учение о личном боге в концепции Гиты не является догмой, отступление от которой влечёт за собой осуждение. Стихия Гиты – стихия свободной духовной жизни. Но, не навязывая догм, Гита настаивает на практической применимости своего учения. Это

недостаточно учитывается европейскими критиками Гиты. В XII главе упомянуты различные виды духовных упражнений, выходящие за пределы узко-йогических (в смысле йогасутр). Гита говорит об углублённом чтении, медитации, делах. Всё пригодно для широчайшей цели, которую поставил себе человек, ему не следует ограничивать себя рамками догм, обрядов. Гита советует человеку искать в себе и самому определять свои способности: испробуй всё, выбери то, что для тебя наиболее приемлемо, что соответствует твоему духовному складу; но твоим внутренним двигателем должна быть бхакти, без неё любые внешние формы, даже, казалось бы, самые "действенные", бессильны.

Глава XII заканчивает "теософической" отдел Гиты, в основу которого положен дуалистически рассматриваемый монизм, технически называемый в философской литературе Индии *сabheda advaita*. Гита признаёт Единое Начало, но рассматриваемое дуалистически оно есть Пурушоттама, Сверхличное в себе. Силой своих проявлений (вибхути) Пурушоттама создает вселенную; проявления эти относительно реальны, а не полностью иллюзорны, как считает Шанкара. Такой концепции соответствует учение о меон и укон греческой философии, особенно эллинистической (ср. учение Плотина).

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

[\[к началу\]](#)

КОСМОЛОГИЯ (Гл. XIII-XV)

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

Глава XIII содержит учение о Пракрити и Пуруше, согласно системе ранней Санкхьи. По старой традиции шл. 1 этой главы считается интерполяцией и не входит в счёт шлок. Она заключает в себе вопрос Арджуны о "поле и познавшем поле".

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

Единый есть "знаток поля" во всех "полях", то есть во всех существах, во всех формах; поэтому человек, стремящийся к освобождению, должен стремиться отождествлять себя с Брахмо, так как по существу различие между "познающим поле", то есть воплощённым, и "познавшим поле", то есть невоплощённым, Единым Духом, иллюзорно (ср. Брх., 4, 10). Истинное "знание поля" и "познавшего поле" есть "мудрость", так как такое знание ведёт к освобождению. Всё остальное – неведение, понимаемое не отрицательно, как отсутствие знания, но положительно, как ложное

знание, заблуждение (аджняна, моха). Как в предыдущих главах, Гита и здесь выдвигает на первый план праксис, а не гносеологию.

В шлоках 5-6 бегло перечисляются элементы Пракрити. как они устанавливаются ранней Санкхьей, а затем в блоках 7-11 излагается "предмет знания": отрешённость от проявленного, преданность Единому; всё остальное объявляется "неведением". Гита призывает устремить мысль на "То", Вездесущее, которое есть ни "сат", ни "асат" и из которого происходит всё Проявленное. Таким образом, в основу полагается монизм, адвайта, но Пуруша и Пракрити как атрибуты Единого вечны, безначальны. Пракрити действует, Пуруша созерцает. Идея вечности атрибутов Единой Субстанции не чужда и европейской философии, она полагается в основу системы Спинозы, во многом опиравшегося на принципы Каббалы. Пракрити по существу есть выражение "вращения трёх гун (качеств)", а Пуруша есть "созерцатель этих гун". Страсть к гунам удерживает его в Проявленном и создаёт карму воплощений в различных лонах. Отрешение от гун освобождает Пурушу от "океана самсары".

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

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

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

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

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

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

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

В параллель учению VII главы о двух природах в настоящей главе развито учение о двух Пурушах, под которыми, по-видимому, надо понимать индивидуальное "высшее Я", синтезирующее индрии, к которым оно причисляется как шестой манас, и коллективную Мировую Душу, Ишвару, Человека Вселенского эллинистической философии и Каббалы – как синтез индивидуальных душ.

Как показала глава XIV Пурушоттама, пребывая за пределами мирового процесса, синтезирует не только индивидуальные пуруши, но и конечный бинер Пуруши и Пракрити, Мудрый, знающий этот синтез, завершил карму и стал свободен. Последняя строка этой главы очень похожа на концовку, завершающую всё произведение: "Так Я возвестил это сокровеннейшее ученье...". Это даёт право выделить последние главы Гиты в особую, четвёртую часть поэмы.

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

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

[\[к началу\]](#)

ПСИХОЛОГИЯ КАК СОЦИОЛОГИЯ (Гл. XVI-XVIII)

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

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

Индия выработала своеобразный кастовый строй. В странах древнего Востока неограниченный владыка, например фараон, мог поставить любого из своих подданных на любую ступень социальной лестницы. Фараон соединял в своём лице и верховного правителя, и верховного жреца. В Индии раджа, как бы силен он ни был, не мог

изменить своё кастовое положение; он мог оставаться только кшатрием. Касты фактически основаны на родовой, а может быть, и племенной группировке, так как шудры, по-видимому, являются потомками покорённых пришлыми арийцами туземных племён (дравидов). Общий родоначальник всех каст – Брама, из головы которого произошли брамины, из рук – кшатрии и т.д.

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

Главы XVI-XVII рассматривают антитетику "добра и зла", а XVIII – даёт на основании её психологический аспект теории каст. Вторая половина главы является настоящим заключением произведения.

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

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

Гита оправдывает на этой ступени развития необходимость законов, дающих возможность постепенно выпутаться из сетей кармы и приблизиться к задачам

"высшего пути", о которых шла речь в предыдущих главах. Так распознаётся божественная и асурическая участь, откуда и название главы.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Всё сказано. Для ученика настало время действовать. И здесь Кришна представляет ему полную свободу, без которой невозможно никакое духовное развитие: "до конца обдумай это и тогда поступай, как хочешь". Никакого принуждения нет и быть не может. Путь свободы избирается и осуществляется свободно и свободным человеком. Арджуна отвечает: "Уничтожено заблуждение; я получил наставление по Твоей милости, непреходящий, Я стою; исчезло сомнение. Твоё слово исполню".

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

* * *

По своему изложению Гита не является строго выдержанным философским произведением с последовательно расположенными частями, с концентрацией материала строго по главам. Это характерное религиозно-поэтическое и вместе с тем философское произведение с довольно частыми повторениями и нарушениями

систематичности изложения даже основных тем. Так, например, вопрос о дхарме трактуется в главах II, XVII-XVIII, а также затрагивается и в других главах.

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

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

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

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

Первый отдел Гиты посвящён изложению йогического праксиса (II-VI); здесь излагается основная тематика Гиты, даются идеал жизни и понятие о том, что Гита называет "Высшим Путём".

Только через этику Гита подходит к теологии, вернее теософии, а через неё к гносеологии. Всё это излагается во второй части произведения (гл. VII-XII). Верховный Путь в понимании Гиты есть сочетание бхакти как внутреннего состояния, основанного на любви, целеустремлённости к Высшему в себе и кармы, как реализации вовне этой целеустремлённости.

Гита категорически борется против *квиэтизма*, *неделания*, и в этом её коренное отличие от джайнизма, буддизма и йоги Патанджали. Самым категорическим образом Гита утверждает, что *неделание* не ведёт к освобождению, так как при неделании человек не может даже совершать свою карму, ибо бездействие ведёт к хаосу. Единственный способ освободиться от самсары – это в силу бхакти совершать дела без желаний плодов; так совершаемая карма не связывается с деятелем, а растворяется в общемировой карме. Действуя так, можно не бояться нарушения временных норм, Шастр, так как всякая форма в силу качества тамаса постепенно застывает в инерции, а деятельность требует движения, то есть по существу своему диалектична. Отсюда – учение об относительности этических норм и безусловности этического их обоснования (бхакти).

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

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

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

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

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

Из учения о Высшем Пути вытекает и **вторая**, теософическая часть Гиты, построенная антитетически. Основная антитеза, обуславливающая все другие, есть утверждение Единого как деятеля и недеятеля (IV, 13). Эта антитеза разрешается теорией о "двух природах Единого" или теорией "о трёх пурушах" (ср. VII, 4-5 и XV, 16-17), предвосхищающей теорию Шакти в Тантрах. Она основана на диалектике различия атрибутов Брахмо, которое в себе есть ни *сам*, ни *асам*, ни бытие, ни небытие. Как проявленное Брахмо есть Пурушоттама, порождающий, охраняющий и разрушающий миры (ср. Кала и Кали, Авалокитешвара махаянистов).

Гита настаивает, что все эти положения не могут быть изложены в логических формах рассуждения (санкхья), но постигаются на различных ступенях экстаза йоги как откровение. Характерно повествование Ануциты: когда Арджуна просил Шри-Кришну повторить ему поучения Гиты, Кришна отвечал, что не может этого сделать, так как эти поучения он давал, находясь в йогическом экстазе (Махабхарата, XIV, 16, 9-13, см.

вып. IV). Наивысшая форма экстаза дана в гл XI (йога Созерцания Вселенской Формы). В этой кульминационной точке Шри-Кришна утверждает единство бхакти и кармы, а также их исключительное значение для достижения освобождения.

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

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

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

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

Ссылки

- [1] A. Avalon. The Serpent Power, с. 62-63
- [2] Cp. P V, X, 90 b Deussen. Allgev. Gesch. D. Philosophie, I, I, с. 150 и сл.
- [3] Michalski-Ivienski. Bhagadgita. Paris. 1992, с. VI.
- [4] Cp. Chiva Chandra. Principles of Tantra, by. Avalon. Vol. 1-2, London, 1916.
- [5] Большой Петербургский словарь – санскритский Словарь Беклинга и Рота.

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПЕРЕВОД

Глава I

ОТЧАЯНИЕ АРДЖУНЫ

Дхритараиштра сказал:

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

Санджая сказал:

2. Дурйодхана, тогда строй Пандавов увидев,
Приблизясь к наставнику, слово промолвил раджа:

3. Вижь, о наставник, огромную рать Пандавов,
Ее сын Друпасы, мудрый твой ученик, построил.
4. Искусные лучники, витязи здесь; в бою они равны Бхиме, Арджуне:
Ююджана, Вирата и Друпасы – великий воитель –
5. Дхриштaketу, Чекитана, раджа Кеша могучий,
Шайбья, бык среди людей, Пуруджит, Кунтибходжа,
6. Удалой Юджаманью, Уттамоджа могучий,
Мощные витязи – Субхадры сыны, сын Друпасы.
7. Лучших из наших узнай, дваждырожденный,
Моей рати вождей, их тебе назову для сравнения:
8. Ты сам, владыка, и Бхишма, и Карна, и победоносный Крипа,
Ашваттхаман и Викарна, и сын Самодатты могучий.
9. Есть много других отважных, ради меня не щадящих жизни
Разным оружием владея, все они опытные в битве.
10. Недостаточна все ж наша сила, водимая Бхишмой,
Их же достаточна сила, водимая Бхимой.
11. Поэтому все вы, по достоинству стоящие возле,
Всячески охраняйте Бхишму, порознь и вместе!
12. Чтоб возбудить его бодрость, старший из Куру, предок,
Доблестный в раковину затрубил, звучащую львиным ревом.
13. Тогда вмиг зазвучали раковины, литавры, бубны,
Барабаны, трубы громopodobным гулом.
14. На колеснице громадной, белыми конями влекомой,
Стоя, Мадхава, Пандава в божественные раковины затрубили.
15. В Панчаджанью – Хришикеша, в Дэвадатту – Дхананджая;
Врикодара же, страх наводящий, трубил в огромную раковину Паундру.
16. В Анантавиджая, раджа, дул Юдхистхира, сын Кунти,
Накула и Сахадэва – в Сугхошу и Манипушпаку.
17. Великий лучник Кеша, витязь могучий Шикханди,
Дхриштадьюмна, Вирата и непобедимый потомок Сатьяки,
18. Друпасы, его потомки, Субхадры сын долгорукий, –
Один за другим в раковины затрубили, земли повелитель
19. Этот клич раздирал сердца сыновей Дхритараштры,
Наполняя рокотом небо и землю
20. Тогда, увидав строй сынов Дхритараштры, мечущих стрелы,
Поднял оружие Пандава, носящий знак обезьяны на стяге,
21. И Хришикеше, земли владыка, промолвил слово,

Арджуна сказал:

Останови меж двух ратей мою колесницу, Ачьюта,

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

Санджая сказал:

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

Арджуна сказал:

При виде моих родных, пришедших для битвы, Кришна,

29. Подкашиваются мои ноги, во рту пересохло.
Дрожит мое тело, волосы дыбом встали,
30. Выпал из рук Гандива, вся кожа пылает;
Стоять я не в силах, мутится мой разум.
31. Зловещи знамения вижу, не нахожу я блага
В убийстве моих родных, в сражение, Кешава.
32. Не желаю победы, Кришна, ни счастья, ни царства;
Что нам до царства, Говинда, что в наслаждениях жизни?
33. Те, кого ради желанны царство, улады, счастье,
В эту битву вмешались, жизнь покидая, богатства:
34. Наставники, деда, отцы, сыны, внуки.
Шурины, тестя, дядя – все наши родные.
35. Их убивать не желаю, Мадхусудана, хоть и грозящих смертью,
Даже за власть над тремя мирами, не то, что за блага земные.
36. О Джанардана, после убийства сынов Дхритараштры,
Что за радость нам будет? Мы согрешим, убивая грозящих оружием.
37. Не надлежит убивать нам кровных сынов Дхритараштры,
Ведь погубив свой род, как можем счастливыми быть, Мадхава?
38. Хоть и не видит греха их ум, пораженный корыстью,
В уничтожении рода, в вероломстве преступном,
39. Как не понять постигающим зло поражение рода,
Что нам, Джанардана, от такого греха отрешиться надо?
40. С гибелью рода погибнут непреложные рода законы;
Если ж законы погибли, весь род предается нечестью,
41. А утвердится нечестье, Кришна, – развращаются женщины рода.
Женщин разврат приводит к смешению каст, Варшнея!
42. Если смешение будет, в ад попадут и весь род, и убийцы рода;
Ниспадаю их предки, лишась возлияний и жертвенных клецек.
43. Преступление губителей рода, смешавших касты,
Упраздняет законы народа, семьи вековые устои.
44. Люди, лишась родовых законов, о Джанардана,
Должны обитать в аду, так указывает Писанье!
45. Горе, увы, тяжкий грех мы совершить замышляем:
Ради желанья царских улад погубить своих кровных.

46. Если меня безоружного, без противления, сыны Дхритараштры
С оружием в руках убьют в сражение, мне будет отрадней.

Санджая сказал:

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

**Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит первая глава
именуемая**

ОТЧАЯНИЕ АРДЖУНЫ

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПЕРЕВОД

Глава II

САНКХЬЯ ЙОГА

Санджая сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

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

Арджуна сказал:

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

8. Ибо я не предвижу, чтоб эта скорбь, палящая чувства, могла утолиться
Достижения здесь, на земле, бесспорного царства или даже владычеством
над богами.

Санджая сказал:

9. Это сказав Хришикеше, Гудакеша молвил:
"Не буду сражаться", – и замолк врагов утеснитель.
10. Ему отвечал Хришикеша, как бы с улыбкой Бхарата;
Скорбящему между двух ратей молвил такое слово.

Шри-Бхагаван сказал:

11. Ты мудрую речь говоришь, а сожалеешь о тех, кому сожаленья не надо:
Познавшие не скорбят ни о живых, ни об ушедших,
12. Ибо я был всегда, также и ты, и эти владыки народов,
И впредь все мы пребудем во веки.
13. Как в этом теле сменяется детство на юность, зрелость и старость,
Так воплощенный сменяет тела; мудрец не смущается этим.
14. Касания плоти, Каунтея, приносит страдание, радость, жар, холод,
Непостоянны они: приходят – уходят; противостоянь им, Бхарата!
15. Лишь человек, не колеблемый ими, тур Бхарата,
В страдании, радости равный, стойкий, готов для бессмертья.
16. Небытие не причастно бытию, бытие небытию не причастно;
Граница того и другого ясна для постигших Правду.
17. Неуничтожимо То, чем этот мир распростерт; постигни:
Непреходящее уничтожимым сделать никто не может.
18. Эти тела преходящи; именуется вечным носитель тела,
Непреходящим, неисследимым; итак, сражайся, Бхарата!
19. Кто думает, что Он убивает или кто полагает, что убить Его можно,
Оба они не знают: не убивает Он сам и не бывает убитым.
20. Он никогда не рождается, не умирает; не возникая, Он никогда не
возникнет;
Нерожденный, постоянный, вечный. Он, древний, не умирает, когда убито
тело.
21. Кто неуничтожимого, нерожденного, непреходящего, вечного знает,
Как может такой человек убивать или заставить убить кого-либо, Партха?
22. Как обветшавшие сбросив одежды, новые муж надевает, иные,
Как обветшавшие сбросив тела, в новые входит, носитель тела.
23. Не сечет его меч, не опаляет пламя,
Не увлажняет вода, не иссушает ветер;
24. Неуязвим, неопалим Он, неиссушим, неувлажняем;
Вездесущий, Он пребывает стойкий, недвижимый, вечный.
25. Непроявленным, непредставимым и неизменным Его именуют
Зная Его таким, ты скорбеть не должен.
26. Но если б Его и считал ты рождающимся и умирающим постоянно,
То и тогда, могучий, ты о нем сокрушаться не должен.
27. Рожденный неизбежно умрет, умерший неизбежно родится;
О неотвратимом ты сокрушаться не должен.

28. Не проявлены существа в начале, проявлены в середине,
Не проявлены даже в исходе; какая в этом печаль, Бхарата?
29. Как на чудо, один на Него взирает, другой говорит о Нем, как о чуде;
Иной внимает о Нем, как о чуде, но и, услышав, Его никто не знает.
30. Неуязвим воплощенный всегда в этом теле.
Так не скорби ни о каких существах, Бхарата.
31. Приняв во внимание свой долг, не нужно тебе колебаться.
Ведь для кшатрия лучше нет ничего иного, чем справедливая битва.
32. Как во внезапно отверстые райские двери, Партха,
Радостно вступают кшатрии в такую битву.
33. Если же ты справедливого боя не примешь,
Ты согрешишь, изменив своим долгу и чести.
34. Говорить станут все о твоём вечном позоре.
А бесчестие славному – горше смерти.
35. Великие витязи будут думать, сто ты отказался от битвы из страха;
Ты, кого некогда чтили, станешь для них презренным.
36. Много позорящих слов твоё недруги скажут,
Над мощью твоей издеваясь; что может быть хуже?
37. Убитый, ты неба достигнешь, живой – насладишься землею;
Поэтому, встань, Каунтея, и решишь на сраженье!
38. Признав, что равны счастье, несчастье, неудача и достижение,
Поражение, победа, готовься к битве, чтобы греха избежать.
39. Я доводы изложил рассудка, внемли наставлению йоги;
Приобщась этой мудрости, Партха, ты цепей кармы избежешь.
40. Здесь не гибнет усилие, здесь нет извращения;
Даже малая доля этой дхармы от великого горя спасает.
41. Решительна эта мысль, целостна, радость Куру;
А нерешительных мысли нескончаемы, многоветвисты.
42. Неразумные держат пышную речь, довольствуясь буквой Веды;
Партха, они говорят: "Нет ничего иного".
43. Их суть – вожделенье, они стремятся к раю, их речь сулит, как плод дел,
рожденье,
Полна предписаний особых обрядов для достижения богатства и
божественной власти.
44. Кто стремился к утехам и власти, увлекается этим,
Для того недоступна решительная мысль, погруженная в самадхи.
45. В царстве трех гун находятся Веды, отршись от трех гун, Арджуна,
От противоречий свободный, в действительности стой
Неизменно, откажись от владенья, будь Атману предан.
46. Сколько пользы в ключе, когда вода со всех сторон прибывает,
Столько пользы в Ведах для постигшего брамина.
47. Итак, на дело направь усилие, о плодах не заботясь;
Да не будет плод дела твоим побуждением, но и бездействию не
предавайся.
48. В йоге устойчивый, действуя, оставив привязанность, Партха!
В неуспехе, удаче будь равным; равновесьем именуется йога.
49. Ибо дело значительно ниже, чем йога мудрости, Дханаджая;
Ищи прибежища в мудрости; плодами прельщенные – жалки.

50. Здесь покидает мудрец и грехи и заслуги;
Поэтому предайся йоге, йога – в делах искушенность.
51. Мудрые люди, покинув плоды, рожденные делом,
Идут, расторгнув узы рожденья, в область бесстрастья.
52. Когда твой разум преодолеет дебри заблуждений,
Ты достигнешь свободы от предписаний закона.
53. Когда, противопостав писаньям, твой разум непоколебимо
Утвердится в самадхи, ты достигнешь йоги. Арджуна сказал:
54. Как узнается тот, кто стоек в познание, кто достиг самадхи?
Как говорит стойкий духом, как он сидит, как странствует он, Кешава?

Шри-Бхагаван сказал:

55. Кто все желания сердца отбросил, Партха, найдя в самом себе радость,
Тот именуется стойким в познание.
56. Кто в беде не колеблется сердце, кто угасил жажду счастья.
Отрешенный от страсти, страха и гнева, стойкий духом, – называется
муни.
57. Кто ни к чему не стремится, с приятным и неприятным встречаясь,
Не ненавидит и не вожделеет, стойко того сознание.
58. Как черепаха вбирает члены, так он отвлекает все чувства
От их предметов, стойко его сознание.
59. Для отрешенного человека исчезают предметы, не вкус к ним,
Но для узревшего Высшее и вкус исчезает.
60. Ведь бурные чувства насильно увлекают сердце
Даже прозорливого подвижника, Каунтея.
61. Их обуздав, пусть он сядет, сосредоточась на мне – Высшей Цели.
Ибо, кто покорил свои чувства, стойко того сознание.
62. У того, кто о предметах чувств помышляет, привязанность к ним
возникает;
Привязанность рождает желание, желание гнев порождает.
63. Гнев к заблуждению приводит, заблуждение помрачает память;
От этого гибнет сознание; если ж сознание гибнет – человек погибает.
64. Кто ж область чувств проходит, отрешась от влечения и отвращения,
Подчинив свои чувства воде, преданный Атману, тот достигает ясности
духа.
65. Все страдания его исчезают при ясности духа,
Ибо, когда прояснилось сознание – скоро укрепляется разум.
66. Кто не собран, не может правильно мыслить, у того нет творческой силы;
У кого же нет творческой силы – нет мира, а если нет мира, откуда быть
счастью?
67. Кто по влечению чувств направляет манас,
У того он уносит сознание, как ветер корабль уносит по водам.
68. Поэтому, долготрукий, кто совсем оторвал свои чувства
От их предметов, стойко того сознание.
69. Что для всей существ ночь, для стойкого есть время бдения,
Когда же все живое не спит, тогда наступает ночь для яснозрящего мунни.

70. В кого проникают желанья, как в океан полноводный, недвижный
вливаются реки,
Тот достигает мира, а не тот, кто стремится к желаньям.
71. Кто, все вожделенья покинув, идет, отрешась от влечений,
Беспечальный, от себялюбья свободный, тот достигает покоя.
72. Таково состояние Брахмо, Партха, не заблуждается тот, кто его достигает.
Пребывающий в нем хотя бы в миг смерти, в нирвану Брахмо вступает.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит вторая глава
именуемая

САНКХЬЯ ЙОГА

Глава III

ЙОГА ДЕЙСТВИЯ

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

Шри-Бхагаван сказал:

3. В этом мире есть две точки зрения, мной возвещенные раньше, о
безупречный:
Размышляющих – йога познания, йогинов – йога действий.
4. Не начинающий дел человек бездействия не достигает;
И не только отреченьем он совершенства достигнет.
5. Ведь никто, никогда даже на миг не пребывает без действий.
Ибо все действия он производит невольно, в силу качеств, рожденных
природой.
6. Кто сидит, обуздав стремления чувств, но сердцем привязан к предметам,
Заблудший, тот идущим по неверной дороге зовется.
7. Кто же манасом чувства смилив, действия чувств направляет
На карма-йогу, того отрешенным зовут, Арджуна.
8. Необходимое дело свершай: лучше бездействия дело;
Бездействуя, даже отправления тела тебе не удастся исполнить.
9. Дела, совершенные не ради жертвы, – оковы для мира;
Выполняй же дела, свободный от связей, Каунтея.
10. Некогда рек Праджапати, создав вместе с жертвой твари: –
Размножайтесь ею, пусть желанной Камадук она для вас будет.
11. Ею богов укрепляйте, да укрепят вас боги;
Так, укрепляя друг друга, вы достигнете высшего блага.
12. Укрепленные жертвой боги дадут вам желанные блага;
Вор, кто дар принимая, не возвращает дарами.

13. Освобождаются от грехов праведники, остатками жертвы питаюсь,
А те нечестивцы, что лишь для себя варят пищу, грех вкушают.
14. Существа возникли от пищи, от дождя возникла пища,
Дождь возник от жертвы, жертва возникла от кармы.
15. Знай, карма возникла от Брамь, возник от Непреходящего Брамь;
Поэтому вездесущее Брахмо всегда пребывает в жертве.
16. Кто не дает вращаться этому заведенному кругу,
Злой, игрище чувств, тщетно живет он, Пармх.
17. Но человек, насыщенный Атманом, в Атмане обретает радость;
Кто успокоился в Атмане, у того не должно быть заботы.
18. Ни в деланье, ни в неделанье и него здесь нет цели;
Ни в одном существе он не ищет опоры для своих стремлений.
19. Итак, всегда совершай без привязанности должное дело;
Высшего достигает, кто не привязан, принимаясь за дело.
20. Ибо делами достигли совершенства Джанака и другие; И ты должен
действовать ради совокупности мира.
21. Как поступает наилучший, так и другие люди;
Какой он выполняет устав, такой и народ выполняет.
22. Нет ничего в трех мирах, что надлежало б мне сделать, Пармх,
Нет цели, которой бы я не достиг, и все ж я дела свершаю.
23. Если бы я не совершал непрестанно действий,
Моим путем пошли бы все люди, сын Притхи.
24. Не совершай я дел – эти миры исчезли б,
Став причиной смешенья, я все существа погубил бы.
25. Как поступают невежды, привязанные к делу,
Так непривязанный, знающий пусть совершает дела для целокупности
мира.
26. Знающий да не смущает мысли невежд, привязанных к делу,
Действуя сам ради высшего, пусть их оставит наслаждаться делами.
27. Гуны природы всегда все дела выполняют,
Но ослепленный самостью мнит: "Гуны вращаются в гунах".
28. А знающий истину распределенья гун и действий
К ним не привязан, мысля: "Гуны вращаются в гунах".
29. Привязанных к действию гун природы, ослепленных ими,
Несовершенно знающих, слабых, совершенно знающий да не смущает.
30. Мне все дела посвятив, сердцем будь высшему Атману предан;
От самости, от вожелений свободный, сражайся, оставив горячность.
31. Разумные, следуя постоянно этому моему ученью,
Без ропота, с верой, даже делами достигают свободы.
32. Те же, строптивые, что не следуют моему ученью,
Ведай, они, безумные, лишась всякого знания, гибнут.
33. Даже мудрый поступает согласно своей природе:
Природе следуют все существа; сопротивляться к чему же?
34. Влеченье, отвращенье чувств – в их предметах;
Враги его оба они, их власти нельзя подчиняться.
35. Свой долг, хотя бы несовершенный, лучше хорошо исполненного, но
чужого.
Лучше смерть в своей дхарме, чужая дхарма опасна.

Арджуна сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

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

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит третья глава
именуемая

ЙОГА ДЕЙСТВИЯ

Глава IV

ЙОГА ЖЕРТВЫ БРАХМО

Шри-Бхагаван сказал:

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

Арджуна сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

5. Много у меня прошлых рождений, у тебя также, Арджуна,
Я знаю их все, ты же своих не знаешь, подвижник.
6. Я Атман, нерожденный, непреходящий, Я существ владыка,
И все же, будучи выше своей природы, Я рождаюсь собственной майей.
7. Всякий раз, когда ослабляется дхарма
И беззаконие превозмогает, Я создаю себя сам, Бхарата.
8. Для спасения праведных, для гибели злодеев,
Для утверждения закона из века в век Я рождаюсь.
9. Дивно мое рождение и мое Дело; кто это воистину знает,
Не возрождается тот; покидая тело, ко Мне он идет Арджуна.
10. Многие страх, гнев и страсть покинув, преисполненные Мною,
Отдавшись Мне, от грехов очистясь познанием, вошли в Мою сущность.
11. Как ко Мне кто приходит, так я его принимаю:
Все люди идут Моим путем, Партха.
12. Кто стремится к успеху в делах, здесь богам приносит жертвы,
Ибо в человеческом мире скоро приходит успех, порожденный делами.
13. Распределение качеств и долга в четырех кастах Я сказал,
Непреходящий, Я сотворил их, но Я не творец, ведай это.
14. Меня не пятнают дела, действия плод не прельщает;
Кто меня так познает, тот не связан делами.
15. Это постигнув, предки дела совершали, стремясь к свободе;
И ты совершай дела, как некогда предки совершали.
16. Что есть действие, что есть бездействие? – даже вещи этим смущались;
Я объясню тебе действие, зная его, от недоброго освободишься.
17. Что есть действие, что запрещенное действие, понять это нужно,
Также бездействие нужно понять; путь действий таинствен.
18. Кто в бездействии действие, а в действии бездействие видит,
Тот мудрец среди людей; преданный, все дела он закончил.
19. Чьи все начинанья лишены желаний, расчетов,
Кто действия сжег на огне познания, того озаренным зовут пандиты.
20. К плодам действий покинув влечение, всегда довольный,
Самоопорный, он, хоть и занят делами, но ничего не свершает.
21. Без надежд, мысли свои укротив, всякую собственность бросив,
Выполняя действия только телом, он в грех не впадает.
22. Удовлетворенный нежданно полученным, двойственность преодолевший,
Незлобивый, в неуспехе, в удаче равный – не связан, даже дела совершая,
23. Он непривязан, свободен; в мудрости мысли упрочив,
Дела совершает, как жертву, они для него исчезают бесследно.
24. Брахмо – обряд приношения, Брахмо – жертва, приносимая Брахмо в
пламя Брахмо;
К Брахмо приближаться должно, погружаясь в дело Брахмо.
25. Участвуют в жертве богам иные йогины,
Другие – возливают жертву на огонь Брахмо.
26. Слух и другие чувства приносят иные в жертву на огне обуздания;
Звук и другие предметы чувств на огне чувств иные приносят в жертву.
27. Иные все движения чувств, жизнеспособность
Приносят в жертву на огне самообуздания, мудростью возженном.

28. Другие имущество, подвиги, упражненья йоги, изученье Писаний,
Мудрость усердно приносят в жертву, стойкие в обетах.
29. Вдыханье выдыханью и выдыханье вдыханью иные приносят в жертву;
Удержав ток вдыханья и выдыханья придаются пранаяме.
30. Иные, ограничив пищу, свою жизнь в жертву Жизни приносят;
Все они сведущи в жертве, грехи уничтожили жертвой.
31. В вечное Брахмо идут те, кто вкушает амриту остатков жертвы;
Не для того этот мир, кто не жертвует, как для него быть иному, Каурава?
32. Распростерты многообразные жертвы пред ликом Брахмо;
Знай: они все рождены от действий; это познав, ты будешь свободен.
33. Жертва мудрости лучше вещественных жертв, подвижник;
Мудрость полностью все дела объемлет, Партха.
34. Это познай вопрошением и почитанием, к стопам припадая гуру.
Мудрые, зрящие истину, посвятят тебя в мудрость.
35. Постигнув это, ты больше не впадешь в заблужденье,
Так узришь ты все существа в себе и потом во мне, Пандава.
36. И если бы даже ты был из грешников наигрешнейший,
На корабле мудрости ты переплывешь пучину бедствий.
37. Как зажженные дрова пламя превращает в пепел,
Так огонь мудрости все дела превращает в пепел, Арджуна,
38. Ибо равного мудрости нет очистителя в этом мире;
Ее постепенно сам в себе достигает совершенный в йоге.
39. Верующий, обузданный в чувствах, преданный лишь Ему, получает
знание.
Достигнув мудрости, он скоро достигает высшего мира.
40. Неверующий, немудрый, полный сомнения гибнет:
Для сомневающегося нет ни этого, ни иного мира, ни счастья.
41. Тот же, кто йогой устранил все дела, кто мудростью разрешил сомненья,
Кто Атману предан, тот не связан действиями, Дхананджая.
42. Итак, мечем мудрости постижения Атмана рассекая
сомненье, что от неведенья родилось и коренится в сердце, —
Пребывая в Йоге, восстань, Бхарата.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит четвертая глава
именуемая

ЙОГА ЖЕРТВЫ БРАХМО

Глава V

ЙОГА ОТРЕЧЕНИЯ ОТ ДЕЙСТВИЙ

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

Шри-Бхагаван сказал:

2. К высшему благу ведут оба: отрешение и йога действий,
Но из двух карма-йога превосходит отречение от действий.
3. Нужно признать саньясином, стойким того, кто не ненавидит, не
вожделеет.
От противоречий свободный, он легко сбросит узы, долгорукий.
4. "Санкхья и йога различны", – не мудрецы говорят, а дети:
Кто вполне достиг одной, плод получает обеих.
5. Чего достигают санкхьи, достигают также йогины.
Кто видит, что санкхья и йога одно – тот зрячий.
6. Но отречения, могучий, трудно достичь без йоги:
Преданный йоги мудрец скоро вступает в Брахмо.
7. Преданный йоге, очистясь, себя победив, укротив свои чувства,
Духом сливаясь с духом всех существ, даже действуя, не грязнится.
8. Пусть преданный йоге, знающий истину мыслит: я ничего не свершаю,
Взирая, внимая, касаясь, обоняя, дыша, вкушая, двигаясь, засыпая,
9. Беседуя, извергая, вбирая, открывая глаза, закрывая;
"С предметами общаются органы чувства", – так утверждает.
10. Кто Брахмо все дела посвятил, действует, связи покинув,
Тот не пачкается злом, как листья лотоса не смачивает влага.
11. Только разумом, сердцем, чувствами, телом –
Без привязанности действуют йогины самоочищения ради.
12. Преданный, плоды действия покинув, совершенный мир получает;
Непреданный, силой вожеления привязанный к плоду, попадает в узы.
13. Ото всех дел отрешась сердцем, счастливо пребывает воплощенный
Властитель
В девятивратном граде, дел не свершая и к действиям не побуждая.
14. Ни деятельности, ни дел не создает Владыка мира,
Не соединяет дел с их плодами, и все же существует природа.
15. Ни праведности, ни греха не принимает на себя Ишвара:
Неведением окутана мудрость, оно людей ослепляет.
16. Но для тех, кто неведение знанием Атмана уничтожил,
Это их знание, как солнце, высшее То являет.
17. Постигая То, в Том себя познав, в Том утвердись, поставив То высшей
Целью,
Уходят они безвозвратно, знанием грехи уничтожив.
18. В украшенном мудростью смиренном брамине, в корове, слоне, собаке
И даже в том, кто варит собаку, мудрый видит одно и то же.
19. Те уже здесь победили мир, чье уравновешено сердце,
Ибо безгрешно, уравновешено Брахмо, поэтому они пребывают в Брахмо.
20. Пусть не ликует от радости, не колеблется скорбью,
Не заблуждается стойкий духом, постигший Брахмо, утвердившийся в
Брахмо.
21. Душой не привязанный к внешним касаньям, он в Атмане находит
счастье;
Духом преданный йоге Брахмо, он вкушает непреходящее блаженство.
22. Наслажденья, что от касаний возникли, – лоно бедствий:
Они преходящи, Каунтея, озаренный не в них находит радость.

23. Кто может уже здесь, еще не свободный от тела, преодолеть стремленья,
Рожденные вожделеньем и гневом, тот предан и счастлив.
24. Кто счастлив в себе, кто изнутри озарен, в себе обрел радость,
Тот йогин достигает сущности Брахмо, Брахмо – нирваны.
25. Получают нирвану Брахмо риши, грехи уничтожив,
Обуздав себя, расторгнув двойственность, радуясь общему благу.
26. Близки к нирване Брахмо подвижники, отрешенные от вожделений и
гнева,
Познавшие Атмана, обуздавшие мысли.
27. Внешние касанья отринув, взор меж бровей направив,
Уравняв вдыханье и выдыханье, проходящее через ноздри,
28. Муни, укротивший чувства, сердце и разум, стремящийся к высшей
свободе,
Отрешенный от желаний, страха и гнева – свободен навеки.
29. Познав Меня, вкусителя подвига, жертвы, всех миров великого Владыку,
Друга всех существ, он достигает мира.

**Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит пятая глава
именуемая**

ЙОГА ОТРЕЧЕНИЯ ОТ ДЕЙСТВИЙ

Глава VI

ЙОГА САМООБУЗДАНИЯ

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

10. Пусть йогин всегда упражняется в йоге тайно,
Одиноким, укротив самосознание, без собственности, без ожиданий.
11. Устроив себе в чистом месте крепкое сидение,
Не слишком низкое и не высокое, покрытое одеждой, шкурой лани и травой куша,
12. Там, сердце на одно направив, укротив волнение чувств и мысли,
Опустясь на сиденье, пусть ради самоочищения он упражняется в йоге.
13. Стойкий, пусть прямо, недвижно туловище, голову, шею держит,
Взор устремив на кончик носа, по сторонам не глядя.
14. Умиротворенный, отогнав страх, стойкий в обетах брахмачарья,
Смирив сердце, преданный пусть он сидит, устремясь ко Мне, обо Мне помышляя.
15. так всегда упражнясь, йогин, укротивший манас,
Достигает Мне присущего мира высшей нирваны.
16. Йога не для того, кто в еде не умерен или ничего не вкушает,
Кто привык слишком много спать или бодрствовать, Арджуна:
17. А для умеренного в еде, в воздержанье, умеренного в делах, в движениях,
Для умеренного во сне и в бодрствованье предназначена скорбь уносящая
йога.
18. Когда укрощенное сознание в Атмане утвердится,
Тогда отрешенный ото всех желаний именуется воссоединенным.
19. "Как светильник не мерцает в безветренном месте...", подобие это
Относится к йогину, укротившему мысли, приобщенному йоге.
20. Где успокоена мысль, заторможенная упражнением в йоге,
Где радуется Атману Атмана в себе прозревший,
21. Там познается предельная радость, доступная буддхи,
Превосходящая чувства: от истины не уклоняется, кто в ней пребывает;
22. Кто ее достигает, видит, что это – предел достижений;
В ней пребывая, он не колеблется даже тяжелым горем.
23. Знай, она именуется йогой, расторгающей узы скорби;
В этой йоге надлежит упражняться стойко, отрешенным сознанием.
24. Покинув желаньем рожденные страсти, все без остатка,
Манасом смирив толпу чувств, стремящихся отовсюду,
25. Тихо-тихо себя да успокоит стойко обузданным сознанием,
Атману сердце предав, пусть ни о чем не мыслит.
26. Куда бы не ускользал неустойчивый, шаткий манас,
Обуздав, к воле Атмана его надлежит приводить отовсюду.
27. Ибо йогина с умиротворенным сердцем с успокоенной страстью,
Безгрешного, уподобившегося Брахмо, охватывает блаженство.
28. Так, всегда сочетаясь Атману, грехи уничтоживший йогин,
Вкушает предельное блаженство соприкосновения с Брахмо.
29. Постигает предавшийся йоге, что в Атмане все существа пребывают,
Что Атман также во всех существах пребывает, всюду Одно созерцая.
30. Кто Меня во всем и все во Мне видит,
Того я не утрачу, и он меня не утратит.
31. Кто, утвердись в единстве, Меня, как присущего всем существам,
почитает,
При всяком образе жизни этот йогин во Мне существует.

32. Кто, в силу уподобления Атману, всегда одинаково взирает
На счастье, несчастье – тот считается совершенным йогином, Арджуна.

Арджуна сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

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

Арджуна сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

40. Ни здесь, ни в том мире нет гибели для такого, Партха,
Ибо творящий добро никогда не пойдет дурной дорогой, сын мой.
41. Достигнув обители праведных, пробыв там несчетные годы,
В чистом, счастливом доме рождается отпавший от йоги;
42. Или же он родится в семье мудрых йогинов,
Но самое трудное в мире – такое рождение.
43. Здесь единение с мудростью, обретенное в прошлых рождениях,
Он получает и вновь к совершенству стремится, о радость куру.
44. Былые упражнения его увлекают помимо воли;
Даже только желающий познать йогу, преодолевает Слово Браммы.
45. Но йогин, очищенный от грехов, покоровший сердце,
Многими рожденьями достигший совершенства – идет Путем
Высочайшим.
46. Йогин выше аскетов, он считается выше мудрых,
Йогин выше творящих обряды, поэтому йогином стань, Арджуна.
47. А меж всех йогинов тот, кто до глубин души Мне предан,
Кто с верой Меня почитает, тот в единенье достиг совершенства, так
мыслю.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит шестая глава
именуемая

ЙОГА САМООБУЗДАНИЯ

Глава VII

ЙОГА ЗНАНИЯ И ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ЕГО

Шри-Бхагаван сказал:

1. Мне преданный сердцем, приобщенный йоге, под моим кровом,
Как несомненно и полно, Партха, Меня ты познаешь – внимли.
2. Это знание, его применение Я сообщу тебе полно,
Познавшему это здесь ничего иного не остается для постиженья.
3. Из тысяч людей едва ли один стремится к совершенству,
А из стремящихся и достигших едва ли кто истинно Меня постигает.
4. Земля, вода, огонь, воздух, пространство, манас, буддхи,
Основа личности – вот моя восьмерично-разделенная природа;
5. Это – низшая; но познай иную, высшую Мою природу,
Душу Живую, мощный, Она этот преходящий мир объемлет.
6. Все существа – ее лона, постигни это;
Я начало, конец всего преходящего мира.
7. Выше Меня, Дхананджая, нет ничего иного;
Все на Мне нанизано, как жемчуг на нити.
8. Я вкус в воде, Каунтея. Я блеск луны и солнца,
Я во всех Ведах живоносное слово, звук в эфире, человечность в людях.
9. Я чистый запах в земле, в огне – сиянье,
Жизнь во всех существах, Я подвижников подвиг;
10. Я вечное семя существ, постигни, Партха;
Я мудрость мудрых, Я великолепие великолепных;
11. Я сила сильных, свободных от вожделенья и страсти;
В существах Я закономерное влечение, мощный Бхарата.
12. От Меня состоянья: саттва, раджас и тамас,
Ибо они во Мне, а не Я в них, постигни это.
13. Три состоянья весь мир преходящий в заблуждение вводят,
И мир не знает Меня: вечный, Я пребываю над ними.
14. Божественна Моя труднооборная, из гун состоящая майя;
Те, что ко Мне стремятся, преодолевают майю.
15. Ничтожные люди, безумные, творящие зло, ко мне не стремятся:
Они полагаются на природу асуров, их майя лишила знания.
16. Есть четыре рода праведных, чтущих Меня, Арджуна:
Страдающие, стремящиеся к знанию, стремящиеся к обладанию и мудрые,
мощный Бхарата;
17. Лучше всех – мудрый, неизменно-преданный, Единое чтущий.
Я мудрому дорог превыше всего, и он Мне дорог.

18. Всех высоки достиженью, мудрый же Мне подобен, так полагаю,
Ибо он, преданный духом, Меня, верховного Пути достигает.
19. После многих рождений мудрый Меня достигает;
"Васудэва есть все",- так мыслит труднонаходимый махатма.
20. Те же, чью мудрость уносят различные страсти, к иным богам прибегают,
Соблюдая разные обеты побуждаемые своей природой.
21. Какие бы образы с верой не почитал поклонник,
Его нерушимую веру Я ему посылаю.
22. Он ищет милости образа, укрепясь этой верой,
От него получает желанные блага, хотя они Мной даются.
23. Но приходящим бывает этот плод маломудрых;
К богам идут приносящие жертву богам, но ко Мне идут Мои бхакты.
24. Неразумные мыслят, что Непроявленный Я достиг проявления,
Они запредельного, вечного, непревосходимого Моего Бытия не знают.
25. Я не для всех постижим, йогомайей скрытый;
Меня, нерожденного, вечного, этот заблудший мир не знает.
26. Я знаю все существа, Арджуна,
Те, что были, что есть и что будут, Меня же никто не знает.
27. Влечение и отвращение рождают двойственность, Бхарата,
Все существа в этом мире она ослепляет, подвижник.
28. Праведные люди, зло в себе уничтожив,
Свободные от двойственности, заблужденья, Меня почитают, стойкие в обетах.
29. Кто во Мне прибежища ищет, стремясь быть свободным от старости,
смерти,
Тот вполне постигает Брахмо, Высшего Атмана, Карму.
30. Кто знает Меня, как Высочайшую Сущность, Высочайшего Бога,
Высочайшую Жертву,
Те, верные духом, постигают Меня в час ухода.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит седьмая глава
именуемая

ЙОГА ЗНАНИЯ И ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ЕГО

Глава VIII

ЙОГА ВЕЧНОГО БРАХМО

Арджуна сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

3. Брахмо есть Высшее Непреходящее; Самосущее есть Высший Атман; Причина возникновения и исчезновения существ именуется Кармой;
4. Высшая Сущность – в преходящем быванье, Высший Бог есть Пуруша; Высшая Жертва – Я в этом теле, о лучший из воплощенных.
5. Кто в час кончины, освобождаясь от тела, Меня вспоминая, уходит, Тот в Мою Сущность идет, в этом нет сомненья;
6. Ибо кто какую сущность вспоминает, покидая тело, К той он идет, всегда превращаясь в ту сущность, Каунтея.
7. Итак, непрестанно Меня вспоминай и сражайся, Сердце и разум ко Мне устремив, ты придешь ко Мне несомненно.
8. Отдаваясь сознанием йоге, не отвлекаясь ни на что иное, Приходит к Высочайшему Духу тот, Партха, кто о Нем размышляет.
9. Мудрого, Древнего, кормчего, из малых наименьшего кто вспоминает, Устроителя мира, солнццветного, непредставимого, потустороннего мраку,
10. В час кончины не колеблясь сердцем, приобщенный благоговению и силе йоги, В межбровье направив всю силу жизни, достигает Его, Божественного, Высшего Духа.
11. Что знатоки Вед именуют Акшарам, к чему подвижники, свободные от страсти, стремятся, В поисках чего странствуют брахмачарьи, тот путь возведу тебе вкратце.
12. Закрыв все врата, манас заключив в сердце, Свой жизненный ток удержав в голове, утвердившись в йоге,
13. Кто шепча "АУМ" – Непреходящее, Единое Брахмо, Меня вспоминая, уходит, покидая тело, тот идет Путем Высочайшим.
14. Для того, кто всегда Меня вспоминает, о другом не мысля, Для неизменно-преданного йогина Я легко достигим, Партха.
15. Придя ко Мне махатмы, достигшие полного совершенства, Не получают нового рождения в преходящей обители бедствий.
16. Миры, включая мир Браммы, подлежат возвращенью, Арджуна, Кто же Меня достиг, не рождается вновь, Каунтея.
17. Кто знает день Браммы, из тысячи юг состоящий, И ночь, состоящую из тысячи юг, тот день и ночь постигнул.
18. При наступлении дня из Непроявленного все проявленное возникает; При наступлении ночи оно исчезает в том, что Непроявленным именуют.
19. Это множество существ, повторно возникая, помимо воли, Исчезает при наступлении ночи, возрождается при наступлении дня, Партха.
20. Выше этого Непроявленного есть Бытие иное, Вечное Непроявленное: при гибели всех существ Оно не гибнет.
21. Оно называется Непроявленным, Непреходящим; Высшим путем Его именуют. Не возрождается тот, кто Его достиг: это Моя Верховная Обитель.

22. Он, Высочайший Дух, достижим лишь для безраздельной бхакти, сын Притхи,
Им распростерта вселенная, а в Нем все существа пребывают.
23. В какое время йогины, отходя, безвозвратно уходят и в какое с возвратом,
Это время я сообщу тебе, лучший Бхарата.
24. При огне, свете дня, при светлой луне, при полугодье движения солнца на север,
Покидая тело, постигшие Брахмо люди идут в Брахмо.
25. При темной луне, при полугодье движения солнца на юг, в дыму, ночью
Отходя, йогины лунный свет получают и возвращаются снова.
26. Считаются постоянными эти два пути преходящего мира - светлый и темный;
Первым идут без возврата, возвращаются снова, идя по другому.
27. Ведая эти пути, никогда не заблуждаются йогины, Партха,
Итак, во всякое время будь предан йоге, Арджуна.
28. Чистый плод, обещанный за подвиги, изучение Вед, дары, жертвы,
Все это познав, превосходит йогин и в изначальную, горную Обитель вступает.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит восьмая глава
именуемая

ЙОГА ВЕЧНОГО БРАХМО

Глава IX

ЙОГА ЦАРСТВЕННОГО ЗНАНИЯ И ЦАРСТВЕННОЙ ТАЙНЫ

Шри-Бхагаван сказал:

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

8. Пребывая вне собственной природы, Я произвожу снова и снова
Все множество этих существ, помимо их воли, по воле природы.
9. Не связывают Меня эти действия, Дханаджая;
Я остаюсь безучастен, к делам не привязан.
10. Подвижное и неподвижное под моим наблюдением производит природа,
По этой причине вращается преходящий мир, Каунтея.
11. Безумцы Меня презирают, принявшего человеческий образ,
Не ведая моей Высшей Сути, великого Владыки мира.
12. Тщетны надежды, тщетны дела неразумных, их знание тщетно:
Они предались заблудшей природе ракшасов и асуров.
13. Махатмы же, Партха, прибегая к божественной природе,
Меня почитают нераздельной мыслью, непреходящее Начало Существ
постигнув.
14. Подвижники, твердо держась обетов, непрестанно Меня прославляя,
Мне поклоняются, Партха, верные бхакты благоговейно Меня почитают.
15. Также иные в жертву Мне мудрость приносят;
Как Единого, многократно-раздельного, как вездесущего Меня почитают.
16. Я приношение жертвы, Я жертва, Я возлияние предкам,
Я корни, Я мантра, Я чистое масло, Я огонь, возношение;
17. Я этого мира Отец, Мать, творец, предок,
Я предмет познания, слог АУМ, очиститель, Риг, Сама, Яджур;
18. Путь, супруг, владыка, свидетель, покров, друг, обитель,
Возникновение, исчезновение, опора, сокровище, вечное Семя;
19. Я задерживаю и посылаю дождь, Я пламенею;
Я бессмертие, смерть, я бытие, небытие, Арджуна.
20. Знатоки трех Вед, пьющие сому, от грехов очистясь, просят Меня о
небесном пути, принося жертвы;
Чистого мира владыки богов достигнув, они вкушают божественные
наслаждения;
21. Насладясь этим обширным, райским миром, исчерпав заслуги, они вновь
попадают в мир смертных;
Так, следуя закону трех Вед, стремясь к желаньям, восхождение и
нисхождение они получают.
22. Тех же, постоянно преданных, что о другом не мысля,
Почитают Меня, Я ввожу в покой в Йоги.
23. Кто, поклоняясь другим богам, жертвует, преисполненный веры,
Тот жертвует Мне, хотя не по древним законам, Каунтея.
24. Ибо Я вкушитель всех жертв и Владыка,
Но, не познав Меня, как должно, они отпадают.
25. Кто чтит богов, тот к богам идет; к предкам идут служащие предкам,
К духам идут приносящие жертву духам; кто жертвует Мне - ко Мне
приходит.
26. Лист, цветок, плод или воду, если кто Мне приносит с любовью,
Благоговейное приношение это Я принимаю от смиренного духом.
27. Все, что ты делаешь, что вкушаешь, что подаешь, что приносишь в
жертву;
Какой не совершал бы ты подвиг – все совершай, как приношение мне,
Каунтея.

28. Так ты освободишься от хороших и дурных плодов, от уз кармы;
Йоге отречения приобщась, ты ко Мне придешь, свободный.
29. Я одинаков ко всем существам, нет для Меня ненавистного, ни дорогого,
Но чтущие Меня бхакты – они во Мне; Я же в них пребываю.
30. Если даже великий грешник поклоняется Мне, не поклоняясь другому,
Его надо считать правым, ибо правильно его решение.
31. Вскоре он, став праведником, достигнет вечного покоя.
О Каунтея, постигни это: не погибает Мой бхакта.
32. Ищущие у Меня крова, хотя бы они были дурного лона:
Женщины, вайшьи, даже шудры идут путем высочайшим;
33. Тем более чистые брамины, благоговейные раджа-риши;
В этот безрадостный, преходящий мир вступив, Мне поклоняйся!
34. Размышляй обо Мне, Меня почитай; Мне жертвуй; Мне совершай
поклонение,
Так ты придешь ко Мне, Мне предавшись, поставив Меня высшей Целью.

**Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит девятая глава
именуемая**

ЙОГА ЦАРСТВЕННОГО ЗНАНИЯ И ЦАРСТВЕННОЙ ТАЙНЫ

Глава X

ЙОГА СИЛОПРОЯВЛЕНИЯ

Шри-Бхагаван сказал:

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

9. Обо Мне размышляя, Мне всю жизнь предоставив, они научают друг друга.
Радуются и ублажаются всегда, ведя обо Мне беседу.
10. Их, преклоняющихся в силу любви, постоянно преданных,
Я приобщаю мудрости, через нее они Меня постигают.
11. Из сострадания пребывая в их собственной сути,
Сияющим светильником мудрости Я рассеиваю в них мрак, рожденный незнанием.

Арджуна сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

19. Да будет! Я возвещу тебе главное – ибо дивны мои силопроявления,
И нет концам моим проявлениям, радость Куру!
20. Я – Атман, пребывающий в сердцах всех существ, Гудакеша,
Я начало, середина, конец всего мира.
21. Из Адитьев Я – Вишну, из светил – лучезарное солнце,
Из Марут Я – Маричи, Я – луна меж созвездий.
22. Из Вед Я – Сама-Веда, из богов – Васав;
Из чувств Я – манас, в существах Я – сознание.
23. Из Рудров Я – Шанкара, средь якша-ракшасов Я – владыка сокровищ
Кубера.
Из Васу Я – Павака, из гор Я – Меру.
24. Из домашних жрецов, знай, Партха, Я – их глава Брихаспати,
Из водовместилищ Я – Океан, из полководцев Я – Сканда.
25. Из слов Я – вечный единый Слог, из великих риши Я – Бхригу,
Из жертв Я – жертва шептания мантры, из неподвижных Я – Хималая;
26. Из деревьев – ашваттха, из божественных риши – Нарада;
Из гандхарвов Я – Чикраратха, из блаженных Я – муни Капила.
27. Знай, из коней Я – Уччайшрава, из амриты возникший;
Из царственных слонов – Айравата, из людей Я – властитель.

28. Из оружий – Ваджра, из коров Я – Камадук,
Из порождающих Я – Кандарпа, из змиев Я – Васуки.
29. Я – Ананта из нагов; из обитателей вод Я – Варуна;
Арьяман из предков, из вожатых – Яма;
30. Из дайтьев Я – Прахлада, из счетчиков – Время;
Из зверей Я – царь зверей, из птиц Я – Вайнатейя.
31. Из очистителей Я – Ветер, из носящих оружие – Рама,
Из рыб Я – Макара, из потоков Я – Ганга-Джахнави;
32. Я – начало, конец, а также середина творений, Арджуна;
Из наук Я – ученье о высшем Атмане, Я – речь одаренных словом;
33. Из букв – А, из сочетаний – двойца;
Я – бесконечное Время, творец всюдуликий,
34. Всеуносящая смерть, возникновение всего, что возникнет;
В Женственном Я – красота, речь, слава, память, рассудительность,
стойкость, стыдливость.
35. Из гимнов Я – Брихатсаман, из размеров – гайятри;
Из месяцев Я – Маргаширша, из времен года Я – время цветенья;
36. Из прельщающих Я – игра в кости, Я – великолепие великолепных;
Я – победа, решимость, Я – правда правдивых.
37. Из рода Вришни Я – Васудэва, из рода Панду Я – Дхананджая;
Из муни Я – Вьяса, из певцов Я – певец Ушана.
38. Я – скипетр правителей, Я – государственность стремящихся к победе;
Я – безмолвие тайн, Я – знающих знание.
39. Я – то, что во всех существах есть семя:
Нет существа подвижного иль неподвижного вне Меня, Арджуна.
40. Моим божественным силопроявлениям нет конца, подвижник,
О разнородных моих проявлениях Я сказал тебе вкратце.
41. Все, что мощно, правдиво, крепко, крепко, прекрасно, постигни –
Из частицы моего могущества возникло.
42. Но к чему тебе это множество знаний, Арджуна?
Утвердив весь этот мир преходящий частицей себя, Я пребываю.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит десятая глава
именуемая

ЙОГА СИЛОПРОЯВЛЕНИЯ

Глава XI

ЙОГА СОЗЕРЦАНИЯ ВСЕЛЕНСКОЙ ФОРМЫ

Арджуна сказал:

1. Из благоволения ко мне высочайшую тайну, познаваемую как Высший Атман,
Ты мне поведал, этим словом рассеяв мое заблуждение.

2. О возникновении, исчезновении существ я подробно от Тебя услышал,
Лотосокий, также о Твоем непреходящем величье,
3. Таким, каким Ты сейчас описал, великий Владыка,
Вожделею узреть Твой божественный Образ, Пурушоттама.
4. Если Ты полагаешь, что я могу его созерцать, повелитель,
Яви мне себя, непреходящего, владыка йоги!

Шри-Бхагаван сказал:

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

Санджая сказал:

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

Арджуна сказал:

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

19. Безмерномощного, неисчислимоукого, без конца, середины, начала,
Солнце-лунноокого вижу Тебя; жертвенным пламенем
Пылают Твои уста, Ты озаряешь весь этот мир своим блеском,
20. Ибо то, что между землей и небом преисполнено одним Тобой, также все
стороны света.
Узрев Твой чудесный, ужасающий образ, тройственный мир трепещет,
Махатма.
21. Эти сонмы богов в Тебя вступают, трепеща, сложив руки, другие (Тебя)
славословят, восклицая "Сvasti!",
Великие риши и сонмы совершенных воспевают Тебя в прекрасных
гимнах.
22. Рудры, Адитьи, Васавы, Садхьи, Вишвы, Ашвины, Маруты,
Ушмапы, сонмы гандхарвов, якшей, асуров, сиддхов на Тебя восторженно
взирают.
23. Твой великий образ со многими очами, устами,
О долгорукий, со многими руками, бедрами, ступнями,
Со многими туловищами, со многими торчащими клыками узрев, миры
трепещут; я – также.
24. Неба касаясь, Ты сияешь огромными, палящими очами, многоцветный,
разверзнув зевы;
Увидев Тебя таким, трепещет до глубин моя душа, не нахожу ни
решимости, ни покоя, о Вишну!
25. Узрев подобные огням губительного времени Твои страшные зевы с
торчащими клыками,
Не узнаю сторон, не нахожу спасенья; будь милостив, богов владыка,
обитель мира!
26. Все сыновья Дхритараштры со множеством других владык народа,
Бхишма и Дрона, и этот сын возничего, Карна, с вождами наших ратей
27. Спешат вступить в Твои ужасные, с торчащими клыками зевы;
Вижу, иные повисли между зубов, с разmozженными головами.
28. Как водные потоки многих рек отовсюду стремятся к океану,
Так эти витязи людского мира в Твои палящие уста стремятся.
29. Как мотыльки, в блестящее пламя попав, гибелью завершают стремление,
Так на гибель вступают миры в твои зевы, завершая стремление.
30. Ты, облизывая со всех сторон миры, их поглощаешь пламенными устами;
Наполнив сияньем весь мир, Твой страшный жар его раскаляет, о Вишну!
31. Поведай, кто Ты, ужаснообразный, смилуйся владыка богов; Тебе
поклоненье!
Стремлюсь Тебя познать, изначальный, но постичь не могу Твоих
проявлений.

Шри-Бхагаван сказал:

32. Я Время, продвигаясь миры разрушаю, для их гибели здесь возрастая;
И без тебя погибнут все воины, стоящие друг против друга в обеих ратях.
33. Поэтому – воспрянь, победи врагов, достигни славы, насладись цветущим
царством,

Ибо Я раньше их поразил, ты будь лишь орудием, как воин, стоящий слева.

34. И Дрону, и Джаядратху, и Бхишму, и Карну, а также и всех других богатырей, убитых
Мною в сражение, рази не колеблясь, сражайся, одолей соперников в битве!

Санджая сказал:

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

Арджуна сказал:

36. Достоин, Хришикеша, радуется и ликует мир о Твоей славе;
Ракшасы, трепеща, разбегаются во все стороны, и преклоняются сонмы блаженных.
37. Как им не славить Тебя, Махатма, превосходящий величием Брамму?
Первотворец, бесконечный, владыка богов, миродержец, вечное бытие-небытие и То, что им запредельно.
38. Ты – изначальный Бог, древний Пуруша, Ты – высшая опора мира!
Ты – познаваемое и познающий, обитель горняя, Ты распростер весь этот мир, о бесконечноликий!
39. Ты – Ваю, Яма, Агни, Варуна, Луна, Праджapati,
Предок, тысячекратная слава Тебе, и снова, и больше, слава Тебе, и слава!
40. Ты – Все; слава Тебе с востока и запада, слава Тебе отовсюду!
Твоя мощь бесконечна, неизмеримо движение; Ты сам – все, ибо Ты все проникаешь!
41. Если, считая за друга, я говорил Тебе дерзко:
"Эй, товарищ, эй, Ядава, эй, Кришна!",
Не зная Твоего величия, по беспечности или по дружбе,
42. Иль ради шутки Тебя не почтил при прогулке, при возлежании, сидении,
при вкушении пищи,
Наедине, Ачьюта, иль даже при людях – это прости неизмеримый.
43. Ты – Отец подвижного и неподвижного мира, Ты – его чтимый,
преславный Учитель!
Нет никого в трех мирах, кто был бы Тебе подобен, иль кто Тебя превосходит, необорномогущий!
44. Поэтому преклоняюсь, простираю тело, умоляю Тебя, достохвальный
Владыка:
Как отец к сыну, как друг к другу, как любимый к любимой,
снисходительным будь ко мне, Боже!
45. Возрадован я, невиданное раньше узрев, и мое сердце трепещет от страха;
Прежний яви мне образ, Боже, смилуйся, владыка богов, миродержец!
46. Венчанного, со скипетром, с диском в руках – таким Тебя лицезреть
желаю.
Прими свой четырехрукий образ, о всеобразный, тысячерукий!

Шри-Бхагаван сказал:

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

Санджая сказал:

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

Арджуна сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

52. Ты созерцал тот образ мой, который трудно увидеть;
И даже боги постоянно жаждут созерцать тот мой образ.
53. Ни силой Вед и подвигов, ни силой даров и жертвоприношений
Нельзя Меня таким увидеть, каким ты видел.
54. Лишь нераздельной бхакти возможно таким Меня познать Арджуна,
Созерцать и воистину достичь, подвижник!
55. Кто творит Мое дело, кто поставил Меня высшей Целью, Мне предан,
Кто отрешен от связей, ко всем существам не враждебен, тот приходит ко Мне, Пандава!

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит одиннадцатая глава
именуемая

ЙОГА СОЗЕРЦАНИЯ ВСЕЛЕНСКОЙ ФОРМЫ

Глава XII

ЙОГА БЛАГОГОВЕЙНОЙ ЛЮБВИ

Арджуна сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

2. Постоянно преданных Мне, в Меня погруживших сердце,
Чтущих Меня с глубокой верой, их наиболее преданными считаю.
3. Но и те, что Непреходящее, Неизреченное, Непроявленное почитают,
Вездесущее, Горнее, Неизменное, Незыблемое, Непредставимое мыслью,
4. Укротившие чувства, всегда в равновесии держащие разум,
Радующиеся благу всех существ,- также Меня достигают.
5. Только чрезмерен труд Непроявленному преданных сознанием,
Ибо пути Непроявленного воплощенному трудно достигнуть.
6. Тех, что все действия Мне предоставили, признав Меня высшей Целью,
И нераздельной йогой Меня почитают, обо Мне размышляя,
7. Тех, погруженных в Меня сознанием, Я скоро спасаю
Из океана самсары и смерти, сын Притхи.
8. Погрузи в Меня свое сердце, в Меня углуби свой разум,
Так ты пребудешь во Мне, превзойдя самсару, в этом нет сомнения.
9. Но если ты не можешь стойко углубить в Меня свои мысли,
Старайся достичь Меня напряженным упражнением, Дхананджая.
10. Если и на упражнение ты не способен, тогда выполняй дела Меня ради;
Выполняя дела Меня ради, ты совершенства достигнешь.
11. Но если и действовать ты не способен, то единению со Мной предавшись,
Осуществляя прилежно отречение от плодов всех действий, собой владея.
12. Ибо знание лучше, чем упражненья, размышление – знания лучше,
Отречение от плодов всех действий лучше, чем размышление, скоро
приносит мир отречение.
13. Без ненависти ко всем существам, сострадательный, милосердный,
Без собственности, без самости, равный в горе и радости, терпеливый,
14. Всегда довольный йогин, постоянный в единении, самообузданный,
твердый в решениях,
Вручивший Мне сердце и разум, преданный Мне, он Мне дорог.
15. Перед кем не робеют люди, кто перед людьми не робеет,
Кто свободен от радости, нетерпения, страха, волнения – тот Мне дорог.
16. Беззаботный, решительный, хладнокровный, неунывающий, чистый,
Покинувший все начинанья, чтущий Меня, он Мне дорог.
17. Кто не радуется, не ненавидит, не тоскует, не вожделеет,
Кто хорошее и дурное покинул, благоговейный, тот Мне дорог.
18. Равный к недругу, другу, также к бесчестию, славе,
К холоду, жару, приятному, неприятному, от связей свободный,
19. Равнодушный к хвале, порицанию, молчаливый, что бы ни случилось,
довольный,
Бездомный, стойкий в помыслах, благоговейный, такой человек мне
дорог.

20. Чтущие здесь возвещенную бессмертную Дхарму,
Преисполненные веры, благоговейные, поставившие Меня высшей
Целью, дороги Мне чрезвычайно.

Так в Достолавных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит двенадцатая глава
именуемая

ЙОГА БЛАГОГОВЕЙНОЙ ЛЮБВИ

Глава XIII

ЙОГА РАСПОЗНАВАНИЯ МЕЖДУ ПОЛЕМ И ПОЗНАВШИМ ПОЛЕ

Арджуна сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

1. Это тело, Каунтея, именуется Полем;
Того, кто его познает, Познающим Поле мудрые называют.
2. Знай Меня, как Познавшего Поле во всех Полях, Бхарата;
Знание Поля и Познавшего Поле – мудрость, я так полагаю,
3. Каково это Поле, какого рода, откуда оно, каковы его измененья,
Кто Он, какова Его сила – от Меня услышь вкратце.
4. Риши в различных гимнах многократно воспевали это,
Особенно обстоятельно в доказательных стихах Брахмасутры;
5. Непроявленное, буддхи, творец личности, великие сути,
Одиннадцать органов чувств, пять их пастбищ,
6. Влечение, отвращение, приятное, неприятное, связи, сознание, крепость –
Вот перечислены вкратце Поле, его измененья,
7. Смирение, искренность, честность, неврежденье, терпенье,
Почитание учителя, чистота, самообладание, стойкость,
8. Отвращение от предметов чувств, от себялюбия свобода,
Понимание бедственности рожденья, болезни, старости, смерти,
9. Отрешенность, непривязанность к сыну, жене дому,
В желанных и нежеланных событиях постоянная уравновешенность
мысли,
10. Безраздельное почитание Меня неуклонной йогой,
Отсутствие влечения к людскому обществу, пребывание в уединенном
месте,
11. Стойкость в познание высшего Атмана, постижение цели истинного
знания,
Это называется знанием: неведением – все другое.

12. Я тебе сообщу, что подлежит познанию, познавшие это достигают бессмертья.
Безначально Запредельное Брахмо, ни как Сущее, ни как Не Сущее, Его не определяют:
13. У Него везде руки, ноги, везде глаза, уши, головы, лица,
Все слыша, все объемля, Оно пребывает в мире;
14. Качествами всех чувств сверкая, ото всех чувств свободно,
Бескачественное чувствами наслаждается, все содержащее, лишённое связей,
15. Век и внутри существ, недвижимое, и все же в движенье,
Оно по своей тонкости непостижимо, Оно далеко и близко,
16. Нераспределённое в существах, Оно пребывает как бы распределённым;
Подобает знать: Оно носитель существ, пожиратель, производитель.
17. Оно – Свет светов, Оно именуется запредельным мраку,
Оно знание, предмет и цель познавания; в сердце каждого Оно пребывает.
18. Так вкратце объяснено поле, также знание, предмет познавания;
Постигнув это, мой бхакта в мое Бытие вступает.
19. Пракрити и Пуруша, знай, безначальны оба;
Изменения качеств, знай, от Пракрити происходят,
20. Основанием целесообразности, причинности и деятельности считается Пракрити;
Основанием вкушения приятного и неприятного считается Пуруша.
21. Ибо Пуруша, пребывая в Пракрити, наслаждается гунами, рождёнными Пракрити;
Его привязанность к гунам – причина рождений в хороших и дурных лонах.
22. Созерцающий, соглашающийся, носитель, вкушитель, великий Владыка,
Высший Атман – так именуется Запредельный Дух в этом теле.
23. Кто знает так Пурушу и Пракрити, ее гуны,
Хотя и продолжает существовать, не возрождается больше.
24. Сосредоточением иные Атмана в себе созерцают,
Другие – усилием мысли, иные – усилием действий,
25. Иные, не зная Его, внимая другим, почитают;
Такие преодолевают смерть, откровению внемля.
26. Знай, где бы какое существо, подвижное иль неподвижное ни зарождалось,
Это происходит от соединенья Поля с Познавшим Поле, Тур-Бхарата.
27. Кто видит, что Высший Господь равно во всех существах пребывает,
Непреходящий в непреходящем, тот воистину видит.
28. Ибо везде равно пребывающего Господа прозревая,
Он сам себе не вредит и так на высший Путь вступает.
29. Кто видит, что все действия совершает Пракрити,
Что Атман пребывает в бездействии, тот воистину видит.
30. Когда он постигает, что бытие отдельных существ пребывает в Едином
И от Него исходит, тогда он вступает в Брахмо.
31. Безначальный, бескачественный, Высший Атман,
Непреходящий, пребывая в теле, не пачкается и не действует, Каунтея.

32. Как всепроникающий акаша вследствие тонкости не грязнится,
Так не грязнится пребывающий в каждом теле Атман,
33. Как единое солнце весь этот мир озаряет,
Так Владыка Поля озаряет все Поле, Бхарата.
34. Те, что очами мудрости прозревают разницу между Полем и Познавшим
Поле,
А также освобождение существ от Пракрити, те к Высшему идут.

Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит тринадцатая глава
именуемая

ЙОГА РАСПОЗНАВАНИЯ МЕЖДУ ПОЛЕМ И ПОЗНАВШИМ ПОЛЕ

Глава XIV

ЙОГА ОСВОБОЖДЕНИЯ ОТ ТРЕХ ГУН

Шри-Бхагаван сказал:

1. Далее возведу тебе высочайшее знание, превосходнейшее из знаний,
Познав его, муні достигали запредельного совершенства.
2. Опираясь на это познание, уподобления Мне достигнув,
Они не возрождаются при миропроявлении, при мирокончине не
исчезают.
3. Мое лоно – великий Брама, в него влагаю семя;
Так совершается зарождение всех существ, Бхарата.
4. Для всех тел, в каком бы они не возникли лоне,
Великий Брама есть лоно, Я же – отец, дающий семя,
5. Саттва, раджас и тамас – вот качества, возникшие из Пракрити;
Они связывают в теле непреходящего, воплощенного, долгорукий.
6. Из них саттва – ясное, здоровое качество, своей незапятнанностью вяжет
Узами счастья и узами знания, безупречный.
7. Знай, раджас – страстное качество: от вожделения, пристрастия оно
возникает
И вяжет воплощенного узами действий, Каунтея.
8. Знай, от неведения рождается тамас, влечет к заблуждению
Всех воплощенных, вяжет беспечностью, ленью, тупостью, сном, Бхарата.
9. Саттва привязывает к счастью, раджас – к действию, Бхарата,
Тамас привязывает к беспечности, окутав знание.
10. Когда побеждены раджас и тамас, возрастает саттва, Бхарата,
Если раджас и саттва, то – тамас; если тамас и саттва, то – раджас.
11. Когда из всех врат тела сияет свет знания,
Тогда, должно знать, возрастает саттва.

12. Вожделение, похоть, деятельность, предприимчивость в делах,
беспокойство,
Возникают, когда возникает раджас, тур Бхарата.
13. Затемнение, леность, беспечность и заблуждение
Возникают, когда возрастает тамас, о радость куру.
14. Когда при возрастании саттвы воплощенный приходит к кончине,
Чистых миров, присущих познавшим Высшее, он достигает.
15. Страстные, придя к кончине, рождаются в узах кармы,
Когда ж умирают темные, они в лонах заблудших существ рождаются.
16. Чистый плод добрых дел именуется саттвичным;
Раджаса плод – страданье, тамаса плод – незнание,
17. Происходит от саттвы познание, от раджаса – вожделение;
Тамас порождает беспечность и заблуждение, также незнание.
18. Стойкие в саттве направляются вверх, страстные остаются посередине,
Вниз идут темные, находясь в состоянии последней гуны,
19. Если созерцающий, помимо гун, иного деятеля не видит,
И постигает Запредельное гунам, он в Мое Бытие вступает.
20. Воплощенный, преодолев эти три гуны, дающие начало телу,
Освободясь от рожденья, страданья, старости, смерти, вкушает
бессмертье.

Арджуна сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

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

**Так в Достославных Упанишадах Святой Бхагавадгиты,
учении о Брахмо, писании йоги,
в беседе Шри-Кришны и Арджуны
гласит четырнадцатая глава
именуемая**

ЙОГА ОСВОБОЖДЕНИЯ ОТ ТРЕХ ГУН

Глава XV

ЙОГА ВЫСОЧАЙШЕГО ДУХА

Шри-Бхагаван сказал:

1. С корнями вверх, ветвями вниз ашваттха считается непреходящим.
Гимны – его листья; тот знаток Вед, кто его знает.
2. Вверх и вниз простираются его сучья, возникшие из гун; предметы чувств – его побеги;
Вниз тянутся также корни его, связующие деятельностью в человеческом мире.
3. Ни такого его вида здесь не постигнуть, ни основания, ни конца, ни начала;
Крепким мечом отрешенности срезав ашваттхи столь разросшиеся корни,
4. Нужно стремиться в ту область, куда вступив, не возвращаются боле,
Я привожу к безначальному Духу, от которого некогда началось правление мира.
5. Без гордости, без заблуждения, узы преодолев греха, всегда пребывая в
Высшем Атмане
Отстранив вожделение, освобождаясь от противоречий
Познавания приятного и неприятного, входят прозревшие в ту область.
6. Там не сияет огонь, ни луна, ни солнце;
Придя туда, не возвращаются, это – Моя Запредельная Обитель.
7. Лишь частица Меня самого, в мире живых став вечным дживой,
Привлекает находящиеся в природе чувства, из которых манас – шестое;
8. Владыка, когда принимает или покидает тело,
Захватив их, уносит, как ветер запахи с их местонахождения.
9. Слухом, зреньем, обоняньем, осязаньем, вкусом,
Также манасом овладев, он наслажденью предметами чувств предается.
10. Как он наслаждается, окруженный гунами, пребывает, исходит.
Безумцы не видят; прозревают лишь мудрости очи.
11. Подвизаясь, также йогины его в собственном "я" прозревают;
А неразумные, несовершенные духом, даже подвизаясь, Его не видят.
12. Сияние, что от солнца исходит и весь мир озаряет,
Также от луны, от огня, знай, это Мое сиянье.
13. Войдя в землю, Я существа поддерживаю своей силой;
Я возвращаю все растения, став вкусоносящим сомой.
14. Став огнем Вайшванарой, в тела живых входящим,
Соединяясь с праной-апаной, Я перевариваю четверовидную пищу.
15. В сердце каждого Я пребываю, от Меня память, знание, суждение;
Я То, что познается через все Веды. Я знаток Вед и творец Веданты.
16. Есть два пуруши в мире: преходящий и Непреходящий;
Преходящий – во всех существах; Непреходящий именуется Стоящим на
Вершине;
17. Но Высочайший Пуруша – иной, Запредельным Атманом Его именуют;
Непреходящий Владыка, обладая тремя мирами, Он их держит,
18. Так как Я превосхожу преходящее, а также Непреходящего выше,
То в мире и в Веде Я утвержден, как Пурушоттама.

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

Глава XVI

ЙОГА РАСПОЗНАВАНИЯ АСУРИЧЕСКОЙ И БОЖЕСТВЕННОЙ УЧАСТИ

Шри-Бхагаван сказал:

1. Бесстрашие, чистота душевная, стойкость в познании, в йоге,
Щедрость, самообладание, жертвенность, приношение жертв,
подвижничество, прямота, прилежание,
2. Невреждение, правдивость, отрешенность, умиротворенность,
бесхитростность, безгневность;
Сострадание ко всем существам, неалчность, мягкость, постоянство,
скромность,
3. Терпеливость, бодрость, стойкость, чистота, незлобливость,
Отсутствие самомнения – участь рожденных для божественной жизни,
Бхарата.
4. Гордость, обман, самомнение, гневливость, грубость,
Также неведение – участь рожденных для жизни асуров.
5. Считается, что божественная участь ведет к свободе, участь асуров – к
узам.
Не скорби, ты родился для божественной участи, Пандава.
6. Есть два рода существ в этом мире: божеств и асуров;
О божественном роде я говорил подробно, об асурическом внемли,
Партха.
7. Ни действия, ни бездействия не знают асурические люди;
У них нет ни чистоты, ни правильного поведения, ни правды.
8. Они говорят, что мир без правды, без основания, без Бога;
Возник не от причин и следствий, а ничем иным, как влечением.
9. Скудоумные, губящие себя, утвердись в этих взглядах,
Они, вредоносные, рождаются злодеями, губителями мира.
10. Предаваясь ненасытимой похоти, полные лжи, безумья, гордыни,
В ослепление избирая ужасные начинанья, они живут по нечистым
законам.
11. Предавшись бесчисленным, губительным мыслям,
Стремясь только похоть насытить: "Такова жизнь" – они утверждают.
12. Связанные сотнями уз ожидания, вожделению, гневу предавшись,
Они только вожделение хотят насытить, неправо накапливая богатство.
13. Этой утехы достиг я сегодня, а той – потом достигну,
Это богатство мое, а то – моим позже станет.
14. Этот враг мной убит, и других я убью, конечно;
Я владыка, я наслаждаюсь, я достигший, я могуч, и счастлив,

15. Я богат и знатен; кто может со мной сравняться?
Я буду жертвовать, одарять, наслаждаться, – так говорят в ослепление незнания,
16. Смущаемые множеством мыслей, запутавшись в сетях заблуждения,
Держась за улады желаний, они в ад ниспадают нечистый.
17. Высокомерные, спесивые, полные корысти, безумья, гордыни,
Они приносят лицемерные жертвы, лживые, не по закону.
18. Предавшись самости, насилью, гордыне, похоти, гневу,
Строптивые, они ненавидят Меня в чужом и собственном теле.
19. Их, ненавистников, ничтожных людей, жестоких,
В самсаре Я постоянно ввергаю в нечистые, асурические лона.
20. Попав в асурические лона, затмеваясь от рожденья к рождению,
Не достигнув Меня, они следуют самым низким путем, Каунтея.
21. Трояки врата преисподней, губящие человека:
Похоть, гнев, алчность; эти три подобает бросить.
22. Человек, от этих трех врат тьмы свободный, Каунтея,
Создает свое благо и так Высшего Пути достигает.
23. Кто ж, отвергнув предписанья закона, прихоть свою выполняет,
Тот ни совершенства, ни счастья, ни Высшего Пути не достигает.
24. Итак, да будет Писанье твоим мерилom, устанавливающим, что должно,
чего не должно делать;
Тебе подобает дела совершать, познав предписанья закона.

Глава XVII

ЙОГА ТРОЯКОГО ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ ВЕРЫ

Арджуна сказал:

1. Тех, кто, отвергнув предписанья закона, полные веры творят жертвы.
Каково состояние тех, Кришна, – саттва, раджас или тамас?
2. Троякой бывает вера воплощенных, рожденная их собственной природой:
Саттвичная, страстная и темная; об этом внемли.
3. Сообразно сущности каждого бывает его вера Бхарата,
Человек образован верой, он таков, какова его вера.
4. Благие приносят жертвы богам, страстные – якша-ракшасам,
Остальные же, темные люди, жертвуют навьям и множеству низших духов.
5. Люди, творящие ужасное самоистязание плоти, не предписанные законом,
Полные самости, лицемерия, одолеваемые похотью, страстью, творя насилье.
6. Безумные, они терзают сути в собственном теле,
Также Меня, сущего в недрах их тел; такое решение, знай от асуров.
7. Пища, приятная всем, бывает троякой,
Равно как и подвиг, жертва, дары; об этом внемли:
8. Пища, повышающая долголетие, крепость, силу, здоровье, благодушие,
бодрость,
Сочная, маслянистая, укрепляющая, вкусная, дорога саттвичным людям.

9. Острая, кислая, соленая, слишком горячая, возбуждающая, сухая, Жгучая пища страстным приятна; страдание, тяжесть, болезнь она причиняет
10. Гнилая, безвкусная, вонючая, переночевавшая, оставшаяся от трапезы пища,
Для жертвы негодная – дорога темным.
11. Жертва, приносимая сообразно Закону, не ради воздаяния,
С сердцем расположенным так: "Подобает жертвовать", – саттвична.
12. Но если жертву приносят ради плодов, лицемерно,
Такая жертва страстна, знай это, лучший Бхарата.
13. Беззаконная жертва, без раздачи пищи,
Без мантр, без даров, без веры считается темной.
14. Почитанье богов, дваждырожденных, наставников, мудрых,
Чистота, прямота, целомудрие, невреждение именуются подвигом тела.
15. Правдивая, приветливая речь, не вызывающая возбуждения,
Прилежное изучение Писаний именуются подвигом речи.
16. Ясность сердца, молчаливость, самообладание, кротость,
Чистота жизни – называются подвигом сердца.
17. Если этот троякий подвиг совершается с глубокой верой
Людьми, не ищущими воздаяния, преданными, он считается саттвичным.
18. Подвиг, творимый ради славы, гордости, почестей, лицемерно,
Называется здесь страстным, неверным, нестойким.
19. Подвиг, творимый с безумным начинанием,
С самоистязанием или ради гибели другого, считается темным.
20. Дар, творимый с мыслью "подобает давать", без желанья отдачи,
В надлежащем месте, времени, достойному человеку, такой дар считается саттвичным.
21. Если ж он дается воздаяния ради или ради плодов,
Иль неохотно, такой дар считается страстным.
22. Дар, творимый в недолжное время, в ненадлежащем месте,
Недостойному, без уважения, с презрением – считается темным.
23. АУМ-ТАТ-САТ – так по Писанию трояко обозначается Брахмо.
Древле от Него возникли Брахманы, Веды, жертвы.
24. Поэтому постигшие Брахмо всегда АУМ произносят
В начале жертвенных обрядов, даров, подвигов, согласно предписаниям Закона.
25. Произнося: "Тат", о плодах не мысля, совершают стремящиеся к свободе
Обряды жертвоприношений, дары и умерщвление плоти,
26. Через САТ обозначают истинное, благое,
Также достохвальные дела обозначаются словом САТ, сын Притхи.
27. Через САТ обозначают также постоянство в жертве, дарах, в
умерщвлении плоти;
Через САТ обозначают также все дела, совершенные Его ради.
28. А возлияния, дары, подвиги, совершаемые без веры,
Называются "асат"; они ничто и в том и в этом мире, Партха.

Глава XVIII

ЙОГА ОТРЕШЕНИЯ

Арджуна сказал:

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

Шри-Бхагаван сказал:

2. Оставление желанных действий вещи именуют отреченьем;
Оставление плодов всех действий мудрые называют отрешеньем.
3. "Деятельность нужно оставить как зло", – иные учат,
"Умерщвления плоти, жертвенных обрядов, даров не следует покидать", –
говорят другие.
4. Мое суждение о таком отрешении выслушай, превосходный Бхарата,
Ибо отрешенье, тигр среди людей, считается трех видов.
5. Жертвы, дары и подвиги не следует оставлять, исполнять их должно.
Ибо жертвы, дары и подвиги – очистители разумных.
6. Но эти действия совершать подобает, привязанность к плодам оставив.
Таково Мое, Партха, решительное и окончательное суждение.
7. От необходимых действий отказываться не подобает:
От заблуждения такой отказ, он считается темным.
8. "Это – зло", кто, так мысля, оставляет действия, боясь телесных
страданий,
Тот, страстное отречение совершив, не получает плодов отречения.
9. "Подлежит выполнению", – кто так совершает необходимые действия,
Арджуна,
Отрешась от привязанности и плодов, отрешенье того саттвично.
10. Отрешенный не отвращается от неприятного, не привязывается к
приятному делу,
Преисполненный саттвой, мудрый, расторгший сомненья.
11. Ибо воплощенный не может полностью действия бросить:
Кто отказался от плодов действий, тот считается отрешенным.
12. Нежелательный, желательный и смешанный – таким бывает тройкий плод
действий
После смерти для неотрешенного; для отрешенного – нет никакого.
13. Пять причин, осуществляющих каждое действие, долготрукий,
Узнай от Меня, они выявляются размышленьем:
14. Предмет, деятель, органы разного рода,
Разные отдельные побуждения и пятая – божественная воля.
15. Какое бы действие не предпринимал человек сердцем, словом, телом,
Праведное, нет ли, эти пять – его действий причина.
16. Итак, кто неразумно делателем себя одного считает,
Тот худоумный, не видит.
17. Кто свободен от самости, чей не запятнан разум,
Тот, даже убив этих людей, не связан, не убивает.

18. Знание, предмет познавания, познающий – таково тройкое побуждение к делу.
Причина, действие, делатель – тройкая сумма дела.
19. Знание, действие, делатель считаются тройкого рода,
Согласно гунам, в ученье о гунах. Как это, слушай:
20. То знание, что видит во всех существах единую Сущность,
Непреходящую, нераздельную в разделенном, ведай, это знание саттвично.
21. То знание, что, разделяет, во всех существах различает
Многообразные, отдельные сущности, знай, оно страстно.
22. То знание, что неосновательно привязано к единичной цели,
Как бы к всеобщей, ничтожное, к истине не стремится – оно называется темным.
23. Должное действие, лишённое привязанности, совершенное бесстрастно,
Без отвращения, без желанья плодов, называют саттвичным.
24. Действие, выполняемое ради осуществления желаний,
Себялюбиво, с большим напряжением, считается страстным.
25. Дело, предпринятое по заблуждению, без учета последствий,
Ради гибели, нанесения вреда, грубое, называется темным.
26. Делатель, свободный от связей, настойчивый, решительный, без
себялюбья,
Неизменный при неудаче, успехе, называется саттвичным.
27. Возбудимый, воделеющий плодов действий, завистливый, себялюбивый,
нечистый,
Подверженный радости, горю, такой делатель называется страстным.
28. Непреданный, грубый, упрямый, лживый, коварный,
Тупой, малодушный, медлительный делатель называется темным.
29. О тройком различии разума и стойкости соответственно гунам,
Исчерпывающему, подробному изложению внимай, Дхананджая.
30. Разум, знающий начинанье и прекращенье, подлежащее и подлежащее
выполненью,
Опасность и безопасность, освобождение и узы – саттвичен, Партха.
31. Если же дхарму-адхарму, подлежащее и не подлежащее выполненью.
Разум неправильно познает, он страстен, Партха.
32. Разум, окутанный мраком, принимающий извращенно все вещи,
Адхарму за дхарму – темен, сын Притхи.
33. Та стойкость, что непреклонной йогой
Сдерживает деятельность манаса, жизненных сил и чувств, саттвична,
Партха.
34. Та же стойкость, с которой выполняется дхарма, воделеенье, корысть,
Арджуна,
Несвободным, желающим плодов, такая стойкость страстна, Партха.
35. Стойкость, не освобождающая худоумного от сонливости, страха, печали,
Лжи, заблуждения, – темна, сын Притхи.
36. Теперь слушай о тройкой радости, тур-Бхарата:
Та, что радует после усилий, наступает с концом страданий.
37. Та радость, что сначала подобна яду, впоследствии – амрите,
Рожденная от ясности познания Атмана, называется саттвичной.

38. Радость от сочетания чувств и предметов
Сначала подобна амрите, затем – отраве; эта радость считается страстной.
39. Вначале и впоследствии слепящая самосознание радость,
Порожденная тупостью, сном и беспечностью, считается темной;
40. Нет существа ни на земле, ни на небе, ни даже между богами,
Свободного от этих трех гун, рожденных природой.
41. Обязанности браминов, кшатриев, вайшьев, шудр, подвижник,
Распределяются по гунам, возникших из их собственной природы.
42. Спокойствие, самообладание, умерщвление плоти, чистота, терпение,
правдивость,
Знание, осуществление знания, вера – обязанности браминов, рожденные
их собственной природой.
43. Могущество, великолепие, стойкость, одаренность, храбрость в битве,
Щедрость, благородство-обязанности кшатриев, рожденные их
собственной природой.
44. Земледелие, скотоводство, торговля – обязанности вайшьев, рожденные их
собственной природой;
Дело служенья – обязанность шудр, рожденная их собственной природой.
45. Человек, удовлетворенный своим долгом, достигает совершенства.
Как достигает совершенства радующийся своей карме, об этом внемли.
46. Почитая делами Того, кто распростер все это,
Кто произвел существа, человек совершенства достигает.
47. Лучше своя карма, выполненная хотя бы с недостатком, чем хорошо
исполненная чужая;
Не совершает греха исполняющий врожденную дхарму.
48. Врожденную дхарму, даже с грехом сопряженную, сын Кунти,
Нельзя оставлять, ибо все начинанья окутаны грехом как пламя дымом.
49. Совершенно непривязанный сознаньем, преоборовший себя, отрешенный
от вожделений,
Достигает запредельного совершенства неделанья через отречение.
50. Как достигший совершенства достигает Брахмо,
Об этом вкратце узнай от Меня, Каунтея: это вершина познания.
51. Стойкостью себя обуздав, просветлив свой разум,
Оставив звук и прочие предметы чувств, отстранив влечение и
отвращение.
52. Пребывая в одиночестве, умеренный в пище, обуздавший речь, плоть и
манас,
Постоянно преданный дхьяна-йоге, погруженный в бесстрашие,
53. Свободный от самости, буйства, кичливости, похоти, гнева,
Отказавшийся от собственности, от "я", умиротворенный, достоин
Брахмо.
54. Сливаясь с Брахмо, просветленный духом не скорбит, не вожделеет,
Равный ко всем существам, он высшего благоговенья ко Мне достигает.
55. Благоговеньем ко Мне он познает Меня, кто, каков Я в моей сути;
Познав меня в моей сути, он непосредственно в То погрузится.
56. Тот, кто ищет Моей защиты, хоть и занятый всегда разными делами,
Моей милостью достигнет вечного, непреходящего состоянья.

57. Мысленно Мне все дела предоставив, устремясь ко Мне, высшей Цели,
Предаваясь упражненьям в йоге мудрости, размышляй обо Мне
постоянно.
58. Обо Мне размышляя, по Моей милости ты все трудности преодолеешь;
Если же ты по своеволю не станешь слушаться, ты погибнешь.
59. Если, предаваясь своеволю, ты думаешь: "не буду сражаться", –
Тщетно твое решенье: ты повлечешься собственной природой.
60. Связанный, Каунтея, своей кармой рожденной собственной природой,
Ты исполнишь помимо воли то, чего по заблуждению не хочешь делать.
61. Господь в сердце каждого существа пребывает, Арджуна,
Как на гончарном колесе вращая все существа силой своей майи.
62. Итак, войди под Его кров всем существом, Бхарата:
Его милостью ты получишь высочайший мир и вечную Обитель.
63. Так Я возвестил тебе знание, более тайное, чем сама тайна;
До конца обдумай это и тогда поступай как хочешь.
64. Снова внимай моему всетайнейшему, последнему слову,
Ты Мне желанен очень, потому скажу тебе на благо.
65. Размышляй обо Мне, благоговея предо Мной, жертвуй Мне, Мне
поклоняйся;
Так ты придешь ко Мне, воистину, Я обещаю тебе, ты Мне дорог.
66. Оставив все обязанности, у Меня одного взыскуй защиты;
Не скорби! Я освобожу тебя от всего злого.
67. Это слово не сообщай неблагоговеющему, ни тому, кто подвига не
совершает;
Ни строптивому, ни тому, кто Меня злословит.
68. Кто ж эту высшую тайну предаст моим бхактам,
Тот, совершив наивысшее поклоненье Мне, несомненно, Меня достигнет.
69. Из людей нет никого, кто был бы Мне больше, чем тот, угоден,
И нет на земле другого, кто был бы мне его дороже.
70. Кто будет изучать эту нашу святую беседу,
Тот принесет Мне жертву жертвой мудрости, Я так считаю.
71. Даже тот человек, кто будет внимать ей безропотно, с верой,
Освободясь, он также прекрасного мира блаженных достигнет.
72. Внял ли ты этому, Партха, сосредоточив мысли?
Исчезло ль твое неведением рожденное заблуждение?

Арджуна сказал:

73. Уничтожено заблуждение; я получил наставление по Твоей милости,
Непреходящий;
Я стоек; исчезло сомнение. Твое слово исполню.

Санджая сказал:

74. Так Васудэвы и великодушного Партхи
Я выслушал эту удивительную, приводящую в восторг беседу;
75. Милостью Вьясы выслушав эту высочайшую тайну,
Йогу от самого владыки йоги, Кришны, возвещенную им самолично.

76. Вспоминая, вспоминая эту святую, чудесную беседу Кешавы и Арджуны,
Я радуюсь из мгновенья в мгновенье,
77. Также вспоминая и вспоминая этот наичудеснейший образ Хари,
Я весьма восторгаюсь, раджа, радуюсь снова и снова!
78. Где владыка йоги Кришна, где лучник Партха,
Там благо, победа, удача, постоянная праведность. Так полагаю.

ТОЛКОВЫЙ СЛОВАРЬ

[А](#) | [Б](#) | [В](#) | [Г](#) | [Д](#) | [И](#) | [Й](#) | [К](#) | [Л](#) | [М](#) | [Н](#) | [П](#) | [Р](#) | [С](#) | [Т](#) | [У](#) | [Х](#) | [Ц](#) | [Ш](#) | [Ю](#) | [Я](#)

А

АГАМА (Agama) – часть священного писания, непосредственно следующая за сборниками гимнов. Авторитет А. значительно выше авторитета "Смрити", священного предания; к Смрити относятся Махабхарата, Рамаяна.

АГНИ (Agni) – огонь. Один из наиболее чтимых ведических богов, в эпоху эпоса его значение значительно ослабело. У А. много эпитетов, выражающих его деятельность: Хуташана, "Пожиратель жертв"; Вайшванара, "Всенародный", и пр. Агни – третий из пяти бхутов (элементов), из которых строится мир.

АДИТИ (Aditi) – безграничность; слабо персонифицированное божество, мать главных богов, называемых "Адитьи".

АДИТЬЯ (Aditya) – сын Адити. Эпитет главных богов, которых насчитывали то три, то семь, а позже и еще больше. В эпический период этот эпитет был применяем главным образом к Солнцу, Сурьи.

АДХАРМА (Adharma) – беззаконие, нечестие.

АЙРАВАТА (Airavata) – имя одного из четырёх слонов, поддерживающих землю. На нём ездит Индра (белый царственный слон, счастья). Айравата, значит "сын Ираванти", "иравант" – "напиток", "океан". Айравата вышел из молочного океана во время пахтанья океана богами и асурами. Это также имя мифического змия, нага.

АМРИТА (Amrita) – "напиток бессмертия" – пища богов, подобная греческому нектару.

АНАНТА (Ananta) – "бесконечный" – эпитет мистического змея Шеши, на котором покоится Вишну-Нараяна (см. фронтиспис этого выпуска).

АНАНТАВИДЖАЯ (Anantavijaya) – "бесконечно-побеждающая", раковина Юдхиштхиры.

АРДЖУНА (Arjuna) – "утренняя заря"; "серебристый"; "белый"; "дневной свет", эпитет Индры, имя третьего из Пандавов, по легенде сына Индры. Арджуна тесно

связан с Кришной, как его ученик и шурин. Легенда, неоднократно повторяемая в Махабхарате, гласит, что в прежнем воплощении Кришна и Арджуна были двумя великими ришами, воплощением Нараяны, они подвизались в пустыне Бадараяна (ср. вып. III, "Путешествие Бхагавана"). Позднейший вишнуизм уподобляет связь Кришны и Арджуны со связью бога с его силой (шакти), олицетворяемой в виде богини.

АСИТА (Asita) – легендарный риши, слагатель гимнов, владыка тьмы, часто отождествляемый с Дэвалой или соединяемый с ним в одну пару.

АСУРА (Asura) – "светлый дух", "облако"; асуры – враги суров (богов). Представление об асурах весьма древнее, древнее отделения маздаизма от ведической религии. В маздаизме асуры сохранили свой изначальный положительный характер (ср. Ahura-Masda – Asura), тогда как в браманизме они получили отрицательное значение, как враги богов, аналогично греческим титанам. В Махабхарате описывается ("Мокшадхарма", кн. XII) время правления асуров и падение их вследствие развращения нравов.

АУМ (AUM) – священное слово, символизирующее Абсолют, Брахмо. О мистическом значении слова много говорится в Упанишадах.

АХАНКАРА (Ahankara) – буквально – "делающий я" ("Ichmacher"): самосознание, индивидуальный разум, проистекающий из вселенского разума – буддхи.

АЧЬЮТА (Acyuta) – "незыблемый, вечный", эпитет Вишну-Кришны; эпитет раджи.

АШВАТТАМАН (Asvattaman) – "конское стойло" или "конская стойкость, сила". Один из сыновей брамина Дроны, заслуживший позорную известность в битве: он прокрался в спящий во время перемирия лагерь Пандавов и перебил там всю молодежь. Нападение на безоружного или спящего врага считалось по тогдашним законам позорным, преступным делом.

АШВАТТХА (Asvattha) – *Ficus religiosa*, баннан, индийская смоковница, которую надо отличать от обычной смоковницы (пиппала). Часто употребляется в качестве символа мира и даже Брахмо (Катх. уп. VI, I). У буддистов это дерево Боддхи, под которым Будда обрёл озарение. Из дерева Ашваттхи делается мужская часть (заостренный колышек) аруни, прибора для добывания огня. А. аналогична библейскому "древу жизни" (эйц ха хаим) и египетской акации (ср. "Сказку о двух братьях"). Легенда говорит, что из акации (гофер) был сделан ноев ковчег, хранящий семена всего живого – символ мира в состоянии пралаи. Позже эти символы были восприняты масонством, с его "веткой акации" и "легендой о Хираме".

АШВИН (Asvina) – "всадник", олицетворение утренних и вечерних сумерек, братьев-близнецов (ср. Кастор и Поллукс греков). А. отличаются особой красотой, они искусные целители, подобно христианским святым Косме и Дамиану (ср. "Махабхарата", III, с. 123 и сл.).

Б

БРАМА (Brahman м. р.) – праотец и творец мира, ипостась браманической троицы; Вишну и Шива вытеснили Брахму с первого места, и он стал лишь их первородным сыном, сами же Вишну и Шива были объявлены тождественными друг другу, хотя в действительности их культы остались отдельными.

БРАМИН (Brahman) – точная транскрипция – Brahman (м. р.) Представитель касты жрецов, предъявлявших претензии на положение земных богов. Б. – особо привилегированная каста "дваждырожденных", существовавшая за счет других каст, в частности, касты кшатриев. В Махабхарате очень резко подчеркивается антагонизм браминов и кшатриев. Брамины претендовали на монополию в религии, философии, науке. Совершать ритуалы имели право только жрецы, брамины, а так как ритуалы и некоторые жертвоприношения требовалось совершать ежедневно, то раджи держали домашних жрецов, которые назывались "пурохиты". Брамины разделялись на роды, достоинство, знатность которых были неодинаковы. При торжественных жертвоприношениях присутствовало несколько жрецов, у каждого из них была своя обязанность в ритуале. Ведущий жрец назывался "хотар" (заклинатель), он совершал вызов божеств и читал мантры Риг Веды: "удхотар" (певец) пел гимны Сама Веды; "адхварью" был занят материальной частью обряда, по указаниям Яджур Веды. Брамины ведут свой род от Сомы. Отличительным признаком Б. был священный шнур, одеваемый через левое плечо. Брамин получает его в 6 лет, при посвящении в касту, и должен носить его постоянно. Снятие шнура знаменовало отказ от касты, когда Б. уходил из дома и становился странствующим нищим.

БРАХМАСУТРА (Brahmasutra) – буквально "нить Брахмо" – философский высокоавторитетный памятник, конспективно излагающий суть учения Упанишад. Авторство Б. приписывается Бадараяне. Памятник относится, по-видимому, к IV—III вв. до н. э. Неоднократно комментировался ведущими индийскими философами. Наиболее известны комментарии Шанкары Ачарьи (VIII в. н. э.) и Рамануджи (XI в. н. э.).

БРАХМО (Brahman) – точная транскрипция – Брахман, ср. р. Высший философский принцип традиционной философии Индии, внеположный проявленному миру, вечный и неизреченный, т. е. определяемый лишь отрицательно ("не То"). Идея Брахмо сближается с идеей Нирваны, с одной стороны, и Атмана, абсолютного субъекта, – с другой. Основа учения о Брахмо положена Упанишадами и разработана с разных сторон философскими традиционными школами.

БРИХАСПАТИ (Brihaspati) – "великий владыка" – главный жрец богов.

БРИХАТСАМАН (Brihatsaman) – "великий гимн (саман)", название одного гимна Сама Веды.

БУДДХИ (Buddhi – ж. р.) – первая таттва природы (пракрити), развивающаяся по эманационному принципу. Б. – разум, но не индивидуальное самосознание. Это, согласно эпической Санкхье, вселенская душа, Махан ("Великий"), сама по себе несознательная, но лишь отражающая сознание Пуруши, Познающего поле, его владыки. Согласно системе Санкхье, из буддхи проистекает творец личности, аханкара, из него – манас, из манаса – 10 индрий, пять воспринимающих (чувства зрения, слуха и пр.) и пять действующих: ноги, руки, речевые органы, органы переваривания и органы выделения и производства. Это по линии живых организмов животных и растений, по линии же "неживой" природы аханкара (а по другому варианту манас) производит 5 "стихий", бхутов "судей": акашу (пространство), воздух (ваю), огонь (агни), воду (апас) и землю (бхуми). Акаше соответствует слух, ветру (воздуху) – осязание, огню – зрение, воде – вкус, земле – обоняние. Так разворачивается пракрити; сворачивание происходит в обратном порядке. В индивидуальном сознании буддхи есть решающая оценивающая способность. Хауэр подчеркивает трудность перевода этого своеобразного термина; сам он переводит его через "Gemut". Слово происходит от

корня "budh" – "пробуждаться, бодрствовать". Таким образом "буддхи" значит "состояние бодрствования", "сознательной деятельности" ("Йога", с. 370—371).

БХАГАВАН (Bhagavan) – "господин, владыка", аналогичный Ваалу и Адонису месопотамской культуры. В Гите образы Бхагавана и Кришны уже прочно соединены; Вишну хотя и отождествляется с Кришной, но его роль очень небольшая, он лишь вскользь упоминается в поэме: о четвертой ипостаси Вишну-Нараяне Гита даже не упоминает, хотя имя Нараяна известно уже Брахманам. Секта бхагаватов, почитающая Бхагавана, долгое время считалась еретической. Об учении бхагаватов и развитии теологии вишнуизма см. "Мокшадхарма" в разделе "Нараяния".

БХАКТА (Bhakta) – поклонник, последователь бхакти-йоги, учащей об освобождении силой благоговейной любви.

БХАКТИ (Bhakti) – благоговейная любовь к высшему, к Пуруше; учение этой йоги исторически связано с Бхагавадгитой, наиболее древним памятником этого течения. Хотя Бхагавадгита возникла в Северной Индии (бассейны рек Синдха и Ганги), где зародилась и вся Махабхарата, но впоследствии бхакти-йога развивалась в Южной Индии. Философское обоснование бхакти-йоге дали Рамануджа и Виджняна Бхикшу, понимавшие под бхакти не личные отношения личного бога и его поклонника, но созерцательно-благоговейное стремление к высшим духовным состояниям, которые эти философы понимали, как безличные. Экстатическую бхакти-йогу с выраженными сексуальными моментами развили альвары (или арвары), внесшие в бхакти-йогу черты доарийского культа Великой Матери. Арвары (VIII н. э.) создали в Южной Индии особую секту, основанную на экстатической бхакти. Позже эта бхакти культивировалась в Бенгалии; одним из её ярких представителей был Чайтанья.

БХАРАТА (Bharata) – "поддерживающий" воин; 1) сын Шакунталы и Душьянты, отец Куру, родоначальника рода кауравов и бхаратов; 2) имя сводного брата Рамы. Bh?rata "Потомок Бхараты" – человек из племени Бхарата.

БХИМА (Bhima) – "страшный" – второй сын Панду, по легенде сын бога ветра Ваю, прозванный за прожорливость "Волчьим брюхом" (Врикадарой).

БХИШМА (Bhishma) – "страшный". Старший из рода Куру ко времени междоусобицы; сын Шантану и богини реки Ганги, правнук Бхараты, дед Дхритараштры и прадед Дурйодханы и братьев Пандавов. Верховный главнокомандующий войсками кауравов в битве. Махабхарата изображает его как человека высокой нравственности и мудрости. Смертельно раненый в бою, Б. силой воли поддерживает свою жизнь, лежа на "ложе стрел", ожидая начала священной половины года, когда солнце движется на север (ср. конец VIII главы Гиты). В ожидании своего смертного часа Бхишма ведёт нравоучительную беседу с Юдхиштхирой об "основе освобождения". Содержание этой беседы изложено в XII книге Махабхараты в разделе "Мокшадхарма".

БХУТА (Bhuta от гл. bhu – быть) – сущность, суть. Санкхья насчитывает 5 бхутов, элементов, из которых строится мир: акаша (пространство), ваю – ветер, агни – огонь, апас – вода и бхуми – земля. Эти элементы проистекают один из другого в перечисленном порядке при развитии мира, при пралае они растворяются один в другом в обратном порядке. (См. также "буддхи").

В

ВАДЖРА (Vajra) – "громовая стрела" – оружие громовника Индры. Мистически это особая сила, способствующая Освобождению. Великая мантра северных буддистов обращена к тому, у кого в руке ваджра (или дордже) – Vajrapāṇin.

ВАЙНАТЕЯ (Vainateya) – сын Винаты, дочери Дакши. Эпитет Гаруды, царя птиц, на котором летает Вишну.

ВАЙШВАНАРА (Vaiśvanara) – всенародный. Особый огонь, огонь домашнего очага. В теле – огонь, переваривающий пищу; по учению Аюрведы, Санкхьи и йоги, он находится в брюшной полости, выше пупка, в особом энергетическом центре (чакра); соответствует солнечному сплетению. Огонь погребального костра.

ВАЙШЬЯ (Vaishya) – представитель третьей касты, земледелец, торговец.

ВАРУНА (Varuna) – греческий Уранос, в Ведах – олицетворение неба, ипостась верховной ведической троицы: Митра-Варуна-Арьяман. В эпоху эпоса В. стал собственным отражением – владыкой вод. Варуна – один из Адитьев, сынов Адити, безграничности (слабо персонифицированный образ).

ВАРШНЕЯ (Varaneya) – человек, принадлежащий народу Вришни; часто употребляется как родовое имя Кришны.

ВАСАВА (Vasava) – потомок Васу, эпитет Индры.

ВАСУ (Vasu) – "благодать", "богатый", название одного класса богов.

ВАСУДЭВА (Vasudeva) – "тот, чей бог Васу", поклонник Васу; имя царя из рода Вришни, отца Кришны; родовое имя Кришны.

ВАСУКИ (Vasuki) – имя царя "змиев", мифических мудрецов, обитателей подземного царства – Паталы. Об этом подробнее см. в III вып. этой серии "Повесть о Матали" из "Путешествия Бхагавана".

ВАЮ (Vayu) – ветер, бог ветра, воздух; второй из пяти "элементов" (стихий). Находясь в теле, В. осуществляет в нём течение жизненных токов, называемых пранами.

ВЕДА (Veda) – ведение. Название священных книг индийцев, сборников гимнов и обрядовых уставов. В более древние времена насчитывалось 3 Веды: Риг Веда, Сама Веда и Яджур Веда. Каждая Веда предназначалась особому классу жрецов: хотаров, удхатаров и адхварью (в порядке Вед) и делилась на 3 части: сборник гимнов (Самхита), трактатов, объясняющих смысл обрядов и дающих указания, как совершать их (Брахманы), и трактатов, предназначенных для пустынников. – Араньяки. Как неразрывная часть, в Араньяку каждой из Вед входило несколько Упанишад, как тайноучение той или иной школы жрецов. Широко обобщая, Веды относят к середине II тысячелетия до н. э., но Атхарва Веда была создана гораздо позже, так как Гита не упоминает о ней.

ВЕДАНТА (Vedanta) – конец Вед; в частности, философские трактаты, называемые Упанишадами.

ВИВАСВАНТ (Vivasvant) – "светоносный", "сияющий", "пламенеющий"; одна из ипостасей Солнца.

ВИКАРНА (Vikarna) – точный перевод сомнителен: БПС даёт под вопросом: "лопоухий" – признак породистого животного? "безухий" – имя одного из сыновей Дхритараштры?

ВИРАТА (Virata) – раджа народа матсья, тесть Абхиманью, сына Арджуны. У В. Пандавы тайно прожили тринадцатый год своего изгнания.

ВИШНУ (Vishnu) – божество, мало охарактеризованное в Ведах. Основной ведический миф о нём – это сказание о трех Шагах Вишну. Явсь в виде карлика асуру, правившему тогда миром. В. просил дать ему столько пространства, сколько он может пройти тремя шагами. Получив согласие, В. превратился в великана и перешагнул через весь мир. Таким образом, в Ведах В. является олицетворением Солнца, тремя шагами проходящего весь мир: с востока через зенит на запад. Зенит называется "следом Вишну" Vishnupada. В эпический период В. слился с образом Нараяны-Бхагавата. Хотя о Нараяне упоминают уже Брахманы, его арийское происхождение сомнительно, и тем более Кришны, самое имя которого (Черный) является намёком на его негроидное происхождение. Кришна борется с Индрой, как владыкой ведических богов, и побеждает, а победив, Вишну-Нараяна-Кришна становится славным богом кшатриев-вишнуитов. Об этом подробнее говорится в разделе "Нараяния" Мокшадхармы.

ВРИШНИ (Vrishni) – "мужественный", "овен" – название народа, к которому принадлежал Кришна.

ВЬЯСА (Vyasa) – или Ведавьеса – Кришна Двайпаяна (Островитянин) – мудрец, которому приписывается создание Махабхараты, многих Пуран и редакция Вед (Вьяса, значит распределитель, редактор). Вьяса – физический отец Дхритараштры, так как юридический отец вследствие развратного образа жизни не мог оплодотворить своих жен, роду грозило угасание. Старшие представители рода умоляли Вьясу войти к жене раджи и дать ей ребенка, который считался бы сыном раджи (об этом подробнее в "Путешествии Бхагавана", и III вып. Речь Бхимы).

Д

ДВАЖДЫРОЖДЕННЫЙ (Dvija) – т. е. получивший посвящение в касту. По закону все три первые касты считались "дваждырожденными" и допускались, хотя и не в равной мере, к изучению Вед. Но фактически этот эпитет применялся только к браминам, так что слово "брамин" и "дваждырожденный" в Эпосе употребляются как синонимы.

ДЖАНАКА (Janaka) – "родитель", прославленный древний мудрец и царь (раджариши), отец Ситы, жены царевича Рамы, считающегося воплощением Вишну.

ДЖАНАРДАНА (Janardana) – "угнетатель людей" или "побуждающий людей", эпитет Вишну-Кришны.

ДЖАХНАВИ (Jahnavi) – "дочь Джанху" – р. Ганга. Джанху – эпитет мудреца Вишвамित्रы, кшатрия, заслужившего аскезой браминство. Он проклял Гангу, разлив которой мешал его упражнениям. По просьбе Шивы, низведшего Гангу с неба на

землю, риши вобрал своё проклятие обратно и оживил реку, почему она и стала называться его дочерью.

ДЖАЯДРАТХА (Jayadratha) – "победная колесница" – имя раджи, сторонника кауравов; муж Духшалы, единственной дочери Дхритараштры. Убит Арджуной в сражение на поле Куру.

ДЖНАНА (Jnana) – знание, подразумевается – сущности миропроявления, отличия духа от материи; постижение истинной сути духа (пуруши). Дж. противопоставляется ајнапа – неведение, но не как простое отсутствие знания, а как ложное знание, заблуждение (moha).

ДИТИ (Diti) – "ограниченность", слабо персонифицированное женское божество, мать дайтиев, врагов суров (см. АСУРА). Дайти и асуры часто отождествляются.

ДРОНА (Drona) – "кадушка", брамин, преподававший военное искусство братьям Пандавам и сыновьям Дхритараштры. Своё странное имя Д. получил оттого, что его отец, отшельник, искушаемый апсарой, не мог сдержать семени и извергнул его в кадушку, где и развился зародыш. Подобный же миф рассказывается о Шукре, сыне Вьясы ("Мокшадхарма", сказание о Шукре).

ДРАУПАДИ (Draupadi) – "дочь Друпасы", общая жена Пандавов. Полиандрия – редкая форма брака в древнеиндийском обществе, признававшим семь форм брака в число которых полиандрический брак не входил. Собственное имя Драупади – Кришнаа (Krishna?), "черная". В 18-ой книге Махабхараты сказано, что Кришнаа была воплощением Шри, жены Вишну-Нараяны, его Шакти. (Шри – богиня счастья).

ДРУПАДА (Drupada) – "деревянная колонна", "столб", царь Панчалы, тесть Пандавов, женатых полиандрическим браком на его дочери Драупади ("дочь Друпасы"); его сын – Дхриштадьумна.

ДУРЙОДХАНА (Duryodhana) – "трудно одолеваемый". Старший из 101 сына Дхритараштры. Мнение, что "Дурйодхана" означает "плохо сражающийся", вполне возможное филологически, не убедительно в контексте. Против мнения считающих, что это имя было кличкой, выдуманной противниками, и что сына Дхритараштры звали не Дурйодхана, а Суйодхана (хорошо сражающийся), говорит то обстоятельство, что сторонники называют этого молодого раджу Дурйодханой, а не Суйодханой: так называют его противники (ср. "Путешествие Бхагавана" из II книги. (вып. 3), по-видимому, вкладывая в это имя отрицательный смысл – "легко одолимый". Во всяком случае, в санскрите наречие "dur" не всегда обозначает "плохо", но часто "трудно", как это видно, например, в имени Дурги, великой богини, жены Шивы. Имя Дурга значит не "дурное поведение", а "труднодостижимая". Д. в Махабхарате изображается коварным злодеем, не останавливающимся ни перед каким способом, чтобы погубить соперников, своих двоюродных братьев. Д. был убит в великом сражении Бхимой, использовавшим запрещенный удар в низ живота.

ДХАНАНДЖАЯ (Dhananjaya) – "завоевывающий богатства" (духовные или материальные); эпитет Арджуны.

ДХАРМА (Dharma) – "державка", "основа", "долг", "закон". Д. – одно из важнейших понятий индийской философии. Это истинная реальность, основа, поддерживающая мир. Таково онтологическое понятие дхармы. Этически – это закон во всех его

аспектах, правда, праведность. В более плотном понимании это правила жизни, обязанности, ритуал. В древней Индии существовала вера, что миропроявление поддерживается жертвенным ритуалом, отсюда сближение ритуала и дхармы. Махабхарата среди различных формулировок понятия "дхарма" даёт и такую: "Saty?n?sti paro dharman", т. е. нет более высокого закона, нежели истина" – таковы две диалектические крайности в понимании дхармы. Гита в слово "дхарма" почти всегда вкладывает смысл приведенной формулировки. В первой же главе Арджуна говорит о плотном понимании слова, как "обряд", "обязанность". Всё дальнейшее можно с известным приближением рассматривать как раскрытие истинного смысла дхармы. Это понятие мифологически выражено в образе бога Дхармы. С течением времени образы Дхармы и Ямы слились, но в Махабхарате их еще четко можно различить. В частности, Юдхиштхира всегда называется сыном Дхармы, а не Ямы. Исключения из этого правила мне не известны.

ДХРИТАРАШТРА (Dhritarashtra) – "тот, чье царство прочно". Слепой раджа, старший брат Панду, не занимал престола, так как по закону человек с физическим недостатком не допускался к управлению страной. Царствовал Панду, который, умирая, оставил 5 сыновей. Старший из них Юдхиштхира претендовал на престол по праву прямого наследства, а сын Дхритараштры Дурйодхана – по праву старшинства. Махабхарата характеризует Дхритараштру как безвольного человека, потакавшего во всем своему старшему сыну, злобному интригану. По милости Кришны-Двайпаяны, прозванного Вьясой, возничий Дхритараштры, Санджая, получил дар ясновидения и мог видеть все происходящее на поле сражения. Он рассказывает радже всё, что видит. Бхагавадгита повествуется от имени Санджаи.

ДХРИШТАДЬЮМНА (Dhrishtadyumna) – "отважный или веселый блеск". Сын Друпеды, убивший Дрону и убитый его сыном Ашваттаманом; брат Драупады-Кришны, общей жены Пандавов.

ДХРИШТАКЕТУ (Dhrishtaketu) – "Отважный стяг", раджа чедийцев, шурин Накулы, старшего из близнецов, сыновей Мадри, сводных братьев Юдхиштхиры.

ДЭВАДАТТА (Devadatta) – "данный богом", Богдан; имя раковины Арджуны.

ДЭВАЛА (Devala) – "божественный", имя одного из ришей, слагателей гимнов, часто соединяемого в сизигию с Аситой, владыкой тьмы. В таком случае Дэвала принимается за эпитет Аситы.

Г

ГАНГА (Ganga) – название священной реки в Индии. Шива её низвёл с неба на землю (небесная Ганга – Млечный Путь) ради блага людей. Чтобы Ганга, падая, не разрушила землю, Шива принял её падение на свои плечи.

ГАНДИВА (Gandiva) – оружие богов; лук, сделанный из дерева ганди (название не уточнено). Владельцем этого волшебного лука называют то одного, то другого бога: (Шиву, Агни, Варуну, но чаще всего Индру). В эпизоде "Путешествие Арджуны на небо Индры" описывается, как получил Арджуна Гандиву из рук своего отца – Индры.

ГАНДХАРВА (Gandharva) – небесный музыкант, служитель богов; в более раннее время повествовалось об одном гандхарве (Читрататхе), но потом считалось, что есть

много гандхарвов. Гандхарвы – мужья апсар, водяниц и отцы лечебных корней, их знатоки.

ГАРИ (Hari) – "светло-жёлтый, буланый" – эпитет Вишну-Кришны-Нараяны, который иногда представлялся в образе буланого коня или конноголового существа (ср. Кн. XII, Мокшадхарма, отд. Нараяния).

ГАЯТРИ (Gayatri) – "спасительная песнь", название священной формулы обращения к Савитару (Спаситель – одно из олицетворений Солнца). Брамины обязаны произносить Г. 3 раза в день. Остальным кастам произнесение этой формулы запрещено.

ГОВИНДА (Govinda) – "добывающий коров", эпитет Кришны, намекающий на происшествие, описанное в Харивамсе. Пастух Кришна угнал у Индры стадо коров, из-за чего Индра стал его преследовать. Нужно отметить близость этого мифа греческому мифу, повествующему о краже коров Аполлона Гермесом. Возможно, что миф символизирует процесс развития религии Кришны в ущерб поклонению Индре: вишнуизм не знает кровавых жертв, но все же почитание Кришны уменьшило число жертв, приносимых Индре. Эпитет можно понять и так: "go" по-санскритски значит не только корова, но также и земля; понятия эти сближаются связью: корова и земля, обе кормят, обо кормилицы. Если принять для слова "go" значение "земля", то слово "govinda" расшифровывается, как "добывающий землю". Это значение приводит к циклу воплощений Вишну: когда земля погрузилась в океан, Вишну, приняв вид кабана, нырнул на дно океана и вытащил оттуда утонувшую Землю. (Эта легенда есть в "Беседе Маркандеи", в повести "о семи лепёшках для праотцев", см. вып. IV).

ГУДАКЕША (Gudakeśa) – тот, чьи волосы завиты, вьются, – курчавый (guda – шарообразный + keśa – волосы); индийские грамматики иначе расчленяют это сложное слово: gudaka + īśa и толкуют его как "Владыка сна". Г. – эпитет Арджуны. Эпитеты божеств, касающиеся волос, восходят к представлению о лучистом Солнце (лучи – волосы); применительно к Арджуне и Кришне такие эпитеты символизируют внутреннюю связь обоих.

ГУНА (Guna) – "волокно", "кратность", "свойство", "качество". Санкхья различает 3 гуны, три основные качественные нити, из которых сплетается вся ткань природы (Пракрити): саттва (ясность, гармония), раджа (движение, стремление) и тамас (тьма, инерция). Если гуны полностью уравновешены, то всякое проявление прекращается, и наступает пралай, растворение, переход природы в потенциальное состояние, нечто в роде энтропии, по учению физики прошлого века. Когда же равновесие нарушается, начинается процесс проявления. Гита считает, что "первичным двигателем" (el primo motore философов Возрождения) является Пурушоттама, высочайший Дух. "Классическая" Санкхья это отрицает, но своего объяснения нарушению равновесия покоящейся природы не даёт.

ГУРУ (Guru) – "тяжелый", "важный", "почтенный", "учитель", обычно духовный; ачарья тоже учитель, но не духовный, а обучающий светским наукам.

И

ИКШВАКУ (Ikshvaku) – "огурец", собственное имя древнего (относительно времени повествования Махабхараты) раджи, о котором сложено много легенд (ср., например,

"Повесть о Галаве" в "Путешествии Бхагавана", вып. III, ряд эпизодов в "Беседе Маркандеи", вып. IV).

ИНДРА (Indra) – "властитель". Имя раджи богов в эпической период. Громовник, аналогичен Зевсу греков.

ИШВАРА (Isvara) – "владыка, господь". Так назывался верховный бог индуизма: реже Вишну, гораздо чаще Шива.

Й

ЙОГА (Yoga) – "соединение, сочетание, стягивание, средство". Название древнеиндийской философской школы, учащей об осуществлении освобождения: эта школа очень близка школе Санкхье. Считается, что Санкхья дает теоретическое обоснование тому, что практически осуществляет йога. Различают четыре основные направления в Йоге: джнана йога, йога познания считает, что для освобождения достаточно постигнуть иллюзорность мира и реальность Атмана. К ней примыкает раджа йога, или царственная йога, выработавшая ряд физических и психических приёмов для самоуглубления (самадхи); целью этой йоги является полная интраверсия. Бхакти йога, провозглашаемая Бхагавадгитой, учит, что Освобождение достигается в силу благоговейной любви к Высшему, не всегда понимаемому, как личность; любовь без дела – пустой звук, а поэтому Бхакти требует деятельности, но совершенно бескорыстной, во имя идеи. Это и есть карма-йога, осуществляющая то, что утверждает бхакти. Джнана йога учит, что всякое дело, каково бы ни было его выполнение, всегда связывает, а поэтому она считает карма-йогу, наряду с бхакти, низшей ступенью, нужной лишь для незнающих, только вступивших на путь освобождения, и совершенно бесполезной для уже продвинувшихся на этом пути. Такова сущность учения Шанкары.

ЙОГИН (Yogin) – адепт учения йоги, упражняющийся в йоге с целью развить в себе особые духовные свойства (вибхути) и так достигнуть освобождения.

К

КАЛА (Kala) – время, редко эпитет Вишну (в гл. XI), часто Шивы, как разрушительной силы мироздания.

КАЛЬПА (Kalpa) – мировой период, "сутки Брамь", делящиеся на "день", "ночь", утренние и вечерние сумерки. Длительность "дня" и "ночи" одинакова, равно и утренних и вечерних сумерек. 360 суток образуют "год Брамь", а 100 таких лет – "век Брамь". Переводили эти периоды на земное летоисчисление в разное время по-разному, но в общем величина этих периодов всё возрастала, так что в поздних текстах Махабхараты "век Брамь" определялся в 255 620 000 земных лет.

КАМА (Kama) – "страсть", "вожделение", особенно половое. Бог страсти, великий соблазнитель.

КАМАДУК (Kamaduk) – "корова желаний", мифическое существо, исполняющее все желания своего владельца.

КАНДАРПА (Kandarpa) – имя бога любви, аналогичного Купидону греков. Он также изображается с луком, но только пять стрел его из цветов, символизирующих страсти.

Сказание говорит, что Кандарпа осмелился нарушить покой аскетических упражнений самого Шивы; в гнев Шива испепелил его взглядом, но потом смиловался и оживил.

КАПИЛА (Kapila) – "красноватый", "рыжий", "обезьяна". Древний мудрец, создатель системы Санкхьи. Отождествляется с Брамой-Хираньягарбхой ("Золотым Семенем").

КАРНА (Karna) – "ухо", "чуткий", имя старшего сына Кунти, рожденного ею до брака с Панду от бога Солнца, Сурьи. Родившегося сына Кунти выбросила, его подобрал возничий (сута). Жена возничего Радха вскормила и воспитала ребенка, поэтому он стал называться "сыном Радхи", Радхей. К. не знал о своём происхождении и был горячим сторонником Дурйодханы. Обладая сверхъестественной силой, К. был опасным противником, почему Кунти, желая спасти жизнь других сыновей, незадолго до решающей битвы, открывает Карне тайну его рождения и предлагает стать на сторону своих братьев, но К. резко отказывает матери, говоря, что раз она его покинула младенцем, то он ей уже не сын. К. только обещает не сражаться с другими Пандавами, но лишь с Арджуной. Их поединок должен быть не на жизнь, а на смерть. Во время боя Арджуна убил Карну. Беседа Кунти и Карны передается в отд. V кн. Махабхараты, "Путешествие Бхагавана" (см. III вып. серии).

КАСТА (Varna) – класс, общественная группа. Древнеиндийское общество делилось на 4 основных касты: брамины, кшатрии, вайшьи и шудры; с течением времени касты стали подразделяться на множество подкаст. Слово "каста" португальское. По-санскритски существует два названия касты: древнее, употреблявшееся в эпический период, – "варна" и позднейшее – "джата". Варна значит цвет, краска. Члены каждой касты рисовали на лице отличительные знаки разного цвета. Принадлежащие к первым трём кастам назывались "дваждырожденными", так как получали посвящение в касту, считавшееся вторым рождением. Хотя члены во всех трёх кастах имели право на эпитет "дваждырожденный", но он применялся почти исключительно к браминам. К первым трём кастам принадлежали арьи, а шудры (слуги) были покоренные арьями аборигены Деканского Полуострова. Касты сначала определялись по занятиям: брамины – жрецы, кшатрии – воины, вайшьи – земледельцы, а позже – торговцы. Уже в эпический период стал выдвигаться для определения каст наследственный момент; позже он стал единственным, определяющим кастовую принадлежность. Межкастовые браки не поощрялись и дети от такого брака всегда относились к более низкой касте, чем каста отца, тем ниже, чем больше кастовые расстояния родителей. Особенно отрицательно относились к бракам, в которых муж принадлежал к касте более низкой, чем каста жены. Браки с женщинами первых трех каст для шудр были запрещены: и дети от таких браков считались внекастовыми.

КАУНТЕЯ (Kaunteya) – "сын Кунти", этот эпитет прилагался ко всем трём старшим братьям-Пандавам: Юдхиштхире, Бхиме и особенно к Арджуне; матерью двух младших пандавов была Мадри.

КАУРАВА (Kaurava) – "потомок Куру", человек, принадлежащий к народу Куру. Оба брата, Дхритараштра и Панду, – кауравы, но обычно под кауравами Эпос понимает потомков Дхритараштры и их сторонников, а под бхаратами – Пандавов, потомков брата Дхритараштры – Панду и их сторонников, впрочем, это выдерживается не строго как в ту, так и в другую сторону.

КЕШИ или КАШИ (Kesi) – "лучезарный", древнее название города Бенареса – Ванараси; последнее название встречается в более поздних текстах Махабхараты.

КЕШАВА (Kesava) – "кудрявый", эпитет Кришны, сохранившийся с того времени, когда Вишну представлялся как олицетворение Солнца. Солнечные лучи воспринимались как его кудри (ср. "Златокудрый Аполлон" греков).

КРИПА (Kripa) – "сострадательный", имя одного раджи, сторонника Дурйодханы, шурина Дроны; брамин, участвовавший в предательском нападении на спящих Пандавов, организованном Ашваттаманом, сыном Дроны. Один из трех кауравов, уцелевших от войска Дурйодханы после великой битвы.

КРИШНА (Krishna) – "черный", раджа из племени вришни, двоюродный брат и сторонник Пандавов, шурина Арджуны. Девятое воплощение Вишну. В образе Кришны сливаются несколько божеств: Вишну, Бхагаван, Нараяна и пастуший бог Кришна. Само имя говорит за негроидное происхождение Кришны. По-видимому, Кришну-раджу следует отличать от Кришны-пастуха, любовника Радхи, чья жизнь описана в так называемой 19-ой книге Махабхараты, Гаривамсе ("Род Гари"), произведении значительно более позднем, чем Махабхарата. В Кришне воплощен образ идеального кшатрия: ОТВАЖНОГО, благородного, мудрого. К. – носитель новой религии и новой философии. Характерно, что К. был убит волшебной палицей, пущенной в ход браминами. Это сказание – след борьбы двух господствующих каст, кшатриев и браминов, постоянно встречающейся в Махабхарате, несмотря на старание позднейших редакторов-браминов затушевать такой антагонизм. В ж. р. (Krishna) слово также употребляется как собственное женское имя; жену Пандавов звали Кришнаа.

КУБЕРА или КУВЕРА (Kuvera) – сын Шивы, владыка сокровищ, покровитель купцов (вайшьев).

КУНТИ (Kunti) – эпитет Притхи, по народу, к которому она принадлежала. К. была приемной дочерью царя народа Кунти. См. также КУНТИБХОДЖА.

КУНТИБХОДЖА (Kuntibhoja) – "Кормилец Кунти"; имя раджи, приёмного отца Кунти, или Притхи (Широкая), матери трёх старших Пандавов. Кунти – название страны. По толкованию БПС, имя Кунтибходжа следует понимать не как "кормилец Кунти", но как "раджа (стран) Кунти и Бходжа". Кунтибходжа – брат Друпеды, отца Кришны, общей жены Пандавов.

КУРУ (Kuru) – значение самого слова неясно, но, по-видимому, оно как-то связано с понятием "змий", что уводит нас от арьев к аборигенам Индии, так как культ змеев не ведический. Куру был сыном Санвартана ("самовращающийся") от его жены Тапати ("знойная"), дочери Солнца. Дхритараштра и Панду были потомками КУРУ, кауравы, но обычно для устранения путаницы кауравами называют линию Дхритараштры, а линию Панду – пандавами. По линии Дхритараштры все потомки пали в битве, по линии же пандавов сохранился Парикшит, сын Абхиманью, внук Арджуны.

КУША (Kusa) – название особой травы, род осоки, употреблявшейся при разных ритуалах, йогины делали себе подстилку из этой травы, застилали её кожей черной лани и на таком ложе занимались своими упражнениями.

КШАТРИЯ (Kshatrya) – "воинственный", "воин", член касты воинов и правителей, кшатриев. Во времена Эпоса шла глухая борьба между кшатриями и браминами.

Л

ЛОТОС (Padma) – водяное растение, часто служившее религиозным символом, особенно в Индии и Египте. Лотос уходит корнями в землю, его стебель проходит через воду, а цветок распускается на воздухе и раскрывается под лучами Солнца (огонь), так лотос проходит через пространство (акашу) и приобщается пяти стихиям. Его цветок не смачивается водой, как Пуруша не пачкается материей (пракрити), поэтому лотос есть один из символов духа. Символика лотоса тесно связана с культом Великой Матери.

ЛОТОСООКИЙ (Kamalapatraksha) – эпитет Кришны-Вишну; эпитет говорит о форме глаз Кришны, удлинённых, как лепесток лотоса; такая форма глаз считалась особенно красивой; другой его эпитет, Rajivolocana, говорит о цвете его глаз, так как rajiva не просто лотос, а именно голубой лотос.

М

МАДХАВА (Madhava) – "медвяный", "весенний", потомок рода Мадху, к которому принадлежал и Кришна, откуда и эпитет Кришны "Мадхава".

МАДХУСУДАНА (Madhusudana) – "убийца (злого духа) Мадху", эпитет Вишну-Кришны. Легенда об этом убийстве есть в "Повести о Дундхумаре" из Беседы Маркандеи". Мадху – "мёд" и "весна", символизирует "житейские улады", соблазняющие человека, решившегося отдалиться йоге.

МАЙЯ (Maya) – мировая иллюзия, марево, чары. В системе Веданты Шанкары Ачарьи за майей не признавалось никакой реальности, в Эпосе слово майя встречается относительно редко и может быть сближено с понятием шакти – творческой силы или с понятием пракрити; таким образом, Эпос признаёт за майей в той или иной степени реальность. Сложное слово уога-мауа, встречающееся в VII гл. Гиты, Дейссен передаёт через "Zauberkunst".

МАКАРА (Makara) – "делающий Ма", "произносящий Ма", название сказочного морского чудовища. М – последний звук священного слова, символизирующий угасание, прекращение.

МАНАС (Manas) – ум, способность осмысливания впечатлений, воспринятых через органы чувств, и способность ответа на эти впечатления через действующие индрии. Манас переживает воспринятое чувствами, которые сами не осознают воспринимаемого, но являются лишь простыми передатчиками, поэтому манас есть и центр эмоций, "сердце" в психологическом, но не в физическом смысле.

МАНИПУШПАКА (Manipushpaka) – "цветущая самоцветами", имя раковины Сахадэвы, младшего из Пандавов.

МАНТРА (Mantra) – священное изречение; заклятие, стих из Вед.

МАНУ (Manu) – "мыслитель", "человек:" (ср. нем. "Mann"); легендарный мудрец, управляющий определенным мировым периодом. Гита говорит о 4-х Ману, позже их насчитывали 10. Законодательный памятник, относимый приблизительно к началу н. э. и называемый "Законы Ману" (Манавадхармашастра), считается произведением Ману текущего мирового периода (манвантары).

МАРГАШИРША (Margasirsha) – "глава зверей" или "глава зодиака", название созвездия Козерога, в котором происходит зимнее солнцестояние, с которого начинали год древние индийцы; название месяца, соответствующего второй половине ноября, первой половине декабря.

МАРИЧИ (Marici) – "искра", "световой атом", "луч света"; имя одного из "владык существ" (Праджапати).

МАРУТА (Maruta) – "бог ветра, бури". Обычно говорят о "толпе марут", иногда их насчитывают 7 или 9, или 10. Они сливаются с другим олицетворением ветра – Рудрой. Иногда Рудра (если он один) называется их предводителем. Позже Рудру стали отождествлять с Шивой, а марутов – с рудрами.

МАХАБХАРАТА (Mahabharata) – "Великое (сказание) о Бхаратах". название огромного индийского эпоса в 100.000 двустиший (шлок), фабулой которого является повествование о распри между двумя претендентами на престол – Дурйодханой и Юдхиштхирой. Но не более 20% поэмы посвящено этой тематике, остальные 80% занимают мифологические, былинные, философские и социологические темы. М. – бесценный литературный памятник индийской культуры, относящийся к первой половине I тысячелетия до н. э.

МАХАТМА (Mahatma) – "великая душа", эпитет буддхи, когда её рассматривают как душу мира (Махан). Этот эпитет прилагается и к особо выдающимся, духовно развитым людям (ср. Махатма Ганди).

МЕРУ (Meru) – название мифической горы, уходящей далеко в небо и погружающейся подошвой своей глубоко в бездну. Иногда представляется, что Меру поддерживает землю, иногда – что Меру находится где-то в Гималаях или севернее их, иногда же Меру отождествляется с землей, и тогда повествуется, что светила обращаются вокруг Меру, как вокруг оси.

МУНИ (Muni) – молчальник, мудрец, аскет.

Н

НАКУЛА (Nakula) – "ихневмон", "мангуста", имя четвертого из братьев Пандавов. Ихневмон – зверек из рода крыс, храбро сражающийся со змеями и легко их побеждающий. В этом имени можно видеть намёк (дхвани) на борьбу Накулы с браминами-шиваитами, почитающими змей как символ Шивы.

НАРАДА (Narada) – "нард", учитель богов (дэвариши), самый популярный из легендарных мудрецов, изобретатель струнного музыкального инструмента "вина" (род лиры), великий бхакта, поклонник Вишну (о нём подробнее см. "Путешествие Бхагавана", Повесть о Матали, III вып. этой серии и отдел "Нараяния" в "Мокшадхарме", XII кн.). Нарада часто соединяется с Парватой в одну пару.

НИРВАНА (Nirvana) – "безветренность", "бездыханность". Понятие о Нирване весьма растяжимо – от значения просто "небытие" до значения "отрешенность ото всякого миропроявления", глубочайшей интраверсии, экстаза Бытия-Знания-Блаженства.

П

ПАВАКА (Pavaka) – "очиститель", так называют все стихии, но в особенности огонь и ветер.

ПАНДАВА (Pandava) – "сын, потомок Панду", этим словом Махабхарата обозначает пятерых братьев: Юдхиштхиру, Бхиму, Арджуну – сыновей одной матери – Притхи-Кунти, Накулу и Сахадэву, близнецов, сыновей Мадри. Панду однажды, охотясь, убил оленя в брачный момент. Олень оказался оборотнем риши, умирая, он проклял убийцу, сказав, что тот погибнет при подобных же обстоятельствах. Панду, опасаясь проклятия, воздерживался входить к своим женам и, чтобы не оказаться бездетным, велел им принести от богов. Таким образом, Юдхиштхира был зачат Дхармой, а потому отличался великим благочестием, Бхима – от Ваю (Ветра) и отличался бурным характером, Арджуна – от Индры и отличался царственностью, являясь идеалом кшатрия; близнецы Накула и Сахадэва – от богов-близнецов, Ашвинов, и отличались особой красотой. Престолонаследником был Юдхиштхира, остальные же братья были его верными помощниками в осуществлении его прав. Однажды Панду вошел к Мадри, и тотчас исполнилось проклятие: Панду умер, а Мадри взошла на смертный костёр Панду.

ПАНДУ (Pandu) – "светлый", "бледный", имя отца Арджуны и его братьев, отчего они называются Пандавами. Старший брат Панду Дхритараштра был слеп и поэтому не мог занимать престола, который принадлежал ему по праву старшинства; таким образом, фактически царствовал младший брат, Панду. Когда он умер, между его пятью сыновьями и сыном Дхритараштры, Дурйодханой, разгорелась распря: Дурйодхана претендовал на престол по праву старшинства, а Юдхиштхира и его братья – по праву прямого престолонаследия.

ПАНЧАДЖАНЬЯ (Pancajanya) – "Пятиствольная", имя раковины Кришны.

ПАРАНТАПА (Parantapa) – это сложное слово можно понять двояко: утеснитель (тара) врагов (рага) – чужой, зарубежный, враг или же крайний, великий (рага) подвижник, предающийся тапасу. Эпитет, часто встречающийся в Махабхарате.

ПАУНДРА (Paundra) – "Сахарный тростник", имя раковины Бхимы.

ПРАДЖАПАТИ (Prajapati) – "владыка существ". Это слово употребляется как эпитет того или иного бога, чаще всего Брамы, или в качестве собственного имени слабо персонифицированного бога.

ПРАКРИТИ (Prakriti) – "производящая", природа, материя. Классическая Санкхья утверждает полную обособленность духа (пуруши) и материи. Дух бездейственен, он только созерцает то, что производит Природа. Это выражается известной метафорой, данной в Санкхьякарике, основном памятнике классической Санкхьи: Пракрити, как танцовщица, пляшет перед Пурушей; окончив пляску, она уходит, говоря: "меня видели", а дух отворачивается, говоря: "Я уже видел это". Другая метафора Санкхьякарики уподобляет дух зрячему паралитику, а Пракрити – слепому силачу, несущему на плечах зрячего паралитика. Так они совершают общий путь, потом расстаются. Существеннейшее отличие учения Гиты от П. – это отрицание дуализма, утверждаемое в гл. XIII: в гл. IX и особенно в гл. XV выдвигается идея Пурушоттамы, как начала, объединяющего дух и материю. В теории развития мира Санкхья придерживается эманационного принципа. П. может быть в потенциальном состоянии

(avyakta prakriti), и тогда она называется прадханой. Когда нарушается равновесие гун в непроявленной П., из прадханы исходит буддхи, мировой разум, а из него эмануируют остальные принципы, сути природы. Буддхи и всё, что она производит, материально и бессознательно. Таким образом, Санкхья признает материальными все психические процессы, начиная с буддхи.

ПРАНА (Prana) – "дыхание", "жизнь", как общемировой процесс жизни, её принцип или же как жизненный принцип тела. В теле различают много специальных "дыханий", пран, направления их различны, и они носят специальные названия в системе йоги, одной из задач которой является сознательное управление этими "жизненными токами" или "дыханиями". В узком смысле "праной" называется "восходящее дыхание" тела, апаной – "нисходящее дыхание".

ПРАНАЯМА (Pranayama) – удержание дыхания. Особые йогические дыхательные упражнения, имеющие целью развить необычные телесные и психические силы. В системе восьмиступенной йоги П. – четвёртая ступень.

ПРАХРАДА или ПРАХЛАДА (Pahrada или Prahlada) – "радостное возбуждение", имя одного благочестивого царя асуров, ревностного поклонника Вишну.

ПРИТХА (Pritha) – "широкая", эпитет земли. Другое имя Кунти, жены Панду и матери трех старших Пандавов: Юдхиштхиры, Бхимы, Арджуны, которых поэтому называют Партхи, т. е. сыны Притхи.

ПУРАНА (Purana) – былина, быль. Так назывались древние (относительно времени повествования) сказания, легенды. В Эпосе слова "пурана" и "итихаса" – синонимы. В III кн. Махабхараты собрано много таких повестей (напр., "Наль", "Величие супружеской верности", вып. I и др.). Позже, в VI в. н. э., слово "Пурана" приобрело более узкое значение: так назывались определенные литературные произведения более позднего происхождения, преимущественно вишнуитского направления, напр., Вишну-пурана, Бхагавата-пурана и пр. Есть и шиваитские Пураны, напр., Ваю-пурана. Авторитет Пуран стоит гораздо ниже ведической литературы. Из Пуран наибольшей известностью пользуется вишнуитская Бхагавата-пурана. Пураны относятся к Смрити.

ПУРУДЖИТ (Purujit) – "Многопобедный", раджа, сторонник Пандавов.

ПУРУША (Purusha) – "горожанин", человек вообще; воплотившийся дух, джива, живущий в теле, как в "девятивратном граде". Дух вообще, абсолютный субъект, Атман, созерцающий миропоявление ("поле"), а потому и называемый "познающим" или "познавшим поле". Учение о Пуреше особенно развито школой Санкхьи, противопоставляющей дух материи (пракрити) и считающей и того и другую безначальными и совершенно раздельными друг от друга. Бхагавадгита не придерживается такого дуализма "классической" Санкхьи и признает, сохраняя традиции Упанишад, монизм, хотя и относительный ("с различием").

ПУРУШОТТАМА (Purushottama) – "Высочайший дух". В системе эпической Санкхьи это двадцать шестая суть, соответствующая Брахмо-Атману Упанишад, объединяющему индивидуальные атманы. В гл. XV это даже двадцать седьмая суть (таттва). О системе таттв Санкхьи см. вводные статьи к IV вып. этой серии.

Р

РАДЖА (Raja) – князь, царь. Князь, совершивший особенно торжественное жертвоприношение коня, становился раджой-сюзереном, махараджой, великим князем.

РАДЖАС (Rajas) – "страстность", "влечение", "стремление"; второе из качеств Природы (Пракрити). См. ГУНА.

РАКШАС (Rakshas) – злой дух, людоед. Ракшасы обычно живут в лесу и постоянно вредят отшельникам, за что и бывают избиваемы разными витязями (Рамой, Пандавами и др.). Возможно, что первоначально ракшасами назывались дикие племена-людоеды, с которыми сражались арьи.

РАМА (Rama) – "отрадный", "чёрный", имя раджи, воплощения Вишну. О Раме см. подробнее в III вып. этой серии – "Сказание о Раме".

РИГВЕДА (Rigveda) – Rіc значит гимн, священное изречение. Ригведа, первая из Вед, есть сборник гимнов и воззваний, произносимых жрецами первого разряда – хотарами – "заклинателями" тех богов, которым совершается жертвоприношение. РВ считается главной Ведой, разделяется на десять книг. Собранные в ней гимны – наиболее ранние памятники религиозно-поэтического творчества арьев, впрочем, наряду с очень древними, здесь есть и более поздние гимны. Многие гимны Ригведы вошли в состав гимнов других Вед.

РИШИ (Rishi) – "учитель", "мудрец"; в зависимости от касты различались брахмариши и раджариши; выше их были божественные риши – дэвариши, к которым, напр., относился Нарада.

РУДРА (Rudra) – "ревун"; глава марутов, богов ветра, грозы. Веды знают 10 рудр, а Шива стал одиннадцатым; вот почему одну из форм Шивы, Шиву-Столпника, изображают с 11 головами. Но по существу Шива и Рудра разные олицетворения. Рудра – ведический бог, предводитель марутов, он упоминается в гимнах Ригведы, посвященных марутам, тогда как Шива – божество неарийского происхождения.

С

САДХЬЯ (Sadhya) – особый вид второстепенных небожителей, святых.

САМАВЕДА (Samaveda) – сама – гимн, а Самаведа, вторая из Вед, сборник особых гимнов, поющих жрецами второго разряда, удхотарами (певцами), во время обрядов жертвоприношения. Подобно всем Ведам, в Самаведе различают три отдела: гимны, агамы, араньяки (см. "Веда"). Многие гимны Ригведы вошли в состав Самаведы.

САМАДХИ (Samadhi) – состояние полной интраверсии, достигаемой после целого ряда физических и психических упражнений в сосредоточенности.

САМСАРА (Samsara) – "проистечение", мировой поток жизни. Пракрити в её проявлении. Пуруша, попав в этот поток, уносится им до тех пор, пока у него не появятся сила и желание выбраться из потока "на тот берег". Сказано, что мудрые переплывают С. на корабле знания. Вишну-Кришна говорит, что он извлекает преданных ему (бхакт) из С. силой любви.

САНДЖАЯ (Sanjaya) – "победный", "победа"; название особого войскового построения; мужское имя, в частности, имя возникшего Дхритараштры, которому Санджая повествует о происходящем на поле битвы в силу дара ясновидения, полученного им от мудреца Кришны-Двайпаяны, прозываемого Вьясой. См. ВЬЯСА.

САНКХЬЯ (Sankhya) – рассуждение, обсуждение "за" и "против", диалектика, спор умственный и физический; битва. Так называется Древнейшая школа философии, одна из шести школ, признанных ортодоксальными. Принято различать три периода С.: "эпический", с намечающимся дуализмом, но сохранившим еще, хотя и относительно, монизм Упанишад; "классический", памятником которого является Санкхьякарика (I в. до или после н. э.), – выражено дуалистическое учение, признающее множество пурush (атманов, монад) и пракрити, и не признающая бога атеистическая С. (nirī?arasamkhyā); и поздний средневековый период (около XVI в.), относительно-монистическое и теистическое учение.

САТ (Sat) – "сущее, реальное, непреходящее Бытие (ho on), субстанция в противоположении акциденции, быванию (me on)".

САТТВА (Sattva) – "ясность", "уравновешенность", "гармония". Высшее из трёх свойств природы (Пракрити). См. ГУНА.

САХАДЭВА (Sahadeva) – "с богом", имя младшего из Пандавов, сына Мадри от Ашвин.

СВАСТИ (Svasti) – благожелательный, хвалебный возглас, нечто вроде "да здравствует".

СКАНДА (Skanda) – "впрыснутый", сын Шивы, вечно-юный (кумара) бог войны. О нём подробно в "Беседе Маркандеи" – "Повесть о Сканде" (см. IV выи. этой серии).

СОМА (Soma) – название особого священного пьянящего напитка, перебродившего сока одной травы (эфедры?, содержащей эфедрин, вещество, возбуждающее симпатическую нервную систему). Напиток "сома" употребляется при жертвоприношениях, пить его дозволяется только браминам и кшатриям. Мифологически Луна связана с жидкостью: в древности верили, что росу дает луна, месяц; таким образом, название "сома" было перенесено и на это светило.

СОМАДАТТА (Somadatta) – "дарованный Сомой"; раджа страны Вахлики, сторонник кауравов.

СУБХАДРА (Subhadra) – "счастливая", имя сестры Кришны, второй жены Арджуны и матери Абхиманью. "Счастливой" называлась девочка, у которой есть брат.

СУГХОША (Sughosha) – "хорошо звучащая", имя раковины Сахадэвы, четвертого из Пандавов.

T

ТАМАС (Tamas) – темнота, инерция, низшее из трёх качеств природы (пракрити). [См. ГУНА.](#)

ТАТ (Tat) – "То", непознаваемая основа мира; субстанция; Брахмо (ср. китайское "Дао").

У

УТТАМОДЖА (Uttamoja) – "силач", "богатырь" или "великолепный"; мужское имя одного раджи, сторонника Пандавов.

УЧЧАЙШРАВА (Ucchaishrava) – "наостряющий уши", имя царя лошадей, вышедшего из океана во время его пахтанья богами и асурами.

УШАНА (Ushana) – ushas – "заря", "зоровый", название Денницы, утренней Венеры, Люцифера; Древний мудрец, сын Бхригу. Ушана носит и другое имя – Шукра (sukra) – "светлый". Он считается семенем Шивы, как Сириус – семенем Озириса. Об этом подробно сказано в легенде о Шукре, в XII кн. "Мокшадхарма".

УШМАПА (Ushmapa) – "пьющий пар" (жертвы); особый вид навий (покойников).

Х

ХРИШИКЕША (Hrishiksha) – "лохматый", "курчавый" (hrishi-ksha) – так понимают слово европейские санскритологи; пандиты разделяют иначе; hrishika-isha; при таком разложении составное слово получает смысл: "владыка чувств"; эпитет Кришны.

Ч

ЧЕКИТАНА (Cekitana) – "понятливый", "разумный", имя одного раджи, сторонника Пандавов.

ЧИТРАРАТХА (Citraratha) – "пёстрая колесница"; имя главы гандхарвов.

Ш

ШАЙБЬЯ – (Shaibya) – "Потомок Шиби", раджа, сторонник Пандавов. Шиби – один из прославленных раджей древности, из рода Яяти.

ШАНКРА (Shankara) – "благодетельный", "умиротворяющий", эпитет Шивы; имя самого авторитетного индийского философа, создателя школы строгого монизма (advaita); жил в VIII веке н. э. Его главные труды: комментарии к сутрам Бадараяны, к некоторым Упанишадом и к Бхагавадгите.

ШИКХАНДИ (Shikhandi) – "волосатый", имя витязя, смертельно ранившего Бхишму. Ш. в прошлом воплощении был женщиной. Она, будучи уже замужней, влюбилась в одного витязя, но тот отказал ей во взаимности, не желая нарушать закона. Оскорбленная этим отказом женщина стала совершать страшную аскезу, чтобы в будущем, став мужчиной, убить оскорбителя, так как в этом воплощении он не стал бы сражаться с ней, как с женщиной. В следующем воплощении витязь родился Бхишмой, а женщина – гермафродитом, который был назван Шикханди; по милости Ашвин Шикханди стал полностью мужчиной, участвовал в битве на поле Куру.

ШРУТИ (Shruti) – "услышанное", так обозначаются писания: Веды, Брахманы, Араньяки, Упанишады. Все другие поучительные книги (в том числе и "Махабхарата") относятся к "преданию" – Smriti. Шрути пользуются безусловным авторитетом, тогда как авторитет Смрити относителен.

ШУДРА (Shudra) – представитель четвертой касты, слуга. Шудрам запрещалось изучение Вед и веданты. По-видимому, первоначально шудрами, слугами, были покоренные арьями аборигены.

Ю

ЮГА (Yuga) – мировые сутки. Различают 4 юги:

1. "Крита", совершенная юга ("золотой век"), длительность которого 4000 лет дня и столько же ночи + по 400 лет утренних и вечерних сумерек.
2. "Трета" юга, называемая так потому, что ее длительность определяется тремя тысячами лет для дня и для ночи + по 300 лет утренних и вечерних сумерек.
3. "Двапара" – третья юга; длительность её 2000 лет для дня и столько же для ночи + по 200 лет утренних и вечерних сумерек.
4. "Кали" ("чёрная") юга, длительность её дня и ночи по 1000 лет и по 100 лет утренних и вечерних сумерек. С каждой югой жизнь людей укорачивается, общественные нравы падают, слабеет жизнь природы и, наконец, приходит к растворению, пралае, когда деятельность природы на время, равное времени четырёх юг, прекращается. Считается, что с начала войны на поле Куру началась кали юга.

ЮДХАМАНЬЮ (Yudhamanyu) – "пыл битвы", имя одного раджи, сторонника Пандавов.

ЮДХИШТХИРА (Yudhishtira) – "стойкий в битве", имя старшего из сыновей Панду, а по легенде, сына бога справедливости Дхармы. Ю. является прямым соперником Дурйодханы, старшего сына Дхритараштры. За Дурйодханой было право старшинства, так как Дхритараштра был старше Панду, за Юдхиштхирой было право прямого престолонаследия, так как фактически царствовал Панду, а не Дхритараштра.

ЮЮДХАНА (Yuyudhana) – "жаждущий битвы", возникший Кришны, называемый также сын Сатьяки.

Я

ЯДАВА (Yadava) – потомок Яду, сына Яяти. Ядавы – боковая ветвь Пуруравы, имевшего женой апсару Урваши (ср. драму Калидасы "Пурурава и Урваши"). Другой ветвью рода были кауравы, потомки Куру. К племени Яду принадлежал Кришна, отчего он и носит эпитет Ядава. Панду был из рода Куру, таким образом, братьям Пандавам (Арджуне и др.) Кришна приходился двоюродным братом.

ЯДЖУС (Yajus) – "жертвоприношение". Название третьей Веды (Яджурведа), трактующей о подробностях свершения ритуалов. Этот памятник разделяется на два: так называемая "Белая" и "Чёрная" Яджурведа. В этой Веде указываются обязанности третьего разряда жрецов (адхварью), занятых материальной частью обрядов.

Разделение этой Веды на "белую" и "чёрную" понимается в том смысле, что "белая" часть приведена в порядок, тогда как "чёрная" часть не отредактирована (ср. Deussen, Sechzig Upanishad's, стр. 211).

ЯКША (Yaksha) – второстепенный дух, служитель богов. Якши близки гномам, они образуют свиту владыки сокровищ Куберы; иногда они представляются в виде гениев, облаков; иногда о них говорится, как о воинах небесной рати.

ЯМА (Yama) – "близнец", первый из людей, ушедших под землю (умерших). У Ямы была сестра Ями, которая совершала особые обряды, отдавая свою жизнь, чтобы Яма не умер. Таким образом. Яма только ушел под землю, чтобы стать владыкой мертвых. Позже он стал богом смерти (см. "Величие супружеской верности" в I выпуске этой серии). Как судья мертвых, он был отождествлен с Дхармой, олицетворением Закона.