






Брахма Сутры

Свами Шивананда

Ссылки на эту книгу

-  Скачать всю книгу в формате PDF
-  Распечатать  PDF-файл  Отправьте эту страницу по электронной почте
-  Каждый раздел на одной HTML-странице.

Оглавление

- Предисловие, молитвы и введение
- 1. Саманвая Адхьяя
 - Раздел 1 (Сутры 1-31)
 - Раздел 2 (Сутры 32–63)
 - Раздел 3 (Сутры 64-106)
 - Раздел 4 (Сутры 107-134)
- 2. Авиродха Адхьяя
 - Раздел 1 (Сутры 135-171)
 - Раздел 2 (Сутры 172-216)
 - Раздел 3 (Сутры 217-269)
 - Раздел 4 (Сутры 270-291)
- 3. Садхана Адхьяя
 - Раздел 1 (Сутры 292-318)
 - Раздел 2 (Сутры 319-359)
 - Раздел 3 (Сутры 360-425)
 - Раздел 4 (Сутры 426-477)
- 4. Пхала Адхьяя
 - Раздел 1 (Сутры 478-496)
 - Раздел 2 (Сутры 497-517)
 - Раздел 3 (Сутры 518-533)
 - Раздел 4 (Сутры 534-555)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Шри
Вьяса Бхагавану
Шри Джагадгуру Шанкарачарье
и Шримад Аппайе Дикшитару

Не нужно переоценивать тот факт, что Брахма-сутры или Ньяя-Прастхана из триады индийских философских трактатов имеют высшую власть над более поздними рационалистическими и схоластическими разработками. Начиная с могучего мозга Шанкары и кончая такими выдающимися интеллектами, как Шрихарша, Чицукха и Мадхусудана, основная полемика была занята задачей утверждения доктрины абсолютного монизма и опровержения противоположных ей взглядов, в том числе путем обращения к логике. как авторитетные, семена которых уже посеяны в Брахма-сутрах. Основателю новой религиозно-философской школы нужно было просто написать новый комментарий к Брахма-сутрам, чтобы его взгляды могли быть приняты массами людей. Таков авторитет Брахма-сутр.

Комментариев к Брахма-сутрам было много, но они либо слишком коротки и недостаточны, чтобы быть полезными для всестороннего изучения Сутр, либо чрезвычайно сложны и непонятны для использования людьми с обычным пониманием. Эта работа Свами Шивананды сама по себе *уникальна* и не имеет себе равных. Этот комментарий не слишком короткий, чтобы быть бесполезным, и не слишком многословный, чтобы быть непонятным, он представляет собой курс *через средства массовой информации*, полезный для всех и каждого, главным образом для духовных искателей, которым нужны мысли, а не просто слова.

У Свамиджи есть своя неповторимая манера письма, которая является благом для любознательного ученика, идущего по духовному пути. Все истинные искатели Истины должны иметь эту книгу, поскольку это путеводный свет, способный провести их через море невежества и сомнений.

Свамиджи не оставил ничего недосказанного, что могло бы быть полезно изучающему Брахма-сутры, и, кроме того, дал полезную информацию, которую нельзя найти в других примечаниях и комментариях. Разделение каждой Пады на соответствующие Адхикараны с указанием одновременно количества содержащихся в них Сутр, предмета, который в них рассматривается, и сопровождения каждой Сутры порядковым номером с самого начала предназначено для использования и руководства студент. Работе предшествует подробное введение, а также краткое

введение и краткое изложение различных адхикаран, предшествующих каждой паде. Все это является благом для изучающего Брахма-сутры, за которое следует восхвалять несравненного Свамиджи. Каждая Сутра также содержит дословное значение и текущий перевод.

Нет нужды говорить больше, чем то, что постановка замечательная. Свамиджи завершил свои комментарии к Прастханатрае своими Брахма-сутрами. Его сочинения слишком известны, чтобы требовать дальнейшего представления.

Текст Брахма-сutr включен сюда для того, чтобы дать читателям возможность выполнить Свадхьяю и выучить их наизусть в целях медитации.

— ОБЩЕСТВО БОЖЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Шри Вьяса Пурнима

, 28 июля 1999 г.

ДХЬАНА ШЛОКИ

Я простираюсь ниц перед этим Гуру, Существованием, лишенным трех Гун, за пределами понимания, свидетелем всех психических функций, неизменным и чистым, единым и вечным, превосходящим пары противоположностей, обширным, как небо, достижимым через такие предложения, как «Ты есть То», Блаженство Брахмана, Податель Высшего Счастья, Масса Абсолютной Мудрости.

Тот, кому Шайвы поклоняются как Шиве; ведантисты как Абсолют (Брахман); буддисты как Господь Будда; логики, знатоки теории познания, как Творец; те, кто следует учению Джайны как Архата и приверженцев ритуалов как Жертвоприношения; пусть Хари, Господь трех миров, даст тебе желаемый объект.

Я поклоняюсь великому Риши Вьясе, которого зовут Кришна-двайпаяна, которому поклоняются и боги, и люди, и асуры, который является формой Вишну, который подобен свету восходящего солнца во тьме нечистот века. Кали, которая принадлежит к семье Васиштхи, которая разделила Веды на различные части, которая является семенем Дхармы, которая написала Пураны, Брахма-сутры, Махабхарату и Смрити.

Я созерцаю Шанкарачарью, который сидит в Падмасане, который спокоен, который утвердился в самообладании, чья слава подобна славе врага Купидона, который носит священный пепел, сияющий на его лбу, чье улыбающееся лицо напоминает расцветшее лотос, у которого

лотосоподобные глаза, чья шея подобна раковине, держит книгу в одной руке и указывает на Джнана-мудру (другой рукой), которому поклоняются величайшие из богов, который дарует блага тем, кто простирается перед ним .

ШРИ САНКАРДЕШИКАШТАМ, автор Хастамалака

1. О океан нектара просветленного знания всех Шастр! Ты раскрыл сокровище смысла великих Упанишад. Я медитирую на Твои чистые лотосные стопы в своем сердце, о Шанкара Дешика (Ачарья), будь Ты моим прибежищем.
2. О океан милосердия! Защити меня, сильно страдающего от страданий Сансары; Ты изложил истину различных философских школ, о Шанкара Дешика, будь моим прибежищем.
3. Благодаря Тебе человечество достигло счастья. Ты наделен тонким интеллектом, отражающим Самопознание. Я медитирую на Тебя, разъяснившего личность Дживы и Ишвары, о Шанкара, будь моим прибежищем.
4. «Ты мой Бог» – от этой мысли мой разум наполнился радостью. Удали во мне великий океан заблуждений, о Шанкара, будь моим прибежищем.
5. Благодаря различным похвальным действиям, совершаемым мной в течение долгого времени, во мне появилась любовь к видению Твоих лотосных стоп. Защити это смиренное «я», о Шанкара, будь моим прибежищем.
6. Ради искупления человечества великие души, подобные Тебе, перемещаются с места на место. Ты кажешься мне чистым и сияющим солнцем, о Шанкара, будь моим прибежищем.
7. О лучший из Гуру, о Господь Шива! Никто не может оценить Твое душевное равновесие. О Защитник беженцев! О, Хранилище Знаний! О Шанкара, будь моим прибежищем.
8. Я не смог найти сокровища, достойного обладания, кроме Тебя, о Наставник! Помилуй меня, что является Твоим естественным качеством, о Шанкара, будь моим прибежищем.

ВВЕДЕНИЕ

Хари Ом! Приветствия Шри Вьясе, Аватаре Вишну, мудрому Бадараяне и Шри Кришне Двайпаяне.

Веды состоят из трех частей: Карма Канды, посвященной жертвоприношениям или церемониальным обрядам, Упасана Канды, посвященной Упасане (поклонению), и Джняна Канды, посвященной

познанию Брахмана. Карма Канда представляет ноги человека, Упасана Канда — сердце, а Джнана Канда — голову. Подобно тому, как голова является самой важной частью человека, так и Упанишады, в которых говорится о части знания Вед, являются главой Вед. Поэтому говорят, что это Ширас (глава) Вед.

Мимамса означает исследование или исследование связанного смысла священных текстов. Из этой мимамсы были выделены две ветви: Пурва-мимамса (ранее) и Уттара-мимамса (последняя). Первый систематизирует Карма Канду – часть Вед, относящуюся к действиям и жертвоприношениям и включающую Самхиты и Брахманы; последний систематизирует Джнана Канду, то есть ту часть Вед, которая включает в себя Араньяку-часть Брахманов и Упанишад. Джаймини — автор Пурва Мимамсы. Шри Вьяса (Бадараяна или Кришна Двайпаяна), Гуру Джаймини, является автором Брахма-сутр, также известных как Веданта-сутры. Изучение Брахма-сутр представляет собой синтетическое изучение Упанишад.

Веды вечны. Они не были написаны кем-либо. Они вышли из дыхания Хираньягарбхи (Господа Брахмы). Веданта – это завершение или суть Вед. Речь идет о части знаний. Веданта – это не просто предположение. Это подлинная запись трансцендентных переживаний или прямой и фактической реализации великих индуистских риши или провидцев. Брахма-сутры – это наука о душе.

Сутры – это краткие афоризмы. Они передают суть аргументов по теме. Максимум мысли сжат или сконцентрирован в этих Сутрах в минимально возможном количестве слов. Их легко запомнить. Только великие интеллектуальные люди, обладающие реализацией, могут сочинять сутры. Они являются подсказками или вспомогательными средствами памяти. Их невозможно понять без ясного комментария (Бхашья). Комментарий также нуждается в дальнейшем подробном пояснении. Таким образом, интерпретации Сутр породили различные виды литературных произведений, таких как Вритти (гlossарий) и Карикас. Различные Ачарьи (основатели разных школ мысли) дали свои собственные интерпретации Сутр, чтобы установить свои собственные доктрины. Бхашья Шри Шанкары в Брахма-сутрах известна как Шарирака Бхашья. Его школа мысли – Кевала Адвайта. Бхашья Шри Рамануджи, основавшего школу Висиштадвайты, называется Шри Бхашья. Комментарий Шри Нимбаркачарьи известен как Веданта-париджата-саурабха. Шри Валлабхачарья изложил свою систему

философии Суддхадвайты (чистого монизма), а его комментарий к Брахма-сутрам известен как Ану Бхашья.

Санскрит очень эластичен. Это похоже на Камадену или Калпатару. Вы можете извлечь из этого различные виды рас в зависимости от вашего интеллектуального уровня и духовного опыта. Поэтому разные Ачарьи создали разные системы мышления или культы, интерпретируя Сутры по-своему, и стали основателями сект. Мадхва основал свою собственную систему Двайты. Культы Вишну, известные как Бхагавата или Панчаратра, а также культы Шивы, Пашупаты или Махешвары интерпретировали Брахма-сутры в соответствии со своими собственными принципами. Нимбаркачарья интерпретировал систему Веданты с точки зрения Бхедабхеды-Двайтадвайты. На него во многом повлияло учение Бхаскары, процветавшее в первой половине девятого века. Теория Бхаскары и Нимбарки принадлежала древнему учителю Аудуломи. Сам Бадараяна ссылается на эту теорию в своих Брахма-сутрах.

К Брахма-сутрам имеется более четырнадцати комментариев. Шри Аппайя Дикшита сделал комментарий Шри Шанкары более ясным в своей «Паримале», Шри Вачаспати Мишра — в своей работе «Бхамати», а Шри Амалананда Сарасвати — в своей «Калпатару».

Ошибочное отождествление тела с чистым Атманом является коренной причиной человеческих страданий и несчастий, рождений и смертей. Вы отождествляете себя с телом и говорите: «Я блондин, темноволосый, полный или худой». Я брамин, я кшатрий, я врач». Вы отождествляете себя с чувствами и говорите: «Я слеп, я нем». Вы отождествляете себя с умом и говорите: «Я ничего не знаю. Я знаю все. Я рассердился. Я наслаждался хорошей едой. Я страдаю от этой болезни». Вся цель Брахма-сutr состоит в том, чтобы устранить это ошибочное отождествление Души с телом, которое является основной причиной ваших страданий и несчастий.

На первый взгляд Упанишады кажутся полными противоречий. Они не содержат последовательной системы мышления. Шри Вьяса систематизировал мысли или философию Упанишад в своих Брахма-сутрах. Сутры примиряют противоречивые утверждения Упанишад. В действительности для мыслителя не существует конфликтов. Аудуломи и Асмаратья также проделали эту работу по-своему и основали свои собственные школы мысли.

Те, кто желает изучать философию Веданты, должны изучить Десять классических Упанишад и Брахма-сутры. Все Ачарьи комментировали Брахма-сутры. Это великий авторитет для каждой философской школы

Индии. Если какой-либо Ачарья желает основать свой собственный культ, секту или школу мысли, ему придется написать собственный комментарий к Брахма-сутрам. Только тогда это будет признано.

Пять великих Ачарьев: Шри Шанкара, представитель Кевала-адвайты, или бескомпромиссного монизма, Шри Рамануджа, представитель Вишиштадвайты, или квалифицированного монизма, Шри Нимбарка, представитель Бхедабхеда-вады, Шри Мадхва, представитель строгого Двайтизма, или Двайта-вады, и Шри Валлабха, Сторонники Суддхадвайта-вады, или чистого монизма, согласны с тем, что Брахман является причиной этого мира и что познание Брахмана ведет к мокше, или окончательному освобождению, которое является целью жизни. Они также решительно заявляли, что Брахмана можно познать только через писания, а не посредством простых рассуждений. Но они различаются между собой относительно природы этого Брахмана, отношения индивидуальной души к Брахману, состояния души в состоянии окончательного освобождения.

Согласно Шри Шанкаре, существует один Абсолютный Брахман — Сат-чит-ананда, обладающий абсолютно однородной природой. Появление этого мира обусловлено Майей – иллюзорной силой Брахмана, которая не является ни Сат, ни Асат. Этот мир нереален. Этот мир представляет собой Виварту или видимую модификацию посредством Майи. Брахман проявляется как эта вселенная через Майю. Брахман – единственная реальность. Индивидуальная душа ограничила себя посредством авидьи и идентификации с телом и другими проводниками. Через свои эгоистичные действия он наслаждается плодами своих действий. Он становится действующим лицом и наслаждающимся. Он считает себя атомарным и агентом Авидьи или ограничивающей Антахкараны. Индивидуальная душа становится тождественной Брахману, когда ее Авидья разрушается. В действительности Джива всепроникающая и тождественна Брахману. Ишвара или Сагуна Брахман является продуктом Майи. Поклонение Ишваре ведет к Крама Мукти. Благочестивые преданные (познавшие Сагуна Брахмана) отправляются на Брахмалоку и достигают окончательного освобождения посредством высшего знания. Они не возвращаются в этот мир. В конце цикла они достигают Ниргуна Брахмана. Знание Ниргуна Брахмана — единственное средство освобождения. Знающие Ниргуна Брахмана достигают немедленного окончательного освобождения или Садйомукти. Им не нужно идти путем богов или путем Деваяны. Они сливаются с Пара Брахманом. Они не отправляются ни в какие Локи или

миры. Брахман Шри Шанкары — это Нирвишеша Брахман (Безличностный Абсолют) без атрибутов.

Согласно Шри Раманудже, Брахман обладает качествами (Савишеша). Он наделен всеми благоприятными качествами. Он не есть сам разум. Интеллект — его главное качество. Он содержит в Себе все, что существует. Мировые и индивидуальные души являются важнейшими истинными составляющими природы Брахмана. Материя (Ачит) и душа (Чит) образуют тело Господа, Господа Нараяны, который является Внутренним Правителем (Антарьямин). Материя и души называются гунами Его (Пракара). Индивидуальные души никогда не смогут полностью обрести Брахман. Согласно Раманудже, Брахман не является абсолютно единым и однородным. Индивидуальные души во время Пралайи испытывают состояние Санкочи (сжатия). Они расширяются (Викаса) во время творения. Брахман Шри Рамануджи — это Личностный Бог, обладающий качествами. Индивидуальная душа Рамануджи действительно индивидуальна. Он навсегда останется личностью. Душа навсегда остается на Вайкунтхе в состоянии блаженства и наслаждается божественной Айшварьей Господа Нараяны. Бхакти – главное средство окончательного освобождения, а не джняна. Шри Рамануджа в своей Бхашье следует авторитету Бодхаяны.

Согласно Шри Нимбаркачарье, Брахман рассматривается как действующая и материальная причина мира. Брахман — это и Ниргуна, и Сагуна. Вселенная не является нереальной или иллюзорной, но является истинным проявлением или Паринамой Брахмана. (Шри Рамануджа также придерживается этой точки зрения. Он говорит: «Подобно тому, как молоко превращается в творог, так и Брахман преобразовал Себя в эту вселенную»). Этот мир тождествен Брахману и в то же время отличен от него, так же как волна или пузырь тождественны и в то же время отличны от воды. Индивидуальные души являются частями Высшего Я. Они контролируются Высшим Существом. Окончательное спасение заключается в осознании истинной природы собственной души. Этого можно достичь с помощью бхакти (преданности). Индивидуальность конечного «я» (Дживатмана) не растворяется даже в состоянии окончательного освобождения. Шри Рамануджа также считает, что Джива принимает божественное тело Шри Нараяны с четырьмя руками и наслаждается на Вайкунтхе божественной Айшварьей Господа.

Вы можете спросить, почему такие великие реализованные души придерживаются разных взглядов, почему они основали разные культы или системы. Высшая философия Шри Шанкары, которая говорит о

тождестве индивидуальной души и Высшей Души, не может быть понята подавляющим большинством людей. Поэтому Шри Мадхва и Шри Рамануджа начали свой культ Бхакти. Различные школы представляют собой разные ступени лестницы йоги. Ученик должен сделать шаг за шагом и, наконец, достичь высшей вершины совершенства – реализации Шри Шанкары Кеваладвайты. Поскольку темпераменты различны, необходимы и разные школы, соответствующие вкусу, способностям и стадии развития стремящегося. Поэтому необходимы все школы и культы.

Все взгляды различных Ачарьев верны в отношении конкретного аспекта Брахмана, который каждый из них рассматривает по-своему. Шанкара принял Брахмана в Его трансцендентном аспекте, тогда как Шри Рамануджа принял Его главным образом в Его имманентном аспекте. Во времена Шри Шанкары люди слепо следовали ритуалам. Когда он готовил свой комментарий, он имел в виду цель борьбы с пагубными последствиями, которые производит слепой ритуализм. Он никогда не осуждал бескорыстное служение или Нишкама Карма Йогу. Он осудил проведение ритуалов с корыстными мотивами.

Шанкара Бхашья — старейший из всех комментариев. Он поддерживает Шуддха-Пара-Брахман или Высшее Я Упанишад как нечто превосходящее другие божественные существа. Он предлагает очень смелую философию и решительно заявляет, что индивидуальная душа тождественна Высшему Я. Философские взгляды Шанкары точно отражают смысл Бадарайаны. Его объяснения лишь точно передают предполагаемое значение Шри Вьясы. Это вне всякого сомнения и спора.

Студенты философской школы Кеваладвайты должны изучать Шарирака Бхашью Шри Шанкары, которая является глубокой, тонкой и уникальной. Это авторитетный источник, ведущий к правильному пониманию Брахма-сутр. К этой школе принадлежат лучшие мыслители Индии, Германии, Америки и Англии. В книгах по философии он занимает высокое место. Философия Адвайты — самая возвышенная и величайшая философия индусов.

Вы можете понять Брахма-сутры, если знаете двенадцать классических Упанишад. Вы можете понять вторую главу, если у вас есть знания санкхьи, ньяи, йоги, мимамсы, вайшешика даршана и буддийской школы. Все эти школы опровергаются здесь Шри Шанкарой. Комментарий Шри Шанкары – лучший комментарий. Доктор Тибо перевел этот комментарий на английский язык. Брахма-сутры — одна из книг Прастханатраи. Это авторитетная книга по индуистской

философии. Работа состоит из 4 адхьяй (глав), 16 пад (разделов), 223 адхикаран (тем) и 555 сутр (афоризмов). Первая глава (Саманваядхьяя) объединяет Брахмана, вторая (Авиродхадхьяя) опровергает другие философии, третья (Садханадхьяя) посвящена практике (Садхана) для достижения Брахмана, а четвертая (Пхаладхьяя) посвящена плодам Самореализации. Каждая глава содержит четыре Пады. Каждая Пада содержит Адхикараны. У каждой Адхикараны есть отдельный вопрос для обсуждения. Первые пять Адхикаран первой главы очень и очень важны.

Слава Шри Вьясе Бхагавану, сыну Парашары, могущественному мудрецу, Чирандживи, написавшему все Пураны, а также разделившему Веды. Пусть его благословение будет на всех вас!

1. Саманвая Адхьяя – Раздел 1 (Сутры 1-31).

Введение

Веданта-сутры называются «Шарирака-мимамса», потому что они имеют дело с Пара-Брахманом, Шарирой (воплощенным).

В первой главе автор показывает, что все ведические тексты единообразно относятся к Брахману и находят в Нем свою саманваю (примирение). Во второй главе доказано, что между Ведантой и другими шастрами нет противоречия. В третьей главе описаны средства достижения Брахмана. В четвертой главе описывается результат достижения Брахмана.

Адхикарин (тот, кто способен понимать и изучать Шастры) — это тот, кто обладает спокойным умом и обладает качествами Сама (спокойствия), Дамы (самоконтроля) и т. д., полон веры, постоянно занимается хорошие мысли и общается с познавшими Истину, чье сердце очищается должным исполнением всех обязанностей, религиозных и светских, и без какой-либо идеи вознаграждения. Самбандха — это описание Брахмана в этой Шастре. Вишайя, или предмет этой Шастры, — это Верховный Брахман, который полностью чист. Прайоджана (необходимость) этой Шастры состоит в том, чтобы достичь реализации Верховного Брахмана путем устранения всех ложных представлений, которые мешают этой реализации.

Эта Шастра состоит из нескольких Адхикаран, тем или положений. Каждое предложение состоит из пяти частей: (1) Тезис или Вишайя, (2) Сомнение или Самсая, (3) Антитезис или Пурвапакша, (4) Синтез или правильный вывод или Сиддханта и (5) Сангати или согласие предложения с другими частями Шастр.

Во всей книге «Веданта-сутры» Брахман является главной темой или предметом обсуждения. Интерпретация любого отрывка не должна отходить от темы Брахмана. Каждая глава имеет свою собственную тему. Отрывок следует

интерпретировать в соответствии с темой данной главы. Существует определенная связь между Адхикаранами или самими темами. Одна Адхикарана ведет к другой посредством определенной ассоциации идей. В Паде или разделе имеется множество Адхикаран, и они не объединены случайным образом.

Краткое содержание

В этом разделе дается взгляд с высоты птичьего полета на предмет, рассматриваемый в Брахма-сутрах, а именно на природу Верховного Брахмана или Высшего Я, индивидуальной души и вселенной и их взаимосвязей, а также даются советы по медитации на Брахмане.

Адхикарана I:

Сутра 1 намекает, что книга предназначена для тех, кто наделен реальным стремлением к познанию Брахмана.

Адхикарана II:

Сутра 2 определяет Брахмана как источник происхождения мира и т. д.

Адхикарана III:

Сутра 3 заявляет, что Брахман является источником Вед и что Брахман познается только посредством изучения Шрути и никакими другими средствами познания.

Адхикарана IV:

Сутра 4 доказывает, что Брахман является единой темой всех текстов Веданты.

Адхикарана V:

Сутры с 5 по 11 показывают, что Шрути не признает никого, кроме Брахмана, причиной мира. Они доказывают различными убедительными и убедительными аргументами, что Брахман, которого ведантические тексты провозглашают причиной вселенной, является разумным принципом и не может быть отождествлен с неразумной или неразумной Прадханой, из которой происходит мир, как заявляют санкхьи. .

Адхикарана VI:

Сутры с 12 по 19 поднимают вопрос, является ли «Анандамайя» в Тайттирия-упанишаде II-5 просто индивидуальной душой или Высшим Я. Сутры показывают, что Брахман — это Всеблаженство и что под термином «Анандамайя» в Шрути подразумевается ни индивидуальная душа, ни Прадхана Санкхьи. Сутры доказывают, что все они описывают только Брахмана.

Адхикарана VII:

Сутры 20 и 21 показывают, что золотой человек, видимый под солнцем, и человек, видимый в глазу, упомянутые в гл. Вверх. И-6 — это не какая-то индивидуальная душа высокого величия, а высший Брахман или Высшее Я.

Адхикарана VIII:

Сутра 22 показывает, что эфир (Акаша), из которого согласно Чх. Вверх. I-9 Все существа происходят не из элементарного эфира, а из Верховного Брахмана.

Адхикарана IX:

Сутра 23 показывает, что Прана, также упомянутая в гл. Вверх. И-11-15 — Верховный Брахман.

Адхикарана X:

Сутры с 24 по 27 учат, что свет, о котором говорится в гл. Вверх. III-13-7 — это не обычный физический свет, а Верховный Брахман.

Адхикарана XI:

Сутры с 28 по 31 решают, что Прана упоминается в Кау. Вверх. III-2 — это Брахман.

Джиджнасадхикаранам: Тема 1 (Сутра 1)

१ जिज्ञासाधिकरणम् । सू० १ ।

Исследование Брахмана и его предпосылки.

अथातो ब्रह्मजिज्ञासा ॥१॥

Атхато Брахмаджиджнаса I.1.1 (1)

Теперь, следовательно, исследование Брахмана.

Атха: сейчас, потом, потом; **Ата:** следовательно; **Брахмаджиджнаса:** стремление к познанию Брахмана (исследование истинной природы Брахмана).

Сутра буквально означает струна. Он служит для того, чтобы связать воедино цветы отрывков Веданты.

Слово *Атха* не используется для обозначения новой темы, которую предстоит изучить. Здесь это следует понимать как обозначение немедленного следования.

Исследование Брахмана в особенности зависит от некоторых предшествующих условий. Испытующий должен быть наделен определенными духовными качествами или квалификациями. Только тогда возможно исследование.

Атха , т.е. после достижения определенных предварительных качеств, таких как четыре средства спасения, а именно: (1) Нитья-анитья-васту-вивека (различение между вечным и не вечным); (2) Ихамутрартхафалабхогавирага (безразличие к

наслаждениям в этой жизни или на небесах, а также к плодам своих действий); (3) Шацмпат (шесть добродетелей, а именно: Сама – контроль над умом, Дама – контроль над внешними чувствами, Упарати – прекращение мирских наслаждений или отсутствие мыслей об объектах чувств или прекращение религиозных церемоний, Титикша – выносливость к удовольствиям и боли, жара и холод, Шраддха – вера в слова наставника и Упанишад и Самадхана – глубокая концентрация); (4) Мумукшутва (стремление к освобождению).

Только те, у кого есть искреннее желание познать Брахмана, подходят для изучения философии Веданты или Брахма-сутр. Даже не обладая знанием Карма Канды, касающимся религиозных церемоний и жертвоприношений, желание достичь знания Брахмана возникнет непосредственно в результате изучения Шрути. Исследование Брахмана не зависит от совершения каких-либо действий.

Вы должны познать и осознать вечного Брахмана. Только тогда вы достигнете вечного блаженства, свободы, совершенства и бессмертия. Для поиска вам необходимо иметь определенную предварительную квалификацию. Почему вам следует спрашивать о Брахмане? Потому что плоды, полученные жертвоприношениями и т. д., эфемерны, тогда как знание Брахманаечно. Жизнь на этой земле и жизнь на небе, которой ты достигнешь благодаря своим добродетельным делам, преходящи. Если вы познаете Брахмана, вы насладитесь вечным блаженством и бессмертием. Вот почему вы должны начать поиски Брахмана, или Истины, или Высшей Реальности.

Наступает время, когда человек становится безразличен к Карме. Он знает, что Карма не может дать ему вечное, чистое счастье, не смешанное с болью, печалью и страхом. Поэтому, естественно, у него возникает стремление к познанию Брахмана или всепроникающей, вечной Души, стоящей над Кармой, которая является источником вечного счастья.

Чарваки или локаятики думают, что тело — это душа. Некоторые думают, что чувства – это душа. Некоторые другие думают, что ум — это душа. Некоторые думают, что интеллект – это душа. Некоторые думают, что душа — это всего лишь мимолетная идея.

Некоторые думают, что в реальности ничего не существует. Некоторые думают, что существует душа, отличная от тела, которая одновременно является агентом и наслаждается плодами действий. Другие считают, что он не деятель, а только наслаждающийся. Некоторые думают, что индивидуальная душа является частью Высшей Души. Ведантисты утверждают, что индивидуальная душа идентична Высшей Душе. Различные школы философии придерживаются разных взглядов. Поэтому необходимо очень тщательно исследовать истину вещей.

Знание Брахмана уничтожает авидью, или невежество, которое является корнем всего зла, или семенем этой грозной сансары, или мирской жизни. Следовательно, вы должны поддерживать желание познать Брахмана. Познание Брахмана ведет к достижению окончательного освобождения. Следовательно, исследование Брахмана посредством изучения Шрути, в которых говорится о Брахмане, имеет смысл и должно быть предпринято.

Теперь возникает вопрос: каковы характеристики этого Брахмана? Природа Брахмана описана в следующей сутре или афоризме.

Джанмадьядхикаранам: Тема 2 (Сутра 2)

२ जन्माद्यधिकरणम् । सू० २ ।

Определение Брахмана.

जन्माद्यस्य यतः ॥२॥

Джанмадьясья ятах I.1.2 (2)

(Брахман – это то), из чего происходит происхождение и т. д. (т.е. происхождение, поддержание и разрушение) этого (мира).

Джанмади: происхождение и т. д.; **Асья:** этого (мира); **Ята:** откуда.

Ответ на вопрос Брахмана кратко дан в этой Сутре. Утверждается, что Брахман, вечно чистый, мудрый и свободный (Нитья, Будда, Мукта Свабхава), является единственной причиной, опорой и последней инстанцией этого мира. Брахман, создатель, хранитель и поглотитель этого огромного мира, должен обладать неограниченными силами и качествами. Следовательно, Он Всемогуш и Всеведущ. Кто, кроме Всемогущего и Всеведущего Брахмана, мог создать, править и уничтожить его? Конечно, простые атомы или случайность не могут выполнить эту работу. Существование не может возникнуть из несуществования (*Ex nihilo nihil fit*). Происхождение мира не может исходить от неразумного Прадханы или Пракрити. Оно не может исходить из своей собственной природы или Свабхавы спонтанно, без причины, потому что для возникновения следствий необходимы особые места, времена и причины.

Брахман должен иметь некоторые характеристики. Вы можете достичь знания о Брахмане через размышление о его атрибутах. В противном случае невозможно иметь такие знания. Вывод или рассуждение являются инструментом правильного знания, если они не противоречат текстам Веданты.

В установлении Истины, или Высшей Реальности, или первопричины, только писания являются авторитетными, поскольку они непогрешимы, они содержат прямой интуитивный опыт Риши или Провидцев, которые достигли Брахма

Сакшаткары или Самореализации. Вы не можете полагаться на интеллект или причины, потому что человек с сильным интеллектом может свергнуть человека со слабым интеллектом. Брахман не является объектом чувств. Оно находится за пределами досягаемости чувств и интеллекта.

Вторая Сутра не утверждает здесь, что умозаключение служит средством познания Брахмана. Это указывает на ведантический текст, в котором описываются характеристики Брахмана. Что же это за текст Веданты? Это отрывок из Тайттирия-упанишады III-i: Бхригу Варуни подошел к своему отцу Варуне и сказал: «Сэр, научите меня Брахману». Варуна сказал: «То, откуда эти существа рождаются, то, благодаря чему они живут при рождении, то, во что они входят после смерти, постарайтесь познать Это. Это Брахман».

Вы достигнете Самореализации посредством медитации на Брахмане или истинах, провозглашенных Ведантическими текстами, а не посредством простых рассуждений. Чистый разум (Шуддха Буддхи) помогает в Самореализации. Он исследует и раскрывает истины Священного Писания. Оно также имеет место в средствах Самореализации. Но извращенный интеллект (Випарита Буддхи) является большим препятствием. Это удерживает человека далеко от Истины.

То, что является причиной мира, — это Брахман. Это Татастха Лакшана. Происхождение, поддержание и разрушение мира являются характеристиками мира. Они не относятся к вечному неизменному Брахману. Однако они указывают на Брахмана, который является причиной этой вселенной. Шрути дают другое определение Брахмана. Это описание его истинной, сущностной природы «*Сатъям Джнанама Анантам Брахма* – Истина, Знание, Бесконечность есть Брахман». Это Сварупа Лакшана.

Познание действительной природы вещи зависит не от представлений человека, а только от самой вещи. Познание Брахмана также полностью зависит от вещи, то есть самого Брахмана. Действие полностью зависит от вашей воли, но восприятие не является результатом воли. Это зависит от воспринимаемого объекта. Вы не можете превратить дерево в человека усилием воли. Дерево всегда останется деревом. Подобным образом, реализация Брахмана – это Васту-тантра. Это зависит от реальности объекта. Это не Пуруша Тантра. Это не зависит от воли. Это не то, чего можно достичь действием. Брахман не является объектом чувств. Оно не имеет никакой связи с другими средствами познания. Чувства конечны и зависимы. Их объектами являются только внешние вещи, а не Брахман. Им свойственны исходящие тенденции из-за силы Раджаса. Они по своей природе так устроены, что бегут к внешним объектам. Они не могут познать Брахмана.

Познание Брахмана не может прийти посредством простого рассуждения. Вы можете достичь этого знания посредством интуиции или откровения. Интуиция —

это конечный результат исследования Брахмана. Объект исследования – существующая субстанция. Вам придется познать это только посредством интуиции или непосредственного познания (Апаракоша-анубхути или Анубхава – опыт). Шравана (слушание Шрути), Манана (размышление над услышанным), Нидидхьясана (глубокая медитация) на Брахмане ведут к интуиции. Брахмакара Вритти рождается из Саттвической Антахкараны, оснащенной четырьмя средствами спасения, и наставлениями Гуру, который понял истинное значение «Тат Твам Аси» Махавакьи. Эта Брахмакара Вритти разрушает Мула-Авидью, или примитивное невежество, коренную причину всех уз, рождений и смертей. Когда невежество или завеса сняты, Брахман, который является самосияющим, раскрывает Себя или сияет Сам по себе в Своей изначальной славе и невыразимом великолепии. При обычном восприятии объектов ум принимает форму объекта. Вритти, или луч ума, снимает завесу (Аварана-бханга), окутывающую объект, и Вритти-сахита-чайтанья, или разум, отраженный в изменении ума, раскрывает объект. Только тогда вы познаете объект. Есть Вритти-вьяпти и есть Пхала-вьяпти также в восприятии объекта. Вам нужен Вритти и разум (Чайтанья), связанный с Вритти. Но в случае познания Брахмана нет Пхала-вьяпти. Есть только Вритти-вьяпти, поскольку Брахман самосветится. Если в горшке чашка, то нужно, чтобы лампа и глаза увидели чашку в темноте, когда горшок разобьется: но если внутри горшка есть лампа, вы хотите, чтобы глаза видели лампу только тогда, когда горшок разбит. Вам не нужна лампа.

Шастрайонитвадхикаранам: Тема 3 (Сутра 3)

३ शास्त्रयोनित्वाधिकरणम् । सू० ३ ।

Брахман можно постичь только через писания.

शास्त्रयोनित्वात् ॥३॥

Састраёнитват I.1.3 (3)

Священное Писание является источником правильного знания.

Шастра: писание; **Йонитват:** быть источником или средством правильного знания.

Всеведение Брахмана следует из того, что Он является источником Священных Писаний. Афоризм ясно указывает на то, что одни только Шрути являются доказательством Брахмана.

Поскольку Брахман является причиной мира, мы должны сделать вывод, что Брахман или Абсолют Всеведущ. Поскольку только писание является средством правильного познания Брахмана, положение, изложенное в Сутре 2, подтверждается. Брахман — не просто Творец, Хранитель и Разрушитель мира. Он — источник или лоно писаний и раскрывается в писаниях. Поскольку Брахман

недостижим для чувств и интеллекта, Его можно постичь только на основании авторитета Шрути, которые непогрешимы и содержат духовный опыт реализованных провидцев или мудрецов. Шрути заявляют, что Веды породил Сам Брахман. Поэтому Тот, кто породил Шрути или Веды, содержащие такое чудесное божественное знание, должен быть всезнающим и всемогущим.

Священные Писания освещают все, как прожектор. Священное Писание — это источник или средство правильного знания, благодаря которому вы обретаете полное понимание природы Брахмана. Шрути предоставляют информацию о том, чего не известно из других источников. Его нельзя познать другими средствами познания, независимо от Шрути. Брахман бесформен, бесцветен, лишен атрибутов. Следовательно, оно не может быть постигнуто органами чувств путем прямого восприятия. Вы можете сделать вывод о существовании огня по сопровождающему его дыму, но Брахман не может быть установлен умозаключением или аналогией, потому что он не имеет атрибутов и не может быть второй вещи, подобной Брахману. Брахман Бесконечен и не имеет себе равных. Тот, кто не знает Шрути, не может познать это Высшее Существо. Есть и другие средства познания, которые имеют место, но они не являются независимыми.

Саманваяадхикаранам: Тема 4 (Сутра 4)

४ समन्वयाधिकरणम् । सू० ४।

Брахман – главный смысл всех ведантических текстов.

तत्तु समन्वयात् ॥४॥

Татту Саманваят I.1.4 (4)

Но это (Брахман должен быть познан только из Священных Писаний, а не независимо от других средств) потому, что это главная цель (всех ведантических текстов).

Тат: это; **Ту:** но; **Саманваят:** из-за согласия или гармонии, потому что это главная цель.

Аргументы в поддержку Сутры 2 продолжаются. Брахман или Абсолют можно познать только из писаний, потому что все отрывки писаний могут быть приведены в гармонию только с помощью такого учения. Ведантические тексты относятся только к Брахману, потому что Брахман является их главной темой. Положение о том, что Брахман является единственной причиной мира, установлено: потому что это авторитетное изречение писаний. Все ведантические тексты сходятся в этом отношении.

Слово «ту» (но) используется для опровержения вышеупомянутой Пурвапакши или *prima facie*. посмотрите, как указано выше. Уместно сказать, что Брахман — это единая тема, изучаемая во всех ведантических текстах. Почему? Саманвайт. Анвая означает толкование отрывка в соответствии с шестью характеристиками или Шад Лингами, а именно: (1) Упаграма-Упасамхара Экавакьята – согласие в начале и завершении; (2) Абхьяса – повторение; (3) Апурвата – Уникальность предмета; (4) Пхала – плоды; (5) Артхавада – хвала и (6) Юкти – рассуждение. Эти шесть баллов помогают достичь истинного смысла любой работы. В шестой главе «Чхандогья-упанишад» Брахман является основным смыслом всех отрывков. Вначале вы найдете: «Этот мир, дитя мое, вначале был всего лишь Реальным (Сат)». Он заключает: «В нем все, что существует, имеет свое Я. Это правда. Это Я». Есть согласие во вступительных и заключительных отрывках. Это Упаграма-Упасамхара. Уддалака, наставник, девять раз повторяет «Тат Твам Аси» своему ученику Светакету. Это повторение (Абхьяса). Брахман, несомненно, уникален, поскольку Он Бесконечен и не имеет себе равных. Когда вы обретаете знание Брахмана, познается все остальное. Это Пхала или плод.

В Священных Писаниях есть рассуждения. Как горшки — не что иное, как глина, а украшения — не что иное, как золото, так и этот мир имен и форм — не что иное, как Брахман. Если вы знаете природу глины, вы узнаете все, что сделано из глины. Даже в этом случае, если вы знаете Брахмана, вам будет известно и все остальное. Брахман – источник создания, сохранения и разрушения вселенной. Это Артха-вада или Стути-вада в виде восхваления. Все эти шесть знаков, или Шад Лингас, означают, что главной темой или основным смыслом ведантических текстов является Брахман.

Все тексты Веданты имеют в виду Брахман, например: «В начале было только это, одно без второго» (Гл. Уп. VI-2-1). «В начале все это было только Атманом или только Я». (Аит. Ара. II-4-I-1). «Это Брахман без причины и без следствия, без чего-либо внутри или снаружи; это Я есть Брахман, воспринимающий все» (Бри. Уп. II-5-19). «Этот Бессмертный Брахман находится прежде» (Мун. Уп. II-2-). 11) и подобные отрывки. Неправильно думать, что эти отрывки имеют разный смысл. Эти отрывки не могут относиться к агентам, божествам, связанным с действиями религиозного долга. Вы найдете в Бри. Вверх. II-4-14: «Тогда что же он должен видеть и Кого?» Это ясно показывает, что нет ни действующего лица, ни объекта действия, ни орудия.

Брахман не может стать объектом восприятия и иным средством познания, т.к. Он чрезвычайно тонок, абстрактен, бесконечен и всепроникающ. Как может конечный неодушевленный инструмент познать Бесконечное? Чувства и ум черпают свою силу и свет из источника Брахмана. Брахман — Самосветящийся, Самосуществующий, Самопознание, Самовосторг и Самодостаточный. Брахман

невозможно осознать без помощи ведантического отрывка «Тат Твам Аси – Ты есть То» (Гл. Уп. VI-8-7).

Когда человек осознает Брахмана, он полностью освобождается от всех видов страданий и страданий. Он достигает цели жизни или *summum bonum*. Концепция двойственности как агента, действия и тому подобного разрушается. Самореализация – это не плод действий. Это не результат вашего желания или действий. Это результат осознания своей идентичности с Брахманом. Целью Писания является лишь устранение завесы невежества или авидьи. Тогда самосияющий Брахман сияет Сам по себе в Своей первозданной славе. Состояние Мокши или окончательного освобождения вечно. Оно не преходяще, как плоды, полученные посредством действия. Действие зависит от воли и независимо от объекта. Знание зависит от природы объекта и независимо от воли познающего.

Правильное понимание текстов Веданты ведет к окончательному освобождению человека. Ему не обязательно прилагать или совершать какие-либо сверхчеловеческие подвиги или действия. Лишь понимание того, что именно верёвка, а не змея, помогает уничтожить страх. Писание говорит не только об этических и церемониальных обязанностях. Он раскрывает душу и помогает человеку достичь Самореализации. Мудрец, научившийся с помощью текстов Веданты устранять ошибочное отождествление с телом, не будет испытывать боли. Только невежественный мирской человек испытывает боль из-за своего отождествления с телом.

Достижение рая, рождение сына, дождь и т. д. рассматриваются в Ведах как стимул к приобретению детскими душами знания о Брахмане и развитию веры в человека. Когда он обнаруживает, что ведические мантры обладают силой вызывать дождь, он верит в них и имеет склонность изучать их. Постепенно у него появляется отвращение к мирским объектам, у него развивается способность различать реальное и преходящее и жгучее стремление к освобождению. Он развивает любовь к Брахману. Поэтому все Веда учат Брахману. Жертвоприношения дают мирские плоды только тогда, когда они совершаются из корыстных побуждений, только тогда, когда за Мантрами стоит Кама или сильное желание. Когда они выполняются с Нишкамья Бхавой без корыстных мотивов, они очищают сердце и помогают достичь познания Высшего Я. Отсюда и сама Карма Канда, обучение поклонению различным божествам становится частью Брахма-джняны. На самом деле это поклонение Брахману, когда элемент желания или эгоизма удален. Такое поклонение очищает сердце и пробуждает вкус к исследованию Брахмана. Оно не порождает никаких других земных желаний.

Объектом исследования в Карма Канде является то, что необходимо выполнить, а именно долг. Объектом исследования в текстах Веданты является уже существующий, абсолютно совершенный Брахман. Плод познания Брахмана должен отличаться от плода познания долга, который зависит от совершения действия.

В Упанишадах вы найдете: «Воистину, Самость (Атман) должна быть видна» Бри. Вверх. II-4-5. «Атман, свободный от греха, — это то, что мы должны найти, это то, что мы должны попытаться понять» Чх. Вверх VIII-7-1. «Пусть человек поклоняется ему как Атману или Самости – Бри. Уп. I-4-7; Пусть человек поклоняется Атману только как своему истинному состоянию – Бри. Уп. I-4-15; Тот, кто знает Брахмана, становится Брахманом – Мун. Уп. III-2-9". Эти тексты пробуждают в вас желание узнать, что такое Брахман. Ведантические тексты дают прекрасное описание природы Брахмана. Они учат, что Брахман вечен, всеведущ, абсолютно самодостаточен, всегда чист, свободен, чистое знание, абсолютное блаженство, самосветящийся и неделимый. Окончательное освобождение достигается как плод медитации на Брахмане.

Ведантические тексты заявляют: «Мудрый, кто знает Атмана как бестелесного внутри тел, как неизменного среди изменяющихся вещей, как великого и вездесущего, никогда не скорбит» (Катха Уп. II-22). «Он без дыхания, без ума, чист» (Мун. Уп. II-1-2). «Этот человек ни к чему не привязан» (Бри. Уп. IV-3-15). Все эти тексты констатируют тот факт, что окончательное освобождение отличается от всех плодов действия и представляет собой вечно и по существу бестелесное состояние. Мокша – это Кутастха Нитья, т.е. вечная, не претерпевающая никаких изменений. Брахман вездесущ, как эфир (Акашават Сарвагата), свободен от всех модификаций (Нирвикара), абсолютно Самодостаточен, Самодостаточен (Нирапекша), неделим (Акханда). Он не состоит из частей (Нишкала). Он Самосветящийся (Сваям Пракаша, Сваям Джйоти).

В Катха Упанишаде вы найдете: «Этот Брахман отличается от достоинств и недостатков, отличается от следствия и причины, отличается от прошлого и будущего» (I-2-14). Мокша – это то же самое, что Брахман. Мокша или Брахман не могут быть результатом действий. Оно не может быть дополнением к действиям. Если бы это было так, то оно было бы невечным.

Познать Брахмана — значит стать Брахманом. Мундака Упанишада говорит: «Тот, кто знает Брахмана, становится Брахманом». Поскольку Брахман — уже существующая сущность, познание Брахмана не предполагает действия, подобного ритуальному действию. Когда авидья, или неведение, разрушается посредством познания Самости, Брахман проявляет Себя точно так же, как веревка проявляется, когда иллюзия змеи удалена. Поскольку Брахман — это ваше Внутреннее Я, вы не

можете достичь Его никаким действием. Оно осознается как собственный Атман, когда неведение уничтожается. Такие тексты, как «Атман должен быть реализован» и т. д., не являются предписаниями. Его цель — отвлечь ум стремящегося от внешних объектов и повернуть его внутрь.

Брахман не является объектом действия познания. «Оно отличается от Известного и снова находится за пределами Неизвестного (Кена Уп. I-3). «Как ему узнать того, через кого Он знает все это» (Бри. Уп. II-4-14). Брахман явно объявлен не объектом акта благочестивого поклонения (Упасана). «Знай, что только это и есть Брахман, а не то, чему здесь поклоняются люди» (Кена Уп. I-5).

В писаниях Брахман никогда не описывается как тот или иной. Его цель — показать, что Брахман как вечный субъект, Пратьягатман, внутреннее «Я» никогда не является объектом. Нельзя утверждать, что мокша или Брахман — это нечто, что нужно очищать церемониально. В вечно чистом Брахмане нет места очистительной церемонии.

Брахман — это Я или Атман всего. К этому нельзя ни стремиться, ни избегать. Все объекты погибают, потому что они являются всего лишь модификациями пяти элементов. Но Душа или Брахман бессмертна и неизменна. По своей сути он вечно чист и свободен.

Тот, кто отождествляет себя со своим телом, испытывает боль. Мудрец, который устранил Дехадхьясу, или отождествление тела, отождествив себя с чистым, всепроникающим Брахманом, не будет испытывать боли. Богатый человек, который гордится своим богатством, испытывает горе, когда теряет свое богатство. Но на него не влияет потеря богатства после того, как он однажды удалился от мира и стал аскетом. Мудрец, постигший знание Брахмана, не может быть просто мирским деятелем, как раньше. Он не принадлежит этому миру, как раньше. Мирской человек также может стать мудрецом Самореализации с Бхавой недеятеля (Акарта), недеятеля (Абхокта). Шрути заявляют: «Когда он свободен от тела, тогда его не касается ни удовольствие, ни боль» (Чх. Уп. VIII-12-1). Возражающий может сказать: «Состояние свободы от тела наступает только тогда, когда человек умирает». Это совершенно неверно, потому что причиной соединения человека с телом является ошибочное знание. Мудрец, постигший знание Брахмана и отождествляющий себя с Брахманом, свободен от своего тела даже при жизни. Шрути также заявляет: «Подобно тому, как шкура змеи лежит на муравейнике, мертвая и брошенная, так и это тело лежит. Эта бестелесная бессмертная Душа есть только Брахман, есть только свет». (Бри. Уп. IV-4-7). С глазами Он как бы без глаз; с ушами, как бы без ушей; с речью, как бы без речи; с умом, как бы без ума; с Праной, как бы без Праны; Мудрец больше не связан с каким-либо действием. «Это совершенно неверно, потому что причиной

соединения человека с телом является ошибочное знание. Мудрец, достигший знания о Брахмане и отождествляющий себя с Брахманом, свободен от своего тела даже при жизни. Шрути также заявляет: «Просто Как тело змеи лежит на муравейнике мертвое и брошенное, так лежит и это тело. Эта бестелесная бессмертная Душа есть только Брахман, есть только свет». (Бри. Уп. IV-4-7). С глазами Он как бы без глаз; с ушами, как бы без ушей; с речью, без речи. как бы; с умом, как бы без ума; с Праной, как бы без Праны; Мудрец больше не связан ни с каким действием. «Это совершенно неверно, потому что причиной соединения человека с телом является ошибочное знание. Мудрец, достигший знания о Брахмане и отождествляющий себя с Брахманом, свободен от своего тела даже при жизни. Шрути также заявляет: «Просто Как тело змеи лежит на муравейнике мертвое и брошенное, так лежит и это тело. Эта бестелесная бессмертная Душа есть только Брахман, есть только свет». (Бри. Уп. IV-4-7). С глазами Он как бы без глаз; с ушами, как бы без ушей; с речью, без речи. как бы; с умом, как бы без ума; с Праной, как бы без Праны; Мудрец больше не связан ни с каким действием. и тот, кто отождествляет себя с Брахманом, свободен от своего тела даже при жизни. Шрути также заявляет: «Подобно тому, как шкура змеи лежит на муравейнике, мертвая и брошенная, так и это тело лежит. Эта бестелесная бессмертная Душа есть только Брахман, есть только свет». (Бри. Уп. IV-4-7). С глазами Он как бы без глаз; с ушами, как бы без ушей; с речью, как бы без речи; с умом, как бы без ума; с Праной, как бы без Праны; Мудрец больше не связан с каким-либо действием. и тот, кто отождествляет себя с Брахманом, свободен от своего тела даже при жизни. Шрути также заявляет: «Подобно тому, как шкура змеи лежит на муравейнике, мертвая и брошенная, так и это тело лежит. Эта бестелесная бессмертная Душа есть только Брахман, есть только свет». (Бри. Уп. IV-4-7). С глазами Он как бы без глаз; с ушами, как бы без ушей; с речью, как бы без речи; с умом, как бы без ума; с Праной, как бы без Праны; Мудрец больше не связан с каким-либо действием. Он как бы без глаз; с ушами, как бы без ушей; с речью, как бы без речи; с умом, как бы без ума; с Праной, как бы без Праны; Мудрец больше не связан с каким-либо действием. Он как бы без глаз; с ушами, как бы без ушей; с речью, как бы без речи; с умом, как бы без ума; с Праной, как бы без Праны; Мудрец больше не связан с каким-либо действием.

Санкхьи говорят, что ведантические тексты о творении относятся не к Брахману, а к Прадхане, состоящей из трех гун – Саттвы, Раджаса и Тамаса – как к Первопричине. Они утверждают, что все тексты Веданты, в которых говорится о сотворении мира, ясно указывают на то, что причина мира должна быть заключена из следствия путем умозаключения, а причина, которую следует вывести, - это связь Прадханы или Пракрити с Души или Пуруши. Последователи Канады (школы философии вайшешики) из тех же отрывков делают вывод, что Господь является действующей причиной вселенной, а атомы — ее материальной причиной.

Санкхьи говорят: «Прадхане можно приписать всемогущество, поскольку оно оказывает все свои воздействия на свои объекты. Ему также можно приписать всеведение. Знание на самом деле является атрибутом Саттва-гуны. Саттва — один из компонентов Прадханы. Поэтому Прадхана может можно сказать, что он всеведущ. Вы не можете приписать всеведение или ограниченное знание Душе или Пуруше, которая сама является изолированным и чистым разумом. Поэтому тексты Веданты приписывают Всеведение Прадхане, хотя он сам по себе неразумен».

«Брахман лишен каких-либо инструментов действия. Поскольку Прадхана состоит из трех компонентов, кажется разумным, что только он способен претерпевать изменения, подобно глине, в различных объектах, и может действовать как материальная причина, в то время как несложный, однородный и неизменяемый Брахман не способен творить». Поэтому ведантические тексты, в которых говорится о творении, явно относятся только к Прадхане, и, следовательно, это Первопричина, о которой говорится в писаниях». На эти выводы Шри Вьяса дает ответ в следующей Сутре.

Икшатъядхикаранам: Тема 5 (Сутры 5–11)

५ ईक्षत्याद्यधिकरणम् । सू० ५-११ ।

Брахман (разумный принцип) является Первопричиной.

ईक्षतेर्नाशब्दम् ॥५॥

Икшатернасабдам I.1.5 (5)

Из-за видения (т.е. мышления, приписываемого в Упанишадах Первопричине, Прадхане) не является (первой причиной, указанной в Упанишадах; ибо) оно (Прадхана) не основано на писаниях.

Икшатех: из-за видения (мышления); **На:** Нет; **Асабдам:** не основано на писаниях.

Сутры с 5 по 11 опровергают аргументы санкхьев и устанавливают только Брахман как Первопричину.

В текстах Веданты невозможно найти место для неразумного Прадханы, потому что это не основано на писаниях. Почему? Потому что в Священном Писании причиной приписывается видение или мышление. В Священном Писании сказано, что Первопричина желала или думала до творения. В Чхандогья-упанишаде VI-2 вы найдете: «Быть только, моя дорогая, это было в начале, одно, без второго. Оно думало: «Пусть меня будет много, пусть я вырасту». Он излучал огонь». Айтарея Упанишада говорит: «Атман пожелал: «Позволь мне спроектировать миры». И он спроектировал эти миры» (I-1-1.2). В Прашна Упанишаде VI-3 говорится о личности, состоящей из шестнадцати частей. «Он думал. Он посылал Прану...» В бессознательном Прадхане не может быть никакого мышления или желания.

Если скажут, что такое качество можно приписать Пракрити во вторичном смысле, точно так же, как раскалённое железо можно назвать огнем, потому что оно может гореть, мы отвечаем, почему мы должны приписывать такой Пракрити творческую силу и Всеведение, которое мы вкладываем? с волей и Всеведением во вторичном смысле, тогда как мы можем приписать творческую силу и Всеведение Самому Брахману, которому Волю и Всеведение можно приписать в первичном смысле.

Знание Брахмана постоянно. Он не нуждается ни в каких инструментах познания. Ему не нужно тело. Его знание беспрепятственно. Шветашватара-упанишада говорит: «Он хватает без рук, передвигается без ног, видит без глаз, слышит без ушей. Он знает то, что можно познать, но никто не знает Его. Его называют первым, Великим человеком» (VI-8, III-19).

Нельзя приписать Прадхана разумность (Четанатву) даже в переносном смысле, потому что сказано, что Творец стал душой и вошел в тело. Как может бесчувственная материя (Ачетана) стать чувствующей душой (Четана)? Ведантические тексты решительно заявляют, что, познав Брахмана, можно познать все остальное. Как мы можем познать души, зная материю?

Прадхана, или материя, не может быть Сат, которая описывается как причина мира, потому что это противоречило бы писанию, в котором используется слово «Икшатех». В Шветашватара-упанишаде вы найдете: «Он, Бог всех душ, является Творцом мира». Поэтому совершенно ясно, что причиной этого мира является Брахман, а не Прадхана.

Во всех ведантических текстах есть единое утверждение, что Четана (сознание) является причиной мира. Прадхана потенциально содержит все формы в зачаточном состоянии. Весь мир существует в нем в тонком семенном состоянии в Пралайе, и тем не менее его нельзя считать Творцом, поскольку он неразумен. Тексты Веданты решительно заявляют, что Разумное Существо пожелало и создало эту вселенную. В Чхандогья-упанишаде вы найдете: «Сат существовала вначале. Она была одна без второй. Она хотела стать многими. Она создала огонь».

Аргументация санкхьев о том, что Прадхана всезнающа благодаря своей Саттве, недопустима, поскольку Саттва не преобладает в Прадханае, поскольку три Гуны находятся в состоянии равновесия. Если Прадхана всеведуща даже в состоянии равновесия (Гунасамьявастха) из-за силы знания, находящейся в Саттве, она должна быть малознающей также из-за силы задержки знания, которая находится в Раджасе и Тамасе. Поэтому, в то время как Саттва сделает его всезнающим, Раджас и Тамас сделают его малознающим. На самом деле это противоречие. Дальнейшая модификация Саттвы, не связанная с принципом свидетельствования или

молчаливой Сакши, не называется знанием. Неразумный Прадхан лишен такого принципа. Следовательно, Прадхане нельзя приписать всеведение.

Случай с йогами не применим к рассматриваемому здесь вопросу. Они достигают Всеведения благодаря избытку в них Саттвы. В нем есть разумный принцип (Сакши), независимый от Саттвы. Когда йогин по милости Господа достигает знания прошлого и будущего, вы не можете отрицать Вечность и Бесконечность знания Брахмана.

Брахман — это сам чистый Разум, Неизменный. Всезнание и творение невозможны для Брахмана. На это возражение можно ответить, что Брахман может быть Всезнающим и творческим посредством Своей иллюзорной силы Майи.

Точно так же, как в случае с эфиром мы говорим об эфире внутри сосуда и об эфире в небе, но на самом деле это один эфир, так и дифференциация Дживы и Ишвары является лишь кажущейся дифференциацией из-за ограничивающих дополнений или Упадхи, а именно, , тело и ум.

Санкхья выдвигают еще одно возражение. Говорят, что об огне и воде тоже образно говорят как о разумных существах. «Огонь подумал: «Пусть меня будет много, пусть я вырасту» — и спроецировал воду. Вода подумал: «Пусть я буду многими, пусть я вырасту», — он спроецировал землю» Чх. Вверх. 6-2-3-4. Здесь вода и огонь — неодушевленные объекты, однако им приписывается мышление. Тем не менее, мышление Сат в первоначально цитированном тексте также может быть понято в переносном смысле и в случае Прадханы. Следовательно, хотя Прадхана и неразумен, он все же может быть Первопричиной.

Следующая Сутра опровергает этот аргумент.

गौणश्चेन्नात्मशब्दात् ॥६॥

Гаунасчет на Атмасабдат I.1.6 (6)

Если сказать, что (слово «видение» или «мышление») используется во вторичном смысле, (мы говорим) не так, потому что слово Атман применяется к причине мира.

Гауна: Косвенный, вторичный, переносный; **Чет:** Если; **На:** нет; **Атмасабдат:** из-за слова Атман, т.е. душа.

Вы говорите, что термин «Сат» обозначает неразумную Прадхану или Пракроти и что «мышление» приписывается ему только во вторичном или переносном смысле, как огню и воде. Вы можете возразить, что инертные вещи иногда называют живыми существами. Поэтому Прадхану вполне можно принять как действующую причину мира. Это не может стоять. Это, конечно, несостоятельно. Почему так? Из-за того, что термин «Атман» (душа) впоследствии применяется в Шрути к тому, что

является причиной мира, см. Шрути: «Вся эта вселенная по своей сути является То; Это Истина. Это Атман (Душа). Это ты — о Шветакету». Чх. Вверх. VI-8-7. (Наставления Уддалаки своему сыну Светакету).

Отрывок в Чх. Вверх. VI-2 начинается со слов: «Будучи только (Сб), дорогая, это было вначале». Создав огонь, воду и землю, Оно подумало: «Позволь мне теперь войти в эти три как это живое Я (Джива) и развить имена и формы». Вверх. VI-3-2. Сат, Первопричина, относится к разумному принципу, Дживе как к Самости. Под термином «джива» мы должны понимать разумный принцип, который управляет телом и поддерживает прану. Как мог такой принцип быть сущностью неразумного Прадханы? Под «Я» или Атманом мы понимаем собственную природу существа. Поэтому совершенно очевидно, что разумная Джива не может сформировать природу неразумного Прадханы. Мышление огня и воды следует понимать как зависящее от управления ими Сат.

Теперь Санкхья выдвигает новое возражение. Он говорит, что слово «Атман» (Я) может быть применено к Прадхане, хотя оно и неразумно, поскольку в переносном смысле оно используется в смысле «то, что служит всем целям другого», как, например: царь использует слово «я» по отношению к какому-то слуге, который выполняет его желания: «Говинда — это мое (другое) я». Аналогично это относится и к Прадхане, потому что Прадхана работает ради наслаждения и окончательного спасения души и служит душе точно так же, как министр служит своему царю. Или же слово Атман (Самость) может относиться к неразумным вещам, а также к разумным существам, как, например, в таких выражениях, как Бхутатма (Самость элементов), Индриятма (Самость чувств), как и одно слово «свет» (Джьоти), обозначает определенное жертвоприношение (Джйотистома), а также пламя. Поэтому слово «Я» (Атман) можно использовать и по отношению к Прадхане. Как же тогда из слова «Я» следует, что «мышление», приписываемое причине вселенной, не следует понимать в переносном смысле?

Следующая Сутра опровергает этот аргумент.

तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात् ॥७॥

Танништхася мокшопадесат I.1.7 (7)

(Прадхана не может быть обозначена термином «Я»), поскольку спасение объявлено тому, кто предан этому Сат.

Тат: к этому; **Ништхасья:** преданных; **Мокшопадесат:** из утверждения о спасении.

В этой Сутре приводятся дополнительные причины, чтобы доказать, что Прадхана не является причиной этого мира.

Неразумный Прадхана не может быть обозначен термином «Я», потому что Чхандогья Упанишада заявляет: «О Шветакету! Это (тонкий Сат) есть Я. «Ты есть То». Такого разумного человека, как Шветакету, нельзя отождествлять с неразумным Прадханой. Если бы неразумный Прадхана обозначался термином «Сат», значение Махавакьи «Тат Твам Аси» было бы «Ты нера разумен». Учение придет к этому. Вы — Ачетана, или неразум, и освобождение означает достижение такого состояния несознательности. Тогда Шрути станут источником зла. Священные Писания содержали бы противоречивые утверждения в ущерб человеку и, таким образом, не стали бы средством правильного знания. Неправильно разрушать авторитет безупречного Шрути. Если вы предполагаете, что непогрешимая Шрути не является средством правильного знания, это, конечно, будет совершенно неразумно. Окончательное освобождение объявлено в Шрути тому, кто предан Сат, кто пребывает в Сат. Его невозможно достичь посредством медитации на неразумном Прадхане видэ Шрути: «Он ждет только того, пока он освободится, и после этого соединится с Брахманом» (Чх. Уп. VI-14-2).

Если бы Священное Писание, которое рассматривается как средство правильного познания, указывало бы на человека, желающего освобождения, но не знающего пути к нему, бессознательное «я» было бы истинным «Я», он бы, подобно слепому, ухватившемуся за бычьего хвоста, чтобы добраться до своей деревни, он никогда не сможет достичь окончательного освобождения или истинного Я.

Поэтому слово «Я» применяется к тонкому Сат не только в переносном смысле. Оно относится к тому, что разумно только в своем первоначальном значении. «Сат», первопричина, относится не к Прадхане, а к разумному принципу. В Шрути утверждается, что тот, кто абсолютно предан Творцу или делу мира, достигает окончательного освобождения. Неразумно говорить, что человек достигает освобождения благодаря преданности слепой материи, Прадхане. Следовательно, Прадхана не может быть Творцом мира.

हेयत्वावचनाच्च ॥८॥

Хеятвавачаначча I.1.8 (8)

И (Прадхана не может быть обозначена словом «Я»), потому что не утверждается (в писаниях), что Ее (Сат) следует отбросить.

Хейатва: пригодность, которую следует отбросить; **Авачанат:** не утверждается (писаниями); **Ча:** и.

В этой Сутре приводится еще одна причина доказать, что Прадхана не является Создателем вселенной.

Если вы хотите указать человеку на маленькую звезду Арундати, вы сначала направляете его внимание на соседнюю большую звезду и говорите: «Это

Арундати», хотя на самом деле это не так. Затем вы указываете ему на настоящую Арундати. Даже в этом случае наставник намеревался заставить своего ученика понять Самость шаг за шагом от более грубых к более тонким истинам через не-я, он бы в конце определенно заявил, что Атман не имеет природы Прадханы и что Прадхана должна быть отброшена. Но такого заявления не делается. Вся глава Чхандогья Упанишады рассматривает Высшее Я как не что иное, как Сат.

Устремленного учат фиксировать свой ум на причине и медитировать над ней. Конечно, он не сможет достичь окончательного освобождения, медитируя на инертную Прадхану. Если бы здесь Шрути имел в виду Прадхану как причину мира, он наверняка попросил бы искателя отказаться от такой причины и найти что-то более высокое для своего окончательного освобождения. Следовательно, Прадхана не может быть концом и целью духовных поисков.

Слово «и» означает, что противоречие предыдущего утверждения является дополнительной причиной отклонения.

Далее эта глава начинается с вопроса: «Что такое то, что, будучи познано, познано все?» ты знаешь то, чего нельзя знать». Теперь, если термин «Сат» обозначал Прадхану, если Прадхана была первой причиной, тогда, познав Прадхану, необходимо познать все, что не является фактом. Наслаждающегося (душу), отличного от Прадханы, который не является следствием Прадханы, невозможно познать, познав Прадхану. Если «то» или «Сат» означает Прадхану (материю), Шрути должны научить нас отворачиваться от нее. Но это не так. Это дает определенную уверенность в том, что, зная, можно познать все. Как мы можем познать душу, познав материю? Как мы можем узнать наслаждающегося, зная то, чем наслаждаемся? Следовательно, Прадхана не обозначается термином «Сат». Согласно Шрути, это не первая причина, познав которую, можно познать все.

Для этого Сутракара приводит еще одну причину.

स्वाप्ययात् ॥९॥

Свапьят И.1.9 (9)

Из-за слияния (индивидуального) со своим собственным «Я» (Я не может быть Прадханой).

Свапьят: из-за слияния с самим собой.

Аргументы в пользу доказательства того, что Прадхана не является причиной вселенной или Самости, продолжаются.

В состоянии бодрствования разум, чувства и тело действуют согласованно, чтобы познать объекты. Индивидуальная душа отождествляет себя с грубым телом. В состоянии сновидения тело и чувства покоятся, а разум играет впечатлениями,

оставленными внешними объектами. Ум плетет сеть васан. В глубоком сне индивидуальная душа свободна от ограничений ума. Он покоится в своем собственном Я, хотя и находится в состоянии невежества.

Что касается причины, обозначаемой словом «Сат», Шрути говорит: «Когда человек спит здесь, тогда, дитя мое, он соединяется с Сат, он уходит в себя. Поэтому о нем говорят: «Он спит». (Свапिति), потому что он ушел к своему собственному (Свам Апита) Чх.Уп. VI-8-1. Из того факта, что индивидуальная душа сливается с универсальной душой в глубоком сне, следует понимать, что Высшее Я, которое есть описанный в Шрути как высшая Реальность, причина мира не Прадхана.

В тексте Чхандогья ясно сказано, что индивидуальная душа сливается или растворяется в Сат. Разумное «Я» явно не может превратиться в неразумного Прадхану. Следовательно, Прадхана не может быть Первопричиной, обозначаемой в тексте термином «Сат». То, с чем сливаются все разумные души в разумной причине вселенной, обозначается термином Сат, а не Прадхана.

Еще одна причина, по которой Прадхана не является причиной, приведена в следующей Сутре.

गतिसामान्यात् ॥१०॥

Гатисаманят I.1.10 (10)

Из-за единообразия взглядов (в текстах Веданты этой причиной следует считать Брахмана).

Гати: вид; **Саманьят:** из-за единообразия.

Аргументы в пользу доказательства того, что Прадхана не является причиной вселенной, продолжают.

Все тексты Веданты единообразно называют разумный принцип Первопричиной. Поэтому Брахман следует рассматривать как причину. Все тексты Веданты единообразно учат, что причиной мира является разумный Брахман. Шрути заявляют так: «Как от горящего огня искры исходят во всех направлениях, так и от этого Я Праны движутся каждая к своему месту, от Пран к богам, от богов к мирам» (Кау. Уп. III-3). . «Из этого Брахмана возник эфир» (Таит. Уп. II-1). «Все это исходит из Самости» (Гл. Уп. VII-2-6). «Эта Прана рождается из Самости» (Пра. Уп. III-3). Все эти отрывки заявляют, что причиной является Самость. Термин «Я» обозначает разумное существо.

Дальнейшее обоснование этого заключения дается в следующей Сутре.

श्रुतत्वाच्च ॥११॥

Шрутатвачча I.1.11 (11)

И потому что об этом прямо сказано в Шрути (поэтому только всезнающий Брахман является причиной вселенной).

Шрутатват: объявленный Шрути; **Ча:** также и.

Аргумент о том, что Прадхана не является причиной мира, продолжается.

Всезнающий Господь является причиной вселенной. Об этом говорится в отрывке из Шветашватара-упанишады VI-9: «Он — причина, Господь Владык органов. У Него нет ни родителя, ни Господа». «Он» относится к всезнающему Господу, описанному в этой главе. Таким образом, окончательно установлено, что Первопричиной является Всезнающий, Всемогущий Брахман, а не неразумный или неразумный Прадхана или кто-либо еще.

Таким образом, тексты Веданты, содержащиеся в Сутре I-1-11, ясно показали, что Всеведущий, Всемогущий Господь является причиной возникновения, существования и распада мира. Из-за единообразия взглядов (I-1-10) уже показано, что все тексты Веданты содержат разумную причину.

Начиная с Сутры 12 и далее до конца первой главы, для обсуждения поднимается новая тема. Упанишады говорят о двух типах Брахмана, а именно: Ниргуна или Брахман без атрибутов и Сагуна или Брахман с атрибутами.

Упанишады заявляют: «Ибо там, где существует как бы двойственность, тогда один видит другого; но когда всем этим является только Атман, как он сможет увидеть другого?» Брай. Вверх. IV-5-15. «Там, где человек больше ничего не видит, ничего больше не слышит, ничего больше не понимает, это величайшее (Бесконечное, Бхума). Где человек видит что-то другое, слышит что-то еще, понимает что-то еще, это малое (конечное). Величайшее — это бессмертен; малое смертно» Гл. Вверх. VII-24-1. «Мудрый, создавший все формы и создавший все имена, сидит, называя вещи своими именами» Тайт. Ар. III-12-7.

«Кто без частей, без действий, спокоен, без недостатков, без запятна, высший мост бессмертия, как огонь, пожравший свое топливо» Свет. Вверх. VI-19. «Не так, не так» Бри. Вверх. II-3-6. «Оно ни грубое, ни тонкое, ни короткое, ни длинное: дефектное в одном месте, совершенное в другом» Бри. Вверх. III-1-8.

Все эти тексты заявляют, что Брахман обладает двойной природой, в зависимости от того, является ли он объектом неведения или знания. Брахман с атрибутами (Сагуна) находится в сфере неведения. Целью упасаны являются разные виды, дающие разные результаты: одни — к возвышению, другие — к постепенному освобождению (крама-мукти), некоторые — к успеху в делах. Когда это объект неведения, к нему применяются категории преданного, объекта преданности, поклонения. Виды упасаны различны из-за различия различных качеств и ограничивающих дополнений. Плоды преданности различны в зависимости от

того, как поклонение относится к различным качествам. Шрути говорят: «В зависимости от того, как человек поклоняется ему, таким он и становится». «Каковы его мысли в этом мире, такими и будут они, когда уйдут из этой жизни» Чх. Вверх. III-14-1. Медитация на Сагуна Брахмана не может привести к немедленному освобождению (Садйо-Мукти). Это может помочь лишь достичь постепенного освобождения (Крама-Мукти).

Ниргуна Брахман ведантистов или джняни свободен от всех атрибутов и ограничивающих дополнений. Это Нирупадхика, то есть свободное от Упадхи или Майи. Это объект познания. Только знание Ниргуна Брахмана ведет к немедленному освобождению.

Ведантические отрывки имеют сомнительное значение. Вам придется выяснить истинное значение текстов посредством рассуждений. Вам придется провести надлежащее исследование смысла текстов, чтобы прийти к окончательному выводу относительно познания Самости, которое ведет к мгновенному освобождению. Может возникнуть сомнение, имеет ли знание своим объектом высший или низший Брахман, как в случае с Сутрой I-1-2.

Во многих местах Упанишад вы найдете, что Брахман описывается явно с уточняющими дополнениями. Шрути говорят, что знание этого Брахмана приводит к мгновенному освобождению (Садйо-Мукти). Поклонение Брахману, ограниченное этими дополнениями, не может привести к немедленному освобождению. Но если считать, что эти уточняющие дополнения не достигаются в конечном итоге в отрывках, а используются просто как указание на Брахман, тогда эти отрывки будут относиться к Ниргуна Брахману, и окончательное освобождение будет результатом познания этого Брахмана. Поэтому вам придется выяснить истинное значение этих отрывков путем тщательного исследования и рассуждений.

В некоторых местах вам придется выяснить, относится ли текст к Сагуна Брахману или к индивидуальной душе. Вам придется прийти к правильному выводу об истинном значении этих отрывков, которые, очевидно, имеют сомнительное значение, путем тщательного исследования и рассуждения. Для разумного стремящегося, наделенного острым, тонким и чистым интеллектом, не составит труда понять. Помощь учителя всегда необходима.

На этом заканчивается комментарий к одиннадцати сутрам, которые сами по себе образуют отдельный подраздел.

Анандамаядхикаранам: Тема 6 (Сутры 12–19)

६ आनन्दमयाधिकरणम् । सू० १२-१९ ।

Анандамая – это Пара Брахман.

Анандамайя означает Пара Брахман из-за повторения (слова «блаженство», обозначающего Высшее Я).

Анандамайах: полный блаженства; **Абхьясат:** из-за повторения.

Теперь автор Бадараяна поднимает тему Саманвая. Он ясно показывает, что некоторые слова Шрути, которые кажутся двусмысленными, на самом деле применимы к Брахману. Он начинает со слова «Анандамайя» и продолжает одно за другим другие слова до конца главы.

Тайттирия Упанишада говорит: «От этой Виджнянамайи отличается другое внутреннее Я, состоящее из блаженства (Анандамайя). Первое наполнено этим. Радость (Прия) — его голова. Удовлетворение (Мода) — его правое крыло или рука. Великое удовлетворение (Прамода) — его левое крыло или рука. Блаженство (Ананда) — его туловище. Брахман — это хвост, опора». II-5

Теперь возникает сомнение, является ли эта Анандамайя Дживой (человеческой душой) или Пара Брахманом. Пурвапакшин, или оппонент, считает, что «Я», состоящее из блаженства (Анандамайя), является вторичным «Я», а не главным «Я», которое отличается от Брахмана, поскольку оно образует звено в ряде «Я», начиная с «Я», состоящего из еды (Аннамайя).), все из которых не являются основным Я. Даже несмотря на то, что блаженное Я, Анандамайя Пуруша, считается самым сокровенным из всего, оно не может быть первичным Я, потому что утверждается, что оно имеет радость и т. д. за свои пределы и может быть воплощено. «Оно также имеет форму человека. Как человеческая форма первого, так и человеческая форма второго». Если бы оно было тождественно первичному «Я», радость, удовлетворение и т. д. не повлияли бы на него; но в тексте ясно сказано: «Радость — ее голова». В тексте также говорится: «Из того прежнего этот — воплощенное Я» Тейт. Вверх. II-6. Из этого прежнего «Я» блаженства (Анандамайя) есть воплощенное «Я». Тому, у кого есть тело, непременно будут подвержены радость и боль. Термин Анандамайя означает модификацию. Поэтому оно не может относиться к Брахману, который неизменен. Далее упоминаются пять различных частей этого Анандамайя-Я, такие как голова, правая рука, левая рука, туловище и хвост. Но Брахман не имеет частей. Следовательно, Анандамайя-Я — это всего лишь Джива или индивидуальная душа. Далее упоминаются пять различных частей этого Анандамайя-Я, такие как голова, правая рука, левая рука, туловище и хвост. Но Брахман не имеет частей. Следовательно, Анандамайя-Я — это всего лишь Джива или индивидуальная душа. Далее упоминаются пять различных частей этого Анандамайя-Я, такие как голова, правая рука, левая рука, туловище и хвост. Но

Брахман не имеет частей. Следовательно, Анандамайя-Я — это всего лишь Джива или индивидуальная душа.

Вот ответ Сиддхантина. Эта Сутра показывает, что Брахман — это Блаженство. Под Анандамайей-Я мы должны понимать Высшее Я «по причине повторения». Абхьяса, или повторение, означает повторное произнесение слова без каких-либо оговорок. Это одна из Шад Лингам, или шести характеристик или признаков, по которым определяется предмет отрывка.

Слово «Блаженство» неоднократно применяется к высшему «Я». Тайттирия Упанишада говорит: «*Расо ваи сах*». *Расам хйеваям лабдхвананди бхавати* ' – «Он, Высшее Я, сам по себе есть Блаженство. Индивидуальная душа становится блаженной после достижения Блаженства II-7. «Кто мог бы дышать, если бы это Блаженство не существовало в эфире сердца? Потому что только Он вызывает Блаженство. Он достигает этого Я, состоящего из II-7 Блаженства. «Тот, кто знает Блаженство Брахмана, ничего не боится» II-9. И снова «Он (Бхригу, прибегнув к медитации), осознал или понял, что Блаженство есть Брахман – *Анандам Брахмети вьяджанат* » III-6.

Варуна учит своего сына Бхригу тому, что такое Брахман. Сначала он определяет Брахмана как причину творения и т. д. вселенной, а затем учит его, что все материальные объекты являются Брахманом. Например, пища — это Брахман, Прана — это Брахман, ум — это Брахман и т. д. Он говорит это, чтобы научить, что они являются материалами, из которых создан мир. Наконец, он завершает свое учение словами «Ананда», заявляя, что «Ананда — это Брахман». Здесь он останавливается и заключает, что «учение, преподаваемое мной, основано на Брахмане, Высшем» Тейтте. Вверх. III-6-1.

«Знание и блаженство – это Брахман» Бри. Вверх. III-9-27. Поскольку слово «Блаженство» неоднократно используется по отношению к Брахману, мы заключаем, что «Я», состоящее из блаженства, также является Брахманом.

Возражают, что блаженное «Я» обозначает индивидуальную душу, поскольку оно образует звено в ряде вторичных «Я», начиная с Аннамайского «Я». Это не может устоять, потому что Анандамайя «Я» — самое сокровенное из всего. Шрути учит шаг за шагом, от более грубого к более тонкому, и все более и более внутреннему и более тонкому ради легкого понимания людьми с небольшим интеллектом. Первый относится к физическому телу как к «Я», потому что мирские люди принимают это тело за «Я». Затем оно переходит от тела к другому «я», Пранамайе, а затем снова к другому. Оно представляет не-я как Самость для облегчения понимания. Наконец, оно учит, что самое сокровенное Я, состоящее из блаженства, есть настоящее Я, точно так же, как человек сначала указывает другому человеку на несколько звезд, которые не являются Арундати, как

Арундати, и, наконец, указывает в конце концов на настоящую Арундати. Поэтому и здесь Анандамайя-Я является истинным Я, поскольку оно является самым сокровенным или последним.

«Хвост» не означает конечность. Это означает, что Брахман является опорой индивидуальной души, поскольку Он является основой Дживы.

Ему также приписывается обладание телом, имеющим части, радость и так далее, а также головой и т. д., ввиду предшествующего ограничивающего состояния, а именно, личности, состоящей из понимания, так называемой Виджнянамайя Коша. На самом деле они не принадлежат истинному Я. Обладание телом приписывается «Я» Блаженства только потому, что оно представлено как звено в цепи тел, которая начинается с «Я», состоящего из пищи. Оно не приписывается ей в том смысле, в котором оно приписывается индивидуальной душе или вторичному «я» (Самсарину). Следовательно, «Я», состоящее из Блаженства, является высшим Брахманом.

Таким образом, Сутра устанавливает, что Анандамайя — это Брахман. Но у комментатора Шанкары в этом отношении новая ориентация мировоззрения. Ачарья говорит, что Анандамайя не может быть Брахманом, потому что Анандамайя — это одна из пяти оболочек или кош личности, а остальные четыре — это Аннамайя (физическое тело), Пранамайя (жизненное тело), Маномайя (ментальное тело) и Виджнянамайя (интеллектуальное тело). Анандамайя на самом деле является причинным телом, определяющим функции других оболочек. Человек входит в оболочку Анандамайи в глубоком сне и наслаждается там блаженством, поэтому эта оболочка называется Анандамайей (наполненной блаженством). Охват индивидуальности не может рассматриваться как Брахман. Далее, если бы Анандамайя была самым Брахманом, человек в глубоком сне соединился бы с Брахманом в этом состоянии. Но этого не происходит, поскольку тот, кто засыпает, возвращается к обычному опыту бодрствования. Следовательно, Анандамайя — это не Брахман.

विकारशब्दान्नेति चेन्न प्राचुर्यात् ॥१३॥

Викарасабданнети чет на праचурят I.1.13 (13)

Если (возразят, что термин Анандамайя, состоящий из блаженства, не может) (обозначать высшее Я) из-за того, что он является словом, обозначающим модификацию, трансформацию или продукт (мы говорим, что это возражение) не (действительно) из-за изобилия, (который обозначается суффиксом «майя»).

Викара шабдат: от слова «Анандамайя» с суффиксом «майат», обозначающим модификацию; **На:** Нет; **Ити:** это; таким образом; **Чет:** Если; **На:** не так; **Прачурьят:** из-за изобилия.

Возражение против Сутры 12 опровергается в этой Сутре.

Если возражающий говорит, что «майя» означает изменение, этого не может быть. Мы не можем утверждать такую модификацию в отношении Брахмана, который неизменен. Мы отвечаем, что «майя» означает полноту или изобилие, а Анандамайя означает не производное от Ананды или Блаженства, а полноту или изобилие блаженства.

Слово «Анандамайя» определенно применялось для обозначения Высшей Души или Высшего Я, а не индивидуальной души. В Тейт. Вверх. II-8 Блаженство Брахмана наконец объявлено абсолютно Высшим. Таким образом, «Майя» означает изобилие или «полноту».

Анандамайя не означает отсутствие боли или печали. Это положительный атрибут Брахмана, а не просто отрицание боли. Анандамайя означает «Тот, чья основная природа или Сварупа – это Ананда или Блаженство». Когда мы говорим: «Солнце изобилует светом», на самом деле это означает, что солнце, чья основная природа — свет, называется Джьотирмайя. Следовательно, Анандамайя — это не Джива, а Брахман. «Анандамайя» равна «Ананда-сварупе» — Тому, чья основная природа — блаженство. «Майя» здесь не имеет силы Викары или модификации.

Слово «Ананда» или «Блаженство» неоднократно используется в Шрути только по отношению к Брахману. «Майя» не означает, что Брахман является модификацией или следствием Блаженства. «Майя» означает проникновение.

Фраза «Жертвоприношение – это Аннамайя» означает «жертвоприношение изобилует едой», а не «является какой-то модификацией или продуктом еды!» Поэтому и здесь Брахман, исполненный Блаженства, называется Анандамайей.

तद्धेतुव्यपदेशाच्च ॥१४॥

Тадхетувьяпадешача I.1.14. (14)

И поскольку он объявлен причиной этого (то есть блаженства; поэтому «майя» означает изобилие или полноту).

Тад + Хету: причина этого, а именно причина Ананды; **Вйападешат:** из-за заявления; **Ча:** и.

Приводится еще один аргумент в пользу Сутры 12.

Шрути заявляют, что «именно Брахман является причиной блаженства всего». «*Эша хьеванандаяти* – Ибо только он приносит блаженство» Таит. Вверх. II-7. Тот, кто приносит блаженство, должен сам изобиловать блаженством, так же как человек, обогащающий других, должен сам обладать обильным богатством. Даритель блаженства всем — само Блаженство. Поскольку «Майю» можно понимать как обозначение изобилия, «Я», состоящее из блаженства, Анандамайя, является Высшим «Я», или Брахманом.

Шрути утверждает, что Брахман является источником блаженства индивидуальной души. Даритель и одаряемый не могут быть одним и тем же. Поэтому понятно, что «Анандамайя», как сказано в Сутре 12, — это Брахман.

मान्त्रवर्णिकमेव च गीयते ॥१५॥

Мантраварникамева ча гияте I.1.15 (15)

Более того, воспевается тот самый Брахман, о котором упоминается в разделе «Мантры» (т.е. провозглашается в отрывке «Брахман» как Анандамайя).

Мантра-варникам: Тот, кто описан в разделе «Мантры»; **Ева:** то же самое; **Ча:** и еще, кроме того; **Гияте:** поется.

Аргументы в поддержку Сутры 12 продолжают. Предыдущие доказательства были основаны на Лингасе. Аргумент, который сейчас приводится, основан на Пракаране.

«Я», состоящее из блаженства, является высшим Брахманом еще и по следующей причине. Вторая глава Тайттирия-упанишады начинается словами: «Тот, кто знает Брахмана, достигает Высшего – *Брахмавиданноти Парам*». Брахман есть Истина, Знание и Бесконечность (Сатьям, Джнанам, Анантам Брахма)» (Таит. Уп. II-1). Далее говорится, что из Брахмана возник сначала эфир, а затем все другие движущиеся и недвижимые вещи. Брахман, входящий в существа, больше всего остается в углублении. Затем перечисляются серии различных Я. Затем для облегчения понимания говорится, что отличается от этого внутреннее Я. Наконец, тот же Брахман, который провозгласил Мантра, есть снова провозглашается в обсуждаемом отрывке: «отличается от этого другое внутреннее Я, которое состоит из блаженства». Брахманы только объясняют то, что провозглашают мантры. Между частями Мантры и Брахмана не может быть противоречия.

Дальнейшее внутреннее «Я», отличное от «Я», состоящего из блаженства, не упоминается. На этом же основано Я, состоящее из блаженства. «Это же знание Бхригу и Варуны, он понял, что блаженство – это Брахман» Тайт. Вверх. III-6. Поэтому «Я», состоящее из Блаженства, является Высшим «Я».

« *Брахмавидапноти Парам* » – Знающий Брахмана обретает Высшее. Это показывает, что поклоняющаяся Джива обретает Брахмана, которому поклоняются. Поэтому Брахман, который является достигаемым объектом, должен рассматриваться как отличный от Дживы, которая получает, поскольку получаемое и получающий не могут быть одним и тем же. Следовательно, Анандамайя — это не Джива. Брахман, описанный в Мантрах (*Сатъям Джнанама Анантам Брахма*), позже описывается в Брахманах как Анандамайя. Наш долг — осознать идентичность учения Мантр и Брахманов, составляющих Веды.

नेतरोऽनुपपत्तेः ॥१६॥

Нетаронупапаттех I.1.16 (16)

(Брахман и) не другой (т.е. здесь имеется в виду индивидуальная душа) ввиду невозможности (последнего предположения).

На: нет; **Итара:** другой, то есть Джива; **Анупапаттех:** из-за невозможности, неразумности.

Аргументы в поддержку Сутры 12 продолжают.

Джива не является тем существом, о котором говорится в мантре «*Сатъям Джнанама Анантам Брахма*» из-за невозможности такой конструкции.

Индивидуальную душу нельзя обозначить термином «состоящая из блаженства». Почему? По причине невозможности. Потому что в отношении Высшего Я, состоящего из блаженства, в писании говорится: «Он пожелал: «Пусть меня будет много, пусть я вырасту». Он задумался. После того, как он так поразмыслил, он послал все, что есть».

Тот, о ком говорится в отрывке: «Я, состоящее из блаженства и т. д.». Говорят, что он творец всего. «Он спроектировал все это, что бы это ни было» Тейт. Вверх. II-6. Джива, или индивидуальная душа, определенно не может этого сделать. Поэтому он не упоминается в отрывке «Я, состоящее из блаженства» и т. д.

भेदव्यपदेशाच्च ॥१७॥

Бхедавьападешакча I.1.17 (17)

И из-за заявления о различии (между двумя, т.е. той, о которой говорится в отрывке «Я, состоящее из блаженства» и т. д., и индивидуальной душой, последняя не может быть той, о которой говорится в отрывке).

Бхеда: разница; **Вйападешат:** из-за заявления; **Ча:** и.

Аргументы в поддержку Сутры 12 продолжают.

Шрути проводит различие между ними. В нем описывается, что один является дарителем блаженства, а другой – получателем блаженства. Джива, или индивидуальная душа, которая является получателем, не может быть Анандамайей, которая дарит блаженство.

«Я, состоящее из блаженства, представляет собой сущность вкуса, достигая которого индивидуальная душа испытывает блаженство: *Расо ваи сах* (Брахма) *Расам хйева'йам* (Джива) *лабдхва'нанди бхавати* ». Тейт. Вверх. II-7.

То, что достигнуто, и достигший не могут быть одним и тем же.

Следовательно, в обсуждаемом отрывке не упоминается индивидуальная душа.

कामाच्च नानुमानापेक्षा ॥१८॥

Камачча Нануманапекша I.1.18 (18)

Из-за желания или желания в этом отрывке из Священных Писаний мы не можем даже косвенно сказать, что Анандамайя означает Прадхана.

Камат: по желанию или желанию; **Ча:** и; **На:** нет; **Анумана:** предполагаемый, т.е. Прадхана; **Апекша:** необходимость.

Аргументы в поддержку Сутры 12 продолжают.

Слово «Акамьята» (желание) в тексте писаний показывает, что Анандамайя не может быть Прадханой (изначальной материей), поскольку волю нельзя приписать неживой (Джаде) материи. Пракрити не разумна и не может иметь Каманы или желаний. Поэтому Анандамайя, по отношению к которой используется слово Кама, не может быть Пракрити или Прадханой. То, что подразумевается, т.е. неразумная Прадхана, принимаемая санкхьями, не может рассматриваться как «Я» блаженства (Анандамайя) и причина мира.

अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ति ॥१९॥

Асминнасья ча тадйогам шасти I.1.19 (19)

И более того, оно, т. е. писание, учит соединению этой, т. е. индивидуальной души, с той, т. е. состоящей из блаженства (Анандамайи), когда достигается знание.

Асмин: В нем; в человеке по имени Анандамайя; **Асия:** его, Дживы; **Ча:** и еще; **Тат:** это; **Йогам:** союз; **Шасти:** (Шрути) учит.

Аргументы в поддержку Сутры 12 завершаются в этой Сутре.

Священное Писание учит, что Джива, или индивидуальная душа, обретает окончательное освобождение, когда она достигает знания, когда она соединяется или отождествляется с обсуждаемым «Я» блаженства. Шрути заявляет: «Когда он

находит свободу от страха и покой в том, что невидимо, бестелесно, неопределимо и не имеет опоры, тогда он достигает бесстрашия (Брахмана).) для него»
Тейт. Вверх. 11-7.

Совершенный отдых возможен только тогда, когда мы понимаем под «Я», состоящим из блаженства, Высшее «Я», а не Прадхану или индивидуальную душу. Таким образом, доказано, что «Я», состоящее из блаженства (Анандамайя), является Высшим «Я», или Пара Брахманом.

Антарадхикаранам: Тема 7 (Сутры 20-21)

७ अन्तरधिकरणम् । सू० २०-२१ ।

Существо или личность в Солнце и глазу — это Брахман.

अन्तस्तद्धर्मोपदेशात् ॥२०॥

Антастаддхармопадесат I.1.20 (20)

Существо внутри (Солнце и глаз) — это Брахман, потому что там преподаются Его атрибуты.

Анта: (Антаратма, существо внутри солнца и глаза); **Тат Дхарма:** Его основной атрибут; **Упадешат:** из-за учения, как учит Шрути.

Замечательный Пуруша Чхандогья Упанишады, описанный в главах 1, 6 и 7, — это Брахман.

Из описания в Чхандогья-упанишаде основных качеств, принадлежащих Постоянному Духу, пребывающему в Солнце и в человеческом глазу, следует понять, что он есть Брахман, а не индивидуальная душа. В Чхандогья-упанишаде I-6-6 вы найдете: «Теперь тот человек, яркий, как золото, который виден на солнце, с бородой, яркой, как золото, и волосами, блестящими, как золото, до самых кончиков ногтей, чьи глаза подобны голубым лотос. Его зовут Ут, потому что он поднялся (Удита) над всем злом. Он превосходит все ограничения. Тот, кто знает это, также возвышается над всем злом. Вот что касается Дэвов».

Что касается тела: «Теперь личность, которую можно увидеть в глазах, — это Рик. Он — Сама. Он — Укта. Он — Яджус. Он — Брахман. Солнце. Суставы одного — это суставы другого, имя одного — имя другого» Чх. Вверх. И-7-5.

Относятся ли эти тексты к какой-то особой индивидуальной душе, которая посредством знаний и благочестивых дел возвысилась до возвышенного состояния; или они относятся к вечно совершенному верховному Брахману? Пурвапакшин говорит, что речь идет только об индивидуальной душе, поскольку Священное Писание говорит об определенной форме, определенном обителе. Человеку на Солнце приписывают особые черты, такие как наличие

блестящей, как золото, бороды и так далее. Те же характеристики принадлежат и существу в глазу.

Напротив, Верховному Господу нельзя приписать никакую форму: «То, что без звука, без прикосновения, без формы, без распада» Кау. Вверх. И-3-15.

Далее указывается определенная обитель: «Тот, кто на Солнце. Тот, кто в глазу». Это показывает, что имеется в виду индивидуальная душа. Что касается Верховного Господа, то у него нет особой обители: «Где он покоится? В Своей славе» Чх. Вверх. VII-24-1. «Как эфир, он Вездесущ, Вечен».

Говорят, что сила рассматриваемого существа ограничена. «Он — Господь миров за пределами этого и желаний Дэвов» показывает, что сила существа на Солнце ограничена. «Он — Господь миров ниже этого и желаний людей» показывает, что сила человека в глазах ограничена. Тогда как власть Верховного Господа безгранична. «Он Господь всего, Царь всего, Защитник всего». Это указывает на то, что Господь свободен от всех ограничений. Поэтому существо на Солнце и в глазу не может быть Верховным Господом.

Эта Сутра опровергает приведенное выше возражение Пурвапакшины. Существо внутри Солнца и внутри глаза — это не индивидуальная душа, а только Верховный Господь. Почему? Потому что объявлены Его существенные качества.

Сначала произносится имя существа внутри Солнца: «Его зовут Ут». Затем провозглашается: «Он поднялся выше всякого зла». То же самое имя затем переносится на существо в глазу: «имя одного есть имя другого». Совершенная свобода от грехов приписывается только Высшему Я, Я, которое свободно от греха и т. д., *Апахатанпа* Чх. Вверх. VIII-7. Есть отрывок: «Он — Рик. Он — Саман, Укта, Яджус, Брахман», в котором говорится, что существо в глазу — это «Я», Саман и так далее. Это возможно только в том случае, если существом является Господь, которого, будучи причиной всего, следует рассматривать как «Я» всего.

Далее говорится: «Рик и Саман — его суставы» по отношению к Дэвам, а «суставы одного — это суставы другого по отношению к телу». Это утверждение можно сделать только в отношении того, что является Я всего.

Упоминание об особой обители, а именно о Солнце и глазе, о форме с бородой, блестящей, как золото, и об ограничении сил, предназначено только для целей медитации или Упасаны. Верховный Господь может принять через Майю любую форму, какую пожелает, чтобы таким образом доставить удовольствие своим преданным поклонникам, спасти и благословить их. Смрити также говорит: «То, что ты видишь меня, о Нарада, — это Майя, излучаемая мной. Не смотри на меня, наделенного качествами всех существ». Ограничение сил Брахмана, обусловленное различием того, что принадлежит Дэвам, а что телу, относится только к

благочестивой медитации. Именно для удобства медитации эти ограничения представлены в Брахмане. По Своей сущностной или истинной природе Он превосходит их. Отсюда следует, следовательно,

भेदव्यपदेशाच्चान्यः ॥२१॥

Бхедавьяпадешаччанья I.1.21 (21)

И есть еще один (т.е. Господь, который отличается от индивидуальных душ, оживляющих Солнце и т. д.) по причине объявления различия.

Бхеда: разница; **Вьяпадешат:** из-за заявления; **Ча:** и еще; **Анья:** Это другое, другое, отличное от Дживы или индивидуальной души.

Приводится аргумент в пользу Сутры 20.

Анья: (Шарира анях: кроме воплощенной индивидуальной души). Более того, есть тот, кто отличается от индивидуальных душ, оживляющих Солнце и другие тела, а именно Господь, который правит внутри. Различие между Господом и индивидуальными душами провозглашается в следующем отрывке из Шрути: «Тот, кто обитает на Солнце и находится внутри Солнца, кого Солнце не знает, чьим телом является Солнце и кто управляет Солнцем изнутри — твое Я, внутренний правитель, бессмертный (Бри. Уп. III-7-9). Здесь выражение «Тот внутри Солнца, которого Солнце не знает» ясно показывает, что Внутренний Правитель отличен от того познающего индивидуальная душа, тело которой — Солнце. Текст ясно указывает, что Верховный Господь находится внутри Солнца и, тем не менее, отличается от индивидуальной души, отождествляющей себя с Солнцем. Это подтверждает точку зрения, выраженную в предыдущей Сутре. Общеизвестно, что обсуждаемый отрывок дает описание только Верховного Господа, но не какой-либо возвышенной Дживы.

Акасадхикаранам: Тема 8 (Сутра 22)

८ आकाशाधिकरणम् । सू० २२ ।

Слово «Акаша» следует понимать как Брахман.

आकाशस्तल्लिङ्गात् ॥२२॥

Акасасталлингат I.1.22 (22)

Слово Акаша, т.е. эфир, здесь является Брахманом из-за характерных признаков (о котором упоминается Брахман).

Акаша: слово Акаша, используемое здесь; **Тад:** Его, Брахмана; **Лингат:** из-за характерного знака.

В этой Сутре Брахман показан как Акаша. Акаша Чх. Вверх. I-9 — это Брахман.

В Чхандогья Упанишаде I-9 есть следующий отрывок: «Каково происхождение этого мира? «Эфир», — ответил он». Потому что все эти существа берут свое начало только из эфира и возвращаются в эфир. Эфир превосходит их, эфир — их последнее прибежище (Диалог Силака и Прабаханы). Здесь возникает сомнение – обозначает ли слово «эфир» Высшего Брахмана, или Высшее Я, или элементарный эфир?

Здесь Акаша относится к Высшему Брахману, а не к элементарному эфиру, поскольку упоминаются характеристики Брахмана, а именно происхождение из него всего творения и его возвращение к нему при растворении. Эти знаки могут также относиться к Акаше, поскольку в писаниях говорится: «Из Акаши возник воздух, из воздуха огонь и так далее, и они возвращаются в Акашу в конце цикла». Но предложение «Все эти существа берут свое начало только из Акаши» ясно указывает на высший Брахман, поскольку все тексты Веданты сходятся в том, что определенно провозглашают, что все существа берут свое начало от Высшего Брахмана.

Но Пурвапакшина или оппонент может сказать, что элементарная Акаша также может быть принята за причину, а именно, воздуха, огня и других элементов. Но тогда потерялась бы сила слов «все это» и «только» в цитируемом тексте. Чтобы сохранить это, текст должен относиться к фундаментальной причине всего, включая также Акашу, которая есть только Брахман.

Слово «Акаша» также используется для обозначения Брахмана в других текстах: «То, что называется Акаша, является открывателем всех форм и имен; то, внутри чего находятся формы и имена, есть Брахман» Чх. Вверх. VIII-14-1. Предложение «Они возвращаются в эфир» снова указывает на Брахмана, а также фраза «Акаша превосходит их, Акаша — их последнее прибежище», поскольку писание приписывает Высшему Я только абсолютное превосходство. Чх. Вверх. III-14-3. Только Брахман может быть «больше всех» и их «конечная цель», как упоминается в тексте. Качества бытия и конечная цель всего упоминаются в следующих текстах: «Он больше земли, больше неба, больше неба, больше всех этих миров» Чх. Вверх. III-14-3. «Брахман – это Знание и Блаженство. Он – Конечная Цель того, кто делает дары» Бри. Вверх. III-9-28.

В тексте говорится, что все вещи произошли из Акаши. Такая причинность может быть применима только к Брахману. В тексте говорится, что Акаша превосходит все остальное, что Акаша — это Высшая Цель и что она Бесконечна. Эти указания показывают, что Акаша означает только Брахман.

Для обозначения Брахмана используются различные синонимы Акаши. «В котором Веды находятся в Нетленном (Брахмане) Высшем, эфире (Вьомане)» Тайт. Вверх. III-

6. Опять же: «ОМ, Ка — это Брахман, эфир (Кха) — это Брахман». Чх. Ап ИВ-10-5 и «старый эфир» (Бри. Уп. В-1.)

Поэтому мы вправе решить, что слово Акаша, хотя оно и встречается в начале отрывка, относится к Брахману, оно похоже на фразу «Агни (огонь) изучает главу», где слово Агни, хотя и встречается вначале и обозначает мальчика. Поэтому установлено, что слово Акаша обозначает только Брахмана.

Пранадхикаранам: Тема 9 (Сутра 23)

९ प्राणाधिकरणम् । सू० २३ ।

Слово «Прана» следует понимать как Брахман.

अत एव प्राणः ॥२३॥

Ата эва Прана I.1.23 (23)

По той же причине дыхание также относится к Брахману.

Ата эва: по той же причине; **Прана:** дыхание (также относится к Брахману).

Поскольку Прана описывается как причина мира, такое описание может быть применимо только к Брахману.

«Что же это за божество?» «Прана», — сказал он. Относительно Удгиты сказано (Чх. Уп. I-10-9): «Прастотри», то божество, которое принадлежит Праставам и т. д.

«Ибо все существа сливаются только в Пране и возникают из Праны. Это божество, принадлежащее Праставе» Чх. Вверх. И-11-4. Теперь возникает сомнение, является ли Прана жизненной силой или Брахманом. Пурвапакшин, или оппонент, говорит, что слово Прана обозначает пятеричное дыхание. Сиддхантин говорит: Нет. Как и в случае с предыдущей Сутрой, здесь также имеется в виду Брахман ввиду упоминания характерных признаков; ибо здесь также дополнительный отрывок позволяет нам понять, что все существа возникают из Праны и сливаются с ней. Это может произойти только в связи с Верховным Господом.

Оппонент говорит: «Писание делает следующее утверждение: когда человек спит, тогда в дыхание действительно сливается речь, в дыхание - глаз, в дыхание - ухо, в дыхание - ум; когда он просыпается, тогда они возникают снова только из дыхания». То, что здесь утверждает Веда, является предметом ежедневного наблюдения, потому что во время сна, когда дыхание продолжается непрерывно, функционирование органов чувств прекращается и снова проявляется, только когда человек просыпается. Следовательно, органы чувств являются сущностью всех существ. Дополнительный отрывок, в котором говорится о слиянии и появлении существ, также может быть согласован с главным жизненным воздухом.

Этого не может быть. Прана используется в смысле Брахмана в таких отрывках, как «Прана Праны» (Bṛi. Up. IV-4-18) и «Прана действительно есть Брахман» Кау. Вверх. III-3. Шрути заявляет: «Все эти существа сливаются в Пране и возникают из Праны». Вверх. II-11-5. Это возможно только в том случае, если Прана — это Брахман, а не жизненная сила, в которую чувства погружаются только в глубоком сне.

Джйотишаранадхикаранам: Тема 10 (Сутры 24–27)

१० ज्योतिश्चरणाधिकरणम् । सू० २४-२७ ।

Свет — это Брахман.

ज्योतिश्चरणाभिधानात् ॥२४॥

Джйотишаранабхидханат I.1.24 (24)

«Свет» — это Брахман, поскольку в отрывке, связанном с отрывком о свете, упоминаются стопы.

Джйотих: свет; Чарана: ноги; Абхидханат: из-за упоминания.

Далее мы обсудим выражение «Джйотих» (свет). Джйоти Чхандогья Упанишады III-13-7 относится к Брахману, а не к материальному свету; потому что он описан как имеющий четыре ноги.

Шрути заявляет: «Теперь тот свет, который сияет над этим небом, выше всего, выше всего, в высших мирах, за пределами которых нет других миров, – это тот же самый свет, который находится внутри человека». Здесь возникает сомнение, обозначает ли слово «свет» физический свет Солнца и ему подобных или Высшее Я?

Пурвапакшин или его оппонент считают, что слово «свет» обозначает свет солнца и тому подобное, поскольку это обычное, устоявшееся значение этого термина. Более того, слово «сияет» обычно относится к солнцу и подобным источникам света. Брахман бесцветен. Нельзя сказать в прямом смысле слова, что оно «сияет». Далее, слово «Джйотис» означает свет, поскольку говорят, что он ограничен небом («тот свет, который сияет над этим небом»); небо не может стать границей Брахмана, который есть Я всего, который всепроникающ и бесконечен и является источником всех вещей, подвижных и неподвижных. Небо может образовывать границу света, который является просто продуктом и поэтому является единым.

Слово Джйоти не означает физический свет Солнца, который помогает зрению. Оно обозначает Брахмана. Почему? Из-за ступней (четвертей), упомянутых в предыдущем тексте: «Таково его величие, больше этого — Пуруша. Одна его стопа — все существа, а остальные три стопы — Бессмертный на небесах» Чх. Вверх. III-

12-6. То, что в этом тексте образует трехчетвертную часть, бессмертную и связанную с небом Брахмана, которое в целом составляет четыре четверти, та же самая сущность снова упоминается в обсуждаемом отрывке, поскольку там также сказано, что она связана с небом.

Брахман является предметом не только предыдущих текстов, но и последующего раздела «Сандилья Видья» (гл. Уп. III-14). Если мы интерпретируем «свет» как обычный свет, мы совершим ошибку, бросив начатую тему и введя новую тему. Брахман является основной темой раздела, следующего сразу за обсуждаемым отрывком (гл. Уп. III-14). Поэтому вполне разумно сказать, что промежуточный раздел (гл. Уп. III-13) также рассматривает только Брахмана. Отсюда мы заключаем, что в этом отрывке слово «свет» должно обозначать только Брахмана.

Слово «Джйоти» здесь вовсе не обозначает тот свет, от которого зависит функция глаза. Оно имеет разное значение, например, «с речью только так, как сидит легкий человек» (Bṛi. Up. IV-3-5); все, что освещает что-то еще, можно считать «светом». Следовательно, термин «свет» можно применить и к Брахману, чья природа — разум, поскольку Он дает свет всей вселенной. Шрути заявляют: «Его сияющий, все сияет после него; Его светом все это освещено» (Кау. Уп. II-5-15) и «Ему боги поклоняются как Свету светов, как Бессмертному» (Бри. Вверх. IV-4-16).

Упоминание об ограничивающих дополнениях по отношению к Брахману, обозначаемому словом «свет», «ограниченным небом», и указание особой местности служит цели благочестивой медитации. Шрути говорят о различных видах медитации на Брахмане, особенно связанных с определенными местами, такими как солнце, глаз, сердце.

Поэтому является устоявшимся выводом, что слово «свет» здесь обозначает Брахмана.

Нэнси Уинстон и Нэнси. तथा हि दर्शनम् ॥ २५॥

Чхандо'бхидхананнети чет на татха чето'рпананигадат татха хи даршанам I.1.25 (25)

Если скажут, что Брахман не обозначается из-за обозначения метра Гаятри, мы ответим иначе, потому что таким образом, т.е. посредством метра, объявляется приложение ума к Брахману; потому что так видно (также и в других отрывках).

Чхандас: метр, известный как Гаятри; **Абхидханат:** из-за описания; **На:** нет; **Ити:** таким образом; **Чет:** Если; **На:** нет; **Татха:** так, вот так; **Чет'орпана:** применение ума; **Нигадат:** из-за учения; **Татха привет:** вот так; **Даршанам:** Это видно (в других текстах).

Возражение, выдвинутое против Сутры 24, опровергается в этой Сутре.

Пурвапакшин, или его оппонент, говорит: «В отрывке «Одна нога Этого — все существа»» Брахман упоминается не только как размер Гаятри, потому что первый абзац предыдущего раздела той же Упанишады начинается со слов «Гаятри — это все», что бы здесь ни существовало». Следовательно, стопы, упомянутые в тексте, упомянутом в предыдущей Сутре, относятся к этому размеру, а не к Брахману.

В ответ мы говорим: не так; потому что отрывок из Брахмана «Гаятри действительно есть все это» учит, что нужно медитировать на Брахмана, который связан с этим размером, поскольку Брахман, являющийся причиной всего, также связан с этой Гаятри, и именно на Брахмана следует медитировать. .

На Брахмана медитируют как на Гаятри. Благодаря этому объяснению все становится последовательным. Если бы Гаятри имела в виду метр, то было бы невозможно сказать о ней, что «Гаятри — это все, что здесь существует», потому что, конечно, метр — это еще не все. Поэтому Сутра говорит: « *Татха хи даршанам* » – Итак, мы видим. Благодаря такому объяснению только приведенный выше отрывок придает последовательный смысл. В противном случае нам придется держать счетчик, чтобы все было абсурдно. Поэтому через Гаятри проявляется медитация на Брахмане.

Направление ума заявлено в тексте: «Гаятри – это все». Этот отрывок учит, что посредством метра Гаятри ум должен быть направлен на Брахман, который связан с этим метром.

Эта интерпретация соответствует другим текстам в том же разделе, например: «Все это действительно есть Брахман» Чх. Вверх. III-14-1, где главной темой является Брахман.

Благочестивая медитация на Брахмане через его модификации и эффекты упоминается и в других отрывках; например, Айт. Ар. III-2-3.12 «это Верховное Существо под именем Гаятри, которому Бахвричи поклоняются как Махат-Укта, т.е. Маха Прана, жрецы Адхварью как Агни (огонь), а жрецы Чандоги как Маха Врата (величайший обряд) ."

Следовательно, здесь имеется в виду Брахман, а не размер Гаятри.

भूतादिपादव्यपदेशोपपत्तेश्चैवम् ॥२६॥

Бхутадипадавайападесопаттешаивам I.1.26 (26)

И таким образом (мы должны заключить, а именно, что Брахман является предметом или темой предыдущего отрывка, где встречается Гаятри), потому что (только таким образом) возможно заявление о том, что существа и т. д. являются ногами.

Бхутади: элементы и т. д., т.е. элементы, земля, тело и сердце; **Пада:** стопа, часть; **Вьяпадеша:** (о) упоминание (о) заявления или выражения; **Упапаттех:** из-за возможности или доказательства, разумности, как это правильно выведено из вышеуказанных причин; **Ча:** также; **Эвам:** так, так.

Приводится аргумент в пользу Сутры 24.

Существа, землю, тело и сердце можно ощущать только Брахманом, а не Гаятри, размером, простым набором слогов. Темой или предметом предыдущего отрывка является только Брахман, поскольку в тексте существа и т. д. называются стопами Гаятри. Текст сначала говорит о существах, земле, теле и сердце, а затем продолжает описывать, «что Гаятри имеет четыре стопы и шестичленна». Если бы не имелся в виду Брахман, не было бы места для стиха «таково величие» и т. д.

Следовательно, под Гаятри здесь подразумевается Брахман, связанный с размером Гаятри. Именно этот Брахман, конкретизированный Гаятри, называется «Я всего» в отрывке «Гаятри есть все» и т. д. Поэтому Брахман также следует рассматривать как предмет предыдущего отрывка. Тот же самый Брахман снова признается как свет в Чх. Вверх. III-12-7.

Элементы, земля, тело и сердце не могут быть представлены в виде четырех стихов Гаятри. Их можно понимать только как означающие четыре проявления Верховного Существа. Слово «небеса» — многозначительное слово. Его использование в связи со «светом» напоминает нам также его использование в связи с «Гаятри». Следовательно, «свет», сияющий над небом, — это то же самое, что и «Гаятри», три ноги которой находятся на небесах.

Дэниел Джонс-Джонсон ॐ II २७ II

Упадешабхеданнети чет наубхайасминнапьявиродхат I.1.27 (27)

Если скажут (что Брахман из отрывка о Гаятри не может быть узан в отрывке, посвященном «свету») из-за различия в обозначении или описании (мы отвечаем), нет, потому что в обоих (обозначениях) нет ничего противоположного (к признанию).

Упадеша: обучение грамматическим конструкциям или падежам; **Бхедат:** из-за разницы; **На:** нет; **Ити чет:** Если будет сказано; **На:** нет; **Убхайасмин:** В обоих случаях (будь то в аблативном или местном падеже); **Апи:** даже; **Авиродхат:** потому что нет противоречия.

Другое возражение против Сутры 24 выдвинуто и опровергнуто. Если утверждать, что существует разница в выражениях, заключающаяся в падежном окончании слова «Див» (небо) в Гаятри-Шрути и в Джьоти-Шрути, то ответом будет «Нет»; этот аргумент несостоятелен, поскольку между этими двумя выражениями нет существенного противоречия.

В отрывке из Гаятри «три фута — это то, что бессмертно на небесах», небо обозначено как обитель Брахмана; в то время как в последнем отрывке «тот свет, который сияет над этим небом», Брахман описывается как существующий над небом. Можно возразить, что предмет первого отрывка нельзя распознать во втором. Возражающий может сказать: «Как же тогда в обоих текстах может упоминаться один и тот же Брахман?» Он может; здесь не может быть противоречия. Подобно тому, как в обычном языке о птице, хотя и соприкасающейся с верхушкой дерева, говорят, что она находится не только на дереве, но и над деревом, так и Брахман, хотя и находится на небесах, здесь упоминается как находящийся за его пределами. тоже рай.

Местный падеж «Диви» на небесах и абляционный падеж «Дива» над небом не противоречат друг другу. Разница в падежном окончании слова «Див» не является противоречием, поскольку местный падеж (седьмое падежное окончание) часто используется в текстах Священных Писаний для вторичного выражения значения аблатива (пятое падежное окончание).

Поэтому Брахман, о котором говорится в первом отрывке, можно узнать и во втором. Принято считать, что слово «свет» обозначает Брахмана.

Хотя грамматические падежи, использованные в отрывке из Священных Писаний, не идентичны, объект ссылки явно распознается как идентичный.

Пратарданадхикаранам: Тема 11 (Сутры 28–31).

११ प्रतर्दनाधिकरणम् । सू० २८-३१ ।

Прана – это Брахман.

प्राणस्तथानुगमात् ॥२८॥

Пранастатханумат I.1.28 (28)

Прана — это Брахман, и это понимается исходя из связанного соображения (отрывка, относящегося к Пране).

Прана: дыхание или жизненная энергия; **Татха:** так, так, аналогично тому, что говорилось ранее; подобно тому, что сказано в Шрути, цитированном ранее в связи с этим; **Анумат:** потому что его понимают (из текстов).

Выражение «Прана» снова обсуждается.

В Каушитаки Упанишаде происходит разговор Индры и Пратарданы. Пратардана, сын Диводаса, благодаря борьбе и силе пришел в обитель Индры. Пратардана сказал Индре: «Ты сам выбираешь для меня то благо, которое, по твоему мнению, наиболее полезно для человека». Индра ответил: «Знай только меня. Это то, что я считаю наиболее полезным для человека. Я — Прана, разумное Я (Праджнатман).

Медитируй на мне как на жизни, как на бессмертии» III-2. «Эта Прана действительно является разумным Я, блаженством, нетленным, бессмертным» III-8.

Здесь возникает сомнение, обозначает ли слово Прана просто дыхание, изменение воздуха, или Бога Индру, или индивидуальную душу, или высшего Брахмана.

Слово «Прана» в этом отрывке относится к Брахману, поскольку он описывается как наиболее способствующий человеческому благополучию. Ничто так не способствует человеческому благополучию, как познание Брахмана. Более того, Прана описывается как Праджнятма. Неразумный воздух явно не может быть разумным Я.

Те характерные признаки, которые упоминаются в заключительном отрывке, а именно: «блаженство» (Ананда), бессмертие (Адджара), бессмертие (Амрита), могут быть истинны только для Брахмана. Дальнейшее познание Праны освобождает от всех грехов. «Тот, кто знает меня таким образом, не своим поступком, его жизнь не пострадает ни от матеубийства, ни отцеубийства» Кау. Вверх. III-1.

Все это можно правильно понять только в том случае, если Высшее Я или высший Брахман признается предметом отрывков, а не если заменить его жизненным воздухом. Следовательно, слово «Прана» обозначает только Брахмана.

Нью-Йорк, США. В Нью-Йорке ॐ २९ II

На вактуратмопадесадити чет адхьятмасамбандхума гнасмин I.1.29 (29)

Если скажут, что (Брахман) не (обозначается или упоминается в этих отрывках из-за) указаний говорящего о себе, мы отвечаем иначе, потому что в этой (главе или Упанишадах) имеется множество упоминаний о Внутреннем Я.

На: нет; **Вактух:** говорящего (Индры); **Атма:** Самости; **Упадешат:** в связи с наставлением; **Ити:** таким образом; **Чет:** Если; **Адхьятма самбандха бхума:** обилие упоминаний о Внутреннем Я; **Привет:** потому что; **Асмин:** В этой (главе или Упанишадах).

Возражение против Сутры 28 опровергнуто.

Выдвигается возражение против утверждения, что Прана обозначает Брахман. Оппонент, или Пурвапакшин, говорит: «Слово Прана не обозначает Верховного Брахмана, потому что говорящий Индра обозначает самого себя». Индра говорит Пратардане: «Знай только меня. Я Прана, разумное Я». Как может Прана, относящаяся к личности, быть Брахманом, которому нельзя приписать атрибут говорящего? Шрути заявляет: «Брахман без речи, без ума» Бри. Вверх. III-8-8.

Далее также Индра, говорящий, прославляет себя: «Я убил трехголового сына Тваштри. Я предал Арунмукхов, преданных волкам (Салаврике). Я убил людей

Прахлады» и так далее. Индру можно назвать Праной из-за его силы. Следовательно, Прана не означает Брахмана.

Это возражение необоснованно, поскольку в этой главе встречается множество упоминаний о Брахмане или Внутреннем Я. Это «Прана, разумное Я, единственное, что захватывает это тело и заставляет его подняться». Ибо, как в автомобиле, окружность колеса установлена на спицах, а спицы — на ступице; таким образом эти объекты располагаются на субъектах (чувствах), а субъекты на Пране. И эта Прана действительно является Я Праджни, благословенным (Ананда), нетленным (Аджара) и бессмертным (Амрита). «Он — мое Я, так пусть это будет известно». «Это Я есть Брахман, Всеведущий» Бри. Вверх. II-5-19.

Индра сказал Пратардане: «Поклоняйся мне как пране». Это может относиться только к Брахману. Ибо только поклонение Брахману может дать Мукти или окончательное освобождение, которое наиболее полезно для человека (Хитатма). Об этой Пране сказано: «Ибо он (Прана) заставляет того, кого он желает вывести из этих миров, совершить доброе дело». Это показывает, что Прана является великой причиной, делающей возможной любую деятельность. Это также соответствует Брахману, а не дыханию или Индре. Следовательно, «Прана» здесь обозначает только Брахмана.

Глава содержит информацию о Брахмане только благодаря множеству упоминаний о Внутреннем Я, а не о личности какого-либо божества.

Но если Индра действительно хотел научить поклонению Брахману, почему он говорит: «Поклоняйся мне»? Это действительно вводит в заблуждение. На это следующая Сутра дает правильный ответ.

शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत् ॥३०॥

Састрадриштйа тупадесо вамадевават I.1.30 (30)

Заявление (сделанное Индрой о себе, а именно, что он есть и с Брахманом) возможно посредством интуиции, что подтверждается Шрути, как и в случае Вамадевы.

Шастрадриштъя: через понимание, основанное на Священных Писаниях или подтвержденное Шрути; **Ту:** но; **Упадешах:** Наставления; **Вамадевават:** как у Вамадевы.

Возражение, выдвинутое в Сутре 29, далее опровергается.

Слово «ту» (но) устраняет сомнение. Описание Индрой себя как Праны вполне уместно, поскольку в этом наставлении Пратардане он отождествляет себя с Брахманом, подобно мудрецу Вамадеве.

Мудрец Вамадева осознал Брахмана и сказал: «Я был Ману и Сурьей», что соответствует отрывку «Все, что Дева знал, Брахман стал Тем» (Бри. Уп. I-4-10). Наставления Индры также подобны. Осознав Брахмана посредством риши-подобной интуиции, Индра отождествляет себя в наставлении с Верховным Брахманом и наставляет Пратардану о Высшем Брахмане посредством слов «Познай только меня».

Индра восхваляет знание Брахмана. Следовательно, когда он говорит: «Я убил сына Тваштри» и т. д., это не его собственное прославление. Смысл этого отрывка таков: «Хотя я совершаю такие жестокие действия, но ни один мой волос не пострадал, потому что я един с Брахманом». Поэтому жизнь любого другого человека, который знает меня таким образом, не пострадает ни от одного его поступка. Индра говорит в следующем отрывке: «Я — Прана, разумное Я». Поэтому вся глава относится только к Брахману.

Джонни Нэнси Уинстон द्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात् ॥ ३१ ॥

Дживамукхьяпраналинганнети чет на упасатраивидхйат ашритатвадиха тадйогат I.1.31 (31)

Если сказать, что (Брахман) не (имеется в виду) из-за характерных признаков индивидуальной души и главного жизненного воздуха (упоминается); мы говорим «нет», потому что (такая интерпретация) предписывала бы тройную медитацию (Упасана), потому что Прана была принята (в другом месте в Шрути в смысле Брахмана) и потому что здесь также (слова, обозначающие Брахман) упоминаются со ссылкой на Прану.

Дживамукхьяпраналингат: из-за характерных признаков индивидуальной души и главного жизненного воздуха; **На:** нет; **Ити:** таким образом; **Чет:** Если; **На:** нет; **Упасана:** поклонение, медитация; **Трайвидхьят:** из-за трёх путей; **Ашритатват:** из-за принятия Праны (в других местах Шрути в смысле Брахмана); **Иха:** В проходе Каушитаки; **Тадйогат:** из-за его уместности; по мере их применения; потому что слова, обозначающие Брахман, упоминаются в отношении Праны.

Но выдвигается еще одно возражение. Какова необходимость этой Адхикараны, «медитации Праны» и отождествления Праны с Брахманом, когда в предыдущей Сутре I-1-23 было показано, что Прана означает Брахман?

На это мы отвечаем: эта Адхикарана не является избыточностью. В Сутре I-1-23 сомнение было только относительно значения одного слова Прана. В этой Адхикаране сомнение было не в значении слова Прана, а во всем отрывке, в котором есть слова, знаки или указания, которые заставили бы медитирующего человека думать, что здесь также должны существовать Джива и дыхание. размышлял над этим. Чтобы устранить это сомнение, провозглашается, что темой

обсуждения в Каушитаки Упанишаде является только Брахман, а не Джива или жизненное дыхание.

Поэтому эта Адхикарана изложена автором отдельно.

Пурвапакшин или его оппонент считают, что Прана обозначает не Брахмана, а либо индивидуальную душу, либо главный жизненный воздух, либо то и другое. Он говорит, что в этой главе упоминаются характерные черты индивидуальной души, с одной стороны, и главного жизненного воздуха, с другой стороны.

В отрывке «Надо знать говорящего, а не вникать в речь» (Кау. Уп. III-4) упоминается характерный признак индивидуальной души. Отрывок «Прана, охватывая его тело, заставляет его подняться вверх» Кау. Вверх. III. 3 указывает на главный жизненный воздух, потому что главным свойством жизненного воздуха является то, что он поддерживает тело. Затем есть еще один отрывок: «Тогда Прана сказал органам: не обманывайтесь. Я один, разделив себя на пять частей, поддерживаю это тело и поддерживаю его Прашну. II-3. Затем вы снова обнаружите: «Что такое Прана, то и есть Праджня; что такое Праджня, то и Прана».

Эта Сутра опровергает такую точку зрения и говорит, что только Брахман упоминается как «Прана», поскольку приведенная выше интерпретация включала бы троичную упасану, а именно: индивидуальной души, главного жизненного воздуха и Брахмана. Что, безусловно, противоречит общепринятым правилам толкования Священных Писаний. Неверно предполагать, что одно предложение предписывает три вида поклонения или медитации.

Далее в начале у нас есть «знай только меня», за которым следует «Я — Прана, разумное Я, медитируй на мне как на жизни, как на бессмертии»; и в конце снова читаем: «И эта Прана действительно есть разумное Я, благословенное (Ананда), нетленное (Аджара) и бессмертное (Амрита)». Таким образом, начало и заключительная часть кажутся похожими. Следовательно, мы должны заключить, что они относятся к одному и тому же предмету и что повсюду сохраняется один и тот же предмет.

Следовательно, «Прана» должна обозначать только Брахмана. В других отрывках, где упоминаются характерные признаки Брахмана, слово «Прана» понимается в смысле Брахмана. Принято считать, что Брахман является темой или предметом всей главы.

Так заканчивается первая Пада (раздел 1) первой Адхьяи (глава I) Брахма-сутр; или философия Веданты.

1. Саманвая Адхьяя – Раздел 2 (Сутры 32–63).

Введение

В Первой Паде или Разделе показано, что Брахман является причиной возникновения, поддержания и распада всей вселенной. Учат, что следует исследовать Верховного Брахмана. О Брахмане были объявлены определенные атрибуты, такие как Вечность, Всеведение, Всепроникаемость, Самость всего и т. д.

В последней части раздела I некоторые термины в Шрути, такие как Анандамайя, Джьоти, Прана, Акаша и т. д., используемые в другом смысле, были обоснованно показаны как относящиеся к Брахману. Было показано, что некоторые отрывки писаний относительно того, чьи чувственные сомнения вызывают сомнения и которые содержат четкие характеристики Брахмана (Спашта-Брахмалинга), относятся к Брахману.

Теперь, в этом и следующем разделах, обсуждаются еще некоторые отрывки сомнительного значения, в которых характерные признаки Брахмана не столь очевидны (Аспашта-Брахмалинга). Могут возникнуть сомнения относительно точного значения некоторых выражений Шрути, указывают ли они на Брахмана или что-то еще. Эти выражения рассматриваются для обсуждения в этом и следующем разделах.

Во Второй и Третьей Падах будет показано, что некоторые другие слова и предложения, в которых есть лишь неясные или нечеткие указания на Брахман, также применимы к Брахману, как и в предложениях Первой Пады.

Краткое содержание

Могут возникнуть сомнения относительно точного значения некоторых выражений Шрути, указывают ли они на Брахмана или что-то еще. Эти выражения рассматриваются для обсуждения в этом и следующих разделах.

В этом разделе доказываем, что разные выражения, используемые в разных Шрути для Божественного созерцания, указывают на один и тот же Бесконечный Брахман.

В Сандилья Видья Чхандогья Упанишады говорится, что, поскольку форма и характер человека в его следующей жизни определяются его желаниями и мыслями о настоящей, он должен постоянно желать и медитировать на Брахмана, который является совершенным, кто такой Сат-Чит-Ананда, кто бессмертен, кто самосветящийся, кто вечен, чист, нерожден, бессмертен, бесконечен и т. д., чтобы он мог стать тождественным с Ним.

Адхикарана I:

(Сутры с 1 по 8) показывают, что существо, состоящее из ума, тело которого есть дыхание и т. д., упомянутое в Чхандогья-упанишаде III-14, является не индивидуальной душой, а Брахманом.

Адхикарана II:

(Сутры 9 и 10) решает, что тот, для кого брахманы и кшатрии являются лишь пищей (Катха Уп. I-2-25), является Высшим Я или Брахманом.

Адхикарана III:

(Сутры 11 и 12) показывают, что двое, вошедшие в пещеру (Катха Уп. I-3-1), — это Брахман и индивидуальная душа.

Адхикарана IV:

(Сутры с 13 по 17) утверждает, что человек внутри глаза, упомянутый в гл. Вверх. IV-15-1 указывает не на отраженный образ и не на какую-либо индивидуальную душу, а на Брахмана.

Адхикарана V:

(Сутры с 18 по 20) показывает, что Внутренний Правитель внутри (Антарьямин), описанный в Брихадараньяка Упанишаде III-7-3, пронизывает и направляет пять элементов (землю, воду, огонь, воздух, эфир), а также небо, солнце, луну, звезды и т. д. есть не что иное, как Брахман.

Адхикарана VI:

(Сутры с 21 по 23) доказывают, что то, что невозможно увидеть и т. д., упомянутое в Мундака Упанишаде I-1-6, есть Брахман.

Адхикарана VII:

(Сутры с 24 по 32) показывают, что Атман, Вайшванара Чхандогья Упанишад V-11-6 — это Брахман.

Мнения различных мудрецов, а именно Джаймини, Асмартхи и Бадари, также были изложены здесь, чтобы показать, что Бесконечный Брахман иногда воспринимается как конечный и обладающий головой, туловищем, ступнями и другими конечностями и органами, чтобы облегчить божественное созерцание в соответствии со способностями. медитирующего.

Сарватра Прасиддхьядхикаранам: Тема 1 (Сутры 1–8)

१ सर्वत्र प्रसिद्ध्यधिकरणम् । सू० १-८ ।

Маномайя – это Брахман.

सर्वत्रप्रसिद्धोपदेशात् ॥१॥

Сарватра прасиддхопадешат I.2.1 (32)

(То, что состоит из ума «Маномайя», есть Брахман), потому что в Упанишадах учат (в этом тексте) (тому Брахману), который хорошо известен (как причина мира).

Сарватра: везде, в каждом отрывке Веданты, т. е. во всех Упанишадах; **Прасиддха:** хорошо известный; **Упадешат:** из-за учения.

Шрути заявляет: «Все это действительно является Брахманом, исходящим из Него, живущим и движущимся в Нем и в конечном итоге растворяющимся в Нем; зная это, пусть человек медитирует со спокойным умом». Человек в своей нынешней жизни есть результат его прежних мыслей и желаний. В загробной жизни он становится тем, кем он решает быть сейчас. Поэтому ему следует медитировать на Брахмана, который идеально совершенен, который действует посредством самой своей жизненной энергии и который является всесветом. «Тот, кто состоит из ума, чье тело — Прана (тонкое тело) и т. д.». Чх. Вверх. III-14.

Теперь возникает сомнение, является ли то, что указывается в качестве объекта медитации посредством таких атрибутов, как состоящее из ума и т. д., индивидуальной душой или Верховным Брахманом.

Пурвапакшин, или оппонент, говорит: этот отрывок относится только к индивидуальной душе. Почему? Потому что только воплощенное «я» связано с умом. Это общеизвестный факт, а вот Верховный Брахман — нет. В Мундака Упанишаде II-1-2 сказано: «Он без дыхания, без ума, чист».

Этот отрывок не преследует цели побудить к медитации на Брахмане. Целью его является лишь достижение спокойствия ума. Другие атрибуты, также впоследствии упомянутые в тексте: «Тот, кому принадлежат все дела, все желания», относятся к индивидуальной душе.

Шрути заявляют: «Он — мое Я в сердце, меньше, чем рисовое зерно, меньше, чем ячменное зерно». Это относится к индивидуальной душе, размером с острие стрела, но не к бесконечному или безграничному Брахману.

Мы отвечаем: Только Верховный Брахман — это то, на что следует медитировать, поскольку он отличается атрибутами состоящего из ума и так далее. Потому что текст начинается со слов: «Все это действительно есть Брахман». Тот Брахман, который во всех отрывках Священных Писаний считается причиной мира, преподается здесь также в формуле «Таджалан». Поскольку начало относится к Брахману, последний отрывок, где встречается «Тот, кто состоит из ума» (Маномая), также должен относиться к Брахману, отличающемуся определенными качествами. Таким образом, мы избегаем ошибки, заключающейся в отказе от обсуждаемого предмета и ненужном введении новой темы. Далее в тексте говорится об Упасане, медитации. Поэтому вполне уместно, что здесь также преподается Брахман, который во всех других отрывках описывается как объект медитации, а не индивидуальная душа.

Более того, вы можете достичь спокойствия, медитируя на Брахмана, который является воплощением мира. Маномайя относится к Брахману в Мун. Вверх. II-2-7, Тейт. Вверх. I-6-1 и Ката Ап. VII-9. Хорошо известная Маномайя, применяемая во всех вышеприведенных отрывках к Брахману, упоминается и здесь, в Чхандогье. Поэтому Маномайя относится только к Верховному Брахману.

विवक्षितगुणोपपत्तेश्च ॥२॥

Вивакшитагунопапаттесча I.2.2 (33)

Более того, качества, которые желательно выразить, возможны (в Брахмане; поэтому этот отрывок относится к Брахману).

Вивакшита: желание быть выраженным; **Гуна:** качества; **Упапаттех:** из-за разумности, для оправдания; **Ча:** и более того.

Приводится аргумент в пользу Сутры 1. И поскольку атрибуты, которые стремился применить цитированный выше Шрути, по праву принадлежат Брахману, следует признать, что этот отрывок относится к Брахману.

«Тот, кто состоит из ума, чье тело — Прана (тонкое тело), чья форма — свет, решимость истинна, чья природа подобна природе эфира (Вездесущего и невидимого), от кого исходят все действия, все желания, все запахи, все вкусы; кто Всеохватывающий, кто безгласен и непривязан» Чх. Вверх. III-14-2. Эти качества, упомянутые в этом тексте как темы медитации, возможны только в Брахмане.

Качества истинных желаний (Сат Кама) и истинных целей (Сат Санкальпа) приписываются Высшему Я в другом отрывке, а именно: «Я, свободное от греха и т. д.». Чх. Вверх. VIII-7-1, «Тот, чье Я есть эфир»; это возможно как Брахман, который, как причина всей вселенной, является Я всего, а также Я эфира. Таким образом, качества, рассматриваемые здесь как темы медитации, согласуются с природой Брахмана.

Следовательно, поскольку упомянутые качества возможны в Брахмане, мы заключаем, что только Верховный Брахман представлен как объект медитации.

अनुपपत्तेस्तु न शरीरः ॥३॥

Анупапаттесту на саарира I.2.3 (34)

С другой стороны, поскольку (эти качества) невозможны (в ней), то и воплощенная (душа) невозможна (обозначается Маномайей и т. д.).

Анупапаттех: неоправданные из-за невозможности, из-за неразумности, потому что они неуместны; **Ту:** но с другой стороны; **На:** нет; **Саарира:** воплощенная Джива или индивидуальная душа.

Такие качества не могут быть применимы к индивидуальной душе. Аргументы в поддержку Сутры продолжаются. В предыдущей Сутре говорилось, что упомянутые качества возможны в Брахмане. Настоящая Сутра заявляет, что они невозможны в Дживе или воплощенной Душе. Только Брахман наделен качествами «состоящего из ума или Маномайи и т. д.», но не воплощенное «Я».

Потому что такие качества, как «Тот, чьи цели истинны, чье Я — эфир, кто безмолвен, кто не обеспокоен, кто больше земли», не могут быть приписаны индивидуальной душе. Термин «Саарира» или «воплощенный» означает «обитающий в теле».

Если оппонент скажет: «И Господь обитает в теле», мы ответим: правда, Он пребывает в теле, но не в теле одном; потому что Шрути заявляет: «Господь больше земли, больше неба, Вездесущ, как эфир, вечен». Напротив, индивидуальная душа пребывает только в теле.

Джива подобна светляку перед сиянием Брахмана, который по сравнению с ним подобен Солнцу. Высшие качества, описанные в тексте, безусловно, невозможны в Дживе.

Всепроникающий — это не воплощенное «я» или индивидуальная душа, поскольку совершенно невозможно утверждать о Его Вездесущности. Невозможно и вопреки факту и разуму, чтобы один и тот же человек мог находиться во всех телах одновременно.

कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च ॥४॥

Кармакарттивьяпадешача I.2.4 (35)

Из-за заявления достигшего и достигнутого объекта. Тот, кто состоит из ума (Маномайя), относится к Брахману, а не к индивидуальной душе.

Карма: объект; **Картри:** агент; **Вьяпадешат:** из-за заявления или упоминания; **Ча:** и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 3.

Отдельно проводится различие между объектом деятельности и агентом. Следовательно, атрибуты «состояния из ума» (Маномайя) не могут принадлежать воплощенному «я». В тексте говорится: «Когда я уйду отсюда, я обрету его» Чх. Вверх. III-14-4. Здесь слово «Он» относится к тому, что является темой обсуждения. «Тот, кто состоит из ума, является объектом медитации», то есть чем-то, что должно быть достигнуто; тогда как слова «Я получу» представляют медитирующую индивидуальную душу как деятеля, то есть получателя.

Мы не должны предполагать, что об одной и той же вещи говорится как о достигающем (действующем) и о достигаемом объекте одновременно. Достигающий и достигнутое не могут быть одним и тем же. Объект медитации отличается от человека, который медитирует, индивидуальной души, упомянутой в приведенном выше тексте местоимением «Я».

Таким образом, по вышеуказанной причине то, что характеризуется атрибутами, состоящими из ума, «Маномайи» и т. д., не может быть индивидуальной душой.

शब्दविशेषात् ॥५॥

Сабдавишешат И.2.5 (36)

Из-за разницы слов.

Шабда: слово; **Вишешат:** из-за различия.

Аргумент в пользу Сутры 1 продолжается. То, что обладает атрибутами «состоящего из ума» и так далее, не может быть индивидуальной душой, потому что есть разница в словах.

В «Сатапатха-брахмане» та же идея выражена аналогичными словами: «Каково рисовое зерно, или ячменное зерно, или канареечное семя, или канареечное семя», таков и этот золотой человек в Самости (Х. 6-3-2). Здесь одно слово, т.е. местный падеж «в Самости», обозначает индивидуальную душу или воплощенное «Я», а другое слово, а именно. именительный падеж «человек» обозначает личность, отличающуюся атрибутами состоящего из ума и т. д.

Таким образом, мы приходим к выводу, что эти два понятия различны и что индивидуальное «я» не упоминается в обсуждаемом тексте.

स्मृतेश्च ॥६॥

Смритеша И.2.6 (37)

Также и из Смрити (мы знаем, что воплощенное «я», или индивидуальная душа, отличается от той, о которой говорится в обсуждаемом тексте).

Смрите: от Смрити; **Ча:** и также.

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжают.

Об этом говорится и в Смрити (Бхагавад-Гите). Из Смрити также очевидно, что индивидуальная душа заметно отличается от предмета обсуждаемого текста.

Смрити также заявляет о различии индивидуальной души и Высшей Души: «Господь обитает в сердцах всех существ, о Арджуна, Своей иллюзорной силой, заставляя все существа вращаться, как будто они сидят на гончарном круге» (Гита: XVIII -61).

Разница лишь воображаемая, а не реальная. Разница существует только до тех пор, пока существует авидья, или невежество, и пока не осознано значение Махавакьи или Великого предложения Упанишад «Тат Твам Аси» («Ты есть То»). Как только вы поймете истину о том, что существует только одно универсальное «Я», наступит конец сансары или феноменальной жизни с ее различиями в рабстве, окончательном освобождении и тому подобном.

Нападающий Нэнси Нэн िचायत्वादेवं व्योमवच्च ॥ ७ ॥

Арбхакаукастватвадвьяпадешачча нети чет на ничайятвадевам вйомавачча I.2.7 (38)

Если скажут, что (этот отрывок) не (относится к Брахману) из-за малости обители (упомянутого, т. е. сердца), а также из-за значения этого (т. е. ничтожности), мы говорим: Нет; потому что (Брахман) таким образом нужно медитировать и потому что случай подобен случаю эфира.

Арбхакаукастват: из-за малости обители; **Тадвьяпадешат:** из-за описания или обозначения как такового, т.е. мелочности; **Ча:** а также; **На:** нет; **Ити:** не так; **Чет:** если; **На:** нет; **Ничайятват:** из-за медитации (в сердце); **Эвам:** так, так; **Вьомават:** как эфир; **Ча:** и.

Возражение против Сутры 1 выдвинуто и опровергнуто.

Теперь выдвигается возражение, что Маномайя Чхандогья-упанишады не может быть Брахманом, а является Дживой, потому что описание там больше применимо к индивидуальной душе, чем к Брахману. В тексте говорится: «Он — мое Я в сердце, меньше рисового зерна, меньше горчичного зерна». Чх. Вверх. III-14-3. Это показывает, что Маномайя занимает очень мало места, фактически она атомарна и поэтому не может быть Брахманом.

Эта Сутра опровергает это. Хотя человек является царем всей земли, его в то же время можно назвать и царем Айодхьи. Бесконечность называется атомарной, потому что Его можно реализовать в малейшем пространстве камеры сердца, точно так же, как Господа Вишну можно реализовать в священном камне, называемом Салиграма.

Несмотря на то, что Господь присутствует повсюду, Господь доволен, когда о нем размышляют, как о пребывающем в сердце. Корпус аналогичен корпусу игольного ушка. Эфир, хотя и всепроникающий, о нем говорят как об ограниченном и ничтожном, имея в виду его связь с игольным ушком. То же самое говорится и о Брахмане.

Атрибуты ограничения пребывания и ничтожности приписываются Брахману только для удобства постижения и медитации, потому что трудно медитировать на всепроникающем, бесконечном Брахмане. Это, конечно, не будет противоречить

Его Вездесущности. Эти ограничения просто воображаются в Брахмане. Они совсем не настоящие.

В самом этом отрывке Брахман объявляется бесконечным, как пространство, и всепроникающим, как эфир: «Больше, чем земля, больше, чем небо, больше, чем небо, больше, чем все эти миры». Хотя Брахман всепроникающ, тем не менее Он становится атомарным благодаря Своей таинственной, непостижимой силе доставлять удовольствие Своим преданным. Он появляется одновременно везде, где бы ни находились Его преданные. Это одновременное появление атомарного Брахмана повсюду утверждает Его вездесущность даже в Его проявленной форме. Гопи видели Господа Кришну повсюду.

Оппонент говорит: Если Брахман имеет обитель в сердце, причем сердце-обитель в каждом теле различна, то из этого следует, что Его сопровождают все несовершенства, присущие существам, имеющим разные обители, например, попугаям, заткнувшимся в разных клетках, а именно: отсутствие единства, состоящего из частей, непостоянство и т. д. Он будет подвержен переживаниям, возникающим из связи с телами. На это автор дает подходящий ответ в следующей Сутре.

सम्भोगप्राप्तिरिति चेन्न वैशेष्यात् ॥८॥

Самбхогапраптирिति чет на вайшешьят I.2.8 (39)

Если бы было сказано, что (будучи связанной с сердцами всех индивидуальных душ) Его (Брахмана) Вездесущностью, оно также имело бы опыт (удовольствия и боли) (мы говорим), но не так, из-за различия в природе (из двух).

Самбхогапрапти: он испытывает удовольствие и боль; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **На:** нет; **Вайшешьят:** из-за различия в природе.

Здесь выдвигается и опровергается еще одно возражение.

Слово «Самбхога» означает взаимный опыт или общий опыт. Сила «Сэма» в «Самбхоге» — это сила «Саха». Простое пребывание в теле не всегда является причиной переживания удовольствий или страданий, связанных с этим телом. Опыт подвержен влиянию добрых и злых действий. У Брахмана нет такой кармы. Он бездеятелен (Нишкрия, Акарта). В Гите Господь говорит: «Кармы не касаются Меня, и у Меня нет привязанности к плодам Карм – На мам кармани лимпанте на ме кармапхале сприха».

В опыте между Брахманом и индивидуальной душой нет равенства, потому что Брахман всепроникающ и обладает абсолютной силой; индивидуальная душа малосильна и абсолютно зависима.

Хотя Брахман всепроникающ и связан с сердцами всех индивидуальных душ и также разумен, как и они, Он не подвержен удовольствиям и боли. Поскольку индивидуальная душа является агентом, она совершает хорошие и плохие действия. Поэтому он испытывает удовольствие и боль. Брахман не является деятелем. Он — вечный Сатчидананда. Он свободен от всякого зла.

Оппонент говорит: Индивидуальная душа по своей сути тождественна Брахману. Поэтому Брахман также подвержен удовольствиям и боли, испытываемым Дживой или индивидуальной душой. Это глупый аргумент. Это заблуждение. В действительности не существует ни индивидуальной души, ни удовольствия и боли. Удовольствие и боль — это всего лишь ментальные творения. Когда индивидуальная душа находится под влиянием невежества или авидьи, она по глупости думает, что подвержена удовольствиям и боли.

Близость не вызовет привязанности боли и удовольствия к Брахману. Когда что-то в пространстве подвергается воздействию огня, само пространство не может быть затронуто огнем. Эфир синий, потому что мальчики его так называют? Брахману нельзя приписать ни малейшего следа переживания удовольствия и боли.

Шрути заявляет: «Две птицы живут вместе как друзья на одном дереве, то есть теле. Одна из них, то есть индивидуальная душа, ест вкусный плод, то есть наслаждается плодами своих действий: а другая, то есть Высшая Душа, свидетельствует, ничего не поедая, т.е. не вкушая плода» Мун. Вверх. III-1-1.

Сутры с 1 по 8 установили, что предметом обсуждения в цитируемой части Чхандогья-упанишады, главы III-14, является Брахман, а не индивидуальная душа.

Аттрадхикаранам: Тема 2 (Сутры 9–10)

२ अत्राधिकरणम् । सू० ९-१० ।

Пожиратель – это Брахман.

अत्रा चराचरग्रहणात् ॥९॥

Атта чарачараграханат I.2.9 (40)

Пожиратель (есть Брахман), потому что и движимое, и недвижимое (т.е. весь мир) принимается (как Его пища).

Атта: Пожиратель; **Чарачараграханат:** потому что движимое и неподвижное (т.е. вся вселенная) принимается (как Его пища).

Сейчас мы выносим на обсуждение отрывок из Катопанишад. Мы читаем в Катопанишаде I.2.25: «Кто же тогда знает, где Он, для которого брахманы и кшатрии (как бы) всего лишь пища, а сама смерть — приправа?» Этот текст посредством слов «пища» и «приправа» показывает, что есть кто-то, кто ест.

Кто этот едок? Это огонь, упомянутый в пожирателе: «Сома действительно есть пища, а огонь пожиратель» Бри. Вверх. I-4-6, или это индивидуальная душа, называемая пожирателем «Один из них ест сладкий плод» Мун. Вверх. III-II, или Высшее Я?

Мы отвечаем, что поедающий должен быть Высшим Я, поскольку здесь упоминается, что подвижно, а что неподвижно. Вся вселенная вновь поглощена Брахманом. Все движимые и неподвижные вещи здесь следует воспринимать как пищу Брахмана, тогда как сама Смерть является приправой. Пожирателем всего мира, потребителем всех этих вещей в их совокупности может быть только Брахман и никто другой.

Брахманы и кшатрии упоминаются лишь как примеры, поскольку они являются первыми из сотворенных существ и занимают выдающееся положение. Эти слова носят лишь иллюстративный характер.

Вся вселенная, орошенная Смертью, здесь называется пищей. Приправа – это вещь, которая делает другие продукты более вкусными и заставляет их есть с большим удовольствием. Поэтому сама Смерть потребляется, будучи как бы приправой, она делает другие вещи вкусными. Поэтому Пожиратель всего мира, ставшего приемлемым благодаря Смерти, может означать только Брахмана в Его аспекте Разрушителя. Он забирает всю вселенную в Себя во время Пралайи или растворения. Следовательно, Высшее Я здесь следует понимать как Пожирателя.

Оппонент говорит: Брахман не может быть пожирателем. Шрути заявляет: «Другой смотрит и не ест». Мы говорим, что это не имеет никакой силы. Этот отрывок направлен на отрицание плода результатов дел. Это не означает отрицания повторного поглощения мира Брахманом; потому что во всех текстах Веданты твердо установлено, что Брахман является причиной творения, поддержания и повторного поглощения мира. Поэтому Пожирателем здесь может быть только Брахман.

प्रकरणाच्च ॥१०॥

Пракараначча I.2.10 (41)

И в зависимости от контекста также (едок – это Брахман).

Пракаранат: из контекста; **Ча:** также и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 9.

Брахман является предметом обсуждения. Вначале Начикетас спрашивает Яму: «Расскажи мне о том, что выше добра и зла, что находится за пределами причины и следствия и что отлично от прошлого и будущего» Катха Ап. II-2-14. Яма отвечает: «Я расскажу вам вкратце. Это ОМ» Катха Ап. II-2-15. Этот Атман не рождается и не

умирает» Катха Уп. I-2-18. Наконец, он включает в себя «для которых классы Брахманов и Кшатриев являются как бы пищей, а сама Смерть – приправой или соленьем, как можно так знаешь, где этот Атман?»

Все это очевидно показывает, что Брахман является общей темой. Придерживаться общей темы – это правильный поступок. Следовательно, Пожиратель — это Брахман. Далее пункт «Кто же знает, где он находится» показывает, что реализация очень трудна. Это снова указывает на Высшее Я.

Сила слова «Ча» (и) в Сутре указывает на то, что Смрити также имеет тот же эффект, как говорит Гита.

«Ты – Пожиратель миров, всего, что движется и стоит; более достойного почтения, чем сам Гуру, нет никого подобного Тебе».

Гухаправиштадхикаранам: Тема 3 (Сутры 11-12)

३ गुहाप्रविष्टाधिकरणम् । सू० ११-१२ ।

Обитатели пещеры сердца — индивидуальная душа и Брахман.

गुहां ११ ॥

Гухам правиставатманау хи таддаршанат I.2.11 (42)

Двое, вошедшие в полость (сердца), действительно являются индивидуальной душой и Высшей Душой, потому что это видно так.

Гухам: в полости (сердца) **Правиштау:** двое вошедших; **Атманау:** два «я» (индивидуальная душа и Высшая Душа); **Привет:** действительно, потому что; **Таддаршанат:** потому что так видно.

На обсуждение выносятся еще один отрывок из Катопанишад. В той же Катопанишаде I-3-1 мы читаем: «Войдя в полость сердца, двое наслаждаются наградой за свои труды в теле. Те, кто знает Брахман, называют их тенью и светом: аналогично и те домохозяева, которые совершают Триначикету. жертва».

Здесь возникает сомнение, являются ли упомянутая пара индивидуальной душой и Буддхи (интеллектом).

В обсуждаемом отрывке пара, о которой идет речь, — это индивидуальная душа и Высшее «Я», поскольку оба они, будучи разумными «я», имеют одну и ту же природу. Мы видим, что и в обычной жизни всякий раз, когда упоминается число, подразумеваются существа одного и того же класса. Когда к нам приводят быка, мы говорим: «Приведите другого, подождите второго». Это означает другого быка, а не лошадь или человека. Итак, если говорят, что вместе с разумным «я», индивидуальной душой, другой человек входит в полость сердца, это должно

относиться к другому человеку того же класса, то есть к другому разумному существу, а не к интеллекту (Буддхи), который неразумен.

Шрути и Смрити говорят о Высшем Я, помещенном в пещеру. Мы читаем в Катопанишаде I-2-12 «Древний, скрытый в пещере, обитающий в бездне». Мы также находим в Тайттирия-упанишаде II-1 «Тот, кто знает его, скрытого в пещере, в высшем эфире» и «искать себя, вошедшего в пещеру». Для зачатия и медитации дается особая обитель всепроникающему Брахману. Это не противоречит разуму.

Иногда характеристики одного члена группы косвенно применяются ко всей группе, например, когда мы говорим «Мужчины с зонтиком», когда зонт есть только у одного, а не у всей группы. Подобным же образом и здесь, хотя плодами действий наслаждается только тот, о ком говорится, что они едят плоды.

Слово «*пибантау*» имеет двойное число, означающее «два пьют, тогда как на самом деле Джива пьет только плоды своих трудов, а не Высшее Я». Мы можем объяснить этот отрывок, сказав, что пока индивидуальная душа пьет, говорят, что Высшее Я также пьет, потому что оно заставляет душу пить. Индивидуальная душа является непосредственным действующим лицом, Высшее Я — причинным агентом, то есть индивидуальное «Я» непосредственно пьет, в то время как Высшее «Я» заставляет пить индивидуальную душу.

Фразы «тьень» и «свет» показывают разницу между Бесконечным Знанием Высшего Я и конечным знанием Дживы, или то, что Джива привязана к цепи Сансары, в то время как Высшее Я находится над Самсарой.

Поэтому под «двумя вошедшими в пещеру» мы понимаем индивидуальную душу и Высшее Я.

Другая причина такой интерпретации дана в следующей Сутре.

विशेषणाच्च ॥१२॥

Вишешанаच्ча I.2.12 (43)

А на счет отличительных качеств (из двух упомянутых в последующих текстах).

Вишешанат: из-за отличительных качеств; **Ча:** и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 11.

Это ясно также из описания в других частях того же Священного Писания, а именно. Катопанишад.

Далее отличительные качества, упомянутые в тексте, соответствуют только индивидуальной душе и Высшей Душе. Потому что в последующем отрывке (I-3-3) даны характеристики двоих, попавших в полость сердца. Они указывают на то, что

это индивидуальная душа и Брахман. «Знай, что Я — колесничий, а тело — колесница». Индивидуальная душа представлена как возничий, ведущий путь через переселенческое существование и окончательное освобождение. Далее говорится: «Он достигает конца своего путешествия, высочайшего места Вишну» Катха Ап. И-3-9. Здесь показано, что Высшее Я является целью курса водителя. Эти двое упомянуты здесь как достигший и достигнутая цель, то есть индивидуальная душа или Джива и Высшая Душа или Брахман.

В предыдущем отрывке (I-2-12) также сказано: «Мудрый, который посредством медитации на свое Я узнает Древнего, которого трудно увидеть, который вошел во тьму, который скрыт в пещере сердца, пребывающему в бездне как Бог, он действительно оставляет радость и печаль далеко позади». Здесь о двух говорится как о медитирующем и объекте медитации.

Более того, Высшее Я является общей темой. Поэтому очевидно, что обсуждаемый отрывок относится к индивидуальной душе и Высшему Я.

Антарадхикаранам: Тема 4 (Сутры 13–17)

४ अन्तरधिकरणम् । सू० १३-१७ ।

Человек внутри глаза — это Брахман.

अन्तर उपपत्तेः ॥१३॥

Антара упаттех I.2.13 (44)

Человек внутри (глаза) (является Брахманом) ввиду того, что (упомянутые в нем атрибуты) подходят (только Брахману).

Антара: внутри (глаз), существо внутри глаза; **Упаттех:** из-за соответствия (свойств).

Существо внутри глаза — это Брахман, поскольку разумно истолковать этот отрывок как относящийся к Высшему Я, а не к чему-либо еще.

Форма поклонения в другой части Чхандогья Упанишады (IV-15-1), где существо в глазах является Высшим Я, рассматривается как предмет обсуждения.

В Чхандогья-упанишаде IV-15-1 мы читаем: «Эта личность, которую можно увидеть в глазах, — это Высшее Я. Это Бессмертно и бесстрашно, это Брахман». Здесь возникает сомнение, относится ли этот отрывок к отраженному «я», пребывающему в глазу, или к индивидуальной душе, или к «я» какого-то божества, которое управляет органом зрения, или к Высшему «Я».

Сутра говорит, что человек в глазах — это только Брахман, потому что упомянутые здесь качества «Бессмертный», «бесстрашный» и т. д. соответствуют природе только Высшего Я.

Атрибуты «незатронутость грехом», «самьядвама» и т. д. применимы только к Высшему «Я». Атрибуты «Вамани», или лидера всего, и «Бхамани», Всесияющего, применяемые к человеку в глазах, уместны и в случае Брахмана.

Следовательно, по соглашению, человек внутри глаза — это только Высшее Я, или Брахман.

स्थानादिव्यपदेशाच्च ॥१४॥

Стханадивьяпадешача I.2.14 (46)

А на счет указания места и так далее.

Станади: место и отдых; **Вйападешат:** в связи с заявлением; **Ча:** и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 13.

В других шрути местонахождение и т. д., т. е. обитель, имя и форма приписывают Самому Брахману, чтобы облегчить медитацию. Но как может всепроникающий Брахман находиться в таком ограниченном пространстве, как глаз? Определенное место обитания, такое как полость сердца, глаза, земля, солнечный диск и т. д., дается всепроникающему Брахману с целью медитации (упасана), точно так же, как Шалиграма предписана для медитации на Вишну. Это не противоречит разуму.

Фраза «и так далее», составляющая часть Сутры, показывает, что Брахману приписывается не только обитель, но и такие вещи, как имя и форма, не соответствующие Брахману, который лишен имени и формы, приписываются Ему ради медитация, поскольку Брахман без качеств не может быть объектом медитации. Виде Чх. Вверх. 1.6.6-7. «Его зовут Ут. Он с золотой бородой».

सुखविशिष्टाभिधानादेव च ॥१५॥

Сукхавишиштабхидханадева ча I.2.15 (46)

И из-за отрывка, относящегося к тому, что отличается блаженством (т.е. Брахману).

Сукха: блаженство; **Вишишта:** квалифицирован; **Абхидханат:** из-за описания; **Ева:** одна; **Ча:** и.

Аргументы в поддержку Сутры 13 продолжают.

Потому что текст относится только к Высшему Я, а не к несчастной Дживе.

Тот же самый Брахман, о котором говорится как характеризующийся блаженством в начале главы в пунктах «Дыхание — это Брахман», « *Ка* — это Брахман», « *Кха* — это Брахман», мы должны предположить, что Он также упоминается и в настоящем отрывке: как следует придерживаться обсуждаемой темы.

Огни научили Упакосалу о Брахмане: «Дыхание — это Брахман, блаженство — это Брахман, эфир — это Брахман» Чх. Вверх. IV-10-5. Этот же Брахман далее поясняется его учителем как «существо в глазу».

Услышав речь огней, а именно: «Дыхание — это Брахман, *Ка* — это Брахман, *Кха* — это Брахман», Упакошала говорит: «Я понимаю, что дыхание — это Брахман, но я не понимаю, что *Ка* или *Кха* — это Брахман». Поэтому огни отвечают: «Что такое *Ка* , то есть *Кха* . Что такое *Кха* , то есть *Ка* ».

Слово *Ка* на обычном языке означает чувственное удовольствие. Если бы слово *Кха* не использовалось для определения смысла *Ка* , можно было бы подумать, что имеется в виду обычное мирское удовольствие. Но поскольку два слова *Ка* и *Кха* встречаются вместе и определяют друг друга, они указывают на Брахмана, чье Я есть Блаженство. Следовательно, речь идет о Высшем Блаженстве, и такое описание может быть применимо только к Брахману.

Если бы слово Брахман в предложении « *Ка* есть Брахман» не было добавлено и если бы предложение звучало так: « *Ка* , *Кха* есть Брахман», слово *Ка* было бы только прилагательным, и, таким образом, удовольствие, будучи простым качеством, не могло бы быть предметом медитации. . Чтобы предотвратить это, оба слова *Ка* и *Кха* соединяются со словом Брахман. « *Ка* — это Брахман. *Кха* — это Брахман». Качества, а также люди, обладающие этими качествами, могут быть объектами медитации.

श्रुतोपनिषत्कगत्यभिधानाच्च ॥१६॥

Шрутопанишаткагатьябхидханаच्चा I.2.16 (47)

И из-за изложения пути того, кто познал Истину Упанишад.

Шруто: услышал; **Упанишатка:** Упанишады; **Гати:** путь; **Абхидханат:** из-за заявления; **Ча:** и.

Аргументы в поддержку Сутры 13 продолжают.

Человек в глазах — это Высшее Я еще и по следующей причине. От Шрути мы знаем путь познавшего Брахмана. Он путешествует после смерти по пути Деваяны или пути Богов. Этот путь описан в «Прасна Ап». 1-10. «Те, кто искал Себя посредством покаяния, воздержания, веры и знания, достигают Солнца Северным Путем или путем Деваяны. Отсюда они не возвращаются. Это бессмертная обитель, свободная от страха и высочайшая».

Познавший «человека в глазах» идет этим путем и после смерти. Из этого описания пути, который известен как путь того, кто познал Брахмана, совершенно ясно, что человек внутри глаза — это Брахман.

Следующая Сутра показывает, что приведенный выше текст не может означать ни отраженное «Я», ни Дживу, ни божество на Солнце.

अनवस्थितेरसम्भवाच्च नेतरः ॥१७॥

Анаваститерасамххавачча нетара I.2.17 (48)

(Человек внутри глаза — это Высшее Я), а не что-либо другое (то есть индивидуальная душа и т. д.), поскольку они существуют не всегда; и по причине невозможности (качества личности в существе приписать любому из них).

Анаваститех: существующий не всегда; **Асамбхават:** из-за невозможности; **Ча:** и; **На:** нет; **Итара:** любой другой.

Аргументы в поддержку Сутры 13 продолжают.

Отраженное «я» не пребывает в глазу постоянно. Когда какой-то человек приближается к глазу, в глазу можно увидеть отражение этого человека. Когда он уходит, отражение исчезает.

Конечно, вы не предлагаете, чтобы во время медитации кто-то находился возле вашего глаза, чтобы вы могли медитировать на образ в глазах. Столь мимолетный образ не может быть объектом медитации. Под этим отрывком не подразумевается индивидуальная душа, поскольку она подвержена неведению, желаниям и действиям, у нее нет совершенства. Следовательно, он не может быть объектом медитации. Такие качества, как бессмертие, бесстрашие, имманентность, вечность, совершенство и т. д., не могут быть надлежащим образом приписаны отраженному «я», индивидуальной душе или божеству на солнце. Поэтому ни о каком другом Я, кроме Высшего Я, здесь не говорится как о человеке в глазах. Человека в глазах (Акши Пуруша) следует рассматривать только как Высшее Я.

Антарьямьядхикаранам: Тема 5 (Сутры 18-20)

५ अन्तर्याम्यधिकरणम् । सू० १८-२० ।

Внутренний правитель – Брахман.

Вакансии १८ ॥

Антарьямьядхидаивадишу таддхармавьяпадешат I.2.18 (49)

Внутренний правитель богов и так далее (это Брахман), поскольку упоминаются атрибуты этого (Брахмана).

Антарями: правитель внутри; **Адхидаивадишу:** в богах и т. д.; **Тат:** Его; **Дхарма:** атрибуты; **Вьяпадешат:** из-за этого утверждения.

Теперь мы обсудим отрывок из Брихадараньяка-упанишады. В Бри. Вверх. III-7-1 мы читаем: «Тот, кто внутри правит этим миром и потусторонним миром и всеми существами» и далее «Тот, кто обитает на земле и внутри земли, кого земля не знает, чьим телом является земля, кто правит землей изнутри, он есть твое Я, правитель внутри, бессмертный» и т. д., III-7-3.

Здесь возникает сомнение, обозначает ли Внутренний Правитель (Антарьямин) индивидуальную душу или какого-то йогина, наделенного необычайными способностями, такими как, например, способность делать свое тело тонким, или руководящее божество, Прадхану или Брахмана (Высшее Я).

Пурвапакшин, или оппонент, говорит: Антарьямин должен быть каким-то богом, управляющим землей и так далее. Он способен управлять землей только потому, что наделен органами действия. Только ему по праву можно приписать власть. Или же правителем может быть какой-нибудь йогин, способный проникнуть во все сущее благодаря своим необычайным йогическим способностям. Конечно, нельзя подразумевать высшее «Я», поскольку Он не обладает органами действия, необходимыми для управления.

Мы даем следующий ответ. Внутренним Правителем должен быть Брахман или Высшее Я. Почему так? Потому что Его качества упоминаются в обсуждаемом отрывке. Брахман – причина всего сотворенного. Универсальное правление является подходящим атрибутом только Высшего Я. Всемогущество, Самость, Бессмертие и т. д. можно приписать только Брахману.

Отрывок «Тот, кого не знает земля» показывает, что Внутренний Правитель не известен земному божеству. Поэтому очевидно, что Внутренний Правитель отличается от этого божества. Атрибуты «невидимый», «неслышимый» также относятся только к Высшему Я, Которое лишено формы и других чувственных качеств.

В этом разделе Он также описывается как всепроникающий, поскольку Он находится внутри и является Правителем всего, а именно: земли, солнца, воды, огня, неба, эфира, чувств и т. д. Это также может быть истинно только в отношении Высшего Я или Брахмана. По всем этим причинам Внутренний Правитель — это не кто иной, как Высшее Я, или Брахман.

न च स्मार्तमतद्धर्माभिलापात् ॥१९॥

На ча смартаматаддхармабхилапат I.2.19 (50)

И (Внутренний Правитель) не является тем, чему учат в Санкхья Смрити (а именно, Прадхане), потому что (здесь) упоминаются качества, противоречащие его природе.

На: ни то, ни другое; **Ча:** также, и; **Смартам:** то, чему учат в (Санкхья) Смрити; **Атадхармабхилапат:** потому что упоминаются качества, противоречащие его природе.

Приводится аргумент в пользу Сутры 18.

Слово Антарьямин (Внутренний Правитель) не может относиться к Прадхане, поскольку оно не обладает Чайтаньей (чувственностью) и не может называться Атманом.

Прадхана не является этим «Внутренним Правителем», как его атрибуты: «Он бессмертный, невидимый Видящий, неслышимый Слышащий» и т. д.: «Нет другого видящего, кроме Него, нет другого мыслителя, кроме Него, нет другого Знающего, кроме Него». Он. Это Я, Внутренний Правитель, Бессмертный. Все остальное — от зла» (Bṛi. Up. III-7-23), нельзя приписать неразумному слепому Прадхане.

Пурвапакшин, или оппонент, говорит: «Что ж, тогда, если термин «Внутренний Правитель» не может обозначать Прадхану, поскольку он не является ни Я, ни видящим, он, безусловно, может обозначать индивидуальную душу или Дживу, которая разумна и поэтому видит, слышит, думает и знает. , который является внутренним и, следовательно, имеет природу Самости. Далее, индивидуальная душа способна управлять органами, поскольку она является наслаждающимся. Поэтому внутренним правителем является индивидуальная душа или Джива.

Следующая Сутра дает подходящий ответ на этот вопрос.

शरीरश्चोभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते ॥२०॥

Саришобхае'пи хи бхеденинамадхияте I.2.20 (51)

И индивидуальная душа (не является Внутренним Правителем) для обоих также (т.е. обе редакции, а именно Канва и Мадхьяндина Сакхи Брихадараньяка Упанишады) говорят о ней как об отличной (от Внутреннего Правителя).

Шарира: воплощенная, индивидуальная душа; **Ча:** также, и; (**На:** нет); **Убхайе:** оба, а именно, последние Канва и Мадхьяндина; **Апи:** даже, также; **Привет:** потому что; **Бхедена:** в порядке различия; **Энам:** это Джива; **Адхияте:** читать, говорить, указывать.

Аргументы в поддержку Сутры 18 продолжают. Слово «не» взято из предыдущей Сутры.

Последователи обоих сахов в своих текстах говорят об индивидуальной душе, отличной от внутреннего управителя. На канве написано: «Тот, кто обитает в Знании – *Йо виджнана тиштхан* » Бри. Вверх. III-7-22. Здесь «знание» означает индивидуальную душу. Мадхьяндины читают: «Тот, кто обитает в Самости – *йа атмани тиштхан* ». Здесь «Я» означает индивидуальную душу. В любом прочтении об индивидуальной душе говорится как об отличной от «Внутреннего Правителя», поскольку Внутренний Правитель также является Правителем индивидуальной души.

Разница между Дживой и Брахманом – это упадхи (ограничение). Разница между Внутренним Правителем и индивидуальной душой — всего лишь продукт невежества или Авидьи. Ее причина заключается в ограничивающей приатке, состоящем из органов действия, представленных неведением. Разница не совсем верна. Потому что «Я» внутри только одно; два внутренних Я невозможны. Но из-за ограничивающих дополнений к единому «Я» практически относятся так, как если бы его было два, точно так же, как мы проводим различие между эфиром кувшина и универсальным эфиром.

Священный текст «там, где есть двойственность, как бы там один видит другого» подразумевает, что мир существует только в сфере невежества, в то время как последующий текст «Но когда только Я есть все это, как следует видеть другого» заявляет что мир исчезает в сфере истинного знания.

Адришьятвадхикаранам: Тема 6 (Сутры 21-23)

६ अदृश्यत्वाधिकरणम् । सू० २१-२३ ।

То, что невозможно увидеть, — это Брахман.

अदृश्यत्वादिगुणको धर्मोक्तेः ॥२१॥

Адрисятвадигунако дхармуктех I.2.21 (52)

Обладатель таких качеств, как неделимость и т. д. (является Брахманом) вследствие проявления Своих атрибутов.

Адрисятва: невидимость; **Ади:** и остальное, начиная с; **Гунаках:** тот, кто обладает качеством (**Адришьятвадигунаках:** обладатель таких качеств, как невидимость); **Дхармуктех:** из-за упоминания качеств.

Некоторые выражения из Мундака-упанишады теперь становятся предметом обсуждения.

Мы читаем в Мундака-упанишаде (I-1-5 и 6): «Высшее знание – это то, посредством которого познается или осознается неразрушимое. То, что невозможно ни увидеть, ни ухватить, что не имеет происхождения и качеств, не имеет рук и ног, вечное, всепроникающее, вездесущее, бесконечно малое, то, что нетленно, то, что мудрецы считают источником всех существ».

Здесь возникает сомнение, является ли источником всех существ, о которых говорится, что они характеризуются невидимостью и т. д., Прадханой, или индивидуальной душой, или Высшим Я, или Высшим Господом.

То, о чем здесь говорится как об источнике всех существ (Бхутайони), характеризующемся такими атрибутами, как невидимость и т. д., может быть только Высшим Я или Брахманом, ничем иным, потому что такие качества, как «Он всезнающий (Сарваджна), всепонимающий (Сарвавит) Мун.Уп.I-1-9 верны только в отношении Брахмана, а не Прадханы, которая неразумна. Конечно, это не может относиться к Дживе или воплощенной душе, поскольку она сужена своими ограничивающими условиями. ...Раздел, в котором встречаются эти отрывки, также относится к Высшему Знанию или Паравидье, поэтому он должен относиться к Брахману, а не к Прадхане или Дживе.

विशेषणभेदव्यपदेशाभ्यां च नेतरौ ॥२२॥

Вишешанабхедавьяпадешабхьям ча нетарау I.2.22 (53)

Два других (а именно, индивидуальная душа и Прадхана) не являются (источником всех существ), поскольку заявлены отличительные атрибуты и различия.

Вишешанабхедавьяпадешабхьям: из-за упоминания отличительных качеств и различий; **Ча:** и; **На:** нет; **Итарау:** двое других.

Приводится аргумент в пользу Сутры 21.

Источником всех существ является Брахман или Высшее Я, но не какой-либо из двух других, а именно, индивидуальная душа, также по следующей причине.

Мы читаем в Мундака Упанишаде II.1, 2 «Что небесный человек без тела. Он и снаружи, и внутри, нерождён, без дыхания и без ума, чист, выше высшего, Нетленен». Упомянутые здесь отличительные качества, такие как «небесная природа» (Дивья), «Нерожденный», «Чистый» и т. д., никоим образом не могут принадлежать индивидуальной душе, которая ошибочно считает себя ограниченной именем и формой как представлен авидьей или невежеством и ошибочно считает себя ограниченным, нечистым, телесным и т. д. Следовательно, этот отрывок явно относится к Высшему Я или Брахману, который является предметом всех Упанишад.

«Выше высокого, Нетленный (Прадхана)» подразумевает, что источником всех существ, о которых говорится в последней Сутре, является не Прадхана, а нечто отличное от нее. Здесь термин «нетленный» означает Авьяктам или Авьякриту (непроявленное или недифференцированное), который представляет собой потенциальность или семя всех имен и форм, содержит тонкие части материальных элементов и пребывает в Господе. Поскольку это не влияет ни на что, оно является высоким по сравнению со всеми эффектами. Интеллект, ум, эгоизм, Танматры, органы — все рождается из него. «*Акшарат паратах парах*» — Выше, чем высокое Нетленное», выражающее различие, ясно указывает на то, что здесь имеется в виду Высшее Я или Брахман. За Прадханой или Авьяктам находится Пара Брахман. Следовательно, это устоявшийся вывод, что источник всех существ должен означать высшее Я или Брахман. Только Брахман.

Дальнейший аргумент в пользу того же вывода дан в следующей Сутре.

रूपोपन्यासाच्च ॥२३॥

Рупопаньясачча I-2-23 (54)

И из-за упоминания его формы (обсуждаемый отрывок относится к Брахману).

Рупа: форма; **Упаньясат:** из-за упоминания; **Ча:** и.

Аргументы в поддержку Сутры 21 продолжают.

Далее Его форма описана в Мундака Упанишаде II-1-4: «Огонь — Его голова, Его глаза — Солнце и Луна, четверти — Его уши, Его речь — Веды, ветер — Его дыхание, Его сердце — вселенная; из Его ноги пришли на землю, Он действительно является внутренним Я всех существ».

Это утверждение формы может относиться только к Верховному Господу или Брахману. Такое описание подходит только в случае Брахмана, поскольку Джива обладает ограниченной силой и потому что Прадхана (материя) не может быть Душой или внутренним Я живых существ.

Поскольку «источник всех существ» образует общую тему, весь отрывок от «От Него рождается дыхание» до «Он есть внутреннее Я всех существ» относится к одному и тому же источнику.

«Человек действительно есть все это: жертва, знание и т. д.». Мун. Вверх. II-1-10 подразумевает, что источником всех существ, упомянутых в обсуждаемом отрывке, является не что иное, как Высшее Я или Брахман, поскольку Он является внутренним Я всех существ.

Вайшванарадхикаранам: Тема 7 (Сутры 24–32)

७ वैश्वानराधिकरणम् । सू० २४-३२ ।

Вайшванара – это Брахман.

वैश्वानरः साधारणशब्द विशेषात् ॥२४॥

Вайшванарах садхаранасабдавишешат I.2.24 (55)

Вайшванара (есть Брахман) из-за различия, характеризующего общие термины («Вайшванара» и «Я»).

Вайшванара: Вайшванара; **Садхарана шабда:** обычное слово; **Вишешат:** из-за различия.

Эта Сутра доказывает, что слово «Вайшванара», используемое в Шрути для поклонения, указывает на Брахмана.

Мы читаем в Чх. Вверх. V.18.1-2 «Тот, кто медитирует на Я Вайшванары, простирающееся от небес до земли как тождественное своему собственному Я, ест пищу во всех существах, во всех «я». Сутеджас (небеса) этого Я Вайшванары является главой, солнцем. глаза, ноги — землю, уста — огонь Ахавания».

Здесь возникает сомнение, следует ли под термином «Вайшванара» понимать желудочный огонь, или стихийный огонь, или бога, управляющего стихийным огнем, или индивидуальную душу, или Высшее Я (Брахман).

Пурвапакшин, или его оппонент, говорит, что Вайшванара — это желудочный огонь, потому что об этом говорится в Бри. Вверх. V-9 «Агни Вайшванара — это огонь внутри человека, посредством которого переваривается съеденная пища. Или он может обозначать огонь вообще, или божество, которое управляет элементарным огнем, или индивидуальную душу, которая, наслаждаясь, находится в непосредственной близости от Вайшванара огонь».

Сиддхантин говорит здесь, что о Высшем Я, или Брахмане, говорится только из-за уточняющих дополнений к этим словам. Дополнения таковы: «Небеса — это голова этого Я Вайшванары, Солнце — его глаза и т. д.». Это возможно только в случае Высшего Я.

Далее в отрывке «Он ест пищу во всех мирах, во всех существах, во всех личностях». Это возможно только в том случае, если мы возьмем термин Вайшванара для обозначения Высшего Я.

Плодом медитации на это Вайшванара Я является достижение всех желаний и уничтожение всех грехов (Чх. Уп. V.24.3). Это может быть правдой только в том случае, если имеется в виду Высшее Я. Более того, глава начинается с вопроса: «Что такое наше Я? Что такое Брахман?» Слова «Я» и «Брахман» являются знаками Брахмана и указывают только на Высшее Я. Слово «Брахман» используется в его

основном смысле. Поэтому правильно думать, что вся глава посвящена только Брахману. Более того, этимологически слово Вайшванара означает Брахман; потому что оно состоит из двух слов: «Вишва», означающее «все», и «Нара», означающее «люди», а именно: «Тот, кто содержит в себе всех людей». Таким существом является только Брахман.

Таким образом, под термином «Вайшванара» можно понимать только Брахмана.

स्मर्यमाणमनुमानं स्यादिति ॥२५॥

Смарьяманамануманам съядити I.2.25 (56)

Потому что то (космическая форма Верховного Господа), что описано в Смрити, является указательным знаком или выводом (из которого мы заключаем смысл обсуждаемого текста Шрути).

Смарьяманам: упоминается в Смрити; **Ануманам:** указательный знак, вывод; **Съят:** может быть; **Ити:** потому что так.

Приводится аргумент в пользу Сутры 24. Слово «Ити» обозначает причину. Это указывает на подтверждающее утверждение, выражающее то же самое, что и Шрути. Смрити интерпретируют отрывки Шрути. Поэтому, если возникает сомнение относительно значимости отрывка из Шрути, можно обратиться к Смрити, чтобы получить больше света по предмету. Смрити дает описание космической формы Высшего Господа как «Тот, чьи уста — огонь, чья голова — небо, чей пуп — эфир, чьи глаза — солнце, чьи уши — области, почитай Его, чье тело — мир». " Это соответствует описанию в обсуждаемом тексте. Тот же Господь, о котором говорится в Шрути, описан и в Смрити.

В Бхагавад-гите XV-14 слово Вайшванара явно применяется к Господу: «Я, став огнем жизни, овладеваю телами дышащих существ и, соединившись с жизненными дыханиями, перевариваю четыре вида пищи. " Здесь истина о Господе провозглашается в отрывке из Смрити, и из этого мы можем сделать вывод, что Вайшванара Видья, которой учит Чхандогья Упанишада, также относится к этой тайне Господа. Следовательно, Вайшванара — Высший Господь. Поэтому можно прийти к окончательному выводу, что в тексте упоминается Верховный Господь.

В следующей Сутре автор развеивает сомнение в том, что Вайшванара может обозначать желудочный огонь.

Сэнсэй Пэн Нэнсон. В Нью-Йорке ीयते ॥ २६ ॥

Сабдадибхьонтахпратистаначча нети чет на татха дриштьупадешат асамбхават пурушамapi чанамадхияте I.2.26 (57)

Если сказать, что (Вайшванара есть) не (Брахман) или Высший Господь из-за термина (а именно, Вайшванара, который имеет другое устоявшееся значение,

а именно, желудочный огонь) и т. д., и из-за его пребывания внутри (что является характеристикой желудочного огня) (мы говорим) нет, потому что есть указание воспринимать (Брахмана) как такового (как желудочный огонь, потому что для желудочного огня невозможно иметь небо и т. д., для его голова и другие конечности), а также потому, что они (Ваджасанейины) описывают его (то есть Вайшванары) как человека (этот термин не может применяться к желудочному огню).

Сабдадибхья: из-за слова; **Анта:** внутри; **Пратиштханат:** из-за пребывания; **Ча:** и; **На:** нет; **Ити чет:** если так сказать; **На:** не так; **Татха:** таким образом, как таковой; **Дриштюпадесат:** из-за указаний зачать его; **Асамбхават:** из-за невозможности; **Пурушам:** как личность; **Апи:** также; **Ча:** и; **Эвам:** он; **Адхьяте:** (они) описывают.

Аргументы в поддержку Сутры 24 продолжают.

Пурвапакшин выдвигает следующее возражение. Обычное значение слова «Вайшванара» — огонь. Более того, писание говорит о том, что Вайшванара пребывает внутри. «Он знает Его, пребывающего внутри человека» Сб. Бр. 10-6-1-11, который применим только к желудочному пожару. Поэтому в обсуждаемом тексте речь идет только об огне желудка, а не о Брахмане.

Данная Сутра опровергает это возражение. Сиддхантин дает следующий ответ. Здесь Шрути учит поклонению Брахману в огне желудка посредством медитации (Упасана), аналогично таким отрывкам, как «Пусть человек медитирует на уме как на Брахмане» Чх. Вверх. III-18-1.

Более того, желудочный огонь не может иметь своим главой небо и так далее. Далее, Ваджасанейины считают Вайшванару человеком (Пурушей). «Этот Агни Вайшванара — человек» Сат. Бр. 10.6.1-11.

Поэтому слово «Вайшванара» здесь относится только к Брахману. В следующей Сутре автор отвергает мнение, что Вайшванара в этом отрывке означает Дэвату, называемую Агни, или элементарный огонь.

अत एव न देवता भूतं च ॥२७॥

Ата эва на девата бхутам ча I.2.27 (58)

По тем же причинам (Вайшванара) не может быть божеством (огонь) или элементом (огонь).

Ата ева: по тем же причинам; **На:** (есть) нет; **Девата:** верховное божество огня; **Бхутам:** элемент огня; **Ча:** и.

Аргументы в поддержку Сутры 24 продолжают.

В Пурвапакшине говорится: правящее божество огня — могущественное существо. Он наделен великим величием и властью. Поэтому небеса и т. д. вполне могут быть его главой и другими членами. Следовательно, этот отрывок вполне может относиться и к нему.

По тем же причинам, изложенным в Сутре 26, Вайшванара не является ни божеством огня, ни элементом огня. Элементальный огонь — это просто тепло и свет. Небо и так далее не могут быть правильно приписаны его главе и так далее, потому что эффект не может быть Самостью другого эффекта. Опять же, небесный мир не может быть приписан как голова и т. д. богу огня, потому что это не Высшая Причина, а просто следствие, и его сила или слава зависят от Верховного Господа. К ним слово «Атман» вообще не могло быть применимо.

साक्षादप्यविरोधं जैमिनिः ॥२८॥

Сакшадапьявиродхам Джаймини I.2.28 (59)

Джаймини (заявляет, что нет) никакого противоречия, даже (если Вайшванарой) (Брахман есть) непосредственно (взятый как объект поклонения).

Сакшат: непосредственно; **Апи:** также, даже; **Авиродхама:** нет возражений, нет противоречий; **Джаймини:** (так говорит) Джаймини.

Аргументы в поддержку Сутры 24 продолжают.

Джаймини говорит, что нет необходимости утверждать, что под Вайшванарой подразумевается огонь как символ Бога, и что точка зрения, согласно которой он означает Брахмана непосредственно и в первичном смысле, вполне последовательна и уместна. Само слово «Вайшванара» означает совокупность жизни и применимо к Брахману, поскольку он является Душой всего (Сарватматват).

Эта Сутра заявляет, что слово «Вайшванара» может напрямую пониматься как Брахман как объект медитации, поскольку Вайшванара также означает вселенского человека, то есть Самого всепроникающего Брахмана. Поскольку слово Вайшванара буквально означает «Тот, кому принадлежат все люди» или «Кто является лидером (Нара) всех (Вишва)», так и слово Вайшванара этимологически обозначает Верховного Брахмана.

अभिव्यक्तेरित्याश्मरथ्यः ॥२९॥

Абхивьяктеритьясмаратхья I.2.29 (60)

Из-за проявления так говорит Асмаратья.

Абхивьяктех: из-за проявления; **Ити:** так, так; **Асмаратья:** (говорит) Асмаратья.

Аргументы в поддержку Сутры 24 продолжают.

В обсуждаемой «Чхандогья-упанишаде» Вайшванара описывается как имеющий размер пяди. Как может Бесконечный Брахман быть ограничен мерой Прадеша или пяди? На это возражение автор дает ответ в следующей Сутре.

Мудрец Асматхья говорит, что на благо поклоняющегося Бесконечный Брахман проявляет Себя в конечном индивидуальном существе, локализованном в ограниченных местах, таких как тело или сердце человеческого существа. Поэтому нет ничего неуместного в использовании слова «Вайшванара» (даже обозначающего желудочный огонь) для обозначения Брахмана. Хотя Брахман вездесущ, тем не менее Он особым образом проявляет Себя, простираясь от небес до земли или в сердце ради Своих преданных.

Асматхья говорит, что Бесконечное осознается по Его милости в ограниченном пространстве мысленного образа в уме или физического образа вне его. Преданные, которые медитируют на Брахмана в своем сердце, имеющего размер пяди, видят Его именно такого размера, потому что Он проявляет Себя им в этой форме.

Таково мнение Асматхьи.

Следовательно, по мнению учителя Асматхьи, текст Священных Писаний, в котором говорится о Том, Кто измеряется пядью, может относиться к Высшему Я или Высшему Господу.

अनुस्मृतेर्बादरिः ॥३०॥

Анусмритербадарих I.2.30 (61)

Ради медитации или постоянного воспоминания – так говорит мудрец Бадари.

Анусмрите: ради медитации или постоянного воспоминания; **Баадарих:** (так говорит) мудрец Баадари.

Аргументы в поддержку Сутры 24 продолжают.

Мудрец Баадари придерживается мнения, что эта мера длины является мысленным средством, облегчающим медитацию.

Он говорит, что размер большого пальца относится к мысленному образу, а не к реальному размеру.

Верховного Господа можно назвать «измеренным пядью», потому что о Нем вспоминают или медитируют посредством ума, который находится в сердце, измеряемом пядью. Размер сердца - пядь. Поскольку Брахман медитируется как пребывающий в лотосе сердца, стремящийся невольно ассоциирует его с размером

пяди. Эта умственная ассоциация, или Анусмрити, является причиной того, что Брахман называется Прадесаматрой, мерой продолжительности жизни.

Поэтому Вайшванара вполне может означать Брахмана.

सम्पत्तेरिति जैमिनिस्तथा हि दर्शयति ॥३१॥

Сампаттерити джайминистатха хи даршайати I.2.31 (62)

Из-за воображаемой личности Верховного Господа можно называть Прадесаматра (длинный). Так говорит Джаймини, потому что так утверждает (Шрути).

Сампаттех: из-за воображаемой идентичности; **Ити:** так, так; **Джаймини:** (говорит) Джаймини; **Татха:** таким образом; **Привет:** потому что; **Даршайати:** (Шрути) заявляет.

Аргументы в поддержку Сутры 24 продолжают.

Джаймини говорит, что это описание относится к состоянию реализации формы между макушкой головы и подбородком в вашем теле. Космическому существу поклоняются посредством отождествления различных Его частей с различными частями тела поклоняющегося, от макушки до подбородка. Голова медитирующего или поклоняющегося — небо, глаза — солнце и луна и так далее. В этой медитации космическое существо ограничено размером пяди, расстоянием от макушки до подбородка. Поэтому Джаймини говорит, что Высочайший Господь в обсуждаемом отрывке считается размером с пядь.

В Шрути также говорится: «Учитель сказал, указывая на свою голову: «Это Высший Вайшванара», то есть глава Вайшванары» – Ваджасанейи Брахмана.

आमनन्ति चैनमस्मिन् ॥३२॥

Амананти чанамасмин I.2.32 (63)

Более того, они (Джабалы) учат, что это (На Верховного Господа следует медитировать) в этом (пространстве между головой и подбородком).

Амананти: (они) говорят, учат, декламируют, заявляют; **Ча:** кроме того, также, и; **Энам:** это; **Асмин:** в этом.

Аргументация в поддержку Сутры 24 завершена.

Более того, джабалы в своих текстах говорят о Верховном Господе в промежуточном пространстве между макушкой и подбородком.

Джабала Шрути тоже так говорит. Там говорится, что Он должен реализовать Авимукту (полное освобождение) между Вараной (предотвратителем грехов) и Наси (разрушителем грехов).

Джабала Упанишада говорит: «Что это за место? Место, где соединяются брови и нос. Это место соединения небесного мира, представленного верхней частью головы, и другого, то есть земного мира, представленного подбородком. ."

Сутры с 27 по 32 заявляют, что упоминание Верховного Господа термином «Прадешаматра, простирающийся от неба до земли или измеряемый пядью» вполне уместно.

Все это доказывает, что Вайшванара — Верховный Господь.

См. Джабала Упанишад-1.

Так заканчивается Вторая Пада (раздел 2) Первой Адхьяи (глава I) Брахма-сутр философии Веданты.

Брахма Сутры

Свами Шивананда

Ссылки на эту книгу

-  [Скачать всю книгу в формате PDF](#)
-  [Распечатать](#)  [PDF-файл](#)  [Отправьте эту страницу по электронной почте](#)

Оглавление

- [Предисловие, молитвы и введение](#)
- 1. Саманвая Адхьяя
 - [Раздел 1 \(Сутры 1-31\)](#)
 - [Раздел 2 \(Сутры 32–63\)](#)
 - [Раздел 3 \(Сутры 64-106\)](#)
 - [Раздел 4 \(Сутры 107-134\)](#)
- 2. Авиродха Адхьяя
 - [Раздел 1 \(Сутры 135-171\)](#)
 - [Раздел 2 \(Сутры 172-216\)](#)
 - [Раздел 3 \(Сутры 217-269\)](#)
 - [Раздел 4 \(Сутры 270-291\)](#)
- 3. Садхана Адхьяя

- [Раздел 1 \(Сутры 292-318\)](#)
- [Раздел 2 \(Сутры 319-359\)](#)
- [Раздел 3 \(Сутры 360-425\)](#)
- [Раздел 4 \(Сутры 426-477\)](#)

- 4. Пхала Адхьяя

- [Раздел 1 \(Сутры 478-496\)](#)
- [Раздел 2 \(Сутры 497-517\)](#)
- [Раздел 3 \(Сутры 518-533\)](#)
- [Раздел 4 \(Сутры 534-555\)](#)

1. Саманвая Адхьяя – Раздел 3 (Сутры 64–106).

Введение

В последнем разделе тексты сомнительного значения были истолкованы как относящиеся к Брахману. Некоторые другие выражения, предписанные для божественного созерцания в различных Шрути, еще не обсуждавшиеся в разделе 2, теперь обсуждаются, чтобы доказать, что все они указывают на один и тот же Бесконечный Брахман.

В первом разделе первой главы автор (Сутракара) взял термины, относящиеся к проявленному миру, такие как Акаша (эфир), Прана (энергия), Джйоти (свет), и показал, что они действительно относятся к Брахману. Во втором разделе автор взял термины, относящиеся к человеческому телу, и показал, что они относятся к Брахману. В этом разделе речь шла о аспекте Брахмана Сагуна. Третий раздел относится к аспекту Ниргуна Брахмана. Здесь предметом обсуждения является Пара Брахман или Верховный Ниргуна Брахман.

Краткое содержание

Некоторые другие отрывки, предписанные для медитации в различных Шрути, еще не обсуждавшиеся в Разделе 2, теперь обсуждаются, чтобы доказать, что все они указывают на один и тот же Бесконечный, Сатчитананду, всепроникающий, вечный, Бессмертный Брахман.

Адхикарана I:

(Сутры 1-7) доказывает, что то, внутри чего сотканы небо, земля и т. д. (Мун. Уп. II-2-5), есть Брахман.

Адхикарана II:

(Сутры 8-9) показывают, что Бхума, упомянутый в гл. Вверх. VII-23 — это Брахман.

Адхикарана III:

(Сутры 10-12) учат, что Акшара (Неразрушимый) Бри. Вверх. III-8-8, в котором соткан эфир, есть Брахман.

Адхикарана IV:

(Сутра 13) решает, что Высшая Личность, на которую следует медитировать со слогом ОМ согласно Прашне Уп. В-5 — это не низший, а высший Брахман.

Адхикарана V:

(Сутры 14-21) показывают, что малый эфир (Дахаракаша) внутри лотоса сердца, упомянутый в Чх. Вверх. VIII-1 — это Брахман.

Адхикарана VI:

(Сутры 22-23) доказывает, что тот, после кого все сияет, чьим светом все это освещено – Катха Ап. II-2-15 – это не какое-то материальное светящееся тело, а сам Брахман.

Адхикарана VII:

(Сутры 24-25) решает, что человек размером с большой палец, упомянутый в Катхе Ап. II-1-12 — это не индивидуальная душа, а Брахман.

Адхикарана VIII:

(Сутры 26-33) Следующие две Адхикараны носят характер отступления. Они поднимают второстепенный вопрос и решают, что божества имеют равное право практиковать Брахма Видью, как предписано Ведами. Сутры 29 и 30 делают вывод о том, что Веды вечны.

Адхикарана IX:

(Сутры 34-38) объясняет, что Шудры вообще не имеют права на Брахма Видью.

Адхикарана X:

(Сутра 39) доказывает, что Прана, в которой все дрожит по Катхе, Уп. II-3-2 — это Брахман.

Адхикарана XI:

(Сутра 40) доказывает, что «свет» (Джьоти), упомянутый в гл. Вверх. VIII-12-3 — Высший Брахман.

Адхикарана XII:

(Сутра 41) решает, что эфир, раскрывающий имена и формы (гл. Уп. VIII-14), — это не элементарный эфир, а Брахман.

Адхикарана XIII:

(Сутры 42-43) учит, что Виджнянамайя – тот, кто состоит из знания Бри. Вверх. IV-3-7 — это не индивидуальная душа, а Брахман.

Дьобхвадьядхикаранам: Тема 1 (Сутры 1-7)

१ द्युभ्वाद्यधिकरणम्। सू० १-७।

Обитель неба, земли и т. д. — Брахман.

द्युभ्वाद्यायतनं स्वशब्दात्॥१॥

Дьобхвадьятанам свасабдат I.3.1 (64)

Обитель неба, земли и т. д. (является Брахманом) в силу термина «собственный», то есть «Я».

Дю: рай; **Бху:** земля; **Ади:** и все остальное; **Аятанам:** обитель; **Сва:** собственный; **Шабдат:** от слова (**Сва** **шабдат:** из-за слова «Я»).

На обсуждение выносится выражение из Мундака Упанишады.

Пара Брахман — это основа или место покоя неба, земли и т. д., поскольку в этом отрывке встречается термин Атман, указывающий на Него. Мы читаем в Мундака Упанишаде II-2-5: «Тот, в ком сотканы небеса, земля и небо, а также ум со всеми чувствами, познай Его одного как Атман и оставь другие разговоры! Он есть мост бессмертия».

Здесь возникает сомнение, является ли обитель Верховного Брахмана или чего-то другого.

Пурвапакшин, или его оппонент, считает, что обитель — это нечто иное, на основании выражения «Он — мост бессмертия». Он говорит: из повседневного опыта известно, что мост ведет на какой-то другой берег. Невозможно предположить что-то за пределами Верховного Брахмана, потому что Шрути заявляют: «Брахман бесконечен без берега» Бри. Вверх. II-4-12. Поскольку Прадхана является общей причиной, ее можно назвать общей обителью. Или Сутратман может быть обителью. Шрути говорят: «Воздух — это та нить, о Гаутама! Воздухом, как нитью, о Гаутама! Этот мир и другой мир, и все существа связаны вместе» Бри. Вверх. III-7-2. Итак, воздух поддерживает все сущее. Или же Джива

может быть обителью объектов наслаждения, поскольку она является наслаждающимся.

Тот, о ком говорят как об обители, из которого сотканы земля, небеса и т. д., является только Брахманом, поскольку термин «Собственный» или «Я» уместен только в том случае, если в тексте упоминается Брахман, а не Прадхана или Сутратман. (Со словом «Я» мы встречаемся в отрывке – «Познай его одного как Я»).

В Шрути о Брахмане говорится как об общей обители, используя его собственные термины, то есть термины, правильно обозначающие Брахман, например: «Все эти создания, моя дорогая, имеют свой корень в существе, их обитель в существе, их покой в существе». существо» (Чх. Уп. VI-8-4).

В текстах, предшествующих и последующих за этим, т. е. в Мун. Вверх. Речь идет о II-1-10 и II-2-11 Брахмане. Следовательно, будет правильным сделать вывод, что Брахман упоминается только в промежуточных текстах, которые обсуждаются. В цитированных выше текстах упоминается обитель и то, что пребывает. В Мундака Упанишаде II-2-11 мы читаем: «Брахман действительно есть все это». Из этого может возникнуть сомнение, что Брахман имеет многообразную и разнообразную природу, как и в случае с деревом, состоящим из листьев, ветвей, ствола, корня и т. д. Чтобы устранить это сомнение, текст в обсуждаемом отрывке заявляет: «Познай Только Его как «Я», то есть познай только «Я», а не то, что является просто продуктом авидьи (невежества) и является ложным или иллюзорным. Другой библейский текст упрекает человека, который думает, что этот мир реален.

Утверждение «Все есть Брахман» направлено на то, чтобы разрушить неправильное представление о реальности мира. Это не означает, что Брахман имеет многообразную и разнообразную природу. Однородная природа Брахмана ясно изложена в Шрути. «Как масса соли не имеет ни внутри, ни снаружи, но представляет собой массу вкуса, так и это Я (Брахман) действительно не имеет ни внутри, ни снаружи, но представляет собой массу знания» (Bri. Up. IV-5-). 13). По всем этим причинам обителью неба, земли и т. д. является Верховный Брахман.

Слово Сету (мост) в словах «Амритасьяиса Сетух» (Он — мост бессмертия) просто относится к тому, что Он является основой каждого созданного объекта и средством бессмертия. Слово «мост» предназначено для обозначения только того, что называется мостом, который поддерживает, а не того, что у него есть дополнительный берег. Не следует думать, что

подразумеваемый мост похож на обычный мост из дерева или камня. Потому что слово «Сету» происходит от корня «Си», что означает «связывать». Это слово передает идею объединения или поддержки.

मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात् ॥२॥

Муктопасрипьяпадесат I.3.2 (65)

Из-за провозглашения (в писаниях), что это должно быть достигнуто освобожденным.

Мукта упасрипья: должно быть достигнуто освобожденным; **Вйападешат:** из-за декларации.

Приводится аргумент в пользу Сутры I.

Вышеупомянутое слово «Дьюбхвадьятанам» относится к Пара Брахману еще и потому, что Он описан как достигнутый освобожденной душой.

Приводится еще одна причина указать на то, что в обсуждаемом отрывке имеется в виду Брахман. Брахман – цель освобожденного. О том, что Брахман – это то, к чему должен прибегнуть освобожденный, известно из других отрывков Священных Писаний, таких как: «Оковы сердца разбиты, все сомнения решены, все его дела погибнут, когда Тот, кто есть высший и низший, будет уничтожен». увидел» Мун. Вверх. II-2-8. «Мудрый человек, освобожденный от имени и формы, идет к божественной Личности, которая больше великого» (Мун. Уп. III.2-8). «Когда все желания, которые когда-то вошли в его сердце, уничтожаются, тогда смертный становится бессмертным, тогда он обретает Брахмана» (Бри. Уп. IV-4-7).

Нигде вы не найдете, чтобы эмансипированные люди прибегали к Прадхане и подобным сущностям.

Читаем в Бри. Вверх. IV-4-21: «Пусть мудрый брахман, обнаружив Его, практикует мудрость. Пусть он не ищет много слов, потому что это просто усталость языка». По этой причине также обителью неба, земли и т. д. является Верховный Брахман.

नानुमानमतच्छब्दात् ॥३॥

Нануманамататакчабдат I.3.3 (66)

(Обитель небес и т. д.) не является тем, что подразумевается, т.е. Прадхана, потому что нет термина, обозначающего это.

На: нет; **Ануманам:** то, что подразумевается, т.е. Прадхана; **Атад шабдат:** потому что нет слова, обозначающего это.

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжают.

Обитель, упомянутая в Сутре 1, не указывает на Прадхану, поскольку в упомянутой Мундака-упанишаде нет такого выражения, которое можно было бы истолковать как указание на Прадхану или материю. Напротив, такие термины, как «Тот, кто знает все (Сарваджна), понимает все (Сарвавит)» (Мун. Уп. I-1-9), подразумевают разумное существо, противоположное Прадхане по своей природе. По той же причине воздух (Сутратман) не может считаться обителью неба, земли и т. д.

प्राणभृच्च ॥४॥

Пранабхрича I.3.4 (67)

(Ни) также индивидуальная душа.

Пранабхрит: живая или индивидуальная душа, хранительница Праны, т.е. Джива; **Ча:** также; (**На:** нет).

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжают.

Слово «не» понимается здесь из предыдущей Сутры.

Хотя индивидуальная душа является разумным существом и поэтому может быть обозначена словом «Я», тем не менее, всеведение и подобные качества ей не принадлежат, поскольку ее знание ограничено дополнениями. Он не может стать местом покоя или обители всего мира, поскольку он ограничен и, следовательно, не вездесущ.

Индивидуальную душу нельзя признать обителью неба, земли и т. д. еще и по следующей причине.

भेदव्यपदेशात् ॥५॥

Бхедавьяпадешат I.3.5 (68)

(Также) из-за объявления различия (между) индивидуальной душой и небесной обителью и т. д.

Бхедавьяпадешат: из-за упомянутого различия.

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжают.

В обсуждаемом тексте, а именно: «Познай его одного как Высшее Я (Атман)» (Мун. Уп. II-2-5), есть декларация различия. Индивидуальная душа, желающая освобождения, есть Знающий, а небесная обитель — это то, что следует познать. Брахман, обозначаемый словом «Я» и представленный как объект познания, понимается как обитель неба, земли и так далее.

По следующей причине также индивидуальную душу нельзя признать обителью неба, земли и т. д.

प्रकरणात् ॥६॥

Пракаранат И.3.6 (69)

В связи с предметом.

Пракаранат: Из-за предмета, из контекста.

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжают.

Верховный Брахман является предметом всей главы. Вы можете понять это из отрывка: «Господин, что это такое, через что, когда оно познано, становится известно все остальное?» Мун. Вверх. Я-1-3. Здесь говорится, что знание всего зависит от знания одной вещи. Потому что все это, то есть вся вселенная, становится познанной, если познан Брахман, Самость всего, но не если познана только индивидуальная душа.

Мундака-упанишада начинается со слов «что есть то, через что» и заканчивается словами: «Познавший Брахмана становится Брахманом» III-2-9. Это ясно означает, что предметом всей Упанишады от начала до конца является только Брахман. Следовательно, это тот же самый Брахман, о котором говорят как о месте покоя неба, земли и так далее.

Другая причина против индивидуальной души приведена в следующей Сутре.

स्थित्यदनाभ्यां च ॥७॥

Стхитьяданабхьям ча I.3.7 (70)

И из-за двух условий: оставаться непривязанным и есть (из которых первое характерно для Высшего Я, второе — для индивидуальной души).

Стхити: пребывание, существование; **Аданабхьям:** еда; **Ча:** и.

Аргументация в поддержку Сутры 1 завершена.

Мы читаем в Мундакопанишад III-1-1. «Две птицы, неразлучные друзья, цепляются за одно дерево. Одна из них ест сладкий плод, другая наблюдает (остается свидетелем)». В этом отрывке Брахман упоминается как Самостоятельное блаженство, а индивидуальная душа — как вкусящая сладкие и горькие плоды действий. Здесь Брахман описывается как безмолвный свидетель. Этот отрывок описывает состояние простого бездействующего присутствия Брахмана. Индивидуальная душа ест плоды

своих дел, а именно. удовольствие и боль, и поэтому он отличается от Брахмана. Два государства, а именно. простое присутствие и наслаждение указывают на то, что речь идет о Брахмане и индивидуальной душе. Это описание, которое различает эти два понятия, может быть уместным только в том случае, если обителью небес и т. д. является Брахман. В противном случае не будет преемственности темы.

Нельзя сказать, что этот отрывок просто описывает природу индивидуальной души, потому что нигде в Писании нет цели описать индивидуальную душу. Индивидуальная душа известна каждому как действующая сторона и наслаждающаяся. Обычный опыт ничего не говорит нам о Брахмане. Брахман – это особая тема всех священных текстов. Цель писаний всегда состоит в том, чтобы описать и установить Брахман, который малоизвестен.

Бхумадхикаранам: Тема 2 (Сутры 8-9)

२ भूमाधिकरणम् । सू० ८-९।

Бхума – это Брахман.

भूमा सम्प्रसादादध्युपदेशात् ॥८॥

Бхума сампрасадададхьюпадешат I.3.8 (71)

Бхума (есть Брахман), потому что ему учат после состояния глубокого сна (т.е. после Праны или жизненного воздуха, который остается бодрствующим даже в этом состоянии).

Бхума: огромный, Бесконечный, полный; **Сампрасадад адхи:** за пределами состояния глубокого сна (здесь жизненный принцип или Прана); **Упадешат:** из-за учения.

Термин «Бхума» обозначает не числовую величину, а распространение формы полноты. Сампрасада означает непотревоженное место или блаженство, отсюда и состояние глубокого сна, когда этим блаженством наслаждаются. «Адхи» означает «выше», «за пределами».

Бхума означает Брахман, поскольку в Шрути он описан как находящийся выше Праны, которая здесь представлена блаженством, которым наслаждаются во время глубокого сна. Бхума относится к Брахману, поскольку этот отрывок учит сущности, более высокой, чем Сампрасада, то есть Пране или жизненному воздуху, который бодрствует и активен даже в глубоком сне.

Выражение из Чхандогья-упанишады теперь обсуждается. В седьмой главе Чхандогья-упанишады Санаткумара дает наставления Нараде. Он начинает с «имени» и ведет ученика шаг за шагом. Он поднимается все выше и выше и в конечном итоге учит высшей истине, которая есть Бхума или Бесконечное. Санаткумара говорит Нараде: «Бхума — это блаженство. Ты должен желать понять там, где человек ничего другого не видит, ничего другого не слышит, ничего другого не понимает, это и есть Бхума». VIII-22-24.

Здесь возникает сомнение, является ли Бхума жизненным воздухом или Брахманом (Высшим Я).

Пурвапакшин или его оппонент утверждает, что жизненный воздух — это Бхума. Он говорит: Нарада обращается к Санаткумаре за посвящением в тайны Атмана. Мы встречаемся с серией вопросов и ответов, таких как: «Есть ли что-нибудь больше, чем имя? Речь больше, чем имя. Есть ли что-нибудь больше, чем речь? Ум больше, чем речь, которая простирается от имени до жизненного воздуха». Тогда Нарада не спрашивает, существует ли высшая истина. Но все же Санаткумара дает объяснение Бхуме. Это означает, что Бхума не отличается от жизненного воздуха, о котором уже говорилось.

Далее он называет познавшего жизненный воздух Ативадином, то есть тем, кто делает утверждение, превосходящее предыдущие утверждения. Это ясно показывает, что жизненный воздух является высшей Истиной.

Эта Сутра опровергает этот аргумент и говорит, что Бхума — это Брахман. Санаткумара отчетливо говорит Нараде: «Но воистину он Ативадин, который объявляет высшее Существо Истинным (Сатья)» Чх. Вверх. VII-16-1. Это ясно указывает на то, что речь идет о чем-то более высоком, чем Прана или жизненный воздух. Человек может стать по-настоящему Ативадином, только познав эту Высшую Истину.

Хотя Нарада не спрашивает Санаткумару: «Есть ли что-нибудь более великое, чем жизненный воздух?», начинается новая тема о Брахмане (Бхуме), который является Высшей Истиной. Нарада сказал Санаткумаре: «Господин, пусть я стану Ативадином посредством Истины». Санаткумара шаг за шагом, шаг за шагом ведет Нараду к познанию Брахмана или Бхумы и учит его, что этот Бхума есть Брахман.

Нарада сначала слушает наставления Санаткумары по различным вопросам, последним из которых является Прана, а затем замолкает. Вслед

за этим мудрый Санаткумар объясняет ему спонтанно, не спросив его, что он всего лишь Ативадин, обладающий знанием Высшей Истины, и что знание жизненного воздуха, который является нереальным продуктом, лишено субстанции. Под термином «Истинный» подразумевается Верховный Брахман, поскольку Брахман — единственная Реальность. После этого Санаткумара ведет Нараду через ряд шагов, начиная с понимания и заканчивая знанием Бхумы. Поэтому мы приходим к выводу, что Бхума — это Верховный Брахман и что он отличается от Праны или жизненного воздуха.

Если бы Прана или жизненный воздух были Бхумой, тогда Санаткумара не продолжил бы свои наставления. Он бы прекратил свои инструкции, сказав: «Прана больше, чем надежда» (VII-15-1). Но он дает ясное описание природы Бхумы в разделах 23, 24, 25 той же главы. Следовательно, только Бхума является Брахманом или Высшей Истиной.

Самость не принадлежит Пране. Более того, освободиться от горя можно только познав Верховного Брахмана. Только Брахман является Всеполным. Бхума означает также полноту. Качество Бхумы лучше всего соответствует Верховному Брахману, который является причиной, источником, опорой и основой всего. Бхума преподается как последний из серии. Это Бесконечное Блаженство. Поэтому оно является самым высоким из всех.

Медитация на Пране выше медитации на Имени вплоть до надежды. Поэтому того, кто таким образом медитирует на Пране, называют Ативадином. Он Ативадин по сравнению с теми, кто стоит ниже него. Но медитация на Верховном Брахмане превосходит даже медитацию на Пране. Следовательно, тот, кто медитирует на Брахмане или Бхуме, является настоящим Ативадином.

Нарада думал, что наставление об Атмане теперь завершено. Поэтому он больше не задавал вопросов. Санаткумара знал, что знание Праны не является высшим знанием. Поэтому он спонтанно продолжает свое обучение Нараде и говорит ему, что знание Брахмана или Бхумы является высшим знанием. Шрути говорят, что Прана возникает из Брахмана. Поэтому Прана ниже Брахмана. Только Брахман является Бхумой обсуждаемого отрывка Чхандогья-упанишады.

धर्मोपपत्तेश्च ॥९॥

Дхармопапаттеша I.3.9 (72)

И потому, что атрибуты (декларированные в отрывке из писаний к Бхуме) применимы только к Пара Брахману.

Дхарма: качества, атрибуты; **Упапаттех:** из-за пригодности; **Ча:** и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 8.

Атрибуты, приписываемые писанием Бхуме, хорошо согласуются с Брахманом. У Бхумана обычная деятельность по зрению и т. д. отсутствует. Шрути заявляет: «Там, где человек больше ничего не видит, ничего больше не слышит, ничего больше не понимает, это и есть Бхума». Мы знаем из другого текста, что это характеристика Высшего Я. «Но когда все это есть только Атман, как он мог увидеть другое?» Брай. Вверх. IV-5-15.

Качества бытия Истины, опирающиеся на собственное величие, недвойственность, блаженство, Бесконечность, самость всего, Вездесущность, Бессмертие и т. д., упомянутые в обсуждаемом тексте, могут принадлежать только Высшему, а не Пране, которая есть эффект и как таковой не может обладать ни одним из этих атрибутов.

Все это доказывает, что Бхума — это Высшее Я, или Брахман.

Акшарадхикаранам: Тема 3 (Сутры 10-12)

३ अक्षराधिकरणम् । सू० १०-१२ ।

Акшара – это Брахман.

अक्षरमम्बरान्तर्धृतेः ॥१०॥

Акшарамбарантадхрит I.3.10 (73)

Нетленное (является Брахманом), поскольку (оно) поддерживает всё вплоть до Акаши (эфира).

Акшарам: Нетленный; **Амбаранта дхритех:** потому что он поддерживает всё вплоть до Акаши.

Сейчас мы обсудим выражение из Брихадараньяка-упанишады. Читаем в Бри. Вверх. III-8-7: «Из чего же ткён эфир, как основа и уток?» Гарги задал этот вопрос мудрецу Ягьявалкье. Он ответил: «О Гарги, брахманы называют это Акшара (Нетленное). Оно ни грубое, ни тонкое, ни короткое, ни длинное и т. д.». Брай. Вверх. III-8-8. Здесь возникает сомнение, означает ли слово «Акшара» слог «ОМ» или Брахман. Пурвапакшин, или его оппонент, утверждает, что «Акшара» этимологически означает слог и поэтому обычно представляет собой слог ОМ, который также является

объектом медитации. Мы не имеем права игнорировать устоявшееся значение слова.

Эта Сутра опровергает вышеупомянутую точку зрения и говорит, что «Акшара здесь означает только Брахман». Почему? Потому что считается, что Акшара поддерживает все, от земли до эфира. В тексте говорится: «В этой Акшаре Гарги! есть эфир, сотканный, как основа и уток» Бри. ВВЕРХ. III-8-11. Атрибут поддержания всего вплоть до эфира не может быть приписан ни одному существу, кроме Брахмана.

Более того, «Оно ни грубое, ни тонкое, ни короткое, ни длинное» и т. д. указывает на то, что в нем отсутствуют относительные качества. Следовательно, «Акшара» — это Брахман. Возражающий говорит: Но даже Прадхана поддерживает всё вплоть до эфира, потому что она является причиной всех измененных объектов во вселенной, и поэтому Акшара или Нетленное может быть Прадханой. На это сомнение дает ответ следующая Сутра.

सा च प्रशासनात् ॥११॥

Са ча прасасанат I.3.11 (74)

Эта (поддержка) по приказу (приписанному Нетленному, может быть работой только Высшего Я, а не Прадханы).

Са: это (качество поддержки всего, вплоть до эфира); **Ча:** и еще; **Прасасанат:** из-за команды.

Приводится аргумент в пользу Сутры 10.

Поддержка всего сущего вплоть до эфира — это работа только Высшего Я. Почему? На счет команды. В тексте говорится о повелении: «По приказу этого Акшара, о Гарги! Солнце и луна разделяются» Бри. Вверх. III-8-9.

Это командование или управление может быть делом только Высшего Господа, а не неразумного Прадханы. Потому что неразумные причины, такие как глина и тому подобное, не могут управлять своими последствиями, такими как кувшины и тому подобное. Поэтому Прадхана не может быть «Акшарой», которая поддерживает все вплоть до Акаши или эфира.

अन्यभावव्यावृत्तेश्च ॥१२॥

Аньябхавававрितтеща I.3.12 (75)

И из-за того, что (Шрути) отделяет (Акшару) от этой природы, она отличается (от Брахмана).

Аня: другая; **Бхава:** природа; **Вьявриттех:** из-за исключения.

Аргументация в поддержку Сутры 10 завершена.

Нетленное (Акшара) – это не Прадхана или Джива, поскольку в том же тексте мы находим описание атрибутов, которые исключали бы другую природу, кроме Брахмана. В дополнительном отрывке той же Упанишады мы находим описание этой Акшары, которое исключает Прадхану и Дживу, поскольку они не обладают этой природой.

Качества, упомянутые в тексте, а именно: видение, слух, мышление, знание и т. д.: «Этот Акшара, о Гарги! , нет другого слушателя, кроме Него, никакого другого мыслителя, кроме Него, никакого другого знающего, кроме Него. В этом Нетленном, о Гарги! эфир соткан из основы и утка" (Бри. Уп. III-8-11), укажите на разумное существо и поэтому отрицайте Прадхану, которая неразумна.

Слово «Акшара» не может обозначать индивидуальную душу, поскольку она не свободна от ограничивающих придатков, от которых свободна Акшара. Шрути говорят: «Акшара без глаз, без ушей, без речи, без ума и т. д.». (Бри. Уп. III-8-8).

Поэтому является устоявшимся выводом, что Акшара или нетленное — это только Верховный Брахман.

Икшатикармавьяпадесадхикаранам: Тема 4 (Сутра 13)

४ ईक्षतिकर्मव्यपदेशाधिकरणम् । सू० १३ ।

Высшая личность, на которую следует медитировать, — это Высший Брахман.

ईक्षतिकर्मव्यपदेशात्सः ॥१३॥

Икшатикармавьяпадешат сах I.3.13 (76)

Поскольку Он упоминается как объект зрения, Он (на которого следует медитировать – это Брахман).

Икшати: видеть, осознавать; **Карма:** объект; **Вьяпадешат:** из-за того, что он был упомянут; **Сах:** он.

Выражение из «Праснопанишад» выносится на обсуждение.

Высший Брахман описывается как объект икшаны (осознания посредством видения). Речь явно идет о Высшем Я как объекте икшаны.

В Прашна Упанишаде V-2 мы читаем: «О Сатьякама, слог ОМ является высшим, а также другим Брахманом; поэтому тот, кто знает его, достигает одного из двух». Затем текст продолжается: «Снова тот, кто медитирует со слогом Ом трех Матр (АУМ) на Высшую Личность» Прашна Ап. В-5. Возникает сомнение, является ли объектом медитации Высший Брахман или низший Брахман, поскольку в V-2 упоминаются оба, а также потому, что Брахмалока описывается как плод поклонения этой Высшей Личности.

В Сутре говорится: Здесь в качестве объекта медитации учат, что это Высший Брахман, а не Хираньягарбха (низший Брахман). Почему? В связи с тем, что о нем говорится как об объекте зрения – «Он видит Высшую Личность». Это означает, что он действительно осознает или отождествляет себя с Высшей Личностью. Хираньягарбха также нереален с высшей, трансцендентной точки зрения. Он находится в сфере Майи. Он связан с Майей. Следовательно, Высшая Личность означает только Высшего Брахмана, который является единственной Реальностью. В начале отрывка говорится, что именно этот Брахман является объектом медитации.

Шрути заявляет, что освобождение от зла является плодом медитации: «Как змея освобождается от своей кожи, так и он освобождается от зла». Это ясно указывает на то, что объектом медитации является Всевышний.

Достижение Брахмалоки поклоняющимся не следует рассматривать как неуместный или незначительный плод поклонения Высшей Личности, поскольку это шаг к постепенному освобождению или постепенному освобождению (Крама Мукти). Тот, кто медитирует на Высшее Я посредством слога ОМ, состоящего из Матр, получает в качестве первой награды Брахмалоку, а после этого Кайвалья Мокшу, или единство с Верховным Брахманом.

В Прашна Упанишаде мы читаем: «Он достигает этого посредством Омкары; мудрый достигает того, что находится в покое, свободно от распада, от смерти, от страха, Высшего». Свободное от распада, свободное от смерти, свободное от страха, Высшее может относиться только к Верховному Брахману, а не к низшему Брахману.

Слово Брахмалока означает не Локу Брахмана, а Локу или состояние, которое есть Сам Брахман, точно так же, как мы объясняем составное слово Нишадастхапати не как глава Нишад, а как глава, который в то же время является Нишадой. Это соединение Кармадхарая, которое означает не «мир Брахмана, а тот мир, который есть Брахман».

Дахарадхикаранам: Тема 5 (Сутры 14-21)

५ दहराधिकरणम् । सू० १४-२१ ।

Дахара или «Малая Акаша» — это Брахман.

दहर उत्तरेभ्यः ॥१४॥

Дахара уттаребхья I.3.14 (77)

Малое (эфир, Акаша, есть Брахман) из-за последующих аргументов или выражений).

Дахара: маленький; **Уттаребхья:** из последующих текстов, выражений или аргументов.

Обсуждается еще одно выражение из Чхандогья-упанишады.

«Дахара» относится к Брахману, поскольку причина, изложенная в последующих частях отрывка, ясно показывает это.

Мы читаем в Чхандогья Упанишаде VIII-1-1: «Теперь есть этот город Брахмана (тело), и в нем место, маленький лотос (сердце) и в нем тот малый эфир (Акаша)». Теперь следует искать и понимать то, что существует внутри этого малого эфира.

Здесь возникает сомнение, является ли малый эфир внутри маленького лотоса сердца, о котором говорит Шрути, элементарным эфиром, или индивидуальной душой, или Высшей Душой.

Пурвапакшин, или оппонент, говорит: Под малым эфиром мы должны понимать элементарный эфир, который является обычным значением этого слова. Здесь оно названо «малым» в связи с его маленькой обителью — сердцем. Или же «маленький» может означать индивидуальную душу из-за термина «город Брахмана» (Брахмапури). Тело здесь названо городом Брахмана, потому что индивидуальная душа имеет обитель в теле и приобрела ее своими делами. Индивидуальная душа здесь названа Брахманом в метафорическом смысле. Нельзя подразумевать Верховного Брахмана, поскольку Он не связан с телом как его Господь. Владыка города, т. е. индивидуальная душа, обитает в одном месте города, а именно, в сердце, точно так же, как король обитает в одном месте своего Царства. Далее разум, ограничивающий придаток индивидуальной души, пребывает в сердце. Только индивидуальная душа сравнивается в Шрути по размеру с острием.

Здесь «малая Акаша» — это Брахман и не означает элементарный эфир, хотя есть определение «малый», которое может указывать на то, что он

является чем-то ограниченным. Почему? Потому что природа Брахмана описана позже в тексте: «Как бы ни был велик этот (внешний) эфир, настолько велика и Акаша внутри сердца. В нем содержатся и небо, и земля». Чх. Вверх. VIII 1-3. Это ясно указывает на то, что на самом деле он не так уж и мал.

Акаша не может сравниваться сама с собой. Конечную индивидуальную душу также с ее ограничивающими придатками нельзя сравнивать со всепроникающей Акашей или эфиром. Шрути заявляет: «В нем содержатся и земля, и небо». Это указывает на то, что эта Акаша является опорой всего мира. Из этого становится очевидным, что эфир — это Высшее Я.

В Чхандогья-упанишаде VIII-1-5 мы читаем: «Я или Атман безгрешен, нестареет, бессмертен, безпечален, свободен от старости, голода, жажды, с истинным желанием (Саткама), истинной мыслью (Сатсанкальпа), которая всегда сбывается. ". Это не может быть применимо к простому физическому эфиру. Все это отдельные качества Верховного Брахмана. Описание не может относиться к индивидуальной душе, потому что сравнение с бесконечным эфиром и утверждение, что в нем содержатся небо и земля, не может быть применимо к конечной индивидуальной душе.

Слово «Брахма» в Брахмапури относится только к Брахману. Даже если вы воспринимаете это слово как относящееся к Дживе, учение относится к Брахману, который реализуется в сердце, которое является Брахмапури (городом души или Брахманом). Более того, обещание Бесконечного Блаженства познавшему Дахара Акашу подразумевает, что речь идет только о Верховном Брахмане.

По всем объясненным причинам этот эфир — это Высшее Я или Верховный Брахман.

गतिशब्दाभ्यां तथा हि दृष्टं लिङ्गं च॥१५॥

Гатисабдабхьям татха хи дриштам лингам ча I.3.15 (78)

Малая Акаша (эфир) является Брахманом вследствие действия вхождения (в Брахман) и слова (Брахмалока); поскольку так видно (т.е. индивидуальные души входят в Брахман), это видно и в других текстах Шрути; и это ежедневное погружение душ в Брахман (во время глубокого сна) является важным знаком, посредством которого мы можем правильно интерпретировать слово «Брахмалока».

Гатисабдабхьям: из-за движения и слова; **Татха хи:** так, вроде; **Дриштам:** это видно; **Лингам:** знак, знак, по которому можно что-то сделать; **Ча:** и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 14.

В предыдущей Сутре было сказано, что малый эфир есть Брахман по причинам, изложенным в последующих отрывках. Эти последующие отрывки теперь описаны.

Упоминание «идти» и «слова» относится к Брахману. Мы читаем в Чхандогья Упанишаде VIII-3-2. «Все эти существа день за днём входят в эту Брахмалоку (т.е. они погружаются в Брахман во время глубокого сна) и всё же не обнаруживают её» и т. д. Этот отрывок показывает, что все Дживы или индивидуальные души ежедневно входят в «малую Акашу», называемую здесь Брахмалока. Это подразумевает, что «малая Акаша» — это Брахман.

Этот переход индивидуальных душ в Брахман, который происходит ежедневно во время глубокого сна, упоминается в другом тексте Шрути: «Он становится единым с истинным (Сат), он погружается в свое собственное Я» Чх. Вверх. VI-8-1.

В обычном разговоре или в обычной жизни мы также говорим о человеке, находящемся в глубоком сне: «Он стал Брахманом». «Он ушел в состояние Брахмана».

Слово «Брахмалока» следует интерпретировать как Сам Брахман, а не как мир Брахмана (Сатья Лока), поскольку в этом отрывке есть указательный знак. Что это за указательный знак или Лингам? В тексте сказано, что душа ежедневно отправляется в этот мир. Разумеется, Джива не может ежедневно посещать мир Брахмана. Следовательно, термин «Брахмалока» означает здесь Сам Брахман.

धृतेश्च महिमनोऽस्यास्मिन्नुपलब्धे: ॥१६॥

Дхритеша махимно'сьясминнупалабдхе I.3.16 (79)

Более того, из-за поддерживающего также (приписываемого ему) малый эфир должен быть Брахманом, потому что в этом наблюдается это величие (Брахман только согласно другим местам Писания).

Дхритех: из-за поддержки (мира Акашей или эфиром); **Ча:** и притом еще и; **Ася махимна:** это величие; **Асмин:** в Брахмане; **Упалабдхе:** из-за того, что за ним наблюдают или находят.

Аргументы в поддержку Сутры 14 продолжаются.

Дахаракаша или малый эфир, упомянутый в Сутре 14, указывает на Брахмана, поскольку слава поддержки всех миров может быть обоснованно истинной только в отношении Брахмана. А также благодаря «поддержке» малого эфира может быть только Верховный Брахман. Как? Начнем с того, что в тексте представлена общая тема обсуждения в отрывке «В нем тот малый эфир». Тогда малый эфир следует сравнить с вселенским эфиром. В нем содержится все. Тогда к нему применяется термин «Я». Затем утверждается, что оно свободно от греха и т. д. Наконец, говорится: «Это Я есть банк, ограничивающая опора (Видхрити), чтобы эти миры не могли быть смешаны» (Гл. Уп. VIII-4-1). В этом отрывке видна слава малого эфира, поддерживающего миры.

Другие тексты заявляют, что это величие поддержки принадлежит только Брахману: «По приказу этого Нетленного (Акшары), о Гарги, солнце и луна удерживаются на своих местах» Бри. Вверх. III-8-9. «Он — господин всего, царь всех королей, защитник всего сущего. Он — банк и ограничивающая опора, чтобы эти миры не могли быть смешаны» Бри. Вверх. IV-4-22. Это также показывает, что быть границей и опорой миров является отличительным свойством только Брахмана. Следовательно, благодаря «поддержке» малое (эфир) есть не что иное, как Брахман.

प्रसिद्धेश्च ॥१७॥

Прасиддхеша I.3.17 (80)

Также из-за общеизвестного значения (Акаша как Брахман, маленькая Акаша есть Брахман).

Прасиддхе: хорошо известный (значение); **Ча:** также

Аргументы в поддержку Сутры 14 продолжаются.

Акаша имеет устойчивое значение Брахмана. В Шрути хорошо известен факт, что Брахман обозначается термином Акаша. Следовательно, «Дахаракаша» также означает Брахман.

Мы читаем в Чх. Вверх. VIII-14-1 «Акаша раскрывает все имена и формы». «Все эти существа берут свое начало только из Акаши» Чх. Вверх. II-9-1. «Ибо кто мог бы дышать, если бы эта Акаша (эфир) не была блаженством» Таит. Вверх. II-7. Во всех этих текстах «Акаша» означает Брахман.

इतरपरामर्शात्स इति चेन्नासम्भवात् ॥१८॥

Итарапарамарсат са ити чен насамбхават I.3.18 (81)

Если говорят, что другая душа (т.е. индивидуальная душа) имеется в виду из-за ссылки на нее (сделанной в дополнительном отрывке), (мы говорим) нет, из-за невозможности.

Итара: другой, это Джива; **Парамарсат:** для справки; **Са:** он (индивидуальная душа); **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **На:** нет; **Асамбхават:** из-за невозможности.

Аргументы в поддержку Сутры 14 продолжаются. Мы читаем в Чхандогья-упанишаде: «Теперь это безмятежное существо, индивидуальная душа (Джива), которая, поднявшись над этим земным телом и достигнув высшего света, появляется в своей истинной форме, то есть Я: так он говорил. »

Пурвапакшин, или оппонент, говорит: Как и в дополнительном отрывке, речь идет об индивидуальной душе, маленькой Акаше Чх. Вверх. VIII-1-1 — это также индивидуальная душа. «Слово «безмятежность» (Сампрасада), обозначающее состояние глубокого сна, передает только идею индивидуальной души. «Восхождение из тела» также может быть сказано только об индивидуальной душе, чьей обителью является, следовательно, «малая Акаша». В обсуждаемом отрывке это означает только индивидуальную душу ввиду ссылки на эфир».

Этого не может быть. Во-первых, индивидуальную душу, ограниченную внутренним органом и другими его придатками, нельзя сравнивать со всепроникающим эфиром.

Во-вторых, такие качества, как «свобода от зла» и подобные Акаше, упомянутые в обсуждаемом отрывке, не могут быть истинными для индивидуальной души. Следовательно, в этом отрывке имеется в виду Брахман.

उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु ॥१९॥

Уттараччедавиर्бхутасварупасту I.3.19 (82)

Если сказать, что в последующих текстах (оказывается, имеется в виду индивидуальная душа, мы говорим, что там говорится) скорее (индивидуальная душа в той мере, в какой она есть), поскольку ее истинная природа стала проявленной (т. е. поскольку она не является -отличен от Брахмана).

Уттарат: из последующих текстов Шрути; **Чет:** если; **Авирбхута-сварупат:** с проявленной его истинной природой; **Ту:** но.

Аргументы в поддержку Сутры 14 продолжаются.

Пурвапакшина снова выдвигает возражение, чтобы оправдать то, что «малая Акаша» (Дахара) относится к индивидуальной душе. Праджапати вначале заявляет, что Атман, свободный от греха и тому подобного, — это то, что мы должны попытаться понять. Вверх. VIII-7-1. После этого он указывает, что видящий внутри глаза, т.е. «индивидуальная душа есть Самость», гл. Вверх. VIII-7-3. Он снова объясняет природу одной и той же индивидуальной души в разных ее состояниях. «Тот, кто счастливо движется во сне, есть Самость» Чх. Вверх. VIII-10-1. «Когда человек спит, отдыхает и находится в состоянии полного покоя, не видит сновидений, это есть Самость» Чх. Вверх. VIII-1л-1. Уточняющие термины «Бессмертный, бесстрашный», используемые в каждом из этих описаний личности, показывают, что индивидуальная душа свободна от греха, зла и тому подобного. Очевидно, здесь имеется в виду индивидуальная душа, поскольку Брахман свободен от трех состояний, а именно. бодрствование, сновидения и глубокий сон. Также говорят, что он свободен от зла. Следовательно, «малая Акаша» относится к индивидуальной душе или Дживе, а не к Брахману.

Сутра опровергает это. В Сутре используется выражение «Тот, чья природа проявилась». Праджапати наконец объясняет, что индивидуальная душа в ее истинной природе тождественна Брахману. Имеется в виду индивидуальная душа в ее истинной природе, тождественная Брахману или, другими словами, осознавшая свое единство с Брахманом, а не индивидуальная душа как таковая. «Как только оно приближается к высшему свету, оно появляется в своей собственной форме. Тогда это Высший Пуруша» Чх. Вверх. VIII-12-3. Индивидуальная душа свободна от зла и т. д., когда она становится тождественной Брахману, а не тогда, когда она окутана ограничивающими придатками и остается конечной Дживой или воплощенной душой. Действие (Картритва), наслаждение (Бхоктритва), симпатия и антипатия (Рага-двеша) указывают на состояние дживы. Если они удалены, индивидуальная душа сияет как Брахман.

До тех пор, пока индивидуальная душа не освободится от авидьи (невежества) в форме двойственности и не поднимется до познания Самости или Брахмана, чья природа неизменна, и Сатчидананды, выражающей себя в форме «Я есть Брахман». , пока она остается индивидуальной душой. Незнание Дживы можно сравнить с ошибкой человека, который в сумерках принимает столб за человека, веревку за змею.

Когда он отказывается от отождествления с телом, органами чувств и умом, когда он осознает свою идентичность с Верховным Брахманом, он

становится самым Брахманом, чья природа неизменна, и Сатчиданандой, как провозглашается в Мун. Вверх. III-2-9. «Тот, кто познал высшего Брахмана, становится даже Брахманом». Такова истинная природа индивидуальной души, посредством которой она возникает из тела и проявляется в своей истинной форме.

Почему в этом разделе, посвященном Дахаре, вообще была сделана ссылка на Дживу, вы найдете ответ в следующей Сутре.

अन्यार्थश्च परामर्शः ॥२०॥

Аньярташа парамаршах I.3.20 (83)

А обращение (к индивидуальной душе) имеет другую цель.

Аньяртах: для другой цели; **Ча:** и; **Парамарша:** ссылка.

Аргументы в поддержку Сутры 14 продолжаются.

Ссылка на индивидуальную душу имеет другое значение. Ссылка на индивидуальную душу предназначена не для определения природы индивидуальной души, а для определения природы Верховного Брахмана. Ссылка на три состояния индивидуальной души предназначена не для установления природы Дживы как таковой, а для того, чтобы, наконец, показать ее истинную природу (Сварупу), которая не отлична от Брахмана.

Выдвигается еще одно возражение. В тексте описывается, что эта «Дахара» занимает очень маленькое пространство в сердце, и поскольку «Дахара» настолько мала, и Джива также мала, следовательно, «Дахара» должна быть упомянута позже. Следующая Сутра дает подходящий ответ.

अल्पश्रुतेरिति चेत्तदुक्तम् ॥२१॥

Альпасрутерити чет тадуктам I.3.21 (84)

Если сказать, что из-за заявления писаний о малости (эфира) (Брахман не может подразумеваться) (мы говорим это), это уже было объяснено.

Альпасрутех: из-за того, что Шрути заявил о своей малости; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **Тат:** это; **Уктам:** уже объяснялось.

Аргументация в поддержку Сутры 14 завершена.

Пурвапакшин, или возражающий, заявил, что малость эфира, установленная Шрути: «В нем находится этот малый эфир», не согласуется с Брахманом, но, тем не менее, она может относиться к Дживе или

индивидуальной душе, которую сравнивают с точкой стрела. Это уже опровергнуто. В I.2.7 уже было показано, что для целей медитации (Упасаны) Брахману можно приписать малость. То же опровержение применимо и здесь. Этой малости противоречит текст Шрути, в котором эфир внутри сердца сравнивается с универсальным эфиром: «Насколько велик этот эфир, настолько велик эфир внутри сердца».

Анукритьядхикаранам: Тема 6 (Сутры 22–23)

६ अनुकृत्यधिकरणम् । सू० २२-२३ ।

Все сияет после Брахмана.

अनुकृतेस्तस्य च ॥२२॥

Анукритестасья ча I.3.22 (85)

Из-за действия после (то есть сияния после) (то, после чего, как говорят, сияет солнце, луна и т. д., является Высшим Я) и (потому что светом) Его (все остальное освещается).

Анукритех: из-за действия после, из-за подражания, из-за следующего; **Тася:** это; **Ча:** и.

Сейчас мы рассмотрим отрывок из Мундака-упанишады.

Мы читаем в Мундака-упанишаде II-2-10 и Катопанишаде II-ii-15: «Там не светит ни Солнце, ни луна, ни звезды, ни эти молнии, тем более огонь. После него, когда он сияет, все сияет; светом его все это освещено».

Теперь возникает сомнение, является ли «тот, после которого, когда он сияет, все сияет, и чьим светом все это освещено», является ли какой-то сияющей субстанцией или Высшим Я.

«Сияние после», упомянутое в тексте «После него, когда он сияет, все сияет», возможно только в том случае, если понято Высшее Я, или Брахман. Другой Шрути заявляет об этом Высшем Я: «Его форма легка, его мысли истинны» Чх. Вверх. III-14-2. «Ему боги поклоняются как свету светов, как бессмертному времени» Бри. Вверх. IV-4-16.

Пункт «В связи с действием после» указывает на «сияние после», упомянутое в обсуждаемом тексте.

Неизвестно, что свет Солнца и т. д. должен сиять каким-то другим материальным светом. Абсурдно говорить, что один свет зажигается другим. Мы не знаем никакого физического света, кроме Солнца, который мог бы осветить Брахмана.

Проявление всей этой вселенной имеет своей причиной существование света Брахмана, точно так же, как существование света Солнца является причиной проявления всех форм и цветов. Брахман самосветящийся. Оно остается в Своей славе. Он освещает солнце, луну, звезды, молнии, огонь, чувства, ум, интеллект и все объекты. Ему не нужен никакой другой свет, чтобы осветить его. Тексты шрути, такие как «Брахман — это свет светов (Джйотишам Джьотих)», ясно намекают на то, что Брахман является Самосияющим. Вполне возможно отрицать сияние солнца, луны и т. д. относительно Брахмана, потому что все видимое видно только в свете Брахмана. Поскольку Брахман самосияющий, его невозможно увидеть посредством какого-либо другого света.

Брахман проявляет все остальное, но не проявляется ни в чем другом. Читаем в Бри. Вверх. «Только Самостью, когда сидит его человек света» IV-3-6. Слово «Сарвам» означает, что весь мир имен и форм зависит от славы Брахмана. Слово «ану» подразумевает, что имеется в виду Брахман, поскольку именно от Него исходит все сияние.

अपि च स्मर्यते ॥२३॥

Апи ча смарьате I.3.23 (86)

Более того, Смрити также говорит о нем, т.е. о Брахмане, как о вселенском свете.

Апи ча: кроме того, также; **Смарьате:** говорится в Смрити.

Приводится аргумент в поддержку Сутры 22.

Смрити или Гита также говорит об этом. В Гите, глава XV-6, мы читаем: «Ни солнце, ни луна, ни огонь не освещают то, войдя в которое люди не возвращаются, это мое высшее место». И «Свет, пребывающий в солнце, освещает весь мир, и то, что в луне, и то, что в огне, весь этот свет знай, что он мой» XV-12.

Прамитадхикаранам: Тема 7 (Сутры 24–25)

७ प्रमिताधिकरणम् । सू० २४-२५ ।

Человек размером с большой палец – это Брахман.

शब्दादेव प्रमितः ॥२४॥

Сабдедева прамитах I.3.24 (87)

От самого слова (то есть термина «Господь», примененного к нему) (человек), измеренный (размером большого пальца) (есть Брахман).

Шабдат: с самого слова; **Ева:** даже, только сама; **Прамитах:** измеряется, то есть описывается как имеющий размер большого пальца.

На обсуждение выносятся выражение из Катопанишад.

Мы читаем в Катопанишаде II-4-12: «Человек размером с большой палец находится в середине или центре тела и т. д.» и в II-4-13 «Этот человек размером с большой палец подобен свету без дыма, владыке прошлого и будущего, он тот же сегодня и завтра. Познав Его, человек не стремится скрыться». больше нет. Это То».

Теперь возникает сомнение, является ли упомянутая в тексте личность размером с большой палец индивидуальной душой или Высшим Я (Брахманом).

Пурвапакшин, или его оппонент, считает, что, учитывая размер большого пальца человека, имеется в виду индивидуальная душа, поскольку Высшему Я, которое является Бесконечным, текст Шрути не приписывает размер большого пальца.

На это мы отвечаем, что человек размером с большой палец может быть только Брахманом. Почему? Из-за термина «Исана», «Повелитель прошлого и будущего». Только Высший Господь является абсолютным правителем прошлого и будущего. Далее предложение «Это то» связывает отрывок с тем, о чем спрашивали, и поэтому образует тему обсуждения. То, о чем спросил Начикетас, — это Брахман. Начикетас спрашивает Господа Яму: «То, что ты видишь ни тем, ни этим, ни следствием, ни причиной, ни прошлым, ни будущим, скажи мне это» (Катха Уп. I-2-14). Яма обращается к этому человеку размером с большой палец так: «То, что ты хотел знать, вот это».

Говорят, что Брахман размером с большой палец, хотя Он всепроникающ, поскольку Его можно реализовать в ограниченном пространстве человеческого сердца.

Эпитет «Господин прошлого и будущего» вообще не может быть применен к Дживе, чье прошлое и будущее связаны его кармами и который не свободен обладать такой большой славой.

Но как можно сказать, что всепроникающий Господь ограничен размером большого пальца? Следующая Сутра дает подходящий ответ.

हृद्यपेक्षया तु मनुष्याधिकारत्वात् ॥२५॥

Хридьапекшая ту манушьядхикаратват I. 3 25 (88)

Но что касается сердца (говорят, что высший Брахман имеет размер большого пальца), то только человек имеет право (на изучение Вед, практику медитации и достижение Самореализации).

Хриди: в сердце, относительно сердца; **Апекшая:** посредством ссылки, принимая во внимание; **Ту:** но; **Манушьядхикаратват:** из-за привилегий мужчин.

Дается подробное объяснение Сутры 24 и обсуждается возможность упасаны или медитации.

Брахману приписывается размер большого пальца, хотя он и всепроникающий, что касается его пребывания в сердце, которое обычно такого же размера, как большой палец. Брахман обитает в сердце всех живых существ. Сердца различаются у разных животных: у некоторых сердце больше, у некоторых меньше, у некоторых больше большого пальца, у некоторых меньше большого пальца. Почему «большой палец» используется в качестве стандарта? Почему только сердце человека, а не сердца какого-либо другого животного? Вторая половина Сутры дает ответ – «поскольку человек имеет только право». Только человек имеет право на изучение Вед и практику медитации и различных предписанных в них Упасан Брахмана. Поэтому большой палец используется в качестве эталона измерения только по отношению к нему.

Цель здесь — показать тождество индивидуальной души с Брахманом, который находится внутри тела и имеет размер большого пальца. Отрывки Веданты имеют двоякое значение. Некоторые из них направлены на описание природы Брахмана, другие — на обучение единству индивидуальной души с Высшей Душой. Наш отрывок учит единству индивидуальной души с Высшей Душой или Брахманом, а не размеру чего-либо. Этот момент становится совершенно ясным далее в Упанишадах. «Человек размером с большой палец, внутреннее «Я», всегда пребывает в сердце человека. Пусть человек вытягивает это «Я» из своего тела с упорством, как извлекают сердцевину из тростника. Пусть он познает это «Я» как «Яркий, как бессмертный». Катя Ап. II-6-17.

Деватадхикаранам: Тема 8 (Сутры 26–33).

८ देवताधिकरणम् । सू० २६-३३ ।

Дэвы также имеют право на изучение Вед.

तदुपर्यपि बादरायणः सम्भवात् ॥२६॥

Тадупарьяпи Баадарайана самбхават I.3.26 (89)

Также (существа) над ними (то есть люди) (имеют право на изучение и практику Вед) ввиду возможности (этого) согласно Бадараяне.

Тад упари: выше них, т.е. выше людей, а именно Дэвов; **Апи:** также, даже; **Баадарайана:** мудрец Бадараяна имеет свое мнение; **Самбхават:** потому что (это) возможно.

Продолжение описания привилегии изучения Вед и медитации.

В сутрах с 26 по 38 есть отступление от основной темы этого раздела. Пурвапакшин или его оппонент считают, что такая медитация невозможна в случае Дэвов, поскольку они не наделены органами чувств. Следовательно, у них нет способности медитировать. Дэвы, подобные Индре и остальным, — это просто мыслеформы, созданные пением мантр. У них нет желания обладать Вайрагьей (бесстрастием), Вивекой (различением) и т. д. На это автор дает ответ в этой Сутре. Из предыдущей сутры может возникнуть сомнение в том, что, поскольку утверждается, что только люди имеют привилегию изучать Веда, боги тем самым отстраняются. Эта Сутра устраняет это сомнение.

Учитель Баадарайана считает, что Сутра дает право богам, стоящим выше людей, изучать Веда, практиковать медитацию и достигать познания Брахмана. Как? Потому что это возможно и для них, поскольку они тоже телесные существа. Упанишады, мантра-часть Вед, Итихасы и Пураны единогласно описывают, что Дэвы имеют тела. У них может возникнуть желание окончательного освобождения, вызванное размышлением о том, что все эффекты, объекты и сила непостоянны. У них может возникнуть желание обладать четырьмя качествами, необходимыми для достижения знания Брахмана. Боги проходят ученичество, чтобы достичь знания. Мы читаем в Чх. Вверх. VIII-7-11 «Индра жил как ученик Праджапати сто один год»; «Бхригу Варуни пошел к своему отцу Варуне и сказал: господин, научи меня Брахману» Тайт. Вверх. III-1. Бог Варуна обладал знанием Брахмана, которому он обучает своего сына Бхригу.

Боги также обладают всем необходимым для практики медитации. Поэтому они также имеют право на изучение Вед и достижение Самореализации. Даже без Упанаяны и изучения Веда открывается богам.

Отрывок о том, что имеет размер большого пальца, одинаково действителен, когда признается право богов. В их случае Шрути, описывающая Господа размером с большой палец, относится к размеру их больших пальцев.

Пурвапакшин или оппонент говорит, что если мы признаем, что Дэвы имеют тела, то возникнут трудности в отношении жертвоприношений, потому что невозможно, чтобы одно конечное телесное существо, подобное Индре, одновременно присутствовало во многих местах жертвоприношений, когда его призывают. одновременно всеми его поклонниками. Поэтому жертвы станут бесполезными. На это возражение автор дает подходящий ответ в следующей Сутре.

Уилл Кейнс Нэнсон विरोधः नात् ॥ २७ ॥

Виродхах карманити чет, на, анекапратипаттердаршанат I.3.27 (90)

Если сказать, что (телесность богов предполагает) противоречие жертвоприношениям; (мы говорим) нет, потому что находим (в писаниях) принятие (богами) многих (форм одновременно).

Виродха: противоречие; **Кармани:** В жертвоприношениях; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **На:** нет; **Анека:** много (тел); **Пратипатте:** из-за предположения; **Даршанат:** потому что это найдено (в писаниях).

Возражение против Сутры 26 выдвинуто и опровергнуто.

Дэвата может принимать несколько форм одновременно. Он может появляться в жертвоприношениях, совершаемых одновременно в разных местах. Смрити также утверждает: «Йогин, о герой Бхараты, может своей силой умножить свое «я» во многих тысячах форм и в них ходить по земле. В некоторых он может наслаждаться объектами, в других он может подвергаться суровому покаянию и, наконец, он может снова увести их всех, как солнце убирает свои многочисленные лучи». Если такой отрывок из Смрити утверждает, что даже йогины, которые просто приобрели различные необычайные способности, такие как тонкость тела и тому подобное, могут принимать несколько тел одновременно, то насколько более способны на такие подвиги должны быть боги, которые естественным образом обладают всеми сверхъестественные силы. Бог может разделяться на множество форм и одновременно приносить себя во многих жертвоприношениях. Он может все время оставаться невидимым для других благодаря своей способности делать себя невидимым. Более того, почему один и тот же бог не может быть объектом многих жертвоприношений, так же как один и тот же человек может быть объектом приветствия многих людей?

Дэниел Джонс в Нью-Йорке भ्याम् ॥ २८ ॥

Шабда ити чет, на, атах прабхават пратъякшануманабх्याम् I.3.28 (91)

Если скажут (что возникнет противоречие) относительно слова (мы говорим) нет, потому что (мир) происходит от слова, как известно из непосредственного восприятия (Шрути) и умозаключения (Смрити).

Шабда: относительно ведических слов; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **На:** нет; **Ата:** от этого, от этих слов; **Прабхават:** из-за творения; **Пратьякшануманабхьям:** от прямого восприятия (Шрути) и умозаключения (Смрити).

Другое возражение против Сутры 26 (относительно телесности богов) выдвигается и опровергается.

Пурвапакшина утверждает: В философии Пурвамимамсы было доказано, что ведические слова постоянны, то есть не имеют ни начала, ни конца. Итак, если говорят, что у богов есть тела, у них должны быть рождения и смерти, которым подвержены все воплощенные существа. Поэтому ведические слова, обозначающие отдельных божеств, не могут существовать до их рождения, и не могут эти слова обозначать какие-либо божества, если они прекратили свое существование во время распада. Следовательно, постоянство ведических слов терпит неудачу.

На это возражение ответ состоит в том, что не может быть такого несоответствия в отношении ведических слов, поскольку и Шрути, и Смрити утверждают, что отдельные боги обязаны своим происхождением ведическим словам.

Ведические слова существуют вечно. Они получили свое устоявшееся значение. Ведические имена богов обозначают их типы, а не отдельных личностей. Поэтому рождение или смерть отдельных богов не может повлиять на типы, а тем более на постоянный характер ведических слов.

Коровам бесчисленное множество, но именно с типом неразрывно связано слово «корова». Слово «корова» вечно. Оно не зависит от рождения и смерти особей, принадлежащих к этому типу. Слова, представляющие богов, имеют своим аналогом объекты, которые являются типами, а не индивидуумами. Индра относится к божественной функции, такой как должность наместника, и тот, кто призван к этой функции, называется Индрой. Поэтому здесь нет невечности по отношению к Ведам.

Слово, включая даже богов, создано из библейских слов. Слова Священного Писания являются источником мира и богов. Если вы возразите против этого и скажете, что это противоречит Сутре I-1-2, в которой говорится, что Брахман — причина мира, мы ответим: Брахман — это Упаданакарана (материальная причина). Веда не является такой материальной

причиной. Творец произносит ведические слова и творит. Он говорит «земля» и создает землю и так далее.

Создание каждого воплощенного существа, будь то Индра или корова, происходит из воспоминаний Господа Брахмы о форме и ее характеристиках. Когда он произносит эти слова, которые по ассоциации всегда предполагают конкретную форму и характеристики этой формы. Когда погибает особая личность класса Индра, творец, зная из ведического слова «Индра», которое присутствует в его уме как классовые характеристики существа, обозначаемого этим словом, создает другого Индру, обладающего теми же самыми характеристиками. точно так же, как гончар лепит новый кувшин на основе слова «кувшин», которое крутится в его уме.

Каждое ведическое слово всегда выражает определенную типовую форму и не выражает какую-либо индивидуальность. Брахман создает мир, запоминая определенные формы, обозначаемые этими словами. Формы (Акритис) вечны и существуют в архетипическом плане от вечности, прежде чем они станут конкретными в любой индивидуальной форме. Брахма, создатель, создал Дэвов, размышляя над словом «и т. д.». (эти). Он создал людей словом «Асриграм»; Питри — словом «Индава» (капли); планеты словом «Тирас павитрам»; песни на слово «Асува»; Мантры словом «Вишвани», а всех остальных существ он создал словом «Абхисаубхага».

Слово «этад» (это) напоминает Брахму, создателя Дэвов, управляющих чувствами; слово «Асригра», означающее кровь, напоминает ему о тех существах, у которых кровь является главным жизненным элементом, а именно о людях; слово «Инду», обозначающее луну, напоминает ему об отцах, живущих в Чандралоке; слово «Тирас павитрам», означающее «содержание чистой амброзии», напоминает о планетах, где существует жидкость Сомы; слово «Асува» (текущее) напоминает ему о сладком потоке музыки; слово «Вишва» напоминает ему о гимнах, посвященных Вишведевам; слово «Абхисубхага», означающее «великое процветание», напоминает ему обо всех существах. Читаем в Бри. Вверх. «Он своим умом соединился с речью», т.е. со словом Веды.

Каждое слово имеет аналогом форму или объект, который оно обозначает. Имя и форма неразделимы. Всякий раз, когда вы думаете о форме, ее имя сразу же приходит вам на ум. Всякий раз, когда вы произносите имя, объект предстает перед вашим умом. Связь между именем или словом и формой (объектом) вечна.

Веда не является материальной причиной вселенной. Если вы скажете, что Веды относятся к Васу, Рудре, Адитьям и другим богам, которые рождаются и, следовательно, не вечны, и, следовательно, Веды также должны быть невечными, мы ответим, что рожденные являются индивидуальными проявлениями Дравьи. (субстанция), Гуна (качество) и Карма (действия), но не виды Акрити. Происхождение вселенной из «слова» не следует понимать в том смысле, что слово образует материальную причину мира, как это делает Брахман.

«Несколько названий, действий и состояний всех вещей Он сформировал вначале из слов Вед» Ману I-21.

Мысль сначала проявляется как слово, а затем как более конкретная форма. Вы не можете отделить мысль от имени и формы. Если вы хотите что-то сделать, вы сначала запоминаете слово, обозначающее эту вещь, а затем начинаете работу. Ведические слова проявились в уме Праджапати, творца до творения. После этого он создал вещи, соответствующие этим словам. «Произнося Бхур, он создал землю» и т. д. Тайттирия Брахмана II-2-4-2.

Пурвапакшин, или его оппонент, утверждает, что вселенная не может родиться из преходящих букв, что существует вечная сфота (причинная форма звука), проявлениями которой являются издаваемые звуки, и что такая сфота является причиной вселенной. Спхота – это то, что вызывает представление о смысле слова (Артхадхикету). Сфота — это сверхчувственная сущность, которая проявляется буквами слова и, если ее постичь самим разумом, проявляет смысл слова.

Это утверждение Пурвапакшина действительно несостоятельно. Это, конечно, не наш реальный опыт. Произнесенные звуки не исчезают, поскольку в конце их произнесения мы осознаем их идентичность, когда произносим их снова. Говорят, что при двухкратном произнесении одного и того же слова может возникнуть разница в интонации; это не отменяет тождества, ибо различие есть лишь различие орудия проявления. Хотя букв много, их группа может быть предметом понятия (например, десять, сто и т. д.). Поэтому теория Сфоты совершенно не нужна.

Поэтому совершенно ясно, что ведические звуки вечны и что нет никакой логической ошибки в учении о том, что посредством них была создана вся вселенная, включая богов.

अत एव च नित्यत्वम् ॥२९॥

Ата эва ча нитйатвам I.3.29 (92)

Именно по этой причине также следует вечность Вед.

Ата эва: следовательно, именно по этой причине; **Ча:** также; **Нитьятвам:** Вечность Вед.

Дополнительный вопрос вытекает из Сутры 28.

Вечная природа ведических слов также устанавливается по тем же причинам, которые приведены в Сутре 28, т.е. потому, что эти слова обозначают постоянные типы.

Эта Сутра теперь подтверждает уже установленную вечность Вед. Вселенная с ее определенными вечными типами или сферами, такими как боги и т. д., возникла из слова Веды. Именно по этой причине необходимо признать вечность слова Веды. Как боги и т. д., как прообразы вечны, так и ведические слова также вечны.

Веды не были написаны никем. Они — само дыхание Господа. Они вечны. Риши не были авторами Вед. Они только обнаружили их. «Благодаря своим прошлым добрым делам жрецы смогли понять Веды. Они нашли их обитающими в Риши». Мантра: «Посредством жертвоприношения они следовали за следом речи; они нашли его обитающим в Риши». в Ригведа-Самхите X-71-3 показано, что речь, найденная Риши, была постоянной. Веда Вьяса также говорит: «Раньше великие риши, получив на это разрешение Сваямбху, посредством своего покаяния получили Веды вместе с Итихасами, которые были сокрыты в конце юги».

Сэнсэй Уинстон. स्मृतेश्च ॥ ३० ॥

Саманамарупатват ча авриттавапьявиродхо даршанат смритеща I.3.30 (93)

А вследствие одинаковости имен и форм в каждом новом цикле нет противоречия (вечности слов Вед) даже в вращении мировых циклов, как это видно из Шрути и Смрити.

Саманамарупатват: из-за схожих имен и форм; **Ча:** и; **Авриттау:** в циклах творения; **Апи:** даже, также; **Авиродха:** нет противоречий и противоречий; **Даршанат:** из Шрути; **Смрите:** от Смрити, **Ча:** и.

Аргумент в пользу Сутры 29 приведен в этой Сутре.

Пурвапакшин, или оппонент, говорит: В конце цикла все полностью уничтожается. В начале следующего цикла происходит новое творение. Происходит разрыв непрерывности существования. Следовательно, даже как прообразы, боги не вечны, и

вечная связь ведических слов и объектов, которые они обозначают, не сохраняется. Следовательно, существует противоречие вечности и авторитету Вед.

Мы говорим, что это не так. Подобно тому, как человек, восставший из сна, продолжает ту же форму существования, которой он наслаждался до сна, так и мир является скрытым или потенциальным состоянием (в форме семени) в Пралае или растворении; оно вновь проецируется со всем прежним многообразием имен и форм в начале следующего цикла. Поэтому вечность связи между ведическими словами и их объектами нисколько не противоречит. Следовательно, авторитет Вед сохраняется. Это подтверждается Шрути и Смрити. В Ригведе X-190-3 мы читаем: «Как прежде Господь приказал солнцу и луне, небу, земле, небу и т. д.». В Смрити мы читаем: «Как одни и те же знаки времен года появляются снова и снова в свое время, так и существа появляются и вновь появляются в последовательных циклах».

Слово «Ча» в Сутре используется для устранения возникших сомнений. Даже после великой Пралайи нет противоречия относительно вечности ведических слов, поскольку новое творение происходит на основе тождественности имен, форм и т. д. с предыдущим творением. В Махапралае Веды и типы, обозначаемые словами Вед, сливаются в Господе и становятся едины с Ним. Они остаются в Нем в латентном состоянии. Когда Господь желает творить, они снова выходят из Него и проявляются. Созданию личностей всегда предшествует размышление над словами Вед и обозначаемыми ими типами.

После Махапралайи Господь создает Веды точно в том же порядке и порядке, как и раньше. Он размышляет над словами, типами и проектами всей вселенной. Последующее творение похоже на прошлое творение. Господь творит мир так же, как горшечник, который делает горшок, помня слово «горшок» и форму, которую это слово вызывает в своем уме.

После Махапралайи Господь Сам создает все элементы от Махата и ниже до Брахманды. Он проецирует Брахму из Своего тела и обучает Его Ведам мысленно (не устно) и поручает Ему работу дальнейшего творения. В минорной Пралае Брахма не перестает существовать, как и элементы. Сам Брахма творит мир после каждой малой Пралайи.

Могут возразить, что когда мы спим и затем просыпаемся, мы можем вспомнить уже пережитую внешнюю вселенную, а в случае распада мира такое невозможно. Но наш ответ таков: по милости Верховного Господа

Хираньягарбха или Брахма может вспомнить состояние мира, каким оно было до распада. В Шветашватара-упанишаде мы читаем: «Во время Пралайи все формы исчезают, но Шакти остается. Следующее творение происходит только через нее». В противном случае вам пришлось бы постулировать творение из ничего.

मध्वादिष्वसम्भवादनधिकारं जैमिनिः ॥३१॥

Мадхвадишвасамбхаваданадхикарам Джаймини I.3.31 (94)

Из-за невозможности (квалификации богов) для Мадху Видьи и т. д. Джаймини (считает, что боги) не квалифицированы (ни для Упасаны, ни для Брахма Видьи, ни для познания Самости).

Мадху адишу: в Мадху Видье и т. д.; **Асамбхават:** из-за невозможности; **Анадхикарам:** дисквалификация; **Джаймини:** Джаймини имеет свое мнение.

Выдвигается еще одно возражение против Сутры 26.

Для Мадху Видья см. Chh. Вверх. III-1-11, мудрец Джаймини, автор «Пурвамимамсы», говорит, что, поскольку солнце и другие боги являются божествами, которым следует поклоняться в Мадху Видье и тому подобном, невозможно, чтобы они также были поклоняющимися. Следовательно, они не имеют права на упасану, предписанную в Шрути, поскольку, очевидно, они не могут поклоняться себе. В Мадху Видье следует медитировать на Солнце как на мед (полезный). Такая медитация невозможна для Сурьи или бога Солнца, потому что один и тот же человек не может быть одновременно объектом медитации и медитирующим человеком.

Далее, Дэвы, такие как Васу и т. д., уже принадлежат к классу Васу и т. д. Поэтому в их случае медитация бесполезна, поскольку плод уже достигнут. Дэвы ничего не получают от такой медитации. Итак, у них нет желания этой медитации, потому что они уже обладают тем, что является плодом такой медитации.

ज्योतिषि भावाच्च ॥३२॥

Джйотиши бхавачча I.3.32 (95)

И (боги не подходят для Видья), потому что (слова «солнце, луна» и т. д., о которых говорят как о богах) используются в смысле простых сфер света.

Джйотиши: как простые сферы света; **Бхават:** потому что используется в этом смысле; **Ча:** и.

Приводится аргумент в поддержку возражения, выдвинутого в Сутре 31.

Пурвапакшина выдвигает еще одно возражение: светящиеся шары не могут совершать акты медитации. Такие и другие светила, как Агни и т. д., не могут иметь телесной формы с руками, сердцем или разумом. Это материальные инертные объекты. У них не может быть желаний. Мы не можем доверять Итихасам и Пуранам, поскольку они имеют человеческое происхождение и сами нуждаются в других средствах познания, на которых можно было бы основываться. Мантры не являются независимым средством авторитетного знания. Отрывки Артхавады сами по себе не могут считаться обоснованием существования личности богов. Следовательно, боги не способны ни на какую Видью или познание Брахмана.

भावं तु बादरायणोऽस्ति हि ॥३३॥

Бхавам ту Баадарайано'сти хи I. 3.33 (96)

Но Баадарайана, с другой стороны, (поддерживает) существование (квалификации со стороны богов для Брахма Видья); ибо существуют (отрывки, указывающие на это; тело, желания и т. д., которые дают право на такое знание, действительно существуют в случае богов).

Бхавам: существование (квалификации для практики медитации, такой как Мадху Видья и т. д.); **Ту:** но; **Баадарайана:** мудрец Баадараяна (поддерживает); **Асти:** существует; **Привет:** потому что.

Эта Сутра опровергает аргументы двух предыдущих Сутр и завершает обсуждение.

Но Баадарайана считает, что боги тоже имеют право практиковать Упасану как медитацию и Брахма Видью, потому что в Шрути есть указания на этот счет. Он утверждает, что у каждого светила есть правящее божество с телом, разумом, желаниями и т. д. Боги могут принимать любую форму по своему желанию. Индра принял облик барана и унес Медхатити. Сурья принял облик мужчины и пришел в Кунти. Мы читаем в Чх. Вверх. VIII-12-6 «Боги действительно поклоняются Атману». Бог Солнца может быть дисквалифицирован для определенной формы медитации – Мадху Видья, поскольку он не может сам медитировать на солнце, но это не причина, по которой он должен быть дисквалифицирован для других медитаций, Брахма Видьи или познания Брахмана. То же самое и с другими богами.

Выражение «Ту» (но, с другой стороны) призвано опровергнуть Пурвапакшину.

Священное Писание заявляет, что Дэвы обладают необходимыми качествами. «Какой бы Дэва ни пробудился, чтобы познать Брахмана, он действительно стал этим» Бри. Вверх. 1-4-10. Индра подошел к Праджапати и сказал: «Что ж, давайте искать то Я, с помощью которого, если найти его, можно получить все миры и все желания». Вверх. VIII-7.

Описание форм богов реально. Как могут наши умы представить себе нереальные формы богов для того, чтобы мы приносили им жертвы? Обычные люди не способны созерцать их формы. Но такие мудрецы, как Вьяса, видели их. Они разговаривали с богами. В «Йога-сутрах» говорится: «Посредством Свадхьяи можно войти в общение с божеством, которому мы поклоняемся». Как вы можете отрицать силу йоги? Риши обладали чудесными способностями.

Следовательно, у богов есть формы, и они подходят для Брахма Видьи.

Апасудрадхикаранам: Тема 9 (Сутры 34–38)

९ अपशूद्राधिकरणम् । सू० ३४-३७।

Обсуждалось право шудр на изучение Вед.

Уиллоу Джонс ि ॥ ३४ ॥

Сугасья таданадарасраванат тададраванат сучйате хи I.3.34 (97)

(Царь Джанашрути) был в печали, услышав презрительные слова, сказанные о нем мудрецом в образе лебедя; из-за того, что он приблизился к Райкве, охваченный этим горем, Райква назвал его Шудрой; ибо на нее (горе) указывает Райква.

Сук: горе; **Ася:** его; **Тат:** то, а именно то горе; **Анадарасраванат:** услышав его (риши) неуважительную речь; **Тада:** тогда; **Адраванат:** из-за того, что пошел к нему, т.е. к Райкве; **Сучьяте:** упоминается; **Привет:** потому что.

Дискуссия о привилегии божественной медитации, начатая в Сутре 25, продолжается.

Вся эта Адхикарана о Шудрах вместе с предыдущей о Дэвах, по-видимому, является интерполяцией какого-то более позднего автора.

В предыдущей Сутре было показано, что богам дано право на изучение Вед и Брахма Видья. В этой Сутре обсуждается, имеют ли на них право шудры или нет.

Пурвапакшина говорит: У Шудр также есть тела и желания. Следовательно, они тоже имеют право. Райква обращается к Джанашрути, желающему учиться у него, по имени Шудра. «Фи, ожерелье и

повозка будут твоими, о Судра, вместе с коровами» Чх. Вверх. IV-2 и 3. Но когда он появляется во второй раз, Райква принимает его подарки и учит его. Смрити говорит о Видуре и других людях, рожденных от матерей Шудр, как о обладающих высшим знанием. Поэтому шудра претендует на Брахма Видью или знание Брахмана.

Эта Сутра опровергает это мнение и лишает Шудру права на изучение Вед. Слово «Судра» не обозначает шудру по рождению, что является его общепринятым значением, потому что Джанашрути был царем-кшатрием. Здесь нам придется принять этимологическое значение слова: «Он бросился в горе (Сукам абхи дудрава) или как «горе обрушилось на него», или как «он в своем горе бросился к Райкве». Следующая сутра также намекает на это. что он был кшатрием.

Клинтон Л. गतृ ॥ ३५ ॥

Кшатриятвавагатешоттаратра чайтратратхена лингат I.3.35 (98)

И потому что кшатриевство (Джанашрути) известно по косвенному знаку (поставленному благодаря его упоминанию) позже у Чайтратратхи (который сам был кшатрием).

Кшатриятва: состояние его кшатрия; **Авагате:** из-за того, что его знают или понимают; **Ча:** и; **Уттаратра:** последняя в следующей части текста; **Чайтратратхена:** с Чайтратратхой; **Лингат:** из-за указательного знака или следящего знака.

Приводится аргумент в пользу Сутры 34.

Джанашрути упоминается вместе с *кшатрием Чайтратратхой Абхипратарином* в связи с той же Видьей. Отсюда можно сделать вывод, что Джанашрути тоже был кшатрием, поскольку, как правило, равные упоминаются вместе с равными. Следовательно, шудры не способны познать Брахмана.

Сэнсэйлз. ३६ ॥

Самскарапарамарсат тадабхавабхилапакча (I.3.36) (99)

Потому что упоминаются очистительные церемонии (в случае дваждырожденных) и декларируется их отсутствие (в случае шудр).

Самскара: очистительные церемонии, посвящение священным шнуром; **Парамарсат:** из-за ссылки; **Тат:** эта церемония; **Абхава:** отсутствие; **Абхилапат:** из-за заявления; **Ча:** и.

Дискуссия о привилегии Брахма Видьи со стороны Шудр продолжается.

В разных местах Видья упоминается церемония Упанаяны. Священные писания объявляют церемонию Упанаяны необходимым условием для изучения всех видов знания или Видьи. Читаем в Прашне Ап. I-1 «Преданные Брахману, твердые в Брахмане, ищущие высшего Брахмана, они, неся топливо в руках, приблизились к почтенному Пиппаладе, думая, что он научит их всему этому». Церемония Упанаяны предназначена для высших каст. С другой стороны, что касается шудр, то в писаниях часто упоминается отсутствие церемоний. «У шудры нет греха в употреблении запрещенной пищи, и он не пригоден ни для какой церемонии» Ману X-12-6. Судра по рождению не может иметь Упанаяну и другие самскар, без которых невозможно изучение Вед.

Следующая сутра еще больше укрепляет мнение о том, что у шудры не может быть самскар.

तदभावनिर्धारणे च प्रवृत्तेः ॥३७॥

Тадабхаванирдхаране ча правриттех I.3.37 (100)

А потому, что склонность (со стороны Гаутама к передаче знаний видна только) на констатации отсутствия Судрахуда (в Джабала Сатьякаме).

Тад: это, а именно Судрахуды; **Абхава:** отсутствие; **Нирдхаран:** в установлении; **Ча:** и; **Правриттех:** от склонности.

Продолжается та же дискуссия о праве шудр.

Гаутама, убедившись в том, что Джабала не является шудрой, по его словам, начал инициировать и наставлять его. «Никто из тех, кто не является брахманом, не станет высказываться таким образом. Иди и принеси дрова, друг, я посвящу тебя. Ты не отклонился от истины» Чх. Вверх. IV-4-5.

Этот священный текст дает убедительный признак того, что шудры не способны к инициации.

श्रवणाध्ययनार्थप्रतिषेधात् ३८ ॥

Шраванадхьяянартхапратишехат смритеша I.3.38 (101)

А из-за запрета в Смрити (Шудрам) слушать, изучать и понимать (Веды) и совершать ведические обряды (они не имеют права на познание Брахмана).

Шравана: слушание; **Адхьяяна:** изучение; **Артха:** понимание; **Пратишедхат:** из-за запрета; **Смрите:** в Смрити; **Ча:** и.

Здесь завершается та же дискуссия о праве шудр.

Смрити запрещает им слушать Веду, изучать и понимать Веду, а также совершать ведические обряды. «Уши того, кто слушает Веда, должны быть наполнены расплавленным свинцом и лаком». Ибо шудра подобен кладбищу. Поэтому Веду нельзя читать рядом с шудрой. «Ему язык должен быть перерезан, если он произнесет это слово; его тело должно быть перерезано, если он сохранит его». Шудры, такие как Видура и религиозный охотник Дхарма Вьядха, приобрели знания благодаря последствиям прошлых поступков в прошлых рождениях. Шудры могут достичь этого знания через Пураны, Гиту и эпос, Рамаяну и Махабхарату, которые содержат квинтэссенцию Вед.

Общеизвестно, что шудры не обладают такой квалификацией в отношении Вед.

На этом отступление, начатое с Сутры 26, заканчивается, и снова поднимается общая тема.

Кампанадхикаранам: Тема 10 (Сутра 39)

१० कम्पनाधिकरणम् । सू० ३९ ।

Прана, в которой все дрожит, — это Брахман.

कम्पनात् ॥३९॥

Кампанат И.3.39 (102)

(Прана — это Брахман) из-за вибрации или трепета (говорится обо всем мире).

Кампанат: из-за тряски или вибрации.

После обсуждения побочных вопросов Сутры 25-38 Сутракара или автор Сутр возобновляет рассмотрение основного вопроса.

Здесь приводится аргумент в поддержку Сутры 24.

Обсуждение квалификации Брахма Видья или познания Брахмана окончено. Мы возвращаемся к нашей главной теме, то есть к исследованию смысла текстов Веданты.

Мы читаем в Катопанишаде II-3-2: «Все, что есть в мире, вышло из Праны и дрожит в Пране. Прана — это великий ужас, удар молнии. Те, кто знает ее, становятся бессмертными».

Пурвапакшин утверждает, что термин Прана обозначает воздух или жизненную силу с ее пятью модификациями. Сиддхантин говорит: Здесь Прана — это Брахман, а не жизненная сила, потому что только о Брахмане говорится как в предыдущей, так и в последующей части главы. Как же тогда можно предположить, что в промежуточной части сразу же упоминается жизненная сила?

«Весь мир дрожит в Пране». Мы находим здесь качество Брахмана, а именно то, что он составляет обитель всего мира. То, что слово «Прана» обозначает высшее «Я», видно из таких отрывков, как «Прана Праны» Бри. Вверх. IV-4-18. В Священном Писании говорится: «Ни один смертный не живет благодаря Пране и дыханию, которое идет вниз. Мы живем другим, в котором эти двое покоятся» (Катха Уп. II-5-5). В отрывке, следующем за обсуждаемым, «От ужаса от него горит огонь, от ужаса сияет солнце, от ужаса Индра, Вайю и Смерть, как пятый, убегают». В качестве предмета этого отрывка говорится о Брахмане, а не о жизненной силе, которая представлена как причина страха со стороны всей вселенной, включая саму Прану.

Брахмана сравнивают с молнией, потому что он внушает страх огню, воздуху, солнцу, Индре и Яме. Дальнейшее Бессмертие объявлено тому, кто знает эту Прану. «Человек, знающий его, только минует смерть, другого пути нет». (Свет. Уп. VI-15). Прана также часто используется для обозначения Брахмана в Шрути.

Джьотирадхикаранам: Тема 11 (Сутра 40)

११ ज्योतिरधिकरणम् । सू० ४० ।

Свет — это Брахман.

ज्योतिर्दर्शनात् ॥४०॥

Джйотирдаршанат I.3.40 (103)

Свет (является Брахманом) из-за того, что (Брахман) виден (в отрывке из Священных Писаний).

Джьотих: свет; **Даршанат:** из-за того, что (Брахмана) можно увидеть.

Аргументы в поддержку Сутры 24 продолжаются.

Мы читаем в Шрути: «Так это безмятежное существо, возникшее из этого тела, появляется в своей собственной форме, как только оно приблизилось к Высшему Свету» (Гл. Уп. VIII-12-3).

Здесь возникает сомнение, обозначает ли слово «свет» физический свет, который является объектом зрения и рассеивает тьму, или Высшего Брахмана.

Пурвапакшин, или оппонент, говорит: Слово «свет» обозначает хорошо известный физический свет, потому что это общепринятый смысл этого слова.

На это у нас есть следующий ответ. Слово «свет» может обозначать только Высшего Брахмана. Почему? Потому что во всей главе темой обсуждения является Брахман. Далее в самом тексте Высший Свет также называется «Высшей Личностью». Говорят, что свобода от тела принадлежит тому существу, которое едино с этим светом. Шрути заявляет: «Когда он свободен от тела, тогда его не касается ни удовольствие, ни боль» (Гл. Уп. VIII-12.1). Свобода от тела невозможна вне Брахмана. Человек может достичь свободы или бестелесного состояния, когда отождествляет себя с Брахманом.

Артхантаратвадивьяпадесаधिकаранам: Тема 12 (Сутра 41)

१२ अर्थान्तरत्वादिव्यपदेशाधिकरणम्। सू० ४१।

Акаша – это Брахман.

आकाशोऽर्थान्तरत्वादिव्यपदेशात् ॥४१॥

Акасо'ртантаратвадивьяпадешат I.3.41 (104)

Акаша (есть Брахман), потому что она объявлена чем-то другим и т. д. (от имен и форм).

Акаша: Акаша; **Артхантаратвади-вьяпадешат:** потому что это объявлено чем-то другим; **Артха:** со смыслом; **Антаратва:** инаковость. **Ади:** и т. д.; **Вьяпадешат:** из утверждения по поводу назначения.

Сейчас мы обсудим еще одно выражение из Чхандогья-упанишады. В Чхандогья-упанишаде VIII-14-1 мы читаем: «То, что называется Акаша, является открывателем всех имен и форм. То, внутри чего содержатся эти имена и формы, есть Брахман, Бессмертный, Высшее Я».

Здесь возникает сомнение, является ли то, что здесь называется Акашей, Высшим Брахманом или обычным элементарным эфиром.

Пурвапакшин, или возражающий, говорит, что Акаша означает здесь элементарный эфир, потому что это общепринятое значение этого слова.

На это Сиддхантин дает следующий ответ. Здесь «Акаша» — это только Брахман, потому что он обозначается как другая вещь и т. д. Говорят, что имена и формы находятся внутри этой Акаши, которая, следовательно, отличается от них.

Термин Акаша означает Брахман, поскольку он считается источником всех имен и форм, а также потому, что его характеризуют такие эпитеты, как «Бесконечный, Бессмертный», «Я». Слово Акаша относится к Брахману, поскольку описание «за пределами имени и формы» применимо только к Брахману.

Сушуптюткрантьадхикаранам: Тема 13 (Сутры 42–43)

१३ सुषुप्त्युत्क्रान्त्यधिकरणम् । सू० ४२-४३ ।

«Я», состоящее из знания, — это Брахман.

सुषुप्त्युत्क्रान्त्योर्भेदेन ॥४२॥

Сушуптюткрантьорбхедена I.3.42 (105)

Потому что Высшее Я проявляется как отличное (от индивидуальной души) в состояниях глубокого сна и смерти.

Сушупти **уткрантьёх:** В глубоком сне и смерти; **Бхедена:** по разнице, как разные; (**Сушупти:** глубокий сон; **Уткранти:** уход в момент смерти).

Теперь мы обсудим выражение из шестой главы Брихадараньяка-упанишады.

В шестой Прапатхаке, или главе Брихадараньяка-упанишады, в ответ на вопрос: «Кто это Я?» (IV-3-7) дается подробное изложение природы Самости. «Тот, кто находится в сердце, среди пран, человек света, состоящий из знания».

Здесь возникает сомнение, является ли «Я» Высшим «Я» или индивидуальной душой.

Сутра заявляет, что это Высшее Я. Почему? Потому что показано, что она отличается от индивидуальной души в состоянии глубокого сна и в момент смерти. «Этот человек, объятый Высшим разумным Я, не знает ничего, что находится снаружи или внутри» Бри. Вверх. IV-3-21. Это ясно указывает на то, что в глубоком сне «человек», или индивидуальная душа, отличается от Высшего разумного «Я», или Брахмана.

Здесь термин «человек» должен означать Дживу или воплощенную душу, поскольку отсутствие знания того, что находится внутри и снаружи в

глубоком сне, может быть присуще только индивидуальной душе. Высшее разумное Я — это Брахман, потому что такой разум может быть приписан только Брахману. Брахман никогда не отделяется от всеобъемлющего знания. Подобным же образом отрывок, в котором говорится об уходе, то есть о смерти (это телесное «Я», восседающее на разумном «Я», движется со стоном), относится к Верховному Господу как к отличному от индивидуальной души. Джива, покидающая это смертное тело, отличается от Высшего Я или Брахмана. Только Джива проходит через стадии крепкого сна и смерти. У Брахмана нет ни сна, ни смерти. Он всегда бодрствует.

Поэтому Брахман является главной темой этого раздела. Целью главы является исключительно описание природы Брахмана. Пространное рассуждение об индивидуальной душе в этом разделе призвано показать, что она по своей сути тождественна Брахману.

पत्यादिशब्देभ्यः ॥४३॥

Патьядисабдебхья I.3.43 (106)

(Существо, упомянутое в Сутре 42, — это Брахман) из-за того, что к Нему применяются слова «Господь» и т. д. «Он контролирующий, Правитель, Господь всего». Брай. Вверх. IV-4-22.

Патьяди сабдебхьях: Из-за таких слов, как «Господь» и т. д. (самость в обсуждаемом тексте — это Сверхмальное Я).

Приводится аргумент в пользу Сутры 42.

Эти эпитеты уместны только в отношении Брахмана, поскольку эти эпитеты подразумевают, что вещь, о которой говорится, абсолютно свободна. Следовательно, слово «Я» обозначает Высшее «Я», или Брахман, а не Дживу или воплощенную душу, из всего чего мы заключаем, что эта Глава относится к Верховному Брахману.

На этом заканчивается Третья Пада Первой Адхьяи Брахма-сутр и Шарирака Бхашьи Шри Шанкарачарьи.

1. Саманвая Адхьяя – Раздел 4 (Сутры 107–134).

Введение

В теме 5, раздел 1, было показано, что, поскольку Прадхана санкхьи не основана на авторитете писаний и что, поскольку все тексты Шрути называют разумный принцип первопричиной, Брахман является первопричиной.

Природа Брахмана определена в I.1.2. Было показано, что цель всех текстов Веданты состоит в том, чтобы изложить доктрину о том, что Брахман, а не Прадхана, является причиной мира.

Санкхьи говорят, что не было убедительно доказано отсутствие авторитета Прадханы в Священных Писаниях, поскольку некоторые Сакхи содержат выражения, которые, по-видимому, передают идею Прадханы.

Эта пада, или раздел, переходит к рассмотрению других ведических текстов, которые, как утверждают санкхьи, заявляют, что Прадхана является причиной вселенной.

Весь раздел 4 дает подходящие и убедительные ответы на все возражения, выдвинутые санкхьями.

Краткое содержание

Четвертая пада, или раздел первой главы, специально направлена против санкхьев. В этом разделе рассматриваются некоторые отрывки из Упанишад, где встречаются термины, которые можно ошибочно принять за имена неодушевленной материи санкхьи. Он авторитетно заявляет, что тексты Веданты не поддерживают ни теорию творения Санкхьи, ни учение Прадханы. Этот раздел доказывает, что Брахман является как материальной, так и действенной причиной вселенной.

Адхикарана I:

(Сутры 1-7) обсуждает отрывок из Катха-упанишад I-3-10, 11, где упоминаются великие (Махат) и неразвитые (Авьякта). Авьякта — синоним Прадханы в Санкхья-шастре. «Махат» означает интеллект в философии санкхьи. Шри Шанкарачарья показывает, что термин Авьякта обозначает тонкое тело или Сукшма Шарира, а также грубое тело, а также термин Махат Брахман или Высшее Я.

Адхикарана II:

(Сутры 8-10) показывают, что, по мнению Шанкары, трехцветная «Аджа», о которой говорится в Шветашватара-упанишаде IV.5, не является Прадханой санкхьев, но либо той силой Господа, из которой мир берет свое начало, либо первичная причинная материя, впервые созданная этой силой.

Адхикарана III:

(Сутры 11-13) показывают, что «Панча-панча-джанах», упомянутые в Брихадараньяка-упанишаде IV-4-17, не являются двадцатью пятью принципами санкхьи.

Адхикарана IV:

(Сутры 14-15) показывают, что, хотя существует противоречие относительно порядка творения, писание не противоречит само себе по важнейшему вопросу о Брахмане, то есть Существе, сущностью которого является разум, который является причиной этой вселенной.

Адхикарана V:

(Сутры 16-18) доказывает, что «Тот, кто является создателем тех людей, для которых это работа», упомянут в Кау. Вверх. IV-1-19 — это не Прана (жизненный воздух) и не индивидуальная душа, а Брахман.

Адхикарана VI:

(Сутры 19-22) решает, что «Я, которое можно увидеть, услышать» и т. д. (Бри. Уп. II-4-5) — это Высшее Я, а не индивидуальная душа. Высказаны взгляды Джаймини, Асмаратьи, Аудуломи и Касакритсны.

Адхикарана VII:

(Сутры 23–27) учат, что Брахман является не только действенной или действующей причиной (нимиттой) мира, но также и его материальной причиной. Мир возникает из Брахмана путем модификации (Паринома Сутра 26).

Адхикарана VIII:

(Сутра 28) показывает, что опровержение взглядов санкхьи применимо и к другим теориям, таким как атомистическая теория, которая утверждает, что мир произошел из атомов и т. д.

Ануманикадхикаранам: Тема 1 (Сутры 1–7)

१ आनुमानिकाधिकरणम् । सू० १-७ ।

Махат и Авьякта Катопанишад не относятся к Санкхья Таттвам.

Дэниел Джонс Сэнсэй Сэнсэй च ॥ १ ॥

Ануманикамапьекешамити чет на шарирарупакавиньястагрихитер даршайти ча I.4.1 (107)

Если скажут, что в некоторых (редакциях Вед) то, что подразумевается (т.е. Прадхана) (также (упоминается), (мы говорим) нет, потому что (слово «Авьякта», встречающееся в Катха Упанишадах) упомянутое в сравнении относится к телу (и означает само тело, а не Прадхану (Санкхьи); (Шрути) также объясняет (это)).

Ануманикам: то, что подразумевается (т.е.

Прадхана); **Апи:** также; **Экешам:** некоторые ветви или школы Шрути или редакции текста; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **На:** Нет; **Шарирарупа-кавиньястагрихитех:** потому что оно упоминается в сравнении, относящемся к

телу (**Шарира:** тело, **Рупака:** сравнение, **Виньяста:** содержится, **Грихитех:** из-за упоминания); **Даршайати:** (Шрути) объясняют; **Ча:** тоже тоже и.

Санкхья снова выдвигают возражение. Они говорят, что Прадхана также основана на авторитете священных писаний, потому что некоторые Сакхи, такие как Катха Сакха (школа), содержат выражения, в которых Прадхана, кажется, относится к «За пределами Махата находится Авьякта (непроявленное или неразвитое), за пределами Махата. Авьякта — это Пуруша (Существо или Личность)» Катха Ап. 1-3-11.

Санкхьи говорят, что слово «Авьякта» здесь относится к Прадхане, потому что слова «Махат», «Авьякта» и «Пуруша», которые встречаются в том же порядке в философии санкхьи, встречаются и в тексте Шрути. Следовательно, они признаются теми же категориями санкхьев. Прадхану называют «неразвитой», потому что она лишена звука и других качеств. Поэтому нельзя сказать, что Прадхана не имеет никакого авторитета в Священных Писаниях. Мы заявляем, что эта Прадхана является причиной мира благодаря силе Шрути, Смрити и рассуждениям.

Эта Сутра опровергает это таким образом. Слово «Авьякта» не относится к Прадхане. Оно используется в связи со сравнением, относящимся к телу. Непосредственно предшествующая часть главы демонстрирует сравнение, в котором «Я», тело и т. д. сравниваются с господином колесницы, возниким и т. д. «Знай, что душа — господин колесницы, тело — господином колесницы. Будь колесницей, интеллект - возниким, а ум - поводами. Чувства они называют лошадьми, объекты чувств - своими дорогами. Когда Высшее Я находится в союзе с телом, чувствами и умом, тогда мудрые люди называют его наслаждающийся» Катха Ап. И.3.3-4.

Все эти вещи, о которых говорится в этих стихах, находятся в следующем: «За пределами чувств есть объекты, за пределами объектов есть ум, за пределами ума есть интеллект, великое Я (Махат) находится за пределами интеллекта. За пределами великого (Махата) находится Авьякта (неразвитое), за Авьякткой находится Пуруша. За Пурушой нет ничего – это цель, высший путь» Катха Вверх. И.3.10-11.

Теперь сравните эти две цитаты. В этом отрывке мы узнаем чувства и т. д., которые в предыдущем сравнении сравнивались с лошадьми и т. д. Чувства, интеллект и ум упоминаются в обоих отрывках под одними и теми же именами. Объекты во втором отрывке — это объекты, которые в предыдущем отрывке обозначены как дороги чувств. Махат в более позднем тексте означает космический интеллект. В предыдущем отрывке интеллект является возниким. Оно включает в себя индивидуальный и космический интеллект. Атман более раннего текста соответствует Пуруше более позднего текста, а тело более раннего текста

соответствует Авьякте в более позднем тексте. Поэтому Авьякта здесь означает тело, а не Прадхану. Осталось только тело, которое раньше сравнивалось с колесницей в более раннем тексте.

Теперь выдвигается возражение. Как можно назвать проявленное, грубое и видимое тело (Вьякту) непроявленным и неразвитым? Следующая Сутра дает подходящий ответ.

सूक्ष्मं तु तदर्हत्वात् ॥२॥

Сукшмам ту тадархатват I.4.2 (108)

Но тонкое (тело подразумевается под термином Авьякта) из-за его способности (быть так обозначенным).

Сукшмам: тонкие, постоянные атомы, причинное тело; **Ту:** но; **Тад архатват:** потому что это можно правильно назвать.

Возражение против Сутры 1 опровергнуто.

Сутра отвечает, что термин «Авьякта» означает тонкое причинное тело. О чем-то тонком можно говорить как о «неразвитом» или «непроявленном». Так можно назвать тонкие части элементов, причинную субстанцию, т. е. пять несоставных элементов, из которых образовано тело. Поскольку они тонки и не проявлены, а также превосходят чувственное восприятие, их можно правильно обозначить термином «Авьякта».

Также общепринято обозначать следствие причиной. Поэтому грубое тело здесь упоминается косвенно. Сравните, например, фразу «Смешайте Сому с коровьим (т. е. молоком)» Ригведы IX.40.4. Другой отрывок из Священных Писаний также заявляет: «Теперь все это, то есть этот развитый мир с именами и формами, можно назвать «неразвитым», поскольку в предыдущем состоянии он находился в просто зачаточном или потенциальном состоянии, лишенном имен и форм».

В Брихадараньяка-упанишаде I-4-7 Карана Шарира называется термином неразвитая или Авьякта. Прежде чем мир проявился, он имел форму семени или причинного тела.

Выдвигается возражение. Если Авьякта считается материей в ее тонком состоянии, состоящей из причинного тела, то какое возражение можно интерпретировать как Прадхану системы Санкхьи, поскольку там Авьякта также означает материю в тонком состоянии. Следующая Сутра дает подходящий ответ на это возражение.

तदधीनत्वादर्थवत् ॥३॥

Тададхинатват артхават I.4.3 (109)

Ввиду своей зависимости (от Господа такое предыдущее исходное состояние мира может быть допущено, потому что такое допущение является) разумным.

Тэд: это; **Адхинатват:** из-за зависимости; **Артхават:** имеющий смысл или значение, служащее цели или цели; подходит.

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжаются.

Оппонент говорит. Если признать подходящее причинное состояние грубого мира, это все равно, что принять Прадхану, поскольку мы, санкхьи, понимаем под термином Прадхана не что иное, как предшествующее состояние вселенной.

Сиддхантин дает следующий ответ. Прадхана санкхьев — независимая сущность. Тонкое причинное состояние, допускаемое здесь, зависит от Высшего Господа. Необходимо обязательно признать предыдущую тонкую стадию Вселенной. Это вполне разумно. Ибо без этого Господь не может творить. Это потенциальная сила Брахмана. Вся Лила поддерживается этой силой. Он не мог бы стать активным, если бы был лишен этой потенциальной силы. Это причинная потенциальность, присущая Брахману. Эта причинная потенциальность имеет природу незнания.

Существование такой причинной потенциальности делает возможным то, что дживанмукты, или освобожденные души, не получают дальнейшего рождения, поскольку оно будет уничтожено совершенным знанием. Его справедливо обозначают термином «неразвитый» (Авьякта). Его основой является Верховный Господь. Это по природе иллюзия. Это Анирвачания или неопишуемая. Вы не можете ни сказать, что это есть, ни что это не так.

Этот неразвитый принцип иногда обозначается термином «Акаша», эфир. «Итак, в этом Нетленном, о Гарги, эфир соткан, как основа и уток» Бри. Вверх. III-8-11. Иногда его снова обозначают термином Акшара, Нетленный. «Выше высокого, Нетленный» Мун. Вверх. II-1-2.

Как иллюзия змеи на веревке невозможна просто по незнанию без субстрата – веревки, так и мир не может быть создан просто невежеством без субстрата, Господа. Следовательно, тонкое причинное состояние зависит от Господа, однако Господь ни в малейшей степени не подвержен влиянию этого невежества, так же как яд не влияет на змею. «Знай, что Пракрिति — это Майя, а великий Господь — правитель Майи» Свет. Вверх. IV-10.

Итак, Авьякта — помощник (Сахакари) Господа в Его творении. Господь творит вселенную, используя ее как средство. Это зависит от Господа. Это не похоже на Прадхану санкхьев, которая является независимой сущностью.

Господь смотрит на Майю и заряжает ее энергией. Тогда у нее есть сила творить мир. По своей природе она Джада, или неразумная.

В следующей сутре автор приводит еще одно основание считать, что «Авьякту» Катха-упанишады не следует интерпретировать как Прадхану.

ज्ञेयत्वावचनाच्च ॥४॥

Джнейатваваचанаच्ча I.4.4 (110)

И поскольку не упоминается (что Авьякта) должна быть познана (она не может быть Прадханой Санкхьи).

Джнейатва: это объект, который следует познать; **Авачанат:** из-за неупоминания; **Ча:** и.

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжаются.

Согласно санкхьям, освобождение наступает тогда, когда известна разница между Пурушей и Авьякткой (Пракрити). Ибо без знания природы составляющих элементов Прадханы невозможно распознать отличие души от них. Следовательно, Авьякту следует познать согласно санкхьям. Но здесь не может быть и речи о знании Авьякты. Следовательно, это не может быть Прадханой санкхьи.

Невозможно утверждать, что знание вещей, которым не учит текст, может принести пользу человеку. По этой причине мы также считаем, что слово «Авьякта» не может обозначать Прадхану.

Санкхьи называют Авьякту или Прадхану первопричиной. Но первая причина указана в Шрути как объект, который следует познать. В Шрути не говорится, что Авьякта является объектом преследования. Следовательно, это не первопричина и, следовательно, ее нельзя ошибочно принять за санкхью.

Согласно санкхьям, освобождение достигается знанием того, что Пуруша отличается от Пракрити. Таким образом, знание Пракрити является основой освобождения. Но Катха Упанишада нигде не упоминает, что знание Авьякты необходимо для окончательного освобождения. Поэтому Авьякта Катха Упанишад не является Пракрити Санкхьи.

Нигде в Священных Писаниях не говорится, что Прадхана (Материя) — это Джнея (чтобы быть познанным) или Упасья (которому нужно поклоняться). Объектом познания и поклонения в Шрути является Верховное место Вишну (Тад Вишно парамам падам).

वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकरणात् ॥५॥

Вадатити чет на праджно хи пракаранат I.4.5 (111)

И если вы утверждаете, что текст действительно говорит (о Прадхане как об объекте познания), мы отрицаем это; потому что разумное (высшее) Я подразумевается в связи с общим предметом.

Вадати: говорится в стихе или тексте; **Ити:** таким образом; **Чет:** если бы. **На:** нет; **Праджня:** высший интеллект; **Привет:** потому что; **Пракаранат:** из контекста, из-за общего содержания главы.

Возражение против Сутры 4 выдвинуто и опровергнуто.

В Шрути говорится: «Тот, кто воспринял то, что без звука, без осязания, без формы, распада, без вкуса, вечное, без запаха, без начала, без конца, за пределами великого (Махата) и неизменяемого, освобождается от пасть смерти» Катха Ап. II-3-15.

Санкхья говорит, что для достижения окончательного освобождения необходимо познать Прадхану, поскольку описание познаваемой сущности согласуется с Прадханой, которая также находится за пределами Махата (великого). Отсюда мы заключаем, что Прадхана обозначается термином «Авьяктам».

Данная Сутра опровергает это. Там говорится, что под Авьяктой, тем, кто находится за пределами Махата (великого) и т. д., подразумевается разумное Высшее Я, поскольку это является предметом данного раздела.

Далее, во всех ведантических текстах о высшем «Я» говорится как об обладающем именно теми качествами, которые упомянуты в приведенном выше отрывке, а именно: отсутствием звука и т. д.

Отсюда следует, что о Прадхане в тексте не говорится как об объекте познания и не обозначается термином «Авьяктам».

Даже сторонники философии санкхьи не утверждают, что освобождение или освобождение от смерти является результатом познания Прадханы. Они утверждают, что это произошло благодаря знанию разумного Пуруши.

Автор приводит еще одну причину считать, что Прадхана не подразумевается в отрывке Катха Упанишад.

त्रयाणामेव चैवमुपन्यासः प्रश्नश्च ॥६॥

Траянамева чайвамупаньясах пранаща I.4.6 (112)

И есть вопросы и объяснения, относящиеся только к трем вещам (не к Прадхане).

Траянам: из трех, а именно трех благ, о которых просил Начикетас; **Ева:** только; **Ча:** и; **Эвам:** таким образом; **Упаньяса:** упомянуто (презентация в виде ответа); **Праснат:** вопрос; **Ча:** и.

Возражение, выдвинутое в Сутре 5, далее опровергается.

В Катха-упанишаде Начикетас задает Яме только три вопроса, а именно: об огненном жертвоприношении, индивидуальной душе и Высшем Я. Эти три вещи объясняет только Яма, и к ним относятся только вопросы Начикетаса. Прадхана не упоминается. Больше ничего не упоминается и не спрашивается. Нет никаких вопросов относительно Прадханы и, следовательно, нет места для каких-либо замечаний по этому поводу. Мы не можем ожидать, что Яма будет говорить о Прадхане, которая не была исследована. Итак, Прадхане нет места в беседе.

महद्वच्च ॥७॥

Махадвачча I.4.7 (113)

И (случай термина Авьякта) подобен термину Махат.

Махадват: как Махат; **Ча:** и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 1. Как и в случае с Махатом, Авьякта также используется в Ведах в смысле, отличном от того, который придается ей в Санкхье.

Санкхьи используют термин Махат (Великий) для обозначения первенца, интеллекта. В ведических текстах этот термин имеет другое значение. В ведических текстах оно связано со словом «Я». Таким образом, мы видим в таких отрывках, как следующие: «Великое Я находится за пределами интеллекта» (Катха Уп. I-3-10), «Великое Вездесущее Я» (Катха Уп. I-2-22), «Я знаю великий человек» (Свет. Уп. III-8). Поэтому мы приходим к выводу, что термин «Авьякта», даже там, где он встречается в Шрути, не может обозначать Прадхану. Хотя Авьякта может означать Прадхану или Пракрити в философии Санкхьи, в текстах Шрути это означает нечто иное. Таким образом, Прадхана не основана на авторитетных писаниях, а представляет собой просто вывод, сделанный на основе умозаключений.

Махат — Буддхи санкхьи. Но в Катха Упанишаде говорится, что Махат выше Буддхи. «Будхератма махан парах». Итак, Махат Катопанишад отличается от Махата Санкхьи.

Чамасадхикаранам: Тема 2 (Сутры 8-10)

२ चमसाधिकरणम् । सू० ८-१० ।

Аджа Шветашватара-упанишады не означает Прадхану.

चमसवदविशेषात् ॥८॥

Чамасавадавишешат I.4.8 (114)

(Нельзя утверждать, что «Аджа» означает Прадхана), поскольку не указано никаких особых характеристик, как в случае с чашей.

Чамасават: как чашка; **Авишешат:** потому что нет особой характеристики.

Выражение из Шветашватара-упанишады теперь вынесено на обсуждение в поддержку Сутры 1.

Далее автор опровергает еще одну неправильную интерпретацию, данную санкхьями стиху из Шветашватара-упанишады.

В Шветашватара-упанишаде IV-5 мы находим: «Есть одна Аджа красного, белого и черного цвета, дающая множество потомков одной и той же природы».

Здесь возникает сомнение, относится ли это «Аджа» к Прадхане санкхьев или к тонким элементам: огню, воде, земле. Санкхьи утверждают, что здесь «Аджа» означает Прадхану, нерожденного. Слова красный, белый и черный относятся к трем ее составляющим: Гунам, Саттве, Раджасу и Тамасу. Ее называют «нерожденной». Она не является следствием. Говорят, что она производит на свет множество потомков своими собственными усилиями.

Данная Сутра опровергает это. Мантра, взятая сама по себе, не способна утверждать, что имеется в виду в доктрине санкхьи. Для такого специального утверждения нет никаких оснований в отсутствие особых характеристик. Этот случай аналогичен случаю с чашей, упомянутой в мантре: «Есть чаша, у которой рот внизу, а дно вверх» Бри. Вверх. II-2-3. Из самого текста невозможно решить, о какой чаше идет речь. Точно так же невозможно определить значение слова «Аджа» только по тексту.

Но к мантре о чаше есть дополнительный отрывок, из которого мы узнаем, какая чаша имеется в виду. «То, что называется чашей, у которой рот внизу, а дно вверх, есть череп». Точно так же здесь нам придется сослаться на этот отрывок к дополнительным текстам, чтобы уточнить значение слова Аджа. Мы не должны утверждать, что это означает Прадхану.

Где мы можем узнать, какое особое существо подразумевается под словом «Аджа» в Шветашватара-упанишадах? На этот вопрос следующая Сутра дает подходящий ответ.

ज्योतिरुपक्रमा तु तथा ह्यधीयत एके ॥९॥

Джьотирупакрема ту татха хьядхията эке I.4.9 (115)

Но (элементы), начинающиеся со света (под термином Аджа подразумеваются), потому что некоторые читают так в своем тексте.

Это пояснение к Сутре 8.

Джйотирупакрама: элементы, начинающиеся со света; **Ту:** но; **Татха:** таким образом; **Привет:** потому что; **Адхияте:** некоторые читают, некоторые рецензии читают; **Эке:** некоторые.

Под термином «Аджа» мы должны понимать причинную материю, из которой произошли огонь, вода и земля. Материя начинается со света, т. е. включает в себя огонь, воду и землю. Слово «ту» (но) подчеркивает это утверждение. Один саха приписывает им красный цвет и т. д. «Красный цвет — цвет огня, белый — цвет воды, черный — цвет земли» Чх. Вверх. ВИ-2-4, 4-1.

Этот отрывок фиксирует значение слова «Аджа». Оно относится к огню, земле и воде, из которых был создан мир. Это не Прадхана Санкхьи, состоящая из трех Гун. Слова красный, белый, черный в первую очередь обозначают особые цвета. К трем гунам санкхьи их можно применить только во вторичном смысле. Когда приходится истолковывать сомнительные отрывки, следует использовать отрывки, смысл которых не подлежит сомнению. Это общепризнанное правило.

В главе I Шветашватара-упанишады мы находим, что Аджа используется вместе со словом «Деватма Шакти – божественная сила». Поэтому Аджа не означает Прадхана.

Творческая сила — это присущая Брахману энергия, исходящая от Него в период творения. Сама Пракрити рождена от Брахмана. Поэтому Аджа в буквальном смысле слова «нерожденный» не может относиться к Пракрити или Прадхане. Господь Кришна говорит: «Мама йонир махад Брахма – Мое чрево – великий Брахман, в котором Я помещаю зародыш, из которого происходит рождение всех существ, о Бхарата». Это показывает, что сама Пракрити произведена из Господа.

Клинтон Миссисипи वदविरोधः ॥ १० ॥

Калпанопадешачча мадхвадивадавиродхах I.4.10 (116)

И в связи с утверждением предположения (метафоры) нет ничего противоречащего разуму (в Аджа, обозначающем причинную материю), как в случае с медом (обозначающим солнце в Мадху Видья ради медитации) и подобных случаях. .

Калпана: творческая сила мысли; **Упадешат:** от преподавания; **Ча:** и; **Мадхвадиват:** как в случае с медом и т. д.; **Авиродха:** никакого несоответствия.

Аргументы в поддержку Сутры 8 продолжают.

В Пурвапакшине говорится: «Термин Аджа обозначает нечто нерожденное. Как он может относиться к трем причинным элементам Чхандогья Упанишады, которые являются чем-то сотворенным? Это противоречит разуму».

Сутра говорит: Нет несоответствия. Источник всех существ, то есть огня, воды и земли, метафорически сравнивается с козой. Некоторые козы могут быть частично рыжими, частично белыми и частично черными. У нее может быть много молодых коз, похожих на нее по цвету. Какой-нибудь козел может полюбить ее и лежать рядом с ней, в то время как другой козел может бросить ее, наладившись ею. Точно так же вселенская причинная материя, которая трехцветна из-за того, что включает в себя огонь, воду и землю, порождает множество неодушевленных и одушевленных существ, подобных себе, и ею наслаждаются души, связанные авидьей или невежеством, в то время как эти души отрекаются от нее. которые достигли истинного знания Брахмана.

Слова «подобно меду» в Сутре означают, что так же, как солнце, хотя и не являющееся медом, представлено как мед (Гл. Уп. III.1), а речь — как корова (Бр. Уп. V-8), так и небесное мир и т. д., как огни (Бри. Уп. VI-2.9). Итак, здесь причинная материя, хотя и не является трехцветной козой, метафорически или образно представлена как таковая. Следовательно, нет ничего неуместного в использовании термина «Аджа» для обозначения совокупности огня, воды и земли. «Аджа» не означает «нерожденный». Описание Природы как Аджа — это творческий способ преподавания Истины. Солнце — это мед богов, хотя солнце — это не просто мед.

Санкхьопасанграхадхикаранам: Тема 3 (Сутры 11–13)

३ संख्योपसंग्रहाधिकरणम् । सू० ११-१३ ।

Пятикратное пять (Панча-панчаджанах) не относится к двадцати пяти категориям санкхьяны.

В Сан-Франциско Нэнси-Джонс. ११ II

Даже из определения числа (пятикратного пяти, т.е. двадцати пяти категорий Шрути) нет (следует понимать, что Шрути относится к Прадхане) из-за различий (в категориях и избытка по числу санкхьянских категорий).

На: нет; **Санкхья:** число; **Упасанграхат:** из утверждения; **Апи:** даже; **Нанабхават:** из-за различий; **Атирекат:** из-за избытка; **Ча:** и.

В этой Сутре обсуждается, признаются ли Шрути двадцать пять принципов философии Санкхьяны.

Санкхья или Пурвапакшин потерпел неудачу в своей попытке обосновать свое учение на тексте, в котором говорится об «Аджа». Он снова выходит вперед и указывает на другой текст. «Тот, в ком покоятся пять групп из пяти и эфир, только Его одного я считаю Высшим Я; я, знающий, верю, что Он есть Брахман» (Bri. Up. IV-

4-17). Теперь пятью пятью будет двадцать пять. Это именно число Санкхья Таттв или принципов. Доктрина Прадханы опирается на библейскую основу. Вот библейский авторитет нашей философии.

Эта Сутра опровергает такое предположение. Панчапанчаджанах, пять-пять человек не могут обозначать двадцать пять категорий санкхьев. Каждая из категорий санкхьи имеет свои индивидуальные различия. У каждой пентады нет общих атрибутов. Категории санкхья не могут быть разделены на группы по пять по какому-либо признаку сходства, потому что все двадцать пять принципов или таттв отличаются друг от друга.

Кроме того, это невозможно «из-за избытка». Эфир упоминается как отдельная категория. Всего получится число двадцать шесть. Это не соответствует теории санкхьи.

Из простого перечисления числа 25 мы не можем сказать, что речь идет о двадцати пяти категориях санкхьи и, следовательно, доктрина санкхьи имеет одобрение Вед.

Этот отрывок также относится к Атме. Тогда общее число будет двадцать семь. Атма описывается как основа всех остальных. Следовательно, он не может быть одним из двадцати пяти принципов.

Принципы философии санкхья пропагандируются как независимые от Пуруши. Но здесь известно, что категории полностью зависят от Брахмана или Атмы, который, как говорят, является опорой их всех. Поэтому их нельзя принять как независимые принципы санкхьи.

Слово Панчаджанах представляет собой группу, обозначающую термин. Это особое имя, принадлежащее всем членам этой группы. Группа состоит из пяти членов, каждого из которых называют Панчаджаной. Поэтому фраза «Панча-панчаджанах» означает не пять раз по пять существ, а пять существ. Каждый из которых называется Панчаджаной. Это похоже на словосочетание Саптарши, обозначающее созвездие Большой Медведицы, состоящее из семи звезд. Слово Саптарши – особое имя каждой из этих звезд. Когда мы говорим «семь саптарши», мы имеем в виду не семь раз по семь звезд, а семь звезд, каждая из которых называется саптарши. Поэтому «Панча-панча-джанах» означает не пять раз по пять продуктов, а пять человек, каждый из которых называется Панчаджаной. Двадцать пять таттв санкхьи таковы: 1 — Пракрити; 2-8, семь модификаций Пракрити, а именно Махат и т. д., которые являются причинными субстанциями, а также следствиями; 9-24 шестнадцать эффектов; 25 — это душа, которая не является ни причинной субстанцией, ни следствием.

Кто же тогда эти существа, называемые Панчаджанах? Следующая Сутра дает ответ.

प्राणादयो वाक्यशेषात् ॥१२॥

Пранадайо вакьясешат I.4.12 (118)

(Панчаджана или пять упомянутых людей являются) жизненной силой и т. д. (как видно) из дополнительного отрывка.

Пранадайя: Прана и все остальное; **Вакьясешат:** из-за дополнительного отрывка.

Сутра поясняет Сутру 11.

За текстом, в котором упоминаются Панчаджаны, следует другой, в котором упоминаются жизненная сила и четыре другие вещи, чтобы описать природу Брахмана. «Те, кто знают Прану Праны (дыхание дыхания), око глаза, ухо уха, пищу еды, ум ума и т. д.» (Бри. Мадхья. IV-4-21).

Пять человек относятся к Пране, а остальные четыре человека упоминаются в тексте с целью описания природы Брахмана.

Санкхья спрашивает, как можно применить слово «люди» к дыханию, глазу, уху и так далее? Как мы в ответ спрашиваем, можно ли это применить к вашим категориям? В обоих случаях общее значение термина «люди» применяется к Пранам в тексте: «Это пять личностей Брахмана» (Гл. Уп. III-13-6). «Дыхание — отец, дыхание — мать» (Чх. Уп. VII-15-1).

— говорит возражающий. Это возможно только в редакции Мадхьяндинов, которые читают дополнительное слово «Аннася Аннам». Но в редакции Канвы эта фраза «аннася аннам» опущена. У нас всего четыре. На это возражение автор отвечает в следующей Сутре.

ज्योतिषैकेषामसत्यन्ने ॥१३॥

Джйотишайкешамасатянне I.4.13 (119)

В тексте некоторых (канваская редакция), где не упоминается еда (число пять составлено) «светом» (упомянутым в предыдущем стихе).

Джйотиша: светом; **Экешам:** некоторые тексты или редакции, т. е. Канвы; **Асати:** в отсутствие; **Энн:** еда.

Аргументы в поддержку Сутры 11 продолжают.

«Бессмертный свет огней, которому боги поклоняются как долголетию»
Бри. Вверх. IV-4-10. Хотя еда не упоминается в тексте, цитируемом в последней сутре, согласно канваской редакции Сатапатха-брахмана, тем не менее, четыре в этом стихе вместе со «светом», упомянутым в цитированном выше тексте, составляют пять человек.

Тем самым мы доказали, что писания не дают никаких оснований для учения о Прадхане. Позже будет показано, что эта доктрина не может быть доказана ни смрити, ни рассуждениями.

Каранатвадхикаранам: Тема 4 (Сутры 14–15)

४ कारणत्वाधिकरणम् । सू० १४-१५ ।

Брахман – это Первопричина.

कारणत्वेन चाकाशादिषु यथाव्यपदिष्टोक्तेः ॥१४॥

Каранатвена чакасадишу ятхавьяпадиштоктех I.4.14 (120)

Хотя в текстах Веданты существует противоречие относительно сотворенных вещей, таких как эфир и т. д., такого противоречия нет в отношении Брахмана как Первопричины, поскольку Он представлен в одном тексте так, как описано в других текстах.

Каранатвена: как (Первопричина); **Ча:** и; **Акасадишу:** в отношении Акаши и всего остального; **Ятха:** как; **Вьяпадишта:** преподается в различных Шрути; **Уктех:** из-за заявления.

Сомнение, которое может возникнуть из Сутры 13, что разные Шрути могут прийти к различным выводам относительно причины Вселенной, устраняется этой Сутрой.

В предыдущей части работы было дано правильное определение Брахмана. Было показано, что общей темой всех текстов Веданты является Брахман. Было также доказано, что учение о Прадхане не имеет никакого авторитета в Священных Писаниях. Но теперь санкхья выдвигает новое возражение.

Он говорит: Невозможно доказать ни то, что Брахман является причиной происхождения и т. д. вселенной, ни то, что все тексты Веданты относятся к Брахману; потому что отрывки Веданты противоречат друг другу. Все тексты Веданты говорят о последовательных шагах творения в разном порядке. На самом деле они говорят о разных творениях. Так в Тейт. Вверх. II-1-1 мы находим, что творение происходит из Я или Брахмана: «Из Я возникла Акаша, из Акаши воздух» и т. д. Этот отрывок показывает, что причиной творения является Атман. В другом месте сказано, что творение началось с огня (Гл. Уп. VI-2-3). В другом месте опять же сказано: «Человек сотворил дыхание и из дыхания веру» (Прас. Уп. IV-4); в другом месте, опять же, что Самость создала эти миры, воду над небом, свет, смертный (земля) и вода под землей (Айтарейя Араньяка II-4-1-2, 3). Там вообще никакой порядок не указан. Где-то сказано, что творение произошло из несуществующего (Асат). «В начале было несуществующее (Асат); из него родилось существующее» (Таит. Уп. II-7). «В начале было несуществующее, оно стало существующим, оно росло» (Гл. Уп. III-19-1). В другом месте сказано: «Иные говорят,

что вначале было только то, чего нет; но как могло быть так, мой дорогой? Как могло то, что должно родиться, из того, чего нет» (Гл. Уп. VI-2-1& 2). «В начале было несуществующее (Асат); из него родилось существующее» (Таит. Уп. II-7). «В начале было несуществующее, оно стало существующим, оно росло» (Гл. Уп. III-19-1). В другом месте сказано: «Иные говорят, что вначале было только то, чего нет; но как могло быть так, мой дорогой? Как могло то, что должно родиться, из того, чего нет» (Гл. Уп. VI-2-1& 2). «В начале было несуществующее (Асат); из него родилось существующее» (Таит. Уп. II-7). «В начале было несуществующее, оно стало существующим, оно росло» (Гл. Уп. III-19-1). В другом месте сказано: «Иные говорят, что вначале было только то, чего нет; но как могло быть так, мой дорогой? Как могло то, что должно родиться, из того, чего нет» (Гл. Уп. VI-2-1& 2).

В другом месте говорится, что Сат является причиной вселенной: «Только Сат был в начале» Чх. Вверх. ВИ-2-1. В другом месте опять же говорится, что сотворение мира произошло самопроизвольно. Мы снова находим, что Авьякта считается причиной мира. «Все это тогда было Авьякрытой (неразвитым). Оно стало развитым по имени и форме» Бри. Вверх. 1-4-7. Таким образом, Упанишады противоречивы в отношении причины Вселенной. Таким образом, невозможно установить, что Упанишады учат только Брахману как причине мира. Поскольку наблюдается множество расхождений, тексты Веданты не могут быть признаны авторитетными источниками для определения причины Вселенной. Мы должны принять какую-то другую причину мира, опирающуюся на авторитет Шрути и рассуждения.

Можно сказать, что только Прадхану учат быть причиной мира, как мы видим из отрывка «Бри». Вверх. уже цитировалось выше. Далее, слова Сат, Асат, Прана, Акаша и Авьякрита вполне могут быть применены к Прадхане, потому что некоторые из них, такие как Акаша, Прана, являются последствиями Прадханы, тогда как другие являются именами самой Прадханы. Все эти термины нельзя применить к Брахману.

В некоторых отрывках мы находим, что Атман и Брахман также считаются причиной мира; но эти два термина можно применить и к Прадхане. Буквальное значение слова «Атман» всеобъемлюще. Прадхана всепроникающ. Брахман буквально означает то, что исключительно велико (Брихат). Прадхану также можно назвать Брахманом. Прадхана называется Асат в своем аспекте измененных вещей, и она называется Сат, или бытие, в своем причинном или вечном аспекте. Прадхана называется Праной, поскольку это элемент, произведенный из нее. Мышление и т. д. также могут относиться к Прадхане в метафорическом смысле, означая начало действия. Поэтому, когда в Упанишаде говорится: «Он подумал: позволь мне стать многими», это означает, что Прадхана начал действие умножения.

Сиддхантин дает следующий ответ. Хотя тексты Веданты могут противоречить порядку сотворенных вещей, таких как эфир и т. д., тем не менее, они единообразно заявляют, что Брахман является Первопричиной. Ведантические отрывки, посвященные изложению причины мира, гармоничны во всем. Нельзя сказать, что конфликт утверждений относительно вселенной влияет на утверждения относительно причины, то есть Брахмана. Учение о творении не является основной целью текстов Веданты. Поэтому это даже не имело бы большого значения. Основная цель Шрути — научить, что Брахман — это Первопричина. Никакого конфликта по этому поводу нет.

Позже учитель примирит и эти противоречивые отрывки, относящиеся к вселенной.

समाकर्षात् ॥१५॥

Самакаршат I.4.15 (121)

Из-за связи (согласно отрывкам, посвященным Брахману, несуществование не означает абсолютное несуществование)

Самакаршат: от связи с отдаленным выражением.

На обсуждение вынесены некоторые тексты из Тайттирии, Чхандогьи и Брихадараньяка-упанишад.

Санкхья выдвигают еще одно возражение. Они говорят: «Существует конфликт со ссылкой на первопричину, потому что некоторые тексты заявляют, что эти миры созданы Высшим Я (Аит. Ар. II-4-1-2-3). Некоторые отрывки Веданты заявляют, что творение произошло из небытия (Таит. II-7). Опять же, в некоторых отрывках существование учится как Первопричина (Гл. Уп. VI-1-2). Некоторые шрути говорят о спонтанном творении. Нельзя сказать, что шрути единообразно называют Брахмана Первопричиной из-за противоречивых утверждений текстов Веданты.

Сиддхантин дает следующий ответ. Читаем в Тите. Вверх. II-7 «Вначале это действительно было небытием». Несуществование здесь не означает абсолютного несуществования. Это означает недифференцированное существование. Вначале существование не было дифференцировано на имя и форму. Тайттрия Упанишада говорит: «Тот, кто знает Брахмана как несуществующего, сам становится несуществующим. Тот, кто знает Брахмана как существующего, того мы знаем как существующего» Тайт. Вверх. II-6. Далее оно разрабатывается посредством серии оболочек, а именно оболочки пищи и т. д., представленной как внутреннее «я» всего. В этом пункте снова упоминается тот же самый Брахман. Он пожелал: «Пусть меня будет много». Это ясно указывает на то, что Брахман создал всю вселенную.

Термин «Бытие» обычно обозначает то, что дифференцируется средствами и формами. Термин «Небытие» обозначает ту же самую субстанцию до ее дифференциации. Брахман называется «Небытием» до возникновения мира во вторичном смысле.

Мы читаем в Чх. Вверх. VI-2-2 «Как может быть то, что создано из небытия?» Это явно отрицает такую возможность.

«Но это тогда было неразвито» (Бри. Уп. I-4-7) никоим образом не утверждает, что эволюция мира происходила без управителя, потому что связана с другим отрывком, где сказано: «Он вошел сюда до самых кончиков ногтей» (Британский Уп. I-4-7). «Он» относится к Правителю. Поэтому надо принять, что Господь, Владыка, развил то, что было неразвито.

Другой библейский текст также описывает, что эволюция мира происходила под руководством Правителя. «Позволь мне теперь войти в эти существа с этим любящим Я, а затем позволь мне развить имена и формы» Чх. Вверх. VII-3-2.

Хотя есть жатка, сказано: «Кукурузное поле пожинает само себя». Сказано также: «К деревне приближаются». Здесь мы должны предоставить «Девадатту или кого-то другого».

Брахман описан в одном месте как существование. В другом месте оно описано как «Я всего». Поэтому можно прийти к окончательному выводу, что все тексты Веданты единообразно указывают на Брахмана как на Первопричину. Конечно, в этом вопросе нет никакого конфликта.

Даже в отрывке, который объявляет Асат, то есть небытие, причиной, есть ссылка на Сат, то есть Бытие. Даже текст, описывающий Асат как Причинную силу, заканчивается ссылкой на Сат.

Сомнение относительно значения слова или отрывка можно устранить, указав на его связь с отдаленным отрывком того же текста, поскольку такая связь обнаруживается в различных отрывках Шрути. Таким образом, установлено точное значение таких слов, как «Асат», что означает небытие, по-видимому, «Авьякрита», что означает явно непроявленный Прадхана Санкхьи, как Брахман. Сравните Шрути: «Он желал, меня будет много, я проявлю себя» Таит. Вверх. II-6-2. Значение слова Асат во втором отрывке выясняется как Брахман со ссылкой на первый отрывок, где на тот же вопрос, а именно о состоянии вселенной до творения, дается более ясный ответ.

Значение слова Авьякрита в Брихадараньяка-упанишаде I-4-7 в этом отрывке (таким образом, это было недифференцированное) устанавливается как Брахман, как все еще неразвитый, посредством ссылки на этот отрывок (то же самое

пронизывает все вплоть до кончиков ногтей рук и ног). Авьяка в последнем отрывке более четко узнается по словам «Са эша» (тот же самый).

Прадхана санкхьев не находит места нигде в отрывках, посвященных причине мира. Слова «Асат», «Авьякрита» также обозначают только Брахмана.

Слово «Асат» относится к Брахману, который является предметом обсуждения в предыдущем стихе. До творения не существовало различия имен и форм. Брахмана тогда тоже не существовало в том смысле, что Он не был связан с именами и формами. Поскольку у него нет имени и формы, его называют Асат или несуществующим.

Слово «Асат» не может означать материю или небытие, потому что в этом самом отрывке мы обнаруживаем, что данное ему описание может быть применимо только к Брахману.

Брахман — это не Асат в буквальном значении этого слова. Провидец Упанишад использует его в смысле, совершенно отличном от его обычного значения.

Балакьядхикаранам: Тема 5 (Сутры 16–18)

५ बालाक्यधिकरणम् । सू० १६-१७।

Тот, кто является создателем Солнца, Луны и т. д., является Брахманом, а не Праной или индивидуальной душой.

जगद्वाचित्वात् ॥१६॥

Джагадвачитват I.4.16 (122)

(Тот, чья работа – это Брахман), потому что («работа») обозначает мир.

Джагат: мир; **Вачитват:** из-за обозначения.

Теперь мы обсудим отрывок из Каушитаки Упанишады.

В «Каушитаки Брахмане» мудрец Балаки обещает научить Брахмана, говоря: «Я расскажу вам о Брахмане», и продолжает описывать шестнадцать вещей как Брахман, начиная с Солнца. Все это отвергается царем Аджаташатру, который говорит, что ни одно из них не является Брахманом. Когда Балаки замолкает, Аджаташатру передает учение о Брахмане такими словами: «О Балаки! Тот, кто является создателем тех личностей, о которых ты упомянул, и чьим творением является видимая вселенная, – единственный, кого можно познать».

Мы читаем в Каушитаки Упанишаде в диалоге между Балаки и Аджаташатру «О Балаки, Тот, кто является создателем тех личностей, о которых ты упомянул, и чьим произведением является эта (видимая вселенная), единственный, кого можно познать» (Кау. Уп. IV). -19).

Теперь возникает сомнение, является ли то, что здесь говорится как объект познания, индивидуальной душой или Праной или Брахманом, Высшим Я. Пурвапакшин считает, что имеется в виду жизненная сила, или Прана, поскольку он говорит, что фраза «чья это работа» указывает на активность движения, и эта активность опирается на Прану. Во-вторых, мы встречаемся с термином «Прана» в дополнительном отрывке. «Тогда он становится единым с одной лишь праной» Кау. Вверх. IV-20. Слово «Прана» обозначает жизненную силу. Это хорошо известно. В-третьих, Прана — создатель всех людей: человека на Солнце, человека на Луне и т. д. Из другого священного текста мы знаем, что Солнце и другие божества — это лишь дифференциации Праны: «Кто тот единый Бог, в котором все остальные боги содержатся? Прана и он есть Брахман,

Или в этом отрывке речь идет об индивидуальной душе как об объекте познания. Последующий отрывок содержит выводную отметку индивидуальной души: «Как хозяин питается своими людьми, нет, как его люди питаются хозяином, так и это сознательное «Я» питается другими «я» Кау. Вверх. IV-20. Поскольку индивидуальная душа является опорой Праны, ее можно назвать Праной. Таким образом, мы заключаем, что обсуждаемый отрывок относится либо к индивидуальной душе, либо к главной пране, но не к Господу, о котором он не содержит никаких выводных признаков.

Сутра опровергает все это и говорит, что в тексте к создателю относится Брахман; потому что здесь учат Брахману: «Я научу тебя Брахману». Опять же, «это», что означает мир, является его «работой». Это ясно указывает на то, что «он» — это только Брахман.

В отрывке «Каушитаки Брахман» говорится о Верховном Господе, поскольку речь идет о мире. Речь идет о мире, Творцом которого является Господь.

Следовательно, создателем является не Прана и не индивидуальная душа, а Высший Господь. Во всех текстах Веданты утверждается, что Создателем мира является Верховный Господь.

Джонни Джонс и другие ातम् ॥ १७ ॥

Дживамукхьяпраналинганнети чет тад व्याхьятам I.4.17 (123)

Если скажут, что из-за выводных признаков индивидуальной души и главной Праны (Брахмана) нет (упомянутого словом «материя» в цитируемом отрывке), (мы отвечаем), это уже было объяснено.

Джива: индивидуальная душа; **Мукхьяпрана:** главный жизненный воздух; **Лингат:** из-за знаков вывода; **На ити:** не так; **Чет:** если; **Тат:** это; **Йяхьятам:** уже объяснено.

Возражение против Сутры 16 выдвинуто и опровергнуто. Возражение уже было рассмотрено по форме I-1-31.

В Сутре I-1-31, посвященной теме диалога между Индрой и Пратарданой, это возражение было выдвинуто и на него был дан ответ. Все эти аргументы применимы и здесь. Там было показано, что, когда текст интерпретируется как относящийся к Брахману на основании всестороннего обзора его начальных и заключительных предложений, все другие выводы, указывающие на другие темы, такие как Джива или Прана и т. д., должны интерпретироваться таким же образом, чтобы они гармонизировались с основной темой.

Здесь также в первом предложении говорится о Брахмане в предложении «Должен ли я рассказать вам о Брахмане?» Заключительное предложение гласит: «Преодолев все зло, он обретает превосходство среди всех существ, суверенитет и превосходство, да, тот, кто знает это». Таким образом, начальные и заключительные положения здесь также относятся к Брахману. Если в середине этого текста мы находим какой-либо знак, из которого можно вывести дживу или любую другую тему, мы должны интерпретировать этот отрывок так, чтобы он относился к Брахману, чтобы избежать противоречия.

Эта тема не является лишней, поскольку она уже изложена в Сутре I-1-31, поскольку главным обсуждаемым здесь моментом является слово «Карма», которое может быть неправильно истолковано. Поэтому эта Адхикарана, безусловно, учит чему-то новому.

Слово Прана встречается в значении Брахмана в отрывке «Ум успокаивается на Пране» Чх. Вверх. ВИ-8-2.

Он и Джон Джонс в Нью-Йорке. पि चैवमेके ॥ १८ ॥

Аньартхам ту Джаймини Прашна-вьякхьяна-бхьямапи чайвамеке I.4.18 (124)

Но Джаймини думает, что (упоминание об индивидуальной душе в тексте) имеет другую цель, связанную с вопросом и ответом; более того, так же и некоторые (Ваджасанейины) (читайте в их тексте или редакции).

Аньартхам: для другой цели; **Ту:** но; **Джаймини:** Джаймини; **Прашна-вьякхьяна-бхьям:** из вопроса и ответа; **Апи:** также; **Ча:** и; **Эвам:** таким образом; **Эке:** другие, другие шрути

Приводится аргумент в пользу Сутры 16.

Даже упоминание об индивидуальной душе имеет другую цель, т.е. направлено на указание на Брахман.

После того, как Аджаташатру, разбудив спящего, научил Балаки, что душа отличается от Праны или жизненного воздуха, он задает следующий вопрос:

«Балаки, где здесь спал человек? Где он был? Откуда он вернулся?

" Кау. Вверх. IV. 19. Эти вопросы явно относятся к чему-то отличному от индивидуальной души. И так же в ответе (Кау. Уп. IV.20) говорится, что индивидуальная душа погружается в Брахман в глубоком сне.

Во время сна он не видит снов, тогда он становится единым с одной только этой Праной, и «от этого Я все Праны исходят, каждая к своему месту, от Пран к богам, от богов к мирам».

Этот разговор происходит в Брихадараньяка-упанишаде. Оно явно относится к индивидуальной душе посредством термина «человек, состоящий из познания» (виджнянамайя) и отличает от нее Высшее Я. «Где же был тогда человек, состоящий из познания? и откуда он таким образом вернулся?» (Бри. Уп. II-1-16) и далее, в ответе на поставленный выше вопрос, заявляет, что «человек, состоящий из познания, лежит в эфире внутри сердца». Мы уже знаем, что слово «эфир» обозначает высшее место, например, в приведенном выше отрывке «малый эфир внутри лотоса сердца» (Гл. Уп. VIII-1-1).

Вакьянваядхикаранам: Тема 6 (Сутры 19–22)

६ वाक्यान्वयाधिकरणम् । सू० १९-२२ ।

Атман можно увидеть посредством слушания и т. д. Бри. Вверх. II-4-5 — это Брахман, а не Дживатма.

वाक्यान्वयात् ॥१९॥

Вакьянваят И.4.19 (125)

(Я, которое можно увидеть, услышать и т. д., является Высшим Я) из-за связанного значения предложений.

Вакьянваят: Из-за связанного смысла предложений.

Теперь мы обсудим отрывок из Брихадараньяка-упанишады.

Из синтетического изучения контекста становится ясно, что имеется в виду Высшее Я.

В Майтрейи-Брахмане Брихадараньяка-упанишады мы читаем следующий отрывок: «Воистину, муж дорог не для того, чтобы вы могли любить мужа и т. д., но для того, чтобы вы могли любить Высшее Я, поэтому все дорого. Воистину, Высшее Я должно быть видеть, слышать, отражать и медитировать, о Майтрейи! Когда Самость увидена, услышана, отражена и осознана или познана, тогда все это познается» Бри. Вверх. IV-5-6.

Здесь возникает сомнение, является ли то, что представлено как объект, который можно увидеть, услышать и т. д., индивидуальной душой или Высшим Я.

В Пурвапакшине говорится: «Я» посредством упоминания дорогих вещей, таких как муж и т. д., обозначается как наслаждающийся. Из этого следует, что текст относится к индивидуальной душе.

Эта Сутра опровергает это и говорит, что в этом отрывке говорится о высшем Я, а не об индивидуальной душе. Во всем разделе рассматривается Брахман. Майтрейи говорит своему мужу Ягьявалкье: «Что мне делать с богатством, благодаря которому я не стану бессмертной? То, что знает мой Господь, подскажет мне это». После этого Ягьявалкья излагает ей знание Высшего Я. Священные Писания и Смрити заявляют, что бессмертия можно достичь только посредством познания Высшего Я. Затем Ягьявалкья учит ее познанию Высшего Я. Наконец, раздел завершается словами: «Вот и бессмертие».

Бессмертия нельзя достичь посредством познания индивидуальной души, а только посредством познания Высшего Я или Брахмана. Поэтому только Брахман является предметом обсуждаемого отрывка. Только Брахмана можно увидеть или осознать посредством слушания, размышления и медитации.

Ягьявалкья заявляет, что «Я» — это центр всего мира с объектами, чувствами и умом, что оно не имеет ни внутреннего, ни внешнего, что оно представляет собой массу знаний. Из всего этого следует, что то, что текст представляет в качестве объекта зрения и так далее, является Высшим Я.

Далее в тексте сказано, что благодаря знанию Атмана познается все. Это ясно подразумевает, что Атман является Брахманом только потому, что как может знание конечной Дживы или индивидуальной души дать нам знание обо всем?

प्रतिज्ञासिद्धेर्लिङ्गमाश्मरथ्यः ॥२०॥

Пратиджнасиддхерлингамасмаратхья I.4.20 (126)

(Тот факт, что индивидуальная душа преподается как объект реализации, является) индикаторным знаком, который является доказательством этого утверждения; так думает Асмаратья.

Пратиджнасиддхе: из-за доказательства утверждения; **Лингам:** указательный знак; **Асмаратья:** мудрец Асмаратья.

Приводится аргумент в пользу Сутры 19. Указанием является то, что индивидуальная душа не отличается от Брахмана, Высшей Причины, лучом которого она является. Следовательно, познать Брахман, Причину, значит познать все это.

Если бы личность совершенно отличалась от Брахмана, то посредством познания Брахмана все остальное было бы не познано. Первоначальное утверждение направлено на представление индивидуальной души или Дживы и Высшего Я как

неотличных с целью выполнения данного обещания. Неразличие между Брахманом и индивидуальной душой устанавливает положение: «Когда Я познано, все это познано», «Все это есть это Я».

Асмаратья придерживается мнения, что отрывки «Атмани виджнате сарвамидам виджнатам бхавати» и «Идам сарвам йадайаматма» доказывают аспект тождественности индивидуальной души и Высшего Я, потому что только тогда можно достичь того, что обещано, т.е. Брахман, всего можно достичь. И-4-20.

Искры, исходящие от огня, не совсем отличаются от огня, поскольку они имеют природу огня. Они не совсем неотличны от огня, потому что в этом случае их нельзя было бы отличить ни от огня, ни друг от друга. Точно так же и индивидуальные души, являющиеся плодами Брахмана, не являются абсолютно отличными от Брахмана, потому что это означало бы, что они не имеют природы разума; ни абсолютно неотличных от Брахмана, потому что в этом случае их нельзя было бы отличить друг от друга; и потому что, если бы они были тождественны Брахману и, следовательно, Всеведущи, было бы бесполезно давать им какие-либо наставления. Поэтому индивидуальные души в чем-то отличны от Брахмана и в чем-то неотличны. Это учение Асмаратхи известно как «Бхедабхедавада».

Он и его отец. १२ II

Первоначальное утверждение отождествляет индивидуальную душу с Брахманом или Высшим Я, потому что душа, когда она покидает (из тела), является таковой (т.е. единой с Высшим Я); так думает Аудуломи.

Уткрамишьята: о том, кто уйдет из тела; **Эвам бхават:** из-за этого состояния; **Ити:** таким образом; **Аудуломи:** мудрец Аудуломи.

Аргументы в поддержку Сутры 19 продолжают.

Джива, или индивидуальная душа, которая связана со своими различными ограничивающими дополнениями, а именно с телом, чувствами и умом, достигает свободы посредством медитации и знания. Когда оно поднимается из тела, то есть когда оно свободно и не имеет сознания тела, оно осознает, что оно тождественно Брахману. Поэтому оно представляется неотличным от Высшего Я. Это мнение преподавателя Аудуломи.

Мы также читаем в Шрути, что «это безмятежное существо, возникающее из этого тела, появляется в своей собственной форме, как только оно приближается к Высшему Свету» Чх. Вверх. VIII-12-3. Мундакопанишад говорит: «Как текущие реки исчезают в море, потеряв свое имя и форму, так и мудрец, освободившийся от имени и формы, отправляется к Божественной Личности, которая больше великого» Муна. Вверх. III-2-8.

Индивидуальная душа абсолютно отлична от Высшего Я. Оно обусловлено различными ограничивающими факторами, а именно телом, чувствами, умом и интеллектом. Но в Упанишадах о нем говорится как о неотличном от Высшего Я, поскольку оно может выйти из тела и стать единым с Высшим Я после очищения себя посредством медитации и знания. Таким образом, текст Упанишад переносит будущее состояние неразличия в то время, когда различие действительно существует. Это учение, отстаиваемое Аудулами, которое утверждает, что различие между индивидуальной душой и Брахманом в состоянии невежества является реальностью, является Сатьябхедавадой.

अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः ॥२२॥

Аваститерити Касакритсна I.4.22 (128)

(Первоначальное утверждение сделано), потому что (Высшее Я) существует в состоянии (индивидуальной души); так думает мудрец Касакришна.

Аваститех: из-за существования; **Ити:** таким образом (удерживает); **Касакришна:** мудрец Касакришна.

Аргументы в поддержку Сутры 19 продолжают.

Индивидуальная душа, или Джива, по своей природе совершенно отличается от Брахмана или Высшего Я. Индивидуальная душа не может быть едина с Брахманом в состоянии освобождения. Поэтому учитель Касакришна думает, что Само Высшее Я существует как индивидуальная душа. Поскольку Высшее Я существует также в состоянии индивидуальной души, Мудрец Касакришна придерживается мнения, что первоначальное утверждение, направленное на указание на неразличие между ними, возможно.

Брахман Высшего Я и индивидуальная душа абсолютно неотличны. Очевидная разница обусловлена Упадхи или ограничивающими колесницами или дополнениями, которые являются лишь продуктами Авидьи или невежества. Разница иллюзорна или нереальна с абсолютной или трансцендентальной точки зрения. Отсюда следует, что все остальное познается посредством знания Атмана или Брахмаджнаны.

То, что только Высшее Я является тем, что проявляется как индивидуальная душа, очевидно из отрывка о Брахмане: «Позволь мне войти в них с этим живым Я и развить имена и формы».

Сутра 20 означает, что утверждение о том, что «познав Это, познается все», показывает, что индивидуальная душа и Высшее Я неотличны. Сутра 21 означает тождество души и Высшего «Я», относится к состоянию достижения Высшего «Я» очищенной и совершенной душой. Сутра 22 означает, что даже сейчас Высшее Я

является индивидуальной душой. Это не значит, что индивидуальная душа растворяется или сливается с Высшим Я. Наше ошибочное чувство разнообразия и обособленности утрачено или растворено, но душа, которая на самом деле является Высшим Я (или единственным существующим Атманом), существует вечно.

Из этих трех мнений одно, которого придерживается Касакришна, соответствует Священному Писанию, поскольку оно согласуется с тем, чему учат все тексты Веданты.

Согласно утверждению Асмаратхи, душа не абсолютно отлична от Высшего Я. Его заявление выражением «Благодаря исполнению обещания» указывает на то, что между Высшим Я и индивидуальной душой существует определенная причинно-следственная связь. Обещание дается в двух отрывках: «когда Атман познан, все это познано» и «все это есть то Я». Согласно Асмаратье, индивидуальная душа является продуктом Высшего Я. Поэтому познание причины порождает познание всего. Если Душа и Высшее Я не различны, то обещание о том, что через «познание одного становится познанным», может быть выполнено.

По мнению Аудуломи, различие и неразличие двух зависит от различия условий; индивидуальная душа — это лишь состояние высшего «Я», или Брахмана. Точка зрения Асмаратьи и Аудуломи не выдерживает критики.

Дживабытие – это нереальность. Это творение авидьи или неведения. Индивидуальная душа по своей сути тождественна Брахману. Из-за невежества мы чувствуем, что мы обусловлены или ограничены ложными, иллюзорными упадхи и что мы отличны от Брахмана. На самом деле индивидуальная душа не создается и не уничтожается. Если джива-бытие является реальностью, ее невозможно уничтожить, и освобождение будет невозможным. Если индивидуальная душа становится единой с Брахманом или Высшим Я, когда она достигает свободы или окончательного освобождения, тогда состояние дживы иллюзорно. Происхождение душ из Высшего Я, подобно искрам огня, не является настоящим творением. Его следует рассматривать только со ссылкой на ограничивающие дополнения.

Возражающий говорит: отрывок: «Поднявшись из этих элементов, он снова исчезает после них». Когда он ушел, знания больше нет», указывает на окончательное уничтожение души, но не на ее единство с Высшим Я.

Мы отвечаем: это неверно. Этот отрывок означает лишь то, что всякое чувственное восприятие прекращается, когда душа покидает тело, а не то, что «Я» уничтожается. В этом отрывке подразумевается, что вечно неизменное «Я», представляющее собой единую массу знания или сознания, определенно не может погибнуть, если только посредством истинного знания «Я» не произойдет

разъединение с элементами и органами чувств, которые являются продуктами невежества.

Индивидуальная душа и Высшее Я различаются только по названию. Это устоявшийся вывод, что совершенное знание производит абсолютное единство двух. Высшее Я называется многими разными именами, но оно только Одно. Совершенное знание — это дверь к Мокше или окончательному освобождению. Мокша не является чем-то осуществимым и невечным. Она вечна и не отличается от вечно неизменного, бессмертного, чистого Брахмана, Единого без второго. Те, кто утверждает, что существует различие между личностью и Высшим Я, не соответствуют истинному смыслу текстов Веданты.

Пракритьядхикаранам: Тема 7 (Сутра 23-27)

७ प्रकृत्यधिकरणम् । सू० २३-२७ ।

Брахман является одновременно действенной и материальной причиной.

प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ॥२३॥

Пракритиша пратиджна дриштантанупародхат I.4.23 (129)

(Брахман является) материальной причиной также потому, что (эта точка зрения) не противоречит предположению и иллюстрациям (цитируемым в Шрути).

Пракритих: материальная

причина; Ча: также; **Пратиджня:** предложение; **Дриштанта:** иллюстрации; **Анупародхат:** потому что это не противоречит.

Эта Сутра утверждает, что Брахман является как действенной, так и материальной причиной вселенной.

Брахман определялся как то, из чего происходит происхождение, существование и разрушение этой вселенной. Теперь возникает сомнение, является ли Брахман материальной причиной, подобной глине или золоту, или действенной или действующей причинностью, подобной гончару или ювелиру.

Пурвапакшин, или возражающий, считает, что Брахман является единственной действующей или действенной причиной мира, как в таких текстах, как «Он отразил, он создал Прану» Праса. Вверх. VI.3 и 4. Наблюдения и опыт показывают, что действию действующих причин только, таких как гончары и т.п., предшествует мышление или размышление. Поэтому совершенно правильно, что мы должны рассматривать и творца в том же свете. Создатель объявлен «Господом». Лорды, такие как короли, известны только как действующие причины. Верховного Господа следует рассматривать как действующую причину.

Эта Сутра опровергает этот *prima facie* взгляд на Пурвапакшину. Брахман также является материальной причиной этой вселенной. Термин «ча» (также) указывает на то, что Брахман также является действующей причиной. Только если Брахман является материальной причиной вселенной, можно познать все посредством знания Брахмана. «Вы когда-нибудь просили о таком наставлении, благодаря которому то, что не слышно, становится услышанным; то, что не воспринимается, воспринимается; то, что не известно, становится известным?» (Гл. Уп. IV.1-2), которые заявляют, что следствия не отличны от их действующей причины, потому что мы знаем из обычного опыта, что плотник отличен от дома, который он построил.

Здесь упоминаются следующие иллюстрации: «Моя дорогая, поскольку по одному куску глины познается все, что сделано из глины, причем модификация, то есть эффект, представляет собой просто имя, имеющее свое происхождение в речи, тогда как истина в том, что это глина. просто» и т. д. (Чх. Уп. VI-14). Эти тексты ясно указывают на то, что Брахман является материальной причиной вселенной, иначе они были бы бессмысленны.

Многообещающие заявления звучат и в других местах. Например, «Что такое то, благодаря чему, если оно познается, становится известным все остальное», Мун. Вверх. I.1.3. «Когда Самость увидена, услышана, воспринята и познана, тогда познается все это» (Bri. Up. IV-5-6). Все эти многообещающие утверждения и наглядные примеры, которые можно найти во всех текстах Веданты, доказывают, что Брахман также является материальной причиной.

Нет другого руководящего существа, кроме Брахмана. Из этого мы должны заключить, что Брахман одновременно является и действующей причиной. Куски глины и куски золота зависят от внешних действующих причин, таких как гончары и ювелиры, чтобы превратиться в сосуды и украшения; но вне Брахмана как материальной причины не существует другой действующей или действенной причины, на которую могла бы обратить внимание материальная причина, потому что писание говорит, что Брахман был Единым без второго, предшествующего творению. Кто еще мог быть действенной или действующей причиной, когда не было ничего другого?

Если бы было допущено, что существует руководящий принцип, отличный от материальной причины, в этом случае все не может быть познано через одну вещь. Следовательно, долговые обязательства и иллюстрации будут бессмысленными.

Следовательно, Брахман является действенной причиной, поскольку другого правящего принципа не существует. Он также является материальной причиной,

поскольку не существует другой субстанции, из которой вселенная могла бы возникнуть.

Ради гармонии между формулируемым положением и приведенными в нем иллюстрациями мы заключаем, что Брахман является материальной причиной мира. Текст прямо заявляет, что Он также является действующей или действующей причиной.

अभिध्योपदेशाच्च ॥१४॥

Абхидхьопадешакка I. 4.24 (130)

Из-за волеизъявления или размышления (творить со стороны Высшего Я, Это материальная причина).

Абидхья: воля, размышление; **Упадешат:** из-за наставления, учения или утверждения; **Ча:** также и.

Приводится аргумент в поддержку Сутры 23: «Он желал или думал, чтобы меня было много, пусть я вырасту». В этом тексте желание и размышление указывают на то, что Брахман является действующей причиной.

«Пусть я буду многими» показывает, что Сам Брахман стал многими. Следовательно, Он также является материальной причиной.

Он пожелал проявить Себя как множество, то есть как Вселенную.

Он пожелал развить вселенную из Себя. Это подразумевает, что Он является одновременно материальной и действенной причиной творения.

साक्षाच्चोभयाम्नानात् ॥२५॥

Сакшаккобхайамнанат I.4.25 (131)

И потому что Шрути утверждает, что и то, и другое (происхождение и разрушение вселенной) имеют Брахман в качестве своей материальной причины.

Сакшат: прямой; **Ча:** также; **Убхайамнанат:** потому что Шрути утверждает и то, и другое.

Аргументы в поддержку Сутры 23 продолжают.

Эта Сутра представляет собой еще один аргумент в пользу того, что Брахман является общей материальной причиной.

То, из чего вещь берет свое начало и во что она извлекается и поглощается, является ее материальной причиной. Это хорошо известно. Так, например, земля является материальной причиной риса, ячменя и тому подобного. «Все эти вещи

берут свое начало только из Акаши (Брахмана) и возвращаются в Акашу»
Чх. Вверх. И-9-1.

«То, из чего эти вещи производятся, благодаря чему, будучи произведенными, они живут и во что они входят при своем растворении – постарайтесь познать это. Это и есть Брахман» Тайт. Вверх. III.1. Эти отрывки Упанишад ясно указывают на то, что Брахман также является материальной причиной.

Слово «Сакшат» (прямой) в Сутре показывает, что не существует другой материальной причины, но что все это произошло только из Акаши (Брахмана). Наблюдения и опыт показывают, что следствия не поглощаются ничем иным, кроме своей материальной причины.

आत्मकृतेः परिणामात् ॥२६॥

Атмакрите паринамат I.4.26 (132)

(Брахман — материальная причина мира), потому что он создал Себя, претерпев изменения.

Атмакрите: создал себя; **Паринамат:** путем модификации.

Аргументы в поддержку Сутры 23 продолжают.

Читаем в Тите. Вверх. II-7 «Это Само проявило Себя». Это подразумевает, что только Брахман создал мир из Себя, что возможно только путем модификации. Это представляет Самость как объект действия, а также как агент. Итак, Он есть Карта (творец-агент) и Карма (творение). Он становится творением посредством Паринамы (эволюции или модификации).

Слово «Само» подразумевает отсутствие какой-либо другой действующей причины, кроме Самости. По мнению Шри Шанкарачарьи, изменение очевидно (виварта). По мнению Шри Рамануджачарьи, это реально. Мир нереален в том смысле, что он непостоянен. Это иллюзия в том смысле, что у нее есть только феноменальное существование, у нее нет существования отдельно от Брахмана.

योनिश्च हि गीयते ॥२७॥

Йонища хи гияте I.4.27 (133)

И потому (Брахман) называется источником.

Йони: чрево, источник, происхождение; **Ча:** и; **Привет:** потому что; **Гияте:** называется.

Аргументы в поддержку Сутры 23 продолжают.

Брахман является материальной причиной вселенной еще и потому, что в Шрути Он назван источником вселенной.

Мы читаем в Мундака Упанишаде III-1-3: «Творец, Господь, Личность, чей источник — в Брахмане» и «то, что мудрецы считают Источником всех существ»
Мун. Вверх. Я- 1-6.

*Ачинтъям-авйактам-ананта рупам, шивам, прашантам амритам
брахмайоним; Тамадимадхьянтавихинам-екам вибхум чид-анандам-арупам-
адбхутам* – Он непостижим, невыразим, бесконечен в форме, всеблагой, всемирный, бессмертный, родитель вселенной, без начала, середины и конца, без соперника, всепроникающий, всеосознательный, всеблаженный, невидимый и непостижимый – это указывает на то, что Брахман является материальной причиной мира.

Слово Йони, или чрево, всегда обозначает материальную причину, как в предложении: «Земля — это Йони, или чрево трав и деревьев».

Таким образом доказано или установлено, что Брахман является материальной причиной вселенной.

Сарвьякхьянадхикаранам: Тема 8 (Сутра 28)

८ सर्वव्याख्यानाधिकरणम् । सू० २८ ।

Аргументы, опровергающие санкхью, опровергают и другие.

एतेन सर्वे व्याख्याता व्याख्याताः ॥२८॥

Этена сарве вяхята вяхятах I.4.28 (134)

Этим объясняется все (учения о происхождении мира, противоположные текстам Веданты).

Этена: этим, тем, что было сказано; **Сарве:** все; **Вяхятах:** объясняются.

Этот аргумент завершается в этой Сутре.

Из того, что было сказано в предыдущих Сутрах, следует понимать, что учение всех Шрути, даже тех, которые не обсуждались, указывают на Брахман, единственную причину мира.

Опровергая таким образом учение о том, что Прадхана является причиной мира, все было опровергнуто. Свергая главного спорщика, свергаются и другие, так же как, побеждая полководца, терпят поражение и все остальные. Таким образом, все те, кто приписывает творение атомам, и другие теоретики терпят поражение.

Все учения, говорящие о двух отдельных причинах, опровергнуты. Атомная теория и другие теории не основаны на авторитете Священных Писаний. Они противоречат многим библейским текстам.

Учение санкхьи, согласно которому Прадхана является причиной вселенной, в Сутрах, начиная с I.1.5, снова и снова выдвигалось и опровергалось.

Доктрина Прадханы в некоторой степени близка к доктрине Веданты, поскольку признает неразличие причины и следствия, как и доктрина Веданты. Кроме того, это было принято некоторыми авторами Дхарма-сутр, такими как Девала и другие. Более того, тексты Веданты содержат некоторые отрывки, которые некоторым людям, наделенным тупым интеллектом, могут показаться содержащими намеки, указывающие на это. По всем этим причинам комментатор приложил особые усилия, чтобы опровергнуть доктрину Прадханы. Он не уделял особого внимания атомной и другим теориям.

Повторение фразы «объясняются» показывает, что на этом глава заканчивается.

Доказано, что Брахман является как материальной, так и действенной причиной вселенной.

Так заканчивается Четвертая пада (раздел 4) Первой Адхьяи (глава I) Брахма-сутр или философии Веданты.

Здесь заканчивается глава I

2. Авиродха Адхьяя – Раздел 1 (Сутры 135–171)

Введение

Смрити-ньяя-авиродха-парихара составляет тему первой Пады. Смритивиродха также рассматривается в сутрах 1-3 и 12. Ньяявиродха рассматривается в остальных Сутрах. Пада (раздел) 2 атакует различные даршаны или философские системы на их собственных основаниях. Третья и Четвертая Пады направлены на установление единства смысла в явно расходящихся и непоследовательных космологических и психологических мыслях нескольких отрывков Веданты. Таким образом, название «Авиродха», или отсутствие противоречий, присвоенное этой главе, вполне уместно.

В первой главе было показано, что Всеведущий Господь всего является причиной происхождения мира точно так же, как глина является материальной причиной горшков и т. д., а золото — золотых украшений. В первой главе также было убедительно доказано, что все тексты Веданты рассматривают Брахман как Первопричину и что Брахман является сутью всех текстов Веданты. Это было установлено Саманвая.

Подобно тому, как маг является причиной существования магической иллюзии, так и Брахман является причиной существования этой вселенной благодаря Своему правлению. Подобно тому, как четыре класса существ вновь поглощаются землей,

так и спроецированный мир окончательно поглощается Его сущностью во время Пралайи, или растворения.

Было также доказано, что Господь — это Я всех существ.

Доктрина о том, что Прадхана является причиной мира, была опровергнута в первой главе, поскольку она не основана на авторитете писаний.

В этом разделе опровергаются аргументы, основанные на рассуждениях против учения, в котором говорится о Брахмане как о Первопричине. Дальнейшие аргументы, которые утверждают, что они авторитетны из Смрити для установления доктрины Прадханы и теории атомов, опровергаются в этом разделе.

Краткое содержание

Ранее на основании авторитета Шрути было доказано, что материя или Прадхана не является причиной мира. Первая глава доказывает, что все ведантические тексты единогласно учат, что существует только одна причина вселенной, а именно, Брахман, чья природа — разум. Также было доказано, что не существует библейского текста, который можно было бы использовать для установления систем, противоположных Веданте, в частности системе Санкхьи.

Первые две пады второй главы опровергают любые возражения, которые могут быть выдвинуты против доктрины Веданты на чисто умозрительных основаниях, помимо авторитета Шрути. Они также показывают, что ни одна система, которая не может быть согласована с Ведантой, не может быть установлена удовлетворительным образом.

Раздел I (пада) второй главы аргументировано доказывает, что Брахман является причиной мира, и устраняет все возражения, которые могут быть выдвинуты против такого заключения.

Адхикарана I:

(Сутры 1-2) опровергает возражение санкхьев о том, что принятие системы Веданты предполагает отказ от доктрины санкхьи, которая составляет часть смрити и поэтому имеет претензии или соображения. Веданта отвечает, что принятие Санкхья Смрити заставило бы нас отвергнуть другие Смрити, такие как Ману Смрити, которые противостоят учению Санкхья. Веда не подтверждает Санкхья Смрити, а только те Смрити, которые учат, что вселенная берет свое начало от разумного творца или разумной первичной причины (Брахмана).

Адхикарана II:

(Сутра 3) распространяет ту же линию аргументации на Йога-Смрити. Он отвергает теорию философии йоги Патанджали относительно причины мира.

Адхикарана III:

(Сутры 4-5) выдвигается возражение, что, поскольку Брахман и мир не схожи по природе и свойствам, один из них разумен и т. д., а другой неразумен и т. д., Брахман не может быть причиной вселенной.

Адхикарана III:

(Сутры 6-7) опровергает это возражение, заявляя, что в мире существуют примеры зарождения неодушевленного из живого, как, например, образование волос из живого тела, а также живого из неодушевленного, как, например, рождение скорпионов и других насекомых из коровьего навоза. Они доказывают, что не обязательно причина и причиняемое должны быть во всех отношениях сходны.

Адхикарана III:

(Сутра 8) выдвигает возражение, что во время общего растворения, когда следствие (мир) сливается с причиной (Брахманом), последняя должна быть осквернена первой.

Адхикарана III:

(Сутра 9) опровергает это возражение, показывая, что существуют прямые примеры обратного, точно так же, как продукты земли, такие как кувшины и т. д., во время растворения не изменяют землю в свою собственную природу; но, напротив, они сами превращаются в вещество земли.

Адхикарана III, Адхикарана IV, Адхикарана IX:

(Сутры 10-11), (Сутра 12), (Сутра 29) показывают, что аргументы, направленные против взгляда на то, что Брахман является причиной мира, могут быть направлены и против таких оппонентов, как санкхьи и вайшешики, поскольку в В системе Санкхьи безымянный Прадхана порождает все имена и формы, а в системе Вайшешики невидимые и бесформенные атомы соединяются и образуют видимый мир. Сутры утверждают, что споры могут продолжаться без какого-либо вывода и что следует уважать только выводы Вед. Все взгляды, противоречащие Ведам, безжалостно опровергаются.

Адхикарана V:

(Сутра 13) учит, что хотя наслаждающиеся души и объекты на самом деле являются не чем иным, как Брахманом, тем не менее, их практически можно отделять друг от друга, так же как в обычной жизни мы разделяем и различаем как отдельные индивидуальные вещи волны, рябь и пену океана, хотя по сути они идентичны и представляют собой только морскую воду.

Адхикарана VI:

(Сутры 14-20) говорит о неотличии следствия от причины, доктрине Веданты, которую последователи Веданты защищают от вайшешиков. Согласно вайшешикам, следствие отличается от причины.

Адхикарана VII:

(Сутры 21-22) опровергает возражение о том, что Брахман в форме индивидуальной души подвержен удовольствию и боли, показывая, что, хотя Брахман принимает форму индивидуальной души, тем не менее, Он превосходит последнюю и остается незапятнанным каким-либо свойством дживы. Кого Он контролирует изнутри. Хотя индивидуальная душа или Джива есть не что иное, как Сам Брахман, тем не менее Брахман остается абсолютным Господом и, как таковой, стоит выше удовольствия и боли. Джива – раба Авидьи. Брахман — повелитель Майи. Когда Джива освобождается от авидьи, она становится тождественной Брахману.

Адхикарана VIII:

(Сутры 23-25) показывает, что Брахман, хотя и лишен материала и инструментов действия, все же может создать мир посредством Своей Сат-Санкальпы, или силы воли, точно так же, как боги своей простой силой воли создают дворцы, животных и тому подобное и молоко само по себе превращается в творог.

Адхикарана IX:

(Сутры 26-29) объясняет, что Брахман не полностью трансформирует Себя во вселенную, хотя Он и не имеет частей. Хотя Он и проецирует мир из Себя, тем не менее Он остается единым и неделимым. Мир нереален. Изменение только кажущееся, как змея — это веревка, но ненастоящее. Брахман не исчерпывается творением.

Адхикарана X:

(Сутры 30-31) учит, что Брахман, хотя и лишен инструментов действия, способен создать вселенную посредством разнообразных сил, которыми Он обладает.

Адхикарана XI:

(Сутры 32-33) объясняет, что у Брахмана нет мотива для создания мира, но он проектирует вселенную из простого спортивного импульса, присущего Ему.

Адхикарана XII:

(Сутры 34-36) оправдывает Брахмана от обвинений в пристрастности и жестокости, которые выдвигаются против Него вследствие неравенства положения и судьбы различных людей и всеобщего страдания в мире. Брахман действует как творец и распределитель в отношении достоинств и недостатков индивидуальных душ.

Адхикарана XIII:

(Сутра 37) подводит итог предыдущим аргументам и утверждает, что все атрибуты Брахмана, а именно, всеведение, всемогущество и тому подобное, подходят только Брахману и никому другому и таковы, что наделяют Его способностью творить вселенную. . Брахман, следовательно, является причиной мира.

Смритьядхикаранам: Тема 1 (Сутры 1-2)

१ स्मृत्यधिकरणम् । सू० १-२ ।

Опровержение Смрити не основано на Шрути.

Сэнсэй Уинстон и Нэнси Нэнси. Н. Н. ॥१॥

Смритьянавакасадоша прасанга ити чет на аньясмритьянавакасадоша прасангат II.1.1 (135)

Если нам возразят, что (из доктрины о Брахмане как причине мира) возникнет недостаток, заключающийся в том, что не будет места для определенных смрити (мы скажем) нет, потому что (из-за отказа от этой доктрины) возникнет дефект отсутствия места для некоторых других смрити.

Смрити: философия санкхьи; **Анавакаса:** нет места; **Доша:** дефект; **Прасангат:** Результат, шанс; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **На:** нет; **Аньясмрити:** другие смрити; **Анавакасадошапрасангат:** потому что это приведет к недостатку места для других смрити.

Вывод, сделанный в главе I – разделе IV, о том, что Брахман является причиной мира, подтверждается смрити, отличными от санкхьи. Самая ранняя и наиболее ортодоксальная из этих смрити — это смрити, написанная Ману.

Если вы скажете, что один набор смрити будет проигнорирован, если будет сказано, что Прадхана не является причиной мира, не будет ли проигнорирован другой набор смрити, такой как Ману смрити, который основан на шрути и, следовательно, более авторитетен, если вы скажете, что Брахман не является причиной? Мы показали, что Шрути объявляет Брахман причиной. Только такие смрити, которые полностью согласны со Шрути, являются авторитетными. Что, если Капила и другие — сиддхи? Сиддхи (совершенство) зависит от Дхармы, а Дхарма зависит от Вед. Ни один Сиддх не является авторитетным, если его взгляды противоречат взглядам Шрути. Смрити, противоречащие Ведам, следует безжалостно отвергать.

Капила признает множественность «я». Он не признает доктрину существования единого универсального «Я». Система Капилы противоречит Ведам не только предположением о независимом Прадхане, но и своей гипотезой о множественности самостей. Мы не можем объяснять тексты Веданты таким

образом, чтобы не привести их в противоречие с Капилой Смрити. Капила Смрити противоречит Шрути. Следовательно, этим следует пренебречь.

Стих V-2 Шветашватара-упанишады не относится к Капале, основателю философии санкхьи. Это вообще относится к другому существу. На самом деле этот стих означает «Тот, кто до сотворения мира создал золотого Брахму (Капила), чтобы поддерживать вселенную». Слово Капила здесь означает «золотой» и является другим именем Брахмы, называемого Хиранигарбха.

इतरेषां चानुपलब्धेः ॥२॥

Итарешам чанупалабдхе II.1.2 (136)

И поскольку в писаниях не упоминаются другие (т.е. эффекты Прадханы согласно системе Санкхья), (система Санкхья не может быть авторитетной).

Итарешам: других; **Ча:** и; **Анупалабдхе:** здесь нет упоминания.

Приводится аргумент в пользу Сутры 1.

Далее, такие принципы, как Махат и т. д., которые считаются продуктами Прадханы, не воспринимаются ни в Ведах, ни в обычном опыте. С другой стороны, элементы и чувства встречаются в Веде и в мире и, следовательно, могут упоминаться в Смрити. Следовательно, такие слова, как Махат и т. д., встречающиеся в Смрити, относятся не к продуктам Прадханы, а к другим категориям, раскрытым в Шрути. См. I.4.1.

Нигде в Ведах не упоминаются другие категории санкхьев. Поэтому система санкхьи не может быть авторитетной.

Шанкарачарья доказал, что под словом «Махат» мы должны понимать либо космический интеллект, либо Хираньягарбху, либо индивидуальную душу, но ни в коем случае не Махат философии санкхьи, т.е. первый продукт Пракрити.

И дело не только в том, что санкхья учит, что Прадхана является автором творения, что делает его неавторитетным, но она учит и другим доктринам, которые не имеют под собой основания в Ведах. Он учит, что души — это чистое сознание и всепроникающее, что рабство и свобода — это работа Пракрити. Далее он учит, что не существует Высшего Я, Господа всего. Он также утверждает, что Праны являются просто формами функций пяти чувств и не имеют собственного отдельного существования. Там можно найти все эти неортодоксальные доктрины. Следовательно, система санкхьи не может быть авторитетной.

Йогапратьютъядхикаранам: Тема 2 (Сутра 3)

२ योगप्रत्युक्त्यधिकरणम् । सू० ३।

Опровержение йоги.

एतेन योगः प्रत्युक्तः ॥३॥

Этена йога пратьюктах II.1.3 (137)

Этим (также) опровергается философия йоги.

Этена: этим, а именно, опровержением Санкхья Смрити; **Йога:** философия йоги; **Пратьюкта:** (также) опровергнуто.

Здесь опровергается философия йоги Патанджали. Йога называется «Шешвара-санкхья».

В Пурвапакшине говорится: Система йоги дана также в Упанишадах, как и Шветаватара Упанишада и т. д. «Держать голову, шею, туловище прямо» и т. д. Свет. Вверх. II-8. «Самость должна быть услышана, о ней нужно думать, о ней медитировать» Бри. Вверх. II-4-5. «Это упорное сдерживание чувств и есть то, что называется йогой» Катха Ап. II-3-11. «Получив это знание и все правило йоги» Катха. Вверх. II-3-18. Йога помогает концентрации ума. Без концентрации невозможно познать Брахмана. Следовательно, йога — это средство к познанию. Поскольку «Йога Смрити» основана на Шрути, она является авторитетной. Йога Смрити признает Прадхану, которая является Первопричиной.

По той же причине, по которой выдвигаются против системы санкхьи, философия йоги Патанджали также опровергается, поскольку она также принимает теорию о том, что Пракрити является причиной вселенной.

В этой сутре отмечается, что опровержением Санкхья-смрити также следует считать опровергнутой йога-смрити, поскольку философия йоги также признает, в отличие от писаний, Прадхану как независимую причину мира, великий принцип и т. д., как его последствия, хотя Веды или общий опыт не поддерживают эти взгляды.

Хотя Смрити отчасти авторитетна, ее следует отвергнуть, поскольку она противоречит Шрути по другим темам.

Хотя существует множество смрити, посвященных душе, мы направили свое внимание на опровержение санкхьи и йоги, поскольку они широко известны как предлагающие средства для достижения высшей цели человека. Более того, они завоевали признание многих великих людей. Далее их положение усиливается Шрути: «Тот, кто познал ту причину, которая должна быть постигнута санкхьей и йогой, тот освобождается от всех оков» Свет. Вверх. VI-13.

Мы говорим, что высшая цель человека не может быть достигнута знанием Санкхья Смрити, или практики йоги. Шрути ясно говорит, что окончательное освобождение

или высшее блаженство можно достичь только посредством познания единства Самости, которое передается Ведами. «Только человек, познавший Брахмана, переступает Смерть, другого пути нет» Свет. Вверх. III-8.

Системы санкхья и йоги поддерживают двойственность. Они не различают единства Самости. В цитируемом тексте «Та причина, которую следует познать с помощью санкхьи и йоги», термины «санкхья» и «йога» обозначают ведическое знание и медитацию, поскольку эти термины используются в отрывке, стоящем рядом с другими отрывками, относящимися к ведическому знанию. .

Мы, конечно, оставляем место для тех частей двух систем, которые не противоречат Ведам. Санкхья говорит: «Душа свободна от всех качеств (Асанга)». Это находится в гармонии с Ведой, которая утверждает, что Пуруша по своей сути чист. «Ибо этот человек ни к чему не привязан» Бри. Вверх. IV-3-16.

Йога предписывает странствующему санньясину отстраниться от жизненных забот (Нивритти). Это подтверждается Шрути. «Затем Паривраджака в оранжевом одеянии, выбритый, без всякого имущества» и т. д. Джабала Упанишада. IV-7.

Их рассуждения приемлемы в той степени, в которой они ведут к Самореализации.

Приведенные выше замечания послужат ответом на претензии всех спорящих смрити. Мы считаем, что истину можно осознать и познать только из текстов Веданты: «Тот, кто не знает Веды, не постигает Великого» Тайттирия Брахмана III-12.9.7.

«Теперь я спрашиваю тебя, что Человек учил в Упанишадах» Бри. Вверх. III-9-2.

На Вилакшанатвадхикаранам: Тема 3 (Сутры 4–11)

३ न विलक्षणत्वाधिकरणम् । सू० ४-११ ।

Брахман может быть причиной вселенной, хотя Его природа противоположна вселенной.

В Уилсоне и Уилсоне.

На вилакшанатвадасья татхатвам ча шабдат II.1.4 (138)

(Возражающий говорит, что) Брахман не может быть причиной мира, потому что этот (мир) имеет иную природу (от Брахмана) и его бытие таковое (отличное от Брахмана) (известно) из писаний.

На: нет (т.е. Брахман не является причиной мира); **Вилакшанатват:** из-за различия в природе; **Ася:** свой (т.е. этого мира); **Тататтвам:** это так; **Ча:** и; **Шабдат:** от слова, от Шрути.

В этой Адхикаране восемь сутр. Первое и второе выражают Пурвапакшу (возражение), а остальные выражают истинное учение (Сиддханту).

Возражения, основанные на Смрити против учения о Брахмане как действенной и материальной причине вселенной, были опровергнуты. Теперь мы переходим к опровержению тех, которые основаны на рассуждениях.

Некоторые правдоподобные возражения против того, что Брахман является причиной мира, выдвигаются в этой и последующих Сутрах.

Возражающий говорит: Брахман — это разум. Брахман чист. Но Вселенная материальна, неразумна и нечиста. Следовательно, оно отличается от природы Брахмана. Следовательно, Брахман не может быть причиной этого мира.

Следствие должно иметь ту же природу, что и причина. Следствие является лишь причиной в другой форме. Причина и следствие не могут иметь совершенно разную природу. Разумный и разумный Брахман не может создать неразумную, неразумную материальную вселенную. Если Брахман считается причиной мира, природа обоих должна быть схожей. Но они кажутся совершенно разными по своей сути и природе. Следовательно, Брахман не может быть причиной мира.

Различие в природе известно также из высказываний Шрути: «Брахман стал разумом, а также неразумом (миром)» (Тайттирия Упанишада, Брахмананда Валли, Шестой Анувака – Виджнанам ча авиджнанам ча абхават). Следовательно, Брахман не может быть причиной материальной вселенной. Брахман, который является чистым духом, не может быть причиной этой вселенной, которая представляет собой нечистую материю. Мир, состоящий из боли, удовольствия и иллюзий, не может быть получен из Брахмана.

Нэнси Уинстон Уинстон.

Абхиманивьяпадешасту вишешанугатибхьям II.1.5 (139)

Но речь идет о главенствующих божествах (органов) из-за особых характеристик, а также из-за того, что божество главенствует таким образом.

Абхимани: верховное божество (органов и элементов); **Вьяпадешах:** выражение, указание, указание, обозначение; **Ту:** но; **Вишеша:** особое дополнение из-за отличия, поскольку оно так квалифицировано; **Анугатибхьям:** акт проникновения; **Вишешанугатибхьям:** от конкретного дополнения, а также от факта проникновения, благодаря их вхождению.

Эта Сутра встречает возражение против Сутры 4. Слово «Ту» (но) отбрасывает возникшее сомнение.

Всякий раз, когда неодушевленный объект описывается в Смрити как ведущий себя как одушевленные существа, мы должны понимать, что это указание на божество,

управляющее им. В случае таких действий, как разговор, спор и т. д., требующих интеллекта, тексты Священных Писаний обозначают не просто материальные элементы и органы, а, скорее, разумных божеств, которые управляют каждым органом, а именно речью и т. д.

В Каушитаки Упанишаде вы найдете: «Божества, спорящие друг с другом за то, кто из них лучший». «Все божества признавали главенство Праны» (Кау. Уп. II-14). Каушитакинцы специально используют слово «божества», чтобы исключить идею о чисто материальных органах. Айтарея Араньяка (II-2-4) говорит: «Агни, ставший речью, вошел в рот». Это показывает, что каждый орган связан со своим главенствующим божеством.

В Брихадараньяка-упанишаде (VI-I-7) есть текст, в котором говорится: «Эти органы поссорились из-за своего величия».

Тексты Чхандогья-упанишады также показывают существование таких главенствующих божеств. «Огонь подумал и произвел воду». Это указывает на то, что неодушевленный объект можно назвать Богом, имея в виду его главенствующее божество. Мысль, о которой идет речь, — это мысль о Высшем Божестве, которое связано с последствиями как руководящий принцип. Все это усиливает гипотезу о том, что тексты относятся к управляющим божествам.

Из всего этого мы должны сделать вывод, что эта вселенная по своей природе отлична от Брахмана. Следовательно, Вселенная не может иметь Брахман своей материальной причиной.

Следующая Сутра дает очень подходящий ответ на возражение, выдвинутое Пурвапакшиной или возражающим.

दृश्यते तु ॥६॥

Дришьяте ту II.1.6 (140)

Но она (такая организация жизни из материи) тоже видна.

Дришьяте: видно; **Ту:** но.

Возражения, выдвинутые в Сутрах 4 и 5, теперь опровергнуты.

Слово «но» отбрасывает Пурвапакшу. «Но» опровергает точку зрения Пурвапакшина или возражателя, выраженную в последней Сутре, а именно, что эта вселенная не может возникнуть из Брахмана, потому что она отличается по своему характеру. Ибо мы видим, что от человека, который разумен, происходят неразумные вещи, такие как волосы и ногти, а из неразумной материи, такие как коровий навоз, скорпионы и т. д., производятся. Таким образом, возражения, выдвинутые в Сутрах 4 и 5, необоснованны. Следовательно, вполне возможно, что

эта материальная вселенная могла быть создана разумным Существом, Брахманом. Возникновение бессознательного творения от разумного Творца не является неразумным.

В Мундака Упанишаде говорится: «Подобно тому, как паук вытягивается и собирает воедино свои нити, как травы вырастают из земли, как у живого человека выходят волосы, так и из Нетленного выходит эта вселенная» (I.1.7). .

Возражающий может сказать, что тело человека является причиной волос и ногтей, а не сам человек, а коровий навоз является причиной тела скорпиона и т. д. Но даже в этом случае существует различие в характере между причина — навоз, а следствие — тело скорпиона, поскольку некоторая неразумная материя (тело) является обителью разумного принципа (души скорпиона), которым является другая неразумная материя (коровий навоз) нет. Они не похожи во всех отношениях. Если бы они были, то не было бы ничего похожего на причину и следствие. Если вы ожидаете найти в мире все аспекты Брахмана, то в чем разница между причиной и следствием?

Причина и ее следствия не во всех отношениях одинаковы, но что-то в причине обнаруживается и в следствии, точно так же, как комок глины обнаруживается и в кувшине, хотя форма и т. д. у них различаются. Сама связь причины и следствия подразумевает, что между ними существует некоторая разница. Некоторые качества причины, Брахмана, такие как существование и разум, обнаруживаются в Его следствии, Вселенной. Все объекты во Вселенной существуют. Вселенная получает это качество от Брахмана, который есть само Существование. Далее разум Брахмана освещает весь мир. Два качества Брахмана, а именно существование и разум, обнаруживаются во вселенной. Следовательно, вполне правильно считать Брахмана причиной этой вселенной, хотя в других отношениях между ними могут быть некоторые различия.

असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्रत्वात् ॥७॥

Асадити чет на пратишехаматратват II.1.7 (141)

Если сказать (что мир, эффект тогда был бы) несуществующим (до его возникновения или творения), (мы говорим) нет, потому что это простое отрицание (без какого-либо основания).

Асат: несуществование; **Ити чет:** если так сказать; **На:** нет; **Пратишехаматратват:** из-за отрицания, поскольку оно просто отрицает.

Возражение против Сутры 6 выдвинуто и опровергнуто.

Оппонент говорит, что если Брахман, который разумен, чист и лишен таких качеств, как звук и т. д., является причиной вселенной, имеющей противоположную природу, т. е. неразумной, нечистой, обладающей качествами звука и т. д., отсюда следует, что следствие, т. е. мир, не существовало до его фактического возникновения, потому что Брахман был тогда единственным существованием. Это означает, что нечто несуществующее появляется на свет, что не принимается ведантистами, поддерживающими доктрину следствия, уже существующего в причине.

Возражение, выдвинутое оппонентом, не является настоящим возражением. Оно не имеет силы, поскольку является простым отрицанием.

Эта Сутра опровергает возражение, выдвинутое оппонентом. Он заявляет, что это отрицание является простым утверждением, не имеющим никакой объективной значимости. Если вы отрицаете существование эффекта до его фактического возникновения, ваше отрицание является простым отрицанием без какого-либо объекта, который можно отрицать. Следствие, несомненно, существует в причине до его возникновения, а также после него. Следствие никогда не может существовать независимо, отдельно от причины, ни до, ни после творения. В Шрути говорится: «Тот, кто ищет чего-либо в другом месте, кроме Брахмана, отвергнут всем» (Бри. Уп. II-4-6).

Следовательно, вселенная существует в Брахмане еще до творения. Оно не является абсолютно несуществующим.

अपीतौ तद्वत्प्रसङ्गादसमञ्जसम् ॥८॥

Апитау тадватпрасангадасаманджасам II.1.8 (142)

Из-за последствий, которые во время Пралайи или великого растворения (причина становится) такой (т. е. подобной следствию), поддерживаемая до сих пор доктрина (о том, что Брахман является причиной вселенной) абсурдна.

Апитау: во время Пралайи или великого растворения; **Тадват:** вот так, как эффект; **Прасангат:** из-за последствий; **Асаманджасам:** непоследовательный, абсурдный.

Здесь выдвигается правдоподобное возражение против того, что Брахман является причиной мира.

Пурвапакшин или оппонент выдвигает дальнейшие возражения.

Во время растворения следствие, то есть мир, поглощается причиной, Брахманом. Следовательно, из этого следует, что причина становится подобной следствию. Причина зависит от характера следствия. Зло дефектов, присущих

следствию, испортит причину. На Брахмана должна влиять природа мира, так же, как на воду влияет растворенная в ней соль, так же, как вся пища пахнет острым запахом асафетиды, когда ее смешивают с какой-либо приправой. Он станет нечистым и больше не будет Всеведущей причиной вселенной, как утверждают Упанишады. Он должен стать бесчувственным, грубым, ограниченным, как мир, что абсурдно. Брахман, следовательно, не может быть причиной мира.

Есть и еще одно возражение. Во время растворения все вещи пришли в состояние единства с Брахманом. Все различия проходят во время повторного поглощения в состояние неразличения. Тогда не осталось бы никакой особой причины во время нового начала Вселенной. Следовательно, новый мир не мог возникнуть со всеми различиями в наслаждении душами, объектами наслаждения и т. д. Не будет никакого фактора, вызывающего новое творение.

Третье возражение состоит в том, что если, несмотря на это, новое творение возможно, то даже освобожденные души или мукты, ставшие едиными с Брахманом, будут втянуты в перерождение.

Нельзя сказать, что вселенная остается отличной от Высшего Брахмана даже в состоянии повторного поглощения или растворения, потому что в этом случае растворения вообще не было бы. Следствие, существующее отдельно от причины, невозможно.

Следовательно, доктрина Веданты о том, что Брахман является причиной вселенной, вызывает возражения, поскольку ведет ко всякого рода абсурдам.

Следующая Сутра дает на это подходящий ответ.

न तु दृष्टान्तभावात् ॥९॥

На ту дриштантабхават II.1.9 (143)

Но не (так) из-за наличия иллюстраций.

На: нет; **Ту:** но; **Дриштантабхават:** из-за иллюстраций.

Возражение, выдвинутое в Сутре 8, опровергнуто.

Словом «ту» (но) возможность возражения отбрасывается.

Возражения не имеют силы. Почему следствие, растворившееся в причине, должно снова воздействовать на причину, привнося дефекты следствия? Когда следствие вовлечено в причину, оно нисколько не запятнает причину своими следствиями. Есть бесчисленное множество примеров. Если хорошее украшение переплавить в золото, то как в золоте могут проявиться особенности формы украшения?

Когда кувшин, сделанный из глины, разбивается и вновь впитывается в свое первоначальное вещество, т. е. в глину, он не придает ей своих особых свойств или качеств. Он не превращает землю в горшки и кувшины, но сам превращается в землю. Четверичный комплекс органических существ, возникающий из земли, не передает ей своих качеств во время повторного поглощения.

Реабсорбция вообще не может произойти, если эффект, растворяясь обратно в свою причинную субстанцию, продолжает существовать там со всеми своими индивидуальными свойствами.

Несмотря на неразличие причины и следствия, следствие заключено в причине, а не причина в следствии. Следствие имеет природу причины, а не причина — природу следствия. Поэтому качества следствия не могут коснуться причины.

Вместо того, чтобы Брахман трансформировался в мир, мир трансформируется в Брахмана, погружаясь в Него в момент своего растворения. Следовательно, не может быть никаких возражений против того, чтобы Брахман был принят как причина мира на земле, предложенная в Сутре 8.

Хотя мир полон страданий и т. д., однако Брахман чист и т. д. Он всегда остаётся незатронутым злом. Как юность, детство и старость принадлежат только телу, а не Самости, как слепота, глухота и т. д. принадлежат чувствам, а не Самости, так и недостатки мира не принадлежат Брахману и не проникают повсюду. чистый Брахман.

Если причина и следствие разделены, как вы говорите, инволюции вообще не будет. Поскольку причина и следствие — одно и то же, возражение, что дефекты следствия влияют на причину, характерно не только для инволюции. Если то, что говорит Пурвапакшина, верно, дефект повлияет на причину даже сейчас. То, что тождество причины и следствия Брахмана и вселенной сохраняется без разбора в отношении всего времени, а не только времени инволюции или повторного поглощения, провозглашается во многих отрывках из Священных Писаний, как, например: «Это все есть то Я» (Британское Я). II.4.6). Все это есть Самость (Гл. Уп. VII.25.2). Бессмертный Брахман есть прежде (Mun. Up. II.2.11). Все это есть Брахман (Чх. Уп. III.14.1).

Если сказать, что дефекты являются следствием наложения авидьи или неведения и не могут повлиять на причину, то это объяснение применимо также и к инволюции.

Кобра не подвержена воздействию яда. На мага не действует магическая иллюзия, созданная им самим, потому что она нереальна. Но даже в этом случае Майя не влияет на Брахмана. Мир — это всего лишь иллюзия или видимость. Брахман выглядит как эта вселенная, точно так же, как веревка выглядит как змея. Поэтому

Брахман не подвержен влиянию Майи или мировой иллюзии. Ни на кого не влияют творения его сновидений или иллюзорные видения его сна, потому что они не сопровождают состояние бодрствования и состояние сна без сновидений. Аналогично, Вечный Свидетель всех состояний сознания не подвержен влиянию мира или Майи.

Столь же безосновательно и второе возражение. Имеются и параллельные примеры по этому поводу. В состоянии глубокого сна вы ничего не видите. Душа входит в существенное состояние неразличения. Никакого разнообразия, но как только вы просыпаетесь, вы видите мир разнообразия. Снова наступает старая стадия различения, поскольку невежество или Авидья не уничтожены. Чхандогья Упанишада говорит: «Все эти существа, когда они погрузились в Истину, не знают, что они погружены в Истину. Кем бы ни были эти существа здесь, будь то лев, волк, кабан, червь или комар. или комара, чтобы они снова стали» (Гл. Уп. VI-9-2 и 3).

Подобное явление имеет место во время Пралайи или растворения. Сила различения остается в потенциальном состоянии, как и Авидья или Неведение в состоянии растворения. Пока существует базовая авидья, или невежество, творение или эволюция будет следовать за инволюцией, точно так же, как человек просыпается после сна.

Освобожденные души не рождаются снова, потому что в их случае неправильное знание или невежество было полностью уничтожено совершенным знанием Брахмана.

Ведантисты не признают точку зрения Пурвапакшины, согласно которой даже во время повторного поглощения мир должен оставаться отличным от Брахмана.

В заключение можно правильно сказать, что система, основанная на Упанишадах, во всех отношениях не вызывает возражений.

स्वपक्षदोषाच्च ॥१०॥

Свапакшадосачча II.1.10 (144)

И потому что возражения (выдвинутые санкхьей против доктрины Веданты) применимы и к его (санкхье) взглядам.

Свапакшадосат: из-за возражений, против своей собственной точки зрения; **Ча:** и.

Возражения, выдвинутые в Сутрах 4 и 8, направлены против оппонентов.

Теперь все перевернулось против возражающего. Возражения, выдвинутые им (санкхьей) против доктрин Веданты, применимы и к его теории. В его учении о причинности мир форм и звуков также берет свое начало от Прадханы и Пракрити, не имеющих ни формы, ни звука. Таким образом, причина и здесь отличается от

следствия. В состоянии повторного поглощения или растворения все объекты сливаются с Прадханой и становятся с ним единым целым.

В Прадхану проникают все эффекты мира. Санкхьи также признают, что во время повторного поглощения следствие возвращается в состояние неотличимости от причины, и поэтому возражение, выдвинутое в Сутре 8, применимо также и к Прадхане. Санкхье придется признать, что до фактического начала эффекта не было. Какие бы возражения ни выдвигались против Веданты в этом отношении, на самом деле они справедливы и для санкхьи. Тот факт, что Брахман является причиной мира, что признает Шрути, не может быть отброшен подобными тщетными рассуждениями. Веданта основана на Шрути. Следовательно, учение Веданты авторитетно и непогрешимо. Поэтому это необходимо признать. Далее, точка зрения Веданты предпочтительнее, поскольку на возражения также были даны ответы с точки зрения Веданты.

Уиллоу Нэнсон. Миссисипи II?? II

Таркапратиштханадапи анятханумейамити чет эвамапьянирмокша прасанга II.1.11 (145)

Если скажут, что вследствие незавершенности рассуждений мы должны сформулировать наши выводы иначе; (мы отвечаем, что) таким образом, это также приведет к невыпуску.

Тарка: рассуждение, аргумент; **Апратиштханат:** из-за отсутствия какой-либо фиксации или окончательности; **Апи:** также; **Аньята:** иначе; **Анумейам:** сделать вывод, установить путем спора; **Ити чет:** если так сказать, то и таким образом; **Апи:** даже; **Анирмокша:** желание освобождения, отсутствие выхода; **Прасанга:** следствие.

Возражения, выдвинутые в Сутрах 4 и 8, далее опровергаются.

Считается, что великие мыслители, такие как Капила и Канада, опровергают друг друга. Логика не имеет фиксированности и окончательности. Выводы одного мыслителя опровергаются другим. То, что один человек устанавливает разумом, может быть опровергнуто другим человеком, более умным и изобретательным, чем он. Ни аналогия, ни силлогизм не применимы к душе. Выводы, к которым пришли путем простой аргументации, даже если они хорошо аргументированы и не основаны на каких-либо авторитетных утверждениях, не могут быть приняты как окончательные, поскольку все еще остается шанс на их опровержение более опытными софистами. Следовательно, следует принять только заключение Шрути.

Не обращая внимания на рассуждения, мы должны верить, что Брахман является материальной причиной вселенной, потому что так учат Упанишады.

Выводы Веданты основаны на Шрути, которые непогрешимы и авторитетны. Рассуждения, не имеющие надежной основы, не могут опровергнуть выводы Веданты.

Разум имеет свою собственную сферу и сферу применения. Это полезно в некоторых мирских вопросах, но в вопросах трансцендентных, таких как существование Брахмана, окончательное освобождение, жизнь за пределами, утверждения человеческого интеллекта никогда не могут быть полностью свободны от сомнений, потому что это вопросы, которые находятся за пределами интеллекта. Даже если должна быть какая-то завершенность рассуждений, это не приведет к какой-либо окончательности доктрины в отношении души, потому что душу невозможно познать посредством чувств. Брахман не может быть объектом восприятия или вывода, основанного на восприятии. Брахман непостижим и, следовательно, неоспорим. Катопанишад говорит: «Это знание нельзя получить путем спора, но его легко понять, о Начикетас, когда его преподает учитель, который не видит различий» (I.2.9).

Оппонент говорит: нельзя сказать, что никакое рассуждение не является хорошо обоснованным, потому что даже суждение о рассуждении достигается посредством рассуждения. Вы сами видите, что рассуждение не имеет под собой только рассуждения. Следовательно, утверждение, что рассуждения никогда не имеют надежной основы, неверно. Далее, если бы все рассуждения были необоснованными, человеческая жизнь должна была бы прийти к концу. Вы должны рассуждать правильно и правильно.

Заметим против этого аргумента оппонента, что, таким образом, и тогда возникает «недостаток освобождения». Хотя в отношении некоторых вещей рассуждения хорошо обоснованы, в отношении рассматриваемого вопроса возникает «недостаток освобождения».

Те мудрецы, которые учат об окончательном освобождении души, заявляют, что оно является результатом совершенного знания. Совершенное знание всегда единообразно. Это зависит от самой вещи. Всякая вещь, постоянно имеющая одну и ту же природу, признается истинной. Знание, относящееся к этому, является совершенным или истинным знанием. Взаимный конфликт мнений людей невозможен при истинном или совершенном знании. Но выводы рассуждений никогда не могут быть однородными. Санкхьи утверждают, что Прадхана является причиной вселенной. Найяики приходят к выводу, что Параманус или атомы являются причиной мира. Что принять? Каким образом же знание, основанное на рассуждении и объектом которого не всегда является нечто единообразное, может быть истинным в отношении совершенного познания? Мы не можем прийти к определенному, положительный вывод посредством рассуждений, независимых от

Шрути. Веда вечна. Это источник знаний. Его целью являются твердо установленные вещи. Знание, основанное на Ведах, не может быть отвергнуто никем из логиков прошлого, настоящего или будущего. Поскольку истину невозможно познать посредством рассуждений, освобождения не будет.

Таким образом, мы установили, что совершенство может быть достигнуто посредством познания Брахмана с помощью Упанишад или Шрути. Совершенное знание невозможно без помощи Шрути. Игнорирование Шрути приведет к отсутствию окончательного освобождения. Рассуждения, противоречащие Священным Писаниям, не являются доказательством знания.

Наша конечная позиция состоит в том, что разумный Брахман должен рассматриваться как причина и субстрат вселенной на основе писаний и рассуждений, подчиненных писаниям.

Шиштапариграхадхикаранам: Тема 4 (Сутра 12)

४ शिष्टापरिग्रहाधिकरणम् । सू० १२ ।

Канада и Гаутама опровергли это.

एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः ॥१२॥

Этена сиштапариграха апи व्याख्याтах II.1.12 (146)

Этим (то есть аргументами против санкхьи) (те другие теории), которые не принимаются мудрыми или компетентными людьми, объясняются или опровергаются.

Этена: по этому (по приведенным выше рассуждениям, по тому, что было сказано против Санкхьи); **Шиштапариграхах:** не принимается мудрыми и компетентными людьми; **Апи:** также; **Вьяхятах:** объясняются или опровергаются.

Другие взгляды или теории, не принятые Ведами, опровергаются.

Шиштах – остальные системы типа «Атомистов» обучены, т.е. обучены Ведам.

Шиштапариграхах – все другие взгляды или системы мышления, не принятые теми, кто хорошо сведущ в Ведах; все различные взгляды или системы, противоречащие Ведам.

Апариграха означает те системы, которые не признают и не принимают (Париграха) Веда как авторитет в этих вопросах, но которые полагаются только на разум и которые не поддерживаются Ведами.

Все различные взгляды или системы мысли, противоречащие Ведам и не принятые дисциплинированными и мудрыми, опровергаются тем, что говорится против санкхьи, т. е. теми же аргументами.

Подобно теории тех, кто говорит, что Прадхана или Пракрити является причиной мира, теории тех, кто постулирует атомы как причину, опровергаются теми, кто знает истины писаний, такими как Ману или Вьяса, обученными правильному пути зная их. Доктрина Прадханы заслуживает того, чтобы быть опровергнутой в первую очередь, поскольку она близка к ведической системе и поддерживается достаточно сильными и весомыми аргументами. Более того, оно в определенной степени было принято некоторыми авторитетами, которые следуют Ведам. Если самый опасный враг побежден, мелкие враги уже побеждены. Даже в этом случае, если доктрина санкхьи будет опровергнута, все остальные системы уже будут опровергнуты.

Сутра учит, что разрушением приведенной выше доктрины санкхьи также опровергаются и остальные теории, не включенные в Веда, такие как теории Канады, Гаутамы, Акшапады, буддистов и т. д., поскольку они противоречат Ведам по своей сути. Эти точки. Причины те же, что и в случае с Санкхьей.

Что касается природы атома, единого мнения нет. Канада и Гаутама считают его постоянным, тогда как четыре школы Будд считают его непостоянным. Вайбхашика-будды утверждают, что атомы кратковременны, но имеют объективное существование (*Кшаникам артха-бхутам*). Йогачара-будды утверждают, что это всего лишь познание (Джняна-рупам). Мадхьямики считают его фундаментально пустым (шунья-рупам). Джайны считают его реальным и нереальным (Сад-асад-рупам).

Бхоктрапаттьядхикаранам: Тема 5 (Сутра 13)

५ भोक्त्रापत्त्याधिकरणम् । सू० १३ ।

Различия между наслаждающимся и наслаждающимся не противоречат единству.

Уиллоу Уинстон. II

Бхоктрапаттеравибхагашет сяллокават II.1.13 (147)

Если сказать (что если Брахман является причиной), то из-за того, что (объекты наслаждения) превращаются в наслаждающегося, в результате произойдет неразличение (между наслаждающимся и объектами, которыми наслаждаются), мы ответим, что такое различие, тем не менее, может существовать. как это обычно происходит в мире.

Бхоктри: тот, кто наслаждается и страдает; **Апаттех:** от возражений, если будут возражения; **Авибхага:** неразличение; **Чет:** если так сказать; **Сьят:** может существовать; **Локават:** как это происходит в мире.

Другое возражение, основанное на рассуждениях, выдвигается против того, что Брахман является причиной, и опровергается.

Различие между наслаждающимся (дживой или индивидуальной душой) и объектами наслаждения хорошо известно из обычного опыта. Наслаждающиеся — это разумные, воплощенные души, а звук и тому подобное — объекты наслаждения. Рамакришна, например, наслаждается, а манго, которое он ест, является объектом наслаждения. Если Брахман является материальной причиной вселенной, то следствие мира неотлично от Брахмана. Поскольку Джива и Брахман тождественны, различие между субъектом и объектом будет уничтожено, поскольку одно перейдет в другое. Следовательно, Брахман не может считаться материальной причиной вселенной, поскольку это привело бы к устранению устоявшегося различия между наслаждающимся и объектами наслаждения.

Если вы скажете, что учение о Брахмане как причине мира приведет к тому, что наслаждающийся или дух станет единым с объектом наслаждения (материей), мы ответим, что такое различие уместно и в нашем случае, как примеры можно найти в Вселенной в случае океана, его волн, пены и пузырей, а также Солнца и его света. Океанские волны, пены и пузыри едины и в то же время разнообразны во Вселенной. Подобным образом обстоят дела с Брахманом и миром. Он создал и вошел в творение. Он един с ними, как едины эфир в небе и эфир в горшке, хотя они кажутся отдельными.

Поэтому возможно иметь в вещах различие и неразличие одновременно благодаря имени и форме. Наслаждающиеся и объекты наслаждения не переходят друг в друга, и тем не менее они не отличны от Верховного Брахмана. Наслаждающиеся и объекты наслаждения не отличны с точки зрения Брахмана, но они различны как наслаждающиеся и объекты наслаждения. В этом нет никакого противоречия.

Вывод таков: различие наслаждающихся и объектов наслаждения возможно, хотя оба они неотличны от Брахмана, их Высшей Причины, как показывает пример океана, его волн, пены и пузырей.

Арамбханадхикаранам: Тема 6 (Сутры 14–20)

६ आरम्भणाधिकरणम् । सू० १४–२० ।

Мир (следствие) неотличен от Брахмана (причины).

तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः ॥१४॥

Тадананьятвамарамбханасабдадибхьях II.1.14 (148)

Их неразличение (то есть причины и следствия) вытекает из таких терминов, как «происхождение» и тому подобных.

Тат: (о вселенной); **Ананьятвам:** неразличие; **Арамбхана сабдадибхья:** от таких слов, как «происхождение» и т. д.

Здесь показано, что следствие не отличается от причины.

В Сутре 13 Сутракара высказалась с точки зрения Паринамавады и опровергла выдвинутое оппонентом возражение о том, что Брахман не может быть материальной причиной, поскольку это противоречит восприятию. В Паринамаваде Брахман фактически претерпевает трансформацию или модификацию. Теперь то же возражение опровергнуто с точки зрения Вивартавады. В Вивартаваде есть лишь кажущаяся модификация. Веревка выглядит как змея. Он не превращается в настоящую змею. Это учение Адвайты Шри Шанкары.

В предыдущей Сутре было приведено сравнение океана и волн, принимая во внимание кажущееся разнообразие объектов. Но на самом деле причина и следствие даже сейчас едины. Это ясно из слова «Арамбана» (начало), точно так же, как познав кусок глины, можно познать всю глину. Имя — это всего лишь словесная модификация. Истинное существо — это всего лишь глина. Горшок и сейчас всего лишь глиняный. Подобным образом, даже сейчас мир — это только Брахман. Неправильно говорить, что и единство, и многообразие истинны, как в случае с океаном, волнами и т. д. Слово «ева» в «Мриттикетьеве» показывает, что всякое многообразие нереально. Душа объявлена единой с Брахманом.

Возражающий, или Пурвапакшин, говорит: «Если существует только одна Истина, а именно Брахман, разнообразные объекты восприятия будут отрицаться. Этические предписания станут бесполезными. Все тексты, содержащие предписания и запреты, потеряют свой смысл, если различие, от которого зависит их действительность, на самом деле не существует. Более того, наука об освобождении души не будет иметь реальности, если различие между учителем и учеником, от которого она зависит, не будет реальным. Не будет никакого рабства и, следовательно, никакого освобождения. Поскольку наука о душе сама по себе нереальна, она не может привести к Реальности. Если доктрина освобождения неверна, как мы можем поддерживать истину об абсолютном единстве Самости?

Но эти объекты не имеют силы, поскольку все феноменальное существование считается истинным до тех пор, пока не возникло знание Брахмана, точно так же, как существа во сне считаются истинными до тех пор, пока не наступит состояние бодрствования. Когда мы просыпаемся после сна, мы знаем, что мир снов фальшив, но знание снов не ложно. Более того, даже сны иногда предвещали близкую реальность смерти. Реальность реализации Брахмана нельзя назвать иллюзорной, поскольку она разрушает невежество и ведет к прекращению иллюзии.

भावे चोपलब्धे: ॥१५॥

Бхаве Чопалабде II.1.15 (149)

И (потому что) только при наличии (причины) (следствие) переживается.

Бхаве: о существовании; **Ча:** и; **Упалабдхе:** опытен.

Споры, начатые в Сутре 14, о том, почему следствие (мир) неотделимо от его материальной причины, Брахмана, продолжаются.

Следствие воспринимается только тогда, когда в нем присутствует причина; иначе нет. Горшок или ткань будут существовать, даже если нет гончара или ткача, но их не будет, если нет глины или ниток. Это доказывает, что следствие не отличается от причины. В Чхандогья-упанишаде говорится: «Все эти сотворенные вещи, о сын мой, происходят из Сат, т.е. Брахмана, покоятся в Нем и в конце концов растворяются в Нем» (VI-8-4).

Возражающий говорит: В дыме не узнать огня. Дым, являясь следствием огня, должен показывать в нем огонь. На это мы отвечаем, что дым на самом деле является следствием влажного топлива. Влажное топливо соприкасается с огнем и отбрасывает свои землистые частицы в виде дыма. Дым и топливо идентичны. Мы можем распознать топливо в дыме. Об этом свидетельствует тот факт, что дым имеет запах, как и топливо. Дым обычно имеет ту же природу, что и дым топлива.

Явления вселенной проявляются только потому, что существует Брахман. Они, конечно, не могут появиться без Брахмана. Поэтому мир (следствие) неотличен от Брахмана, причины.

सत्त्वाच्चावरस्य ॥१६॥

Саттваччаварасья II.1.16 (150)

И за счет того, что апостериорное (т. е. следствие, идущее после причины) существует (как причина до творения).

Саттват: Из-за существования; **Ча:** и; **Аварасья:** заднего плана, т. е. следствия, следующего за причиной, т. е. мира.

Аргумент, начатый в Сутре 14, продолжается.

В писании говорится, что следствие (мир) существовало в своем причинном аспекте (Брахман) до творения.

«Вначале, мой дорогой, *Садева сомьедамагра асит*, это было только существование» (Чх. Ап). «*Атма ва идам эка агра асит*, поистине, в начале это было Я, единственное» (Айт. Ар. 2.4.1). «*Брахма ва идамагра асит*. До творения эта вселенная существовала как Брахман» (Бри. Уп. 1.4.10).

Упанишады заявляют, что вселенная существовала в причине, Брахмане, до творения. Это было одно с Брахманом. Поскольку мир был неотличен от причины до творения, он продолжает оставаться неотличным и после творения.

Следствие (мир) неотлично от причины (Брахмана), поскольку оно существует в причине, даже тождественно, до своего проявления, хотя во времени оно находится позади.

Вещь, которая не существует в другой вещи посредством самой последней, не производится из этой другой вещи. Например, нефть не добывают из песка. Мы можем получить масло из арахиса, потому что оно существует в семенах, хотя и в латентном виде, но не из песка, потому что его в них нет. Существование одинаково и в мире, и в Брахмане. Поскольку все существует в Брахмане, то оно и может выйти из него.

Брахман во все времена не больше и не меньше того, что есть. Так что и следствием (миром) во все времена является только то, что есть. То, что есть, только одно. Следовательно, следствие неотлично от причины.

Нэнси Джонс Уинстон शेषात् ॐ ॥१७॥

Асавьяпадесаннети чет на дхармантарена вакьясешат II.1.17 (151)

Если скажут, что из-за того, что (эффект) описывается как то, чего нет, (следствие) не (существует до творения), мы отвечаем: «Это не так», потому что термин «то, чего нет» обозначает другую характеристику или атрибут (как видно) из последней части текста.

Асавьяпадешат: из-за того, что его описывают как несуществующее; **На:** нет; **Ити чет:** если так сказать; **На:** нет; **Дхармантарена:** другим атрибутом или характеристикой; **Вакьясешат:** из последней части текста или отрывка из-за дополнительного отрывка.

Довод о том, что мир не существовал до сотворения, опровергнут.

Из слова «Асат», буквально означающего несуществование, в Шрути можно утверждать, что до сотворения мир не существовал. Но этот аргумент не выдерживает критики, поскольку во второй части того же текста для описания состояния мира до сотворения используются иные эпитеты, чем «несуществующий». Из этого мы понимаем, что мир существовал до сотворения. Это устанавливается рассуждениями еще и потому, что нечто не может возникнуть из ничего, а также ясными утверждениями по поводу других текстов Шрути. «*Асад ва идам агра асит*» – таким поистине был Асат вначале (Таит. Уп. II-7-1).

« *Асат эва агре асит* » – Эта вселенная сначала была, но не существовала. Асат действительно был таким вначале. Из него, воистину, произошел Сат (Гл. Уп. III.19.1). Последняя часть отрывка — «Тацадасит» (То, что существовало). Слово «несуществующий» (асат), конечно, не означает абсолютного несуществования, но означает, что вселенная не существовала в грубом, дифференцированном состоянии. Оно существовало в чрезвычайно тонком непроявленном состоянии. Оно не было дифференцировано. У него еще не было имени и формы. Мир был спроектирован. Затем оно стало грубым и приобрело имя и форму. Вы можете понять смысл, если прочитаете последнюю часть отрывка «Оно стало существовать». «Оно выросло».

Абсурдно говорить, что небытие (Асат) существовало. Следовательно, Сат означает проявленный, то есть имеющий имя и форму, тогда как Асат просто означает тонкий, тонкий и непроявленный. «Асат» относится к другому атрибуту эффекта, а именно к непроявлению. Слова Сат и Асат относятся к двум атрибутам одного и того же объекта, а именно к его грубому или проявленному состоянию и тонкому или непроявленному состоянию.

Асад ва идамагра асит. Тато ваи сададжаята. Тадатманам сваямкурута. Тасмат тацукритамучьята ита. Ядваи тацукритам. Асат действительно был таким вначале. Из этого, воистину, произошла Сб. Оно сделало себя своим Я. Поэтому его называют самодельным.

Слова «Асат сделал себя самим собой» устраняют любые сомнения относительно истинного значения слова «то». Если слово «Асат» означало абсолютное небытие, то возникнет противоречие в терминах, потому что небытие никогда не сможет сделать себя Самостью чего-либо. Слово «Асит» или «был» становится абсурдным, когда применяется к «Асат», потому что об абсолютном несуществовании никогда нельзя сказать, что оно существует, а «было» означает «существовало». Абсолютное несуществование не может иметь никакого отношения ни к прошлому, ни к настоящему времени. Более того, оно также не может иметь никакой силы, как мы видим в отрывке: «Оно сделало себя самим собой». Следовательно, слово Асат следует понимать как тонкое состояние объекта.

युक्तेः शब्दान्तराच्च ॥१८॥

Юктех сабдантарачка II.1.18 (152)

Из рассуждений и из другого текста Шрути (то же самое ясно. Эта связь между причиной и следствием установлена.)

Юктех: из рассуждений; **Шабда-антарат:** из другого текста Шрути; **Ча:** и.

То, что следствие существует до его возникновения и неотлично от причины, следует из рассуждений, а также из дальнейшего отрывка писаний или другого текста Вед.

Тот же факт ясен также из логики и рассуждений. В противном случае все можно было бы произвести из чего угодно. Если небытие является причиной, то почему должна быть неизбежная последовательность? Почему творог следует производить из молока, а не из грязи? Невозможно даже за тысячи лет вызвать следствие, отличное от его причины. Частные причины производят только определенные следствия. Это сила в причине, которая производит следствие. Отношение причины и следствия (например, отношение грязи и горшка) — это отношение тождества. Причиной наших мыслей и высказываний «горшок существует» является тот факт, что кусок глины принимает особую форму горлышка, полого живота и т. д., тогда как материал остается только глиной. Напротив, мы думаем и говорим: «банки не существует». когда глиняный горшок разбивается на куски. Следовательно, существование и несуществование показывают лишь свои различные состояния. Несуществование в данном случае не означает абсолютного несуществования. Это рассуждение или Юкти.

Подобно тому, как актер надевает множество обличей и остается тем же человеком, так и Высшая Причина (Брахман) проявляется в виде этих разнообразных объектов, но остается одной и той же.

Следовательно, причина существует до следствия и неотлична от следствия.

Следствие существует в причине в непроявленном состоянии. Оно проявляется во время творения. Вот и все. Абсолютно несуществующая вещь, такая как заячьи рога, никогда не сможет появиться на свет. Причина не может произвести совершенно новую вещь, которой в ней еще не существовало.

Далее, из известного отрывка Чхандогья-упанишады: «В начале, мой дорогой, было только существование, одно без второго» (гл. Уп. VI-2-1), что эффект существует даже до творения и неотличен от своей причины.

Теперь автор приводит некоторые иллюстрации, чтобы подтвердить учение о том, что следствие тождественно причине.

पटवच्च ॥१९॥

Патавакка II.1.19 (153)

И как кусок ткани.

Патават: как кусок ткани; **Ча:** и.

Представлен пример в поддержку Сутры 17.

Подобно тому, как свернутый или сложенный кусок ткани впоследствии разворачивается или разворачивается, так и мир, который оставался непроявленным до творения, впоследствии становится проявленным. Мир подобен сложенной ткани до сотворения. Это как ткань, расстеленная после творения. Сложенная ткань не выглядит тканью, пока ее не разостлают. Нити не воспринимаются как ткань, пока они не сотканы. Но даже в этом случае следствие находится в причине и идентично причине. В сложенном состоянии невозможно разобрать, ткань это или что-то еще. Но когда она разложена, вы можете ясно понять, что это ткань. В состоянии растворения (Пралайя) мир существует в зачаточном состоянии или потенциальном состоянии в Брахмане.

Нет имён и форм. Вселенная находится в недифференцированном или непроявленном состоянии. После создания оно принимает грубую форму. Имена и формы дифференцируются и проявляются.

Как кусок ткани неотличен от нитей, так и следствие (мир) не отличается от своей причины (Брахмана).

Слово «Ча» (и) в Сутре показывает, что здесь также могут быть приведены другие иллюстрации, такие как семя и дерево.

Когда ткань сложена, вы не знаете, какой она длины и ширины. Но когда оно развернуто, вы знаете все эти подробности. Вы также знаете, что ткань не отличается от сложенного предмета. Эффект, кусок ткани, непроявлен, пока он существует в своей причине, то есть в нитях. Оно становится очевидным и ясно видимым благодаря работе челнока, ткацкого станка, ткача и т. д.

Вывод таков: следствие не отличается от причины.

यथा च प्राणादि॥२०॥

Ятха ча пранади II.1.20 (154)

То же самое и с различными Пранами или Витальными ветрами.

Ятха: как; **Ча:** и; **Пранади:** в случае Праны или жизненного воздуха.

Представлена еще одна иллюстрация в поддержку Сутры 17.

Слово «Ча» (и) в Сутре показывает, что последнюю иллюстрацию куска ткани и настоящую жизненную функцию следует читать вместе, как одну иллюстрацию.

Когда пять различных жизненных потоков контролируются практикой Пранаямы, они сливаются в главной Пране, причине, которая регулирует дыхание. Сохраняется только жизнь. Все остальные функции, такие как сгибание и вытягивание конечностей и т. д., прекращаются. Это показывает, что различные жизненные потоки, следствия, не отличаются от своей причины, главной

Праны. Различные жизненные потоки являются лишь модификациями главного, или Мукхьяпраны. Так же и со всеми эффектами. Они не отличаются от причины.

Таким образом установлено, что следствие, мир, тождественно своей причине, Брахману. Следовательно, познав Брахмана, познается все. Поскольку весь мир является следствием Брахмана и неотличен от него, в тексте писаний содержится обещание: «То, что не слышно, слышно, то, что не воспринимается, воспринимается, то, что неизвестно, известно» (Чх. Уп). .VI.I.3) выполнено.

Итаравьяпадесадхикаранам: Тема 7 (Сутры 21–23).

७ इतरव्यपदेशाधिकरणम् । सू० २१-२३।

Брахман не создает зла.

Уиллоу Джонс

Итаравьяпадесадд хитакаранадидошапрасактих II.1.21 (155)

Из-за того, что другой (то есть индивидуальная душа) будет заявлен (как неотличный от Брахмана), возникнут (в Брахмане) недостатки неделания того, что полезно, и тому подобное.

Итаравипадешат: из-за утверждения другого (как неотличного от Брахмана); **Хитакаранадидошапрасактих:** возникают дефекты неделания того, что полезно, и тому подобное.

(**Итара:** нечто иное, чем Брахман, т.е. индивидуальная душа; **Вьяпадешат:** по обозначению, по выражению; **Хита:** добро, благо; **Акаранади:** не творение и т. д.; **Доша:** несовершенство, дефект, недостатки; **Прасактих:** результат, следствие .)

Дискуссии об отношении мира к Брахману теперь закончены. Вопрос об отношении индивидуальной души к Брахману поднимается в этой Сутре в виде возражения.

В предыдущей Адхикаране было установлено единство следствия (мира) с его причиной (Брахманом).

В этой Сутре оппонент, или Пурвапакшин, выдвигает возражение. Он говорит, что если Брахман является причиной мира, то эта точка зрения неуместна, потому что писание описывает Дживу как Брахмана, и, следовательно, он не причинит себе вреда, такого как рождение, смерть, старость, болезнь, проникнуть в личность тела. Существо, которое само по себе абсолютно чисто, не может воспринимать это совершенно нечистое тело как часть своего Я.

Священное писание заявляет, что другая, то есть воплощенная душа, едина с Брахманом: «Это есть Я». «Ты есть То, о Светакету» (гл. Уп. VI.8.7). Утверждая, что индивидуальная душа едина с Брахманом, появляется возможность найти ошибку в

мудрости Брахмана, что Он не делает добра Себе, создавая страдания и боль из-за повторяющихся рождений и смертей для Себя. Сделает ли кто-нибудь то, что вредно и неприятно самому себе? Неужели он не вспомнит, что создал мир? Не уничтожит ли он его как причину своих страданий? Брахман создал бы очень красивый мир, где все было бы приятно для индивидуальной души без малейшей боли и страданий. Это не так. Следовательно, Брахман не является причиной мира, как утверждает Веданта.

अधिकं तु भेदनिर्देशात् ॥२२॥

Адхикам ту бхеданирдесат II.1.22 (156)

Но (Брахман, Творец, есть) нечто большее (чем индивидуальная душа) из-за утверждения в Шрути (о различии) между индивидуальной душой (и Брахманом).

Адхикам: нечто большее, большее, чем Джива; **Ту:** но; **Бхеданирдесат:** из-за указания на различия в связи с утверждением о различии. (**Бхеда:** разница; **Нирдесат:** из-за указания).

Возражение, выдвинутое в Сутре 21, опровергнуто.

Слово «ту» (но) опровергает возражение последней Сутры. Он отбрасывает Пурвапакху.

Творец мира Всемогуш. Он не заключенная, воплощенная душа. Дефекты, упомянутые в предыдущей Сутре, такие как совершение того, что не приносит пользы, и тому подобное, не присущи этому Брахману, потому что, поскольку вечная свобода является Его характерной природой, нет ничего ни полезного, что Он мог бы сделать, ни бесполезного, чего можно было бы избежать. Ему. Более того, нет никаких препятствий Его знанию и силе, потому что Он Всеведущий и Всемогуший. Он всего лишь свидетель. Он осознает нереальность мира и Дживы. У него нет ни добра, ни зла. Следовательно, создание Им вселенной добра и зла не вызывает возражений.

Джива имеет другую природу. Дефекты, упомянутые в предыдущей Сутре, принадлежат только Дживе, пока она находится в состоянии невежества. Шрути ясно указывают на разницу между индивидуальной душой и Творцом в таких текстах, как «Воистину, Самость нужно видеть, слышать, отражать и медитировать на нее» (Бри. Уп. II.4.5). Все эти различия мнимы или иллюзорны по причине невежества. Когда индивидуальная душа достигает знания Брахмана, она вспоминает свою тождественность с Брахманом. Тогда весь феномен множественности, возникающий из неправильного знания, исчезает. Нет ни воплощенной души, ни творца.

Этот Брахман превосходит индивидуальную душу. Индивидуальная душа не является творцом этой вселенной. Следовательно, возражение, выдвинутое в Сутре 21, не может быть вынесено. Возможность пороков, цепляющихся за Брахмана, исключена.

Хотя Брахман принимает форму индивидуальной души, тем не менее, Он не исчерпывается этим. Но Он остается чем-то большим, т. е. как повелитель индивидуальной души. Это очевидно из различия, указанного в Шрути. Следовательно, нет никаких оснований для ошибки, о которой говорится в Сутре 21.

अश्मादिवच्च तदनुपपत्तिः ॥२३॥

Асмадивакча таданупапаттих II.1.23 (157)

А поскольку случай аналогичен случаю с камнями и т. д. (изготовленными из той же земли), то выдвинутое возражение несостоятельно.

Асмадивать: как камень и т. д.; **Ча:** и; **Тат анупапаттих:** его несостоятельность, неразумность, невозможность; (**Тат:** об этом; **Тасья:** о возражении, выдвинутом в Сутре 21).

Возражение, выдвинутое в Сутре 21, далее опровергается.

Возражающий может сказать, что Брахман, который есть Знание и Блаженство и неизменен, не может быть причиной разнообразия вселенной, добра и зла. Это возражение не может выдержать, потому что мы видим, что из одной и той же материальной земли производятся камни разной ценности, такие как алмазы, лазурит, кристаллы, а также обычные камни. Видно, что из семян, помещенных в одну и ту же землю, вырастают различные растения, например сандал и огурцы, которые проявляют наибольшее различие в своих листьях, цветах, плодах, аромате, соке и т. д. Одна и та же пища. производит различные эффекты, такие как кровь, волосы, ногти и т. д. Точно так же один Брахман также может содержать в себе различия индивидуальных «я» и высшего «Я» и может производить различные эффекты. Также и от Брахмана, который есть Блаженство и Знание,

Следовательно, возражение, выдвигаемое другими против учения о Брахмане как причине мира, не может быть поддержано.

Более того, Священное Писание утверждает, что все последствия происходят только от речи. Мужчина во сне один, но картинок во сне много. На это намекает слово «Ча» в Сутре.

Упасамхарадаршанадхикаранам: Тема 8 (Сутры 24–25)

८ उपसंहारदर्शनाधिकरणम् । सू० २४-२५ ।

Брахман – причина мира.

उपसंहारदर्शनान्नेति चेन्न क्षीरवद्धि ॥२४॥

Упасамхарадаршананнети ченна кшираваддхи II.1.24 (158)

Если вы возразите, что Брахман без инструментов не может быть причиной вселенной, потому что рассматривается агент, собирающий материалы для любого строительства, (мы говорим) нет, потому что (это) похоже на молоко (превращающееся в творог).

Упасамхарадаршанат: потому что виден сбор материалов; **На:** нет; **Ити чет:** если так сказать; **На:** нет; **Кширават:** как молоко; **Привет:** потому что, как.

Даршанат: из-за видения; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **Ват:** типа, здесь имеет силу инструментального падежа. (См. Сутру Панини, *Тена тулям крийя* и т. д.)

Опровергается возражение, что для сотворения мира необходимы материалы.

Хотя Брахман лишен материалов и инструментов, Он все же является причиной вселенной. Если вы возразите, что действующая причина, например, гончар, использует инструменты и, следовательно, Брахман не может быть как материальной, так и действующей причиной, мы ответим, что это подобно тому, как молоко превращается в творог.

Возражающий, Пурвапакшин, говорит: Рабочие собирают материалы для выполнения своей работы. У Брахмана также должны были быть необходимые материалы для создания мира, но до творения не было ничего, кроме Брахмана. Он один без второго. Он не смог бы осуществить Свою работу творения, поскольку не было материала, точно так же, как горшечник не мог бы изготовить свои горшки, если бы до него не было таких материалов, как земля, вода, посохи, колеса и т. д.

Это возражение не имеет силы. Материалы потребуются не во всех случаях. Например, молоко само превращается в творог. Молоку не требуется никаких внешних факторов, чтобы превратить его в творог. Если вы скажете, что в случае с молоком для свертывания молока необходимо тепло, мы ответим, что тепло лишь ускоряет процесс свертывания. Свертывание происходит за счет свойственной молоку способности. Вы не можете превратить воду в творог, применяя тепло. Способность молока превращаться в творог достигается лишь за счет вспомогательных средств.

Брахман проявляет Себя в форме вселенной Своей непостижимой силой. Он просто хочет. Вся Вселенная возникает. Почему Всемогущий Бесконечный Брахман не может создать мир одной только Своей силой воли (Санкальпой), без инструментов и посторонней помощи?

Брахман Всемогущ и Бесконечен. Следовательно, Ему не нужна никакая посторонняя помощь или инструмент, чтобы создать этот мир.

Таким образом, Шрути также заявляет: «Нет никакого эффекта и никакого инструмента, известного о Нем, никто не похож на него или лучше. Его высокая сила раскрывается как многообразная и присущая ему, действующая как сила и знание» (Svet. Up. VI.8).

Следовательно, Брахман, хотя и единственный, способен трансформировать Себя в эту вселенную разнообразных эффектов без каких-либо инструментов или посторонней помощи благодаря Своим бесконечным силам.

देवादिवदपि लोके ॥२५॥

Девадивадапи локе II.1.25 (159)

(Случай, когда Брахман создает мир) подобен случаю богов и других существ в мире (в обычном опыте).

Девадиват: подобно богам и другим (святым); **Апи:** даже, также; **Локи:** в мире.

Слово «ват» здесь имеет силу шестого падежа. Другое прочтение — «Ити» (таким образом) вместо «Апи».

Приводятся аргументы в поддержку Сутры 24.

Возражающий (или Пурвапакшин) говорит: «Пример превращения молока в творог неуместен, поскольку это бессознательная вещь. Интеллектуальные агенты, такие как гончары, начинают выполнять свою работу, обеспечив себя полным набором инструментов. Как же тогда можно говорить, что Брахман, разумное Существо, может совершать Свою работу творения без каких-либо вспомогательных средств, без помощи каких-либо составляющих материалов?» Мы отвечаем: «Как боги и другие».

Мы видим также, что в мире боги и мудрецы создают определенные вещи, такие как дворцы, колесницы и т. д., силой воли, без внешней помощи. Почему Всемогущий Творец не может создать мир Своей силой воли (Сат Санкальпа) или Своей бесконечной силой Майи?

Подобно тому, как паук выбрасывает из себя нити своей паутины, как самка журавля зачинает без самца, не услышав звука грома, как лотос странствует от одного озера к другому без каких-либо средств передвижения, так и разумный Брахман создает мир сам, без внешних инструментов и помощи.

Случай Брахмана отличается от случая гончаров и подобных ему агентов. Брахману для творения не нужны никакие посторонние средства. Есть ограничения в

создании горшков. Создание Брахмана не может быть ограничено условиями, наблюдаемыми при создании горшков. Брахман Всемогуш.

Крицнапрасактьядхикаранам: Тема 9 (Сутры 26–29)

९ कृत्स्नप्रसक्त्यधिकरणम् । सू० २६-२९ ।

Брахман — материальная причина вселенной, хотя Он и не имеет частей.

Ксениясон и Джонс II

Крицнапрасактир нираваяаватвасабдакопо ва II.1.26 (160)

Либо следует принять следствие целого (претерпевающий изменение Брахман), либо нарушение текстов, объявляющих Брахман не имеющим частей (если Брахман является материальной причиной мира).

Крицнапрасактих: возможность всего (изменения Брахмана); **Нираваяаватвасабдакопат:** противоречие утверждению писаний о том, что Брахман не имеет частей; **Ва:** или иначе.

(**Критсна:** весь, полный, тотальный; законченный; **Прасактих:** необходимость, занятость; деятельность; **Нираваяава:** без частей, без формы, без членов, неделимый; **Шабда:** слово, текст, выражения в Шрути; **Копат:** противоречие, нарушение, несоответствие, оупление; **Ва:** или.)

В Сутре выдвигается возражение, что Брахман не является материальной причиной мира.

Возражающий говорит, что если весь Брахман станет миром, то ни один Брахман не останется отличным от мира и что, если часть Брахмана станет миром, то священные тексты, которые объявляют Брахмана не имеющим частей, будут нарушены.

Если Брахман не имеет частей и все же является материальной причиной вселенной, тогда мы должны признать, что весь Брахман превращается во вселенную. Следовательно, не останется Брахмана, а останется только следствие, Вселенная. Более того, это противоречит заявлению текста Шрути о неизменности Брахмана.

Если, наоборот, говорится, что только часть Брахмана становится вселенной, тогда нам придется признать, что Брахман состоит из частей, что отрицается священными текстами. Отрывки таковы: «Тот, кто без частей, без действий, спокоен, без вины, без запятнания» (Свет. Уп. VI.19). «Тот Небесный Человек без тела, Он и снаружи, и внутри, не сотворен» (Мун. Уп. II.1.2). «Это великое Существо бесконечно, безгранично, состоит только из Знания» (Бри. Уп. II.4.12). «Его следует

описывать Нет, Нет» (Британский Уп. III.9.26). «Оно ни грубое, ни тонкое» (Бри. Уп. III.8-8). Все эти отрывки отрицают существование частей или различий в Брахмане.

Все, что имеет форму, преходяще, и поэтому Брахман также станет преходящим или не вечным.

Кроме того, если вселенная — это Брахман, то какая необходимость в каком-либо приказе видеть (Драставья)? Тексты, которые призывают нас стремиться увидеть Брахмана, становятся бесполезными, потому что последствия Брахмана можно увидеть без каких-либо усилий, и отдельно от них не существует никакого Брахмана. Наконец, тем самым противоречат тексты, объявляющие Брахмана нерожденным.

Следовательно, Брахман не может быть материальной причиной вселенной. Это возражение опровергается в следующей Сутре.

श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात् ॥२७॥

Шрутесту сабдамулатват II.1.27 (161)

Но (это не так) из-за отрывков из писаний и из-за (Брахмана), опирающегося (только на писания).

Шрутех: от Шрути, как сказано в Шрути, на основании священных текстов; **Ту:** но; **Шабдамулатват:** поскольку оно основано на писаниях, поскольку Шрути является основой.

(**Шабда:** слово, откровение, Шрути; **Мула:** основание.)

Возражение, выдвинутое в Сутре 25, опровергнуто.

Весь Брахман не становится миром, потому что так утверждается в писаниях, а Брахмана можно познать только через источник писаний.

Слово «ту» (но) отбрасывает возражение. Это опровергает точку зрения предыдущей Сутры. Эти возражения не имеют силы, поскольку мы полагаемся на Шрути или Священные Писания.

Весь Брахман не претерпевает изменений, хотя писания утверждают, что вселенная берет свое начало от Брахмана. Шрути говорит: «Одна нога (четверть) Его — это все существа, а три ноги — это то, что бессмертно на небесах».

Более того, мы едины с Брахманом в глубоком сне, как сказано в писаниях. Как это могло произойти, если весь Брахман стал миром?

Далее, писание утверждает, что мы можем осознать Брахман в сердце. Как это могло быть, если весь Брахман стал миром?

Более того, возможность того, что Брахман станет объектом восприятия посредством чувств, отрицается, тогда как его последствия могут быть восприняты таким образом.

Священные писания заявляют, что Брахман не имеет частей. Тогда как могла бы часть проявиться? Мы отвечаем, что это всего лишь результат авидьи.

Существуют ли две луны, если из-за недостатка зрения ты видишь две луны? Чтобы узнать, что находится за пределами ума, вы должны полагаться только на Священные Писания, а не на логику.

Брахман опирается исключительно на Шрути или писания. Только священные писания, а не чувства, имеют авторитет в отношении Брахмана. Следовательно, нам придется без малейшего колебания принять заявления Шрути.

Священные тексты заявляют, что, с одной стороны, не весь Брахман превращается в свои следствия, а с другой стороны, что Брахман не имеет частей. Даже некоторые обычные вещи, такие как драгоценные камни, заклинания, травы и т. д., обладают силами, которые производят различные противоположные эффекты из-за разницы во времени, месте, случае и так далее. Никто не может путем простого размышления узнать число этих сил, их благоприятные условия, их объекты, их цели и т. д. без помощи обучения. Когда так обстоит дело с обычными вещами, насколько более невозможно без помощи писаний постичь истинную природу Брахмана с его силами, непостижимыми для мысли? Священное Писание гласит: «Не применяйте рассуждения к тому, что немислимо».

Следовательно, только Шрути, или писания, являются авторитетными в вопросах сверхчувственного. Нам придется признать, что обе эти противоположные точки зрения, выраженные в Священных Писаниях, верны, хотя это и не соответствует здравому смыслу. Следует помнить, что изменение Брахмана лишь кажущееся, а не реальное. Брахман каким-то образом выглядит как эта вселенная, точно так же, как веревка выглядит как змея. Брахман становится основой всей видимой вселенной с ее изменениями, но он остается в то же время неизменным в своей истинной и реальной природе.

आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि ॥२८॥

Атмани чайвам вичитраща хи II.1.28 (162)

А потому, что и в индивидуальной душе (как и у богов, магов, во сне) различные (творения существуют). Аналогично (также и с Брахманом).

Атмани: в индивидуальной душе; **Ча:** также, и; **Эвам:** таким образом; **Вичитра:** разнообразный, многообразный, пестрый; **Ча:** и еще; **Привет:** потому что.

Возражение, выдвинутое в Сутре 26, далее опровергается иллюстрацией.

Нет причин придирается к учению о том, что в едином «Я» может существовать многообразное творение, не разрушая при этом его характер. В состоянии сна мы видим в себе такое разнообразное и чудесное творение. «В этом состоянии сновидения нет ни колесниц, ни лошадей, ни дорог, но он сам создает колесницы, коней и дороги» (Бри. Уп. IV.3.10), и все же индивидуальный характер личности этим не затрагивается. Это не умаляет и не влияет на целостность нашего бытия.

И в обычной жизни множественные создания, слоны, лошади и т.п. рассматриваются как существующие в богах, магах, не изменяясь сами по себе, не нарушая единства своего существа. Подобным образом, множественное творение может существовать и в Брахмане, не лишая его свойства единства. Разнообразное творение происходит от Брахмана через Его непостижимую силу Майи, а Сам Брахман остается неизменным.

Второе «ча» (также и) предназначено для того, чтобы указать, что, когда мы верим в такие чудесные вещи, как сны, силы богов и магов, почему мы должны колебаться в вере в таинственные силы Брахмана? Слово «привет» подразумевает, что вышеупомянутые факты хорошо известны в Священных Писаниях.

स्वपक्षदोषाच्च ॥२९॥

Свапакшадошачча II.1.29 (163)

И потому, что именно этим возражениям подвергается собственная точка зрения оппонента.

Свапакша: по своему мнению; **Дошат:** из-за дефектов; **Ча:** также и.

Возражение, выдвинутое в Сутре 26, далее опровергается.

Аргумент, поднятый в Сутре 26, не может быть выдержан, потому что то же самое обвинение может быть выдвинуто и против стороны, возражающей.

Выдвинутое вами возражение в равной степени применимо и к вашему учению о том, что бесформенный (бесраздельный) Бесконечный Прадхана или Пракрити, лишенный звука и других качеств, создает мир. Санкхьи могут сказать: «Мы не упоминаем, что наша Прадхана не имеет частей. Прадхана — это лишь состояние равновесия трёх гун: саттвы, раджаса и тамаса. Прадхана образует целое, содержащее три гуны как свои части. Мы отвечаем, что такая разделенность не устраняет возражения, поскольку Саттва, Раджас и Тамас одинаково беспристрастны.

Каждая Гуна сама по себе, с помощью двух других Гун, составляет материальную причину той части мира, которая подобна ей по своей природе. Следовательно, возражение также направлено против точки зрения санкхьи.

Поскольку рассуждение всегда нестабильно, если вы склонны верить в то, что Прадхана действительно способна к разделению, из этого следует, что Прадхана не может быть вечной.

Пусть тогда будет сказано, что различные силы Прадханы, на которые указывает разнообразие ее эффектов, являются ее частями. Что ж, отвечаем мы, эти разнообразные силы признаются и нами, поскольку мы видим причину мира в Брахмане. То же возражение применимо и к вашей атомной теории.

Те же возражения можно выдвинуть против учения о том, что мир произошел из атомов. Атом не состоит из частей. Когда один атом соединяется с другим атомом, он должен вступить в соединение всей своей протяженностью с другим. Оно не может вступить в частичный контакт с другим. Будет полное взаимопроникновение. Следовательно, дальнейшего увеличения размера быть не может. Соединение двух атомов не занимало бы больше места, чем один атом. Результатом соединения будет простой атом. Но если вы считаете, что атом входит в соединение только с частью, то это противоречило бы предположению, что атомы не имеют частей.

Если считать Прадхану причиной вселенной, как утверждают санкхьи, то и в этом случае точка зрения санкхьев будет в равной степени подвержена возражениям, выдвигаемым против ведантического взгляда на Брахмана как причину вселенной, как и точка зрения Прадханы. То же без запчастей. Что касается выразителя теории Брахмы, то он уже опроверг возражение, направленное против его собственного взгляда.

Сарвопетадхикаранам: Тема 10 (Сутры 30–31)

१० सर्वोपेताधिकरणम् । सू० ३०–३१ ।

Полностью оборудованный Брахман.

सर्वोपेता च तद्दर्शनात् ॥३०॥

Сарвопета ча таддарсанат II.1.30 (164)

И (Брахман) наделен всеми (силами), потому что это видно (из писаний).

Сарвопета: наделенный всеми силами, всемогущий; **Ча:** также, и; **Таддаршанат:** потому что это видно (из писаний).

(**Сарва:** все; **Упета:** наделенный, обладающий; **Тат:** то, обладание такими способностями.)

Возражение в Сутре 26 далее опровергается.

Брахман Всемогуш, как это ясно из писаний. Следовательно, Ему вполне по силам проявить Себя как мир и в то же время быть за его пределами.

Возражающий (Пурвапакшин) говорит: Мы видим, что люди, имеющие физическое тело, наделены силами. Но у Брахмана нет тела. Следовательно, Он не может обладать такими силами.

Это не имеет силы. Эта Сутра доказывает, что Брахман наделен Майя Шакти. Различные священные тексты заявляют, что Брахман обладает всеми силами. «Тот, кому принадлежат все действия, желания, все запахи, все вкусы, тот, кто объемлет все это, кто никогда не говорит и никогда не удивляется» (Гл. Уп. III.14.4). «Тот, кто желает истинного и воображает истинное» (Гл. Уп. VIII.7.1). «Тот, кто знает все во всей полноте и познает все в деталях» (Мун. Уп. I.1.9). «По повелению этого Нетленного, о Гарги, солнце и луна отделяются друг от друга» (Бри. Уп. III.8.9). «Великий Господь есть Майин (Правитель Майи)» (Свет. Уп. IV.10) и другие подобные отрывки.

विकरणत्वान्नेति चेत् तदुक्तम्॥३१॥

Викаранатваннети чет тадуктам II.1.31 (165)

Если скажут, что поскольку (Брахман) лишен органов, (он) не (способен творить), (мы отвечаем, что) это уже объяснено.

Викаранатват: из-за отсутствия органов действия и восприятия; **На:** нет; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **Тат:** это, это возражение; **Уктам:** было объяснено или дан ответ.

Другое возражение против того, что Брахман является причиной мира, опровергнуто.

Оппонент говорит: «Брахман лишен органов. Следовательно, хотя Он и всемогуш, Он не может творить. Писание заявляет: «Он без глаз, без ушей, без речи, без ума» (Бри. Уп. III.8.8). Далее Шрути говорят: «Не это, Не это». Это исключает все атрибуты. Мы знаем из Мантр, Артхавад и т. д., что боги и другие разумные существа, хотя и наделены всеми силами, способны творить, потому что они снабжены телесными орудиями действия.

Сутра состоит из возражения и ответа на него. Часть возражения — «Викаранатваннети чет», а часть ответа — «Тадуктам».

Хотя у Брахмана нет ни глаз, ни ушей, ни рук, ни ног, Он Всемогуш. Это было объяснено выше в Сутрах II.1.4 и II.1.25. Он принимает различные формы посредством Авидьи или Майи. Что касается Брахмана, то только Священные

Писания являются авторитетом, но не разумом. Священное писание заявляет, что Брахман, хотя и лишен органов, обладает всеми способностями и силами: «Хватает без рук, быстро передвигается без ног, видит без глаз и слышит без ушей» (Свет. Уп. III.19). Хотя Брахман лишен всех качеств, тем не менее Он наделен всеми силами через Авидью или Майю.

Прайоджанатвадхикаранам: Тема 11 (Сутры 32–33).

११ प्रयोजनवत्त्वाधिकरणम् । सू० ३२-३३ ।

Окончательный конец Творения.

न प्रयोजनवत्त्वात् ॥३२॥

На прайоджанаватватт II.1.32 (166)

(Брахман) не является (создателем вселенной) из-за того, что (каждая деятельность) имеет мотив.

На: нет (т.е. Брахман не может быть творцом); **Прайоджана-ватват:** из-за наличия мотива.

Выдвигается еще одно возражение против того, что Брахман является причиной мира.

Возражающий говорит: «В этом мире каждый делает работу с каким-то мотивом. Он делает любую работу, чтобы удовлетворить свое желание. любите все, но чтобы вы могли любить Атман, поэтому все дорого» (Бри. Уп. II.4.5). Но Брахман всеполностен, самодостаточен и самодостаточен. Ему нечего получить от творения. Поэтому Он не может заниматься таким бесполезным творением. Следовательно, Брахман не может быть причиной вселенной».

Задача создания этого мира со всеми его деталями действительно весомая. Если Брахман желает, чтобы творение исполнило его желание, тогда Он не может быть вечно счастливым, совершенным существом без неисполненных желаний. Если у Него нет желаний, Он не захочет творить, и поэтому творения не будет. Нельзя сказать, что Он творит бесцельно, как бессмысленный человек в состоянии безумия. Это, конечно, противоречило бы Его Всеведению.

Следовательно, учение о творении, происходящем от разумного Существа (Брахмана), несостоятельно.

लोकवत्तु लीलाकैवल्यम् ॥३३॥

Локаватту лилакайвальям II.1.33 (167)

Но (творческая деятельность Брахмана) — это просто спорт, какой можно увидеть в мире (или обычной жизни).

Локават: как в мире, как в обычной жизни; **Ту:** но; **Лиলাкайвальям:** просто времяпрепровождение.

(**Ли́ла:** спорт, игра; **Кайвальям:** просто; **Ли́ламатрам:** просто времяпрепровождение.)

На возражение, выдвинутое в Сутре 32, дан ответ.

Слово «ту» (но) устраняет вышеуказанное возражение.

Брахман создал мир не по какому-либо желанию или мотиву. Это просто Его времяпрепровождение, исходящее из Его собственной природы, которая присуща Ему и неотделима от Него, как видно и в мире, что иногда богатый человек или князь совершает какое-нибудь действие без всякого мотива и цели, просто из желания. спортивный импульс. Подобно тому, как дети играют просто ради развлечения, или как люди дышат без всякого мотива и цели, ибо такова их природа, так и человек, полный веселья, пробуждаясь от крепкого сна, начинает танцевать без всякой цели, а от просто избыток духа, так и Брахман занимается созданием этого мира не ради какой-либо цели или мотива, а из игры, или лилы, или игры, исходя из Его собственной природы.

Хотя создание этой вселенной кажется нам тяжёлым и трудным делом, это всего лишь игра Господа, сила которого бесконечна или безгранична.

Если в обычной жизни мы можем при внимательном рассмотрении обнаружить какой-нибудь тонкий мотив даже для спортивного действия (игра в мяч не совсем лишена мотива, потому что принц получает от игры определенное удовольствие), то мы не можем этого сделать в отношении действий. Господа. Священное Писание утверждает, что все желания исполняются в Господе и что Он всеполночен, самодостаточен и самодостаточен.

Однако не следует забывать, что творения с точки зрения Абсолюта не существуют, поскольку имя и форма обусловлены авидьей, или невежеством, и поскольку Брахман и Атман на самом деле едины.

Оппонент снова выдвигает возражение. Теория о том, что Брахман является творцом, подвергается возражениям, что Он либо пристрастен, либо жесток, поскольку некоторые люди наслаждаются счастьем, а другие страдают от страданий. Следовательно, эта теория не является конгруэнтной. Это возражение снимается следующей Сутрой.

Вайсамьянаиргхриньядхикаранам: Тема 12 (Сутры 34–36)

१२ वैषम्यनैर्घृण्याधिकरणम् । सू० ३४-३६ ।

Брахман не является ни пристрастным, ни жестоким.

Пристрастность и жестокость не могут (приписываться Брахману) из-за того, что Он принимает во внимание (другие причины в этом вопросе, а именно, заслуги и недостатки душ), ибо так утверждает (писание).

Вайшамья: неравенство, пристрастность; **Наиргринье:** жестокость, недоброжелательность; **На:** нет (нельзя приписать Брахману); **Сапекшатват:** из-за зависимости, так как зависит от чего-то другого, т.е. от Кармы души; **Татха:** так; **Привет:** потому что; **Даршайати:** утверждает писание.

Обвинение в том, что Брахман пристрастен и жесток в творении мира, снято.

Некоторые созданы бедными, некоторые богатыми. Поэтому Брахман или Господь пристрастен к некоторым. Он заставляет людей страдать. Поэтому Он жесток. По этим двум причинам Брахман не может быть причиной мира. Это возражение несостоятельно. Господа нельзя обвинить в неравенстве и жестокости, потому что наслаждение и страдание индивидуальной души определяются его собственными предыдущими хорошими и плохими поступками. Шрути также заявляет. «Человек становится добродетельным благодаря своим добродетельным поступкам и греховным благодаря своим греховным поступкам – *Punya vai punyena karmana bhavati, rapah rapena* » (Бри. Уп. III.2.13).

Благодать Господа подобна дождю, который заставляет силу каждого семени проявиться в соответствии с его природой. Разнообразие боли и удовольствия обусловлено разнообразием Кармы.

Положение Господа следует считать подобным положению Парджаньи, дарителя дождя. Парджанья является общей причиной производства риса, ячменя и других растений. Разница между различными видами обусловлена различными потенциями, скрытыми в соответствующих семенах. Но даже в этом случае Господь является общей причиной сотворения богов, людей и т. д. Различия между этими классами существ обусловлены разными заслугами, принадлежащими отдельным душам.

Писание также заявляет: «Господь понуждает того, кого Он хочет вывести из этих миров, делать доброе дело. Того, кого Он хочет вывести, Господь понуждает делать плохое дело» (Кау. Уп. III.8). «Человек становится хорошим от хорошей работы, плохим — от плохой» (Бри. Уп. III.2.13). Смрити также заявляет, что Господь распределяет награды и наказания только с учетом конкретных действий существ. «Я служу людям так, как они приближаются ко Мне». (Бхагавад Гита IV.11).

न कर्माविभागादिति चेन्नानादित्वात् ॥३५॥

На кармавибхагадिति чет на анадитват II.1.35 (169)

Если возразят, что это (т. е. учет Господом достоинств и недостатков) невозможно по причине неразличения (достоинств и недостатков до творения), (мы говорим) нет, из-за (мира) существо без начала.

На: нет; **Кармавибхагат:** из-за неразличения работы (до творения); **Ити чет:** если это будет сказано, если на это возразят таким образом; **На:** нет, возражение не выдерживает критики; **Анадитват:** из-за безначальности.

Возражение против Сутры 34 выдвинуто и опровергнуто.

Сутра состоит из двух частей: возражения и ответа на него. Объективная часть — «На кармавибхагадिति чет», а ответная часть — «На анадитват».

Сейчас выдвигается возражение. Шрути говорит: «В начале было только это, одно без второго». До сотворения мира не было различия дел. Было только Абсолютно Одно Настоящее Существо или Брахман. Создание вначале одного человека богатым, а другого бедным и несчастным, конечно, не может зависеть от соответствующих предшествующих хороших или плохих дел. Первое творение должно было быть свободно от неравенства.

Это возражение не выдерживает критики. Сотворение мира также без начала. Никогда не было времени, которое можно было бы назвать абсолютным началом. Вопрос о первом творении возникнуть не может. Создание и разрушение мира, постоянно следующих друг за другом путем вращения, не имеют начала и конца. Состояние отдельных душ в том или ином цикле творения предопределено их действиями в предыдущем цикле.

Нельзя сказать, что не могло быть Кармы до творения, что обуславливает многообразие творения, потому что Карма – это Анадит (безначальная). Творение — это всего лишь росток уже существовавшего семени Кармы.

Поскольку у мира нет начала, заслуги и неравенство подобны семени и ростку. Существует бесконечная цепь причинно-следственных связей, как в случае семени и ростка. Поэтому никакого противоречия в творческой деятельности Господа нет.

उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च ॥३६॥

Упапатьяте чапьюпалабхьяте ча II.1.36 (170)

И (что мир – а также Карма – не имеют начала) разумно и также видно (из писаний).

Упадьяте: доказывается рассуждениями, разумно, что так должно быть; **Ча:** и; **Апи:** и еще, конечно; **Упалабхьяте:** виден, встречается в Шрути или Священных Писаниях; **Ча:** также и.

Карма – это Анадиди (безначальная). Это логично и подтверждается Священным Писанием. Рассуждая, можно также прийти к выводу, что мир должен быть безначальным. Потому что, если бы мир не существовал в потенциальном или зародышевом состоянии, то при творении была бы произведена абсолютно несуществующая вещь. Существует также возможность того, что освобожденные люди возродятся снова. Более того, люди будут наслаждаться и страдать, не сделав ничего, чтобы заслужить это. Поскольку не существовало бы определяющей причины неравного распределения удовольствия и боли, нам пришлось бы подчиниться или утвердить доктрину о наградах и наказаниях, распределяемых безотносительно к предыдущим добродетелям и порочным поступкам. Будет следствие без причины. Это, конечно, абсурд. Когда мы предполагаем следствие без причины, не могло быть вообще никакого закона относительно цели или правильности творения. Шрути заявляет, что творение — это «Анадиди» (безначальное).

Более того, простая авидья (невежество), которая является однородной (экарупа), не может стать причиной неоднородности творения. Именно Авидья, разнообразная Васанами за счет Кармы, может иметь такой результат. Авидья нуждается в разнообразии индивидуальной прошлой работы, чтобы дать разнообразные результаты. Авидья может быть причиной неравенства, если рассматривать ее как ущерб, возникающий в результате действий, вызванных умственным подавлением гнева, ненависти и других причиняющих страдания страстей.

Священные писания также постулируют существование вселенной в прежних циклах или калпах в таких текстах, как: «Творец создал солнце и луну, как прежде» (Риг Веда Самхита, X-190-3). Следовательно, Господу нельзя приписать пристрастие и жестокость.

Сарвадхармопапаттядхикаранам: Тема 13 (Сутра 37)

१३ सर्वधर्मोपपत्त्यधिकरणम् । सू० ३७ ।

Сагуна Брахман необходим для творения.

सर्वधर्मोपपत्तेश्च ॥३७॥

Сарвадхармопапаттеша II.1.37 (171)

И поскольку все качества (необходимые для сотворения мира) разумно обнаруживаются (только в Брахмане), Его следует признать причиной вселенной.

Сарва: все; **Дхарма:** атрибуты, качества; **Упапаттех:** из-за разумности, из-за доказанности; **Ча:** и также.

Выдвигается еще одна причина доказать, что Брахман является причиной мира.

Возражающий говорит: Материальная причина претерпевает изменения, как и следствие. Такая причина наделена атрибутами. Брахман не может быть материальной причиной вселенной, поскольку Он лишен атрибутов. Эта Сутра дает подходящий ответ на это возражение.

В Брахмане нет реальных изменений, но есть видимые изменения в Брахмане из-за Его непостижимой силы Майи.

Брахман выглядит как эта вселенная, точно так же, как веревка выглядит как змея. Все атрибуты, необходимые для создания творения (такие как Всемогущество, Всеведение), возможны в Брахмане благодаря силе Майи. Следовательно, Брахман является материальной причиной этой вселенной посредством видимых изменений. Он также является действенной причиной этой вселенной.

Поэтому установлено, что Брахман является причиной вселенной. Ведантическая система, основанная на Упанишадах, не вызывает никаких возражений. Отсюда следует, что все творение происходит из Пара Брахмана.

В ведантической теории, продемонстрированной до сих пор, а именно, что Брахман является материальной и действенной причиной мира, возражения, выдвигаемые нашими оппонентами, такие как различие характеров и тому подобное, были опровергнуты великим Учителем. Он подводит к заключению раздел, посвященный главным образом укреплению его собственной теории. Главной целью следующей главы будет опровержение мнений других учителей.

Так заканчивается Первая Пада (Раздел 1) Второй Адхьяи (Глава II) Брахма-сутр или Философии Веданты.

2. Авиродха Адхьяя – Раздел 1 (Сутры 172–216)

Введение

В первом разделе второй главы сотворение мира Брахманом было установлено на основании авторитетных писаний, подкрепленных логикой. Все аргументы против того, что Брахман является причиной вселенной, были опровергнуты.

В настоящем разделе Сутракара, или автор Сутр, исследует теории творения, выдвинутые другими школами мысли, модными в его время. Все доктрины других школ подлежат опровержению только посредством рассуждений, без ссылки на авторитет Вед. Здесь он опровергает, аргументируя теорию Материи или теорию Прадханы философии санкхьи, теорию атома философии вайшешики, сиюминутный и нигилистический взгляд буддистов, джайнскую теорию одновременного существования и несуществования, теорию Пасупаты о координировать дуальность и теорию энергии без помощи разума.

В последней сутре первого раздела второй главы было показано, что Брахман наделен всеми атрибутами через Майю, такими как всемогущество, всеведение и т. д., позволяющими сделать Его причиной мира.

Теперь в разделе 2 рассматривается вопрос, может ли Прадхана философии санкхьи удовлетворять всем этим условиям.

Краткое содержание

я

Короче говоря, Шри Вьяса Бхагаван в этом разделе опровергает все доктрины и теории, распространенные в его время и несовместимые с теорией Веданты; а именно: (1) Теория Санкхьи о Прадхане как первопричине. (2) Опровержение возражения с точки зрения вайшешики против того, что Брахман является Первопричиной. (3) Опровержение атомной теории вайшешиков. (4) Опровержение буддийских идеалистов и нигилистов. (5) Опровержение буддийских реалистов. (6) Опровержение джайнов. (7) Опровержение доктрины Пасупаты, согласно которой Бог является лишь действенной, а не материальной причиной мира. (8) Опровержение учения Панчаратры или Бхагаваты о том, что душа происходит от Господа и т. д.

В первом разделе второй главы авторство Брахмана над миром установлено на основании авторитетных писаний, подкрепленных логикой. Задача Второй Пады, или Раздела, состоит в том, чтобы с помощью аргументов, независимых от ведических отрывков, опровергнуть наиболее важные философские теории о происхождении вселенной, которые противоречат ведантическому взгляду.

Адхикарана I:

(Сутры 1-10) направлены против санкхьев. Его цель – доказать, что неразумная первопричина, такая как Прадхана санкхьев, неспособна творить и распоряжаться.

Адхикараны II и III:

(Сутры 11-17) опровергают учение Вайшешики о том, что мир берет свое начало из атомов, приведенных в движение Адриштой.

Адхикараны IV и V:

направлены против различных школ буддийской философии.

Адхикарана IV:

(Сутры 18-27) опровергают точку зрения буддийских реалистов, которые утверждают реальность как внешнего, так и внутреннего мира.

Адхикарана V:

(Сутры 28-32) опровергает точку зрения виджнянавадинов или буддийских идеалистов, согласно которым Идеи являются единственной реальностью. Последняя сутра Адхикараны опровергает точку зрения мадхьямиков или шуньявадинов (нигилистов), которые учат, что все пусто, т. е. что ничто вообще не реально.

Адхикарана VI:

(Сутры 33-36) опровергает учение джайнов.

Адхикарана VII:

(Сутры 37-41) опровергает школу Пашупата, которая учит, что Господь — не материальная, а всего лишь действующая или действующая причина мира.

Адхикарана VIII:

(Сутры 42-45) опровергают учение Бхагават или Панчатратр.

II

В Сутрах с 1 по 10 принцип философии санкхьи опровергается дальнейшими рассуждениями. Прадхана, или слепая материя, инертна. Оно неразумно или неразумно. В причинности этого мира существует методическое устройство. Поэтому неразумно предполагать, что слепая материя может иметь какую-либо склонность к сотворению мира без помощи разума.

Санкхья говорит, что инертный Прадхана может стать активным сам по себе и спонтанно перейти в состояние мира и претерпевать изменения в интеллект, эгоизм, ум, Танматры и т. д., точно так же, как вода течет в реках самопроизвольно, дождь из облаков, или молоко от вымени к теленку. Этот аргумент санкхьи несостоятелен, поскольку течением воды или молока управляет разум Верховного Господа.

Согласно санкхьям, не существует внешнего фактора, который мог бы побудить Прадхану к деятельности или удержать ее от деятельности. Прадхана может действовать совершенно независимо. Их Пуруша всегда бездеятелен и безразличен. Он не агент. Следовательно, утверждение о том, что Прадхана в

присутствии Пуруши или Духа приобретает склонность к действию или творению, не может быть выдержано.

Санкхья утверждает, что Прадхана сама по себе превращается в видимый мир, точно так же, как трава, съеденная коровой, сама превращается в молоко. Этот аргумент беспочвенен, поскольку со стороны поедаемой быком травы такого превращения не обнаружено. Следовательно, перемены происходят по воле Верховного Господа, а не потому, что корова их съела. Поэтому нельзя сказать, что Прадхана сама по себе является причиной мира.

Санкхья говорит, что Пуруша может направлять Прадхану или вдохновлять деятельность Прадханы, хотя у него нет никакой активности, точно так же, как хромой человек может передвигаться, сидя на плечах слепого, и направлять его движения. Независимый и слепой Прадхана в сочетании с пассивным, но разумным Пурушей порождает мир. Этот аргумент также несостоятелен, поскольку совершенное бездействие и безразличие Пуруши и абсолютная независимость Прадханы не могут примириться друг с другом.

Прадхана состоит из трех гун: саттвы, раджаса и тамаса. Они находятся в состоянии равновесия перед творением. Ни одна Гуна не выше и не ниже другой. Пуруша совершенно безразличен. Он не заинтересован в нарушении равновесия Прадханы. Творение начинается, когда равновесие нарушается и одна Гуна становится более преобладающей, чем две другие. Поскольку в начале творения не было причин для нарушения состояния равновесия, Прадхана не мог трансформироваться в мир.

Сутры с 11 по 17 опровергают атомную теорию философии вайшешики, согласно которой неделимые мельчайшие атомы считаются причиной мира. Если атом имеет какие-либо части заметной величины, то он не может быть атомом. Тогда его можно будет разделить еще больше. Если они не имеют частей сколько-нибудь заметной величины, как они описаны в философии Вайшешики, то такие два неделимых атома не смогут образовать посредством своего союза субстанцию, имеющую какую-либо величину. Следовательно, сложные вещества никогда не могут быть образованы соединением атомов. Поэтому теория Вайшешики о возникновении мира из неделимых атомов несостоятельна.

Неодушевленные атомы сами по себе не могут иметь тенденции объединяться и сцепляться с образованием соединений. Вайшешики считают, что движение, вызванное невидимым принципом (Адриштой), соединяет атомы, в которых оно находится, с другим атомом. Адришта — это скрытая сила суммы предыдущих поступков, которая ждет, чтобы принести плоды в будущем. Таким образом, весь мир происходит из атомов.

Поскольку Адришта неразумен, он не может действовать. Он не может находиться в атомах. Это должно быть в душе. Если скрытая сила или Адришта является неотъемлемым свойством атомов, атомы всегда будут оставаться едиными. Следовательно, не будет ни распада, ни шанса на новое творение.

Если два атома полностью или идеально соединятся, атомное состояние сохранится, поскольку увеличения объема не будет. Если частично, то у атомов будут части. Это противоречит теории вайшешиков. Следовательно, теория вайшешиков о том, что мир создан комбинацией атомов, несостоятельна.

Атомная теория связана с еще одной трудностью. Если бы атомы по своей природе были активными, то творение было бы постоянным. Ни Пралайя, ни растворение не могли произойти. Если они по своей природе неактивны, никакое творение не может произойти. Распад будет постоянным. По этой же причине атомная доктрина несостоятельна.

Согласно философии вайшешики, атомы имеют цвет и т. д. То, что имеет форму, цвет и т. д., грубо и непостоянно. Следовательно, атомы должны быть грубыми и непостоянными. Это противоречит теории вайшешиков о том, что они незначительны и постоянны.

Если соответствующие атомы элементов также обладают тем же числом качеств, что и грубые элементы, то атом воздуха будет иметь одно качество, атом земли — четыре качества. Следовательно, атом земли, обладающий четырьмя качествами, будет больше по размеру. Это уже не будет атом. Следовательно, атомная теория вайшешиков о причинно-следственной связи мира никоим образом не выдерживает критики. Эта теория атома не принимается Ведами.

Сутры с 18 по 32 опровергают буддийскую теорию моментаризма и нигилизма (Шуньявада). Вайшешики – реалисты (сарваститвавадины). Они принимают реальность как внешнего мира, так и внутреннего мира, состоящего соответственно из внешних объектов, сознания и чувств. Саутрантики — идеалисты (виджнянавадины). Они считают, что одна только мысль реальна. Они утверждают, что существуют только идеи, а внешние объекты выводятся из идей. Йогачары считают, что только идеи реальны и не существует внешнего мира, соответствующего этим идеям. Внешние объекты нереальны, как мечтательные объекты. Мадхимики утверждают, что даже сами идеи нереальны и не существует ничего, кроме пустоты (шуньям). Это нигилисты или шуньявадины, которые считают, что все пусто и нереально. Все они согласны с тем, что все кратковременно. Вещи предыдущего момента не существуют в следующий момент.

По мнению буддистов, атомы и сознание неодушевлены. Не существует постоянного разума, который мог бы вызвать агрегацию или который мог бы

направить атомы к объединению во внешнюю вещь или к формированию непрерывного ментального явления. Следовательно, учение этой школы будд несостоятельно.

Незнание и т. д. стоят друг к другу лишь в причинном отношении. Их нельзя заставить объяснить существование агрегатов. Согласно буддийской теории, все кратковременно. Вещь настоящего момента исчезает в следующий момент, когда проявляется ее преемник. В момент появления последующей вещи предыдущая уже исчезает. Следовательно, невозможно, чтобы предыдущая вещь была причиной последующей вещи. Следовательно, теория несостоятельна.

Буддисты утверждают, что существование происходит из несуществования, поскольку они считают, что следствие не может проявиться без разрушения причины, дерево не может появиться, пока не будет уничтожено семя. Мы всегда понимаем, что причина существует в следствии, как нить существует в ткани. Следовательно, буддийская точка зрения неверна, неразумна и недопустима.

Даже переход причины в действие в ряде последовательных состояний, таких как неведение и т. д., не может произойти, если не существует координирующего разума. Буддисты говорят, что все существует лишь мгновение. Их школа не может обеспечить одновременное существование двух последовательных моментов. Если причина существует до тех пор, пока она не перейдет в стадию следствия, теория мгновенного существования (Кшаникавада) исчезнет.

Согласно буддийской точке зрения, спасение или свобода достигается тогда, когда невежество уничтожается. Невежество – это ложная идея постоянства моментальных вещей.

Невежество может быть уничтожено принятием некоторых средств, таких как покаяние, знание и т. д. (сознательное разрушение), или оно может уничтожить само себя (спонтанность). Но обе альтернативы ущербны. Потому что этого уничтожения невежества нельзя достичь путем покаяния или чего-то подобного, потому что средства, как и все остальное, согласно буддистской точке зрения, также кратковременны и, следовательно, вряд ли приведут к такому уничтожению. Уничтожение не может произойти само по себе, ибо в этом случае все буддийские наставления, дисциплины и методы медитации для достижения спасения будут бесполезны.

Буддисты не признают существование Акаши. Они считают Акашу небытием. Это неразумно. Акаша имеет качество звука. Это также отдельная сущность, такая же, как земля, вода и т. д. Если бы Акаша была несущностью, тогда весь мир лишился бы пространства. Священные Писания утверждают, что «Акаша возникла из

Атмана». Следовательно, Акаша — это реальная вещь. Это Васту (существующий объект), а не небытие.

Если все мгновенно, то и переживающий что-то тоже должен быть мгновенным. Но переживающий не мимолетен, потому что у людей есть память о прошлом опыте. Память может иметь место и у человека, который ранее это пережил. С ним связано как минимум два момента. Это, безусловно, опровергает теорию мгновенности.

Не-сущность не была замечена в создании сущности. Поэтому неразумно предполагать, что причиной является небытие. Буддисты утверждают, что мир, который является реальностью, возник из небытия. Это абсурд. Никогда не бывает горшков, изготовленных без глины. Если существование может возникнуть из несуществования, то все может возникнуть из чего угодно, потому что небытие во всех случаях одно и то же. Из семени манго может вырасти дерево Джека. Если существующее может возникнуть из ничего, то и равнодушный и ленивый человек может без усилий достичь спасения. Освобождение может быть достигнуто как неожиданная удача. Рис будет расти, даже если фермер не возделывает свое поле.

Виджнянавадины говорят, что внешние вещи не имеют объективной реальности. Все есть идея без какой-либо соответствующей ей реальности. Это неправильно. Внешние объекты на самом деле воспринимаются органами чувств. Внешний мир не может быть несуществующим, как заячьи рога.

Буддийские идеалисты говорят, что восприятие внешнего мира похоже на сон. Это не верно. Сознание во сне зависит от предшествующего сознания в бодрствующем состоянии, но сознание в бодрствующем состоянии не зависит ни от чего иного, как от действительного чувственного восприятия. Более того, сновидения становятся ложными, как только человек просыпается.

Буддийские идеалисты считают, что, хотя внешняя вещь на самом деле не существует, тем не менее ее впечатления существуют, и из этих впечатлений возникают различия восприятий и идей, таких как стул, дерево. Это невозможно, поскольку не может быть восприятия внешней вещи, которая сама по себе не существует. Если нет восприятия внешней вещи, как она может оставить впечатление?

Ментальные впечатления не могут существовать, потому что эго, которое получает впечатления, само по их мнению, кратковременно.

Шуньявада, или нигилизм буддистов, утверждающий, что ничего не существует, ошибочен, потому что он противоречит любому методу доказательства, а именно восприятию, умозаключению, свидетельству или писанию и аналогии.

Сутры с 33 по 36 опровергают теорию джайнов. Согласно джайнской теории, все одновременно существует и не существует. Сейчас этот взгляд не может быть принят, потому что в одной субстанции невозможно одновременное существование противоречивых качеств. Никто никогда не видел один и тот же объект одновременно горячим и холодным. Одновременное существование света и тьмы в одном месте невозможно.

Согласно доктрине джайнов, рай и освобождение могут существовать, а могут и не существовать. Мы не можем прийти к какому-либо определенному знанию. Нет никакой уверенности ни в чем.

Джайны считают, что душа имеет размер тела. Поскольку тела разных классов существ имеют разные размеры, душа человека, принявшего тело слона из-за своих прошлых поступков, не сможет наполнить тело слона. Душе слона не хватит места в теле муравья. Стабильность размеров души нарушена. Сама джайнская теория рушится.

Сутры с 37 по 41 опровергают теорию последователей системы Пашупата. Последователи этой школы признают Бога как действующую или действующую причину. Они признают первозданную материю материальной причиной мира. Эта точка зрения противоречит точке зрения Шрути или Веданты, где Брахман считается одновременно действенной и материальной причиной мира. Следовательно, теория Пасупатаса не может быть принята.

Бог, по их мнению, чист, без атрибутов и активности. Следовательно, не может быть никакой связи между Ним и косной изначальной материей. Он не может побуждать и регулировать работу материи. Сказать, что Бог становится действенной причиной мира, облачившись в тело, также ошибочно, потому что все тела тленны. Согласно Пашупатам, Бог вечен и поэтому не может иметь тленного тела и зависеть от этого физического инструмента.

Если сказать, что Господь управляет Прадханой и т. д. точно так же, как Джива управляет чувствами, которые также не воспринимаются, то этого не может быть; потому что Господь также испытал бы удовольствие и боль и, следовательно, лишился бы Своего Божества. Он будет подвержен рождению и смерти и лишен Всеведения. Он потеряет все Свое превосходство. Пасупаты не признают такого рода Бога.

Сутры с 42 по 45 опровергают учение Бхагават или доктрину Панчаратры. Согласно этой школе, Господь является не только материальной, но и действенной причиной вселенной. Это вполне согласуется со Шрути. Другая часть системы вызывает возражения. Доктрина о том, что Санкаршана или Джива рождается от Васудевы, Прадьюмны или ум от Санкаршаны, Анируддхи или Ахамкары от Прадьюмны,

неверна. Такое создание невозможно. Если бы было такое рождение, если бы душа была создана, она была бы подвержена разрушению и, следовательно, не могла бы быть никакого освобождения.

Бхагаваты могут сказать, что все Вьюхи, или формы, суть Васудева, Господь, обладающий разумом, Господом, силой, могуществом и т. д., и свободен от недостатков и несовершенств. В этом случае будет более одного Ишвары или Господа. Это противоречит их собственному учению, согласно которому существует только одна реальная сущность — святой Васудева. Кроме того, в системе существуют также нестыковки или многочисленные противоречия. Есть отрывки, противоречащие Ведам. В нем содержатся слова умаления Вед. Следовательно, учение Бхагаватов не может быть принято.

Рачананупапаттъядхикаранам: Тема 1 (Сутры 1–10)

१ रचनानुपपत्त्यधिकरणम् । सू० १-२० ।

Опровержение санкхьянской теории Прадханы как причины мира.

रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम् ॥१॥

Рачананупапаттеша нануманам II.2.1 (172)

То, что предполагается (санкхьями, а именно Прадханой), не может быть причиной (мира), потому что (в этом случае) невозможно (объяснить) замысел или упорядоченное расположение (найденное в творении).).

Рачана: строительство, дизайн в создании; **Анупапаттех:** из-за невозможности; **Ча:** и; **На:** нет; **Ануманам:** то, что предполагается, то, к чему приходят посредством умозаключения, т. е. Прадхана Санкхьи.

Выдвигается аргумент о том, что Прадхана санкхьев не является причиной мира.

Основная цель Веданта-сутр — показать цель раскрытия истины в Ведах. Они также стремятся опровергнуть неправильные доктрины других систем философии. В предыдущей части учение санкхьи кое-где было опровергнуто авторитетными писаниями. Сутры 1–10 опровергают это логическими рассуждениями.

Прадхана, или слепая материя, инертна. Это бессознательное существо. Он не обладает разумом, необходимым для создания такой разнообразной, сложной, чудесной, упорядоченной, методичной и хорошо продуманной вселенной, как эта. Он не может создать многообразную упорядоченность космоса. Никто никогда не видел прекрасного дворца, построенного случайным соединением кирпичей, раствора и т. д. без активного сотрудничества разумных агентов, таких как

архитекторы, каменщики и остальные. Следовательно, Прадхана не может быть причиной этого мира.

Глина не может превратиться в горшок.

Рассуждение о том, что Прадхана является причиной мира, потому что в нем есть удовольствие, боль и тупость, которые можно найти в мире, недействительно, потому что неодушевленное существо не может создать чудесную, упорядоченную вселенную. Более того, как вы можете сказать, что удовольствие, боль и тупость можно найти во внешнем мире? Внешние объекты являются фактором удовольствия и боли, которые являются внутренними переживаниями. Более того, удовольствие и боль могут быть даже независимо от внешних объектов. Как вы можете приписывать их бессознательному существу (Ачетане)?

Физические объекты, такие как цветы, фрукты и т. д., несомненно, обладают свойством доставлять удовольствие. Но чувство удовольствия — это вообще внутреннее чувство. Мы не можем сказать, что цветы и плоды имеют природу удовольствия, хотя они и возбуждают удовольствие в человеке. Удовольствие целиком и полностью является атрибутом души, а не материи или Прадханы. Следовательно, нельзя сказать, что материя или Прадхана обладают качеством удовольствия и т. д.

प्रवृत्तेश्च ॥२॥

Правриттеща II.2.2 (173)

И по причине (невозможности) деятельности.

Правриттех: из-за активности, склонности; **Ча:** и (здесь оно имеет силу «только»).

Это аргумент в пользу Сутры 1.

Прадхана (слепая материя) не может быть причиной мира, потому что для нее также невозможно иметь склонность к творению.

Как Прадхана в состоянии равновесия трёх своих Гун становится динамичной и творческой? Оно не может нарушить собственное равновесие. Желание или склонность творить нельзя приписать инертному Прадхане. Инертная колесница не может двигаться сама по себе. Только умный возничий управляет колесницей, направляя движения лошади. Никогда нельзя увидеть, чтобы грязь сама по себе создала кувшин без помощи умного гончара. Из видимого мы определяем то, чего не видим. Мы идем от известного к неизвестному. Как же тогда вы докажете, что Прадхана, который не обладает разумом, движется сам по себе? Следовательно, инертный Прадхана не может быть причиной вселенной, потому что в этом случае была бы невозможна деятельность, необходимая для создания вселенной. Для этой цели должно существовать направляющее разумное Существо или Сущность.

Эту деятельность следует отнести к направляющему разуму, а не к инертной материи или Прадхане. То, что приводит Прадхану или материю в движение, является настоящим действующим лицом. Любая деятельность рассматривается как результат деятельности разумного агента. Поэтому инертная материя или Прадхана не имеет силы. Материя или Прадхана не имеет собственной самоинициируемой активности.

Возражающий может сказать: «Я не вижу четаны (души) активной и вижу только активность тела». Мы отвечаем, что без души нет деятельности.

Он может снова сказать, что душа, будучи чистым сознанием, не может иметь деятельности. Мы отвечаем, что душа может вызвать активность, хотя и не самостоятельную, точно так же, как магнит или магнит, хотя и неподвижный, могут заставить двигаться железо. Материальный объект, хотя и фиксированный, вызывает активность наших чувств.

Возражающий может снова сказать, что, поскольку душа едина и бесконечна, нет никакой возможности причинности активности. Мы отвечаем, что оно вызывает активность имен и форм, созданных Майей благодаря Авидье.

Следовательно, движение можно согласовать с доктриной разумной Первопричины, но не с доктриной неразумной Первопричины (Прадхана санкхьев).

पयोऽम्बुवच्चेत् तत्रापि ॥३॥

Пайомбувачет татра'пи II.2.3 (174)

Если сказать (что Прадхана движется или спонтанно преобразует себя в различные продукты), как молоко или вода (без руководства какого-либо разума), (мы отвечаем, что) там тоже (это происходит благодаря разуму).

Пайо'мбуват: как молоко и вода; **Чет:** если; **Татра:** там, в тех случаях; **Апи:** даже, также. (**Пайах:** молоко; **Амбуват:** как вода.)

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжаются.

Если возражающий говорит, что может существовать самостоятельность природы, как в молоке или воде, мы отвечаем, что даже тогда имеет место действие разумного агента.

Санкхья говорит, что инертный Прадхана может стать активным сам по себе и претерпевать изменения в интеллект, эгоизм, ум, Танматру и т. д., точно так же, как вода течет в реках самопроизвольно, дождь из облаков или молоко из вымени к теленку.

Даже там это опровергается последней частью Сутры «*Tatpra Ani*» . Даже поток воды или молока направляется разумом Верховного Господа. Об этом мы делаем

вывод на примере колесницы и т. д. Мы можем не видеть разумного водителя колесницы, но заключаем о его существовании по движению машины.

В Священных Писаниях также говорится: «Тот, кто обитает в воде, кто управляет водой изнутри» (Британский Уп. III.7.4). «По повелению этого Акшара, о Гарги! некоторые реки текут на восток» (Бри. Уп. III.8.9). Все в этом мире направляется Господом.

Кроме того, корова — разумное существо. Она любит своего теленка и заставляет молоко течь по своему желанию. Кроме того, молоко вырабатывается при сосании теленка. Поток воды зависит от уклона земли.

व्यतिरेकानवस्थितेश्चानपेक्षत्वात् ॥४॥

Вятиреканаваститы чанапекшатват II.2.4 (175)

И поскольку (Прадхана) не зависит (ни от чего), кроме нее не существует внешнего агента (она не может быть активной).

Вьятиреканавастхитех: Не существует никакого внешнего фактора, кроме него; **Ча:** а также; **Анапекшатват:** потому что он не зависим. (**Вьятирека:** внешний агент; **Анаваститех:** из несуществования, поскольку оно не существует.)

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжают.

Согласно санкхьям, не существует внешнего фактора, который мог бы побудить Прадхану к деятельности или удерживать от нее. Их Пуруша безразличен, не предпринимает действий и не удерживается от них. Он не агент. Он не реагирует на первый стимул для начала процесса творения. Следовательно, нет никакой силы, которая могла бы нарушить изначальное равновесие. Следовательно, Прадхана Санкхьи не может быть Первопричиной мира.

Состояние, в котором три Гуны находятся в равновесии, санкхьи называют Прадханой. Согласно санкхьям, на Прадхану не действует никакая контролирующая разумная сила. Пуруша статичен и спокоен.

Поэтому Прадхана может развиваться так сейчас, а потом иначе, а может и не развиваться вообще, поскольку не контролируется каким-либо направляющим и управляющим Разумом. Но Верховный Господь Всеведущ и Всемогущ. Он полностью контролирует Майю. Он может творить или не творить, как Ему угодно.

Прадхана санкхьи инертна, поэтому она не может сама по себе начать действовать; или когда его приводят в движение, он едва ли может перестать действовать сам по себе. Следовательно, санкхья не может объяснить творение и исчезновение, когда нет направляющего или управляющего разума. Все остальные принципы являются лишь последствиями Прадханы. Поэтому они не могут оказать

на него никакого влияния. Следовательно, теория санкхьи внутренне противоречива.

अन्यत्राभावाच्च न तृणादिवत् ॥५॥

Анятрабхавачча на тринадиват II.2.5 (176)

И (можно) не (можно сказать, что Прадхана видоизменяется спонтанно), как трава и т. д. (которые превращаются в молоко), из-за ее отсутствия где-либо еще (кроме самок животных).

Аньятра: в другом месте, в другом случае, в другом месте, чем у коров; **Абхават:** из-за отсутствия; **Ча:** и еще; **На:** нет; **Тринадиват:** как трава и т. д.

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжают.

Слово «ча» – и имеет силу «только».

Возражающий говорит, что как трава становится молоком, так и Прадхана может развиваться в мир. Но становится ли трава молоком сама по себе? Нет. Если да, попробуйте произвести молоко из травы. Только корова превращает траву в молоко. Бык делает это?

Спонтанная модификация Прадханы невозможна. Трава не превращается в молоко спонтанно. Оно превращается в молоко только тогда, когда его едят коровы, а не быки. И здесь изменение происходит по воле Верховного Господа, а не потому, что корова его съела.

Иллюстрация или аналогия бесполезны. Оно не может стоять. Аргументы санкхьев несостоятельны. Следовательно, трансформация Прадханы сама по себе не может быть принята. Спонтанное изменение Прадханы не может быть доказано на примере травы и тому подобного.

अभ्युपगमेऽप्यर्थाभावात् ॥६॥

Абхьюпагаме'пьяртхабхават II.2.6 (177)

Даже если мы признаем (позиция санкхьи в отношении спонтанного изменения Прадханы, она не может быть причиной вселенной) из-за отсутствия какой-либо цели.

Абхьюпагаме: принятие, признание, принятие как должное; **Апи:** даже; **Артха:** цель; **Абхават:** из-за отсутствия.

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжают.

Даже если ради аргументации мы признаем, что Прадхана спонтанно активна, это приведет к противоречию в их философии. Если Прадхана спонтанно активна, если она способна к внутренней тенденции к модификации, движению или изменению,

ее деятельность не может иметь никакой цели. Это противоречит мнению санкхьев о том, что модификация Прадханы предназначена для переживания или наслаждения (бхога) и освобождения души (мокша).

Вечносовершенный Пуруша (или Душа) не может получить наслаждения. Если бы он мог наслаждаться, как бы он мог когда-либо освободиться от наслаждения? Он уже свободен. Он уже находится в состоянии блаженства. Поскольку Он совершенен, у Него не может быть никаких желаний.

Неразумный Прадхана не может иметь желания развиваться. Поэтому удовлетворение желания нельзя рассматривать как цель деятельности Прадханы. Если вы скажете, что эволюция должна быть постулирована, потому что в противном случае творческая сила стала бы недействующей, мы ответим, что в этом случае творческая сила будет действовать всегда и не может быть никакого достижения свободы от нее путем достижения блаженства.

Поэтому невозможно утверждать, что Прадхана становится активной ради души. Оно не может быть причиной Вселенной.

पुरुषाश्मवदिति चेत् तथापि ॥७॥

Пурушасмавадिति чет татхапи II.2.7 (178)

Если сказать (что Пуруша или Душа может направлять или перемещать Прадхану), как (хромой) человек может направлять слепого, или как магнит (движет железо), даже тогда (трудность не может быть преодолена).

Пуруша: человек. **Асма:** магнит, магнит; **Ват:** вроде; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **Татхапи:** даже тогда, всё равно.

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжают.

Санкхьи говорят, что Пуруша может направлять Прадхану или вдохновлять активность в Прадхане, хотя Он не обладает никакой деятельностью, подобно тому, как хромой человек может передвигаться, сидя на плечах слепого и направляя его движения, или подобно тому, как магнит притягивает железо. Но эти иллюстрации неуместны. Хромой говорит и направляет слепого. Слепой человек, хотя и неспособен видеть, способен понимать инструкции, данные хромым, и действовать в соответствии с ними. Но Пуруша совершенно безразличен. У него вообще нет никакой деятельности. Следовательно, Он не может сделать этого в отношении Прадханы.

Более того, и хромой, и слепой являются сознательными существами, а железо и магнит — неодоушевлённой материей. Следовательно, приведенные примеры не по существу. Согласно санкхьям, Прадхана независима. Следовательно, неправильно говорить, что его активность зависит от близости Пуруши, так же как железо в

своем движении зависит от магнита. Магнит притягивает, когда подносят утюг. Близость магнита к утюгу непостоянна. Это зависит от определенной деятельности и настройки магнита в определенном положении. Но никто не приближает Пурушу к Прадхану. Если Пуруша всегда рядом, то творение будет вечным. Никакого освобождения не будет.

Пуруша и Прадхана совершенно разделены и независимы. Прадхана неразумен, инертен и независим. Пуруша неразумен и безразличен. Никто другой (третий принцип) не существует, чтобы объединить их. Следовательно, между ними не может быть никакой связи.

Согласно учению санкхьев, никакой творческой деятельности не могло быть вообще. Если бы такая деятельность могла иметь место, не могло бы быть окончательного освобождения, поскольку причина творения никогда не могла бы прекратиться.

В Веданте Брахман, который является причиной вселенной, безразличен, но Он наделен качествами и деятельностью через Майю. Ему свойственна недеятельность, присущая Его собственной природе, и в то же время движущая сила, присущая Майе. Так Он становится Творцом. Он безразличен по природе и активен по Майе. Следовательно, Его творческая сила хорошо объяснена. Он превосходит Пурушу санкхьев.

अङ्गित्वानुपपत्तेश्च॥८॥

Ангитванупапаттеша II.2.8 (179)

И опять же (Прадхана не может быть активной), потому что связь главной (и подчиненной материи) невозможна (между тремя Гунами).

Ангитванупапаттех: из-за невозможности отношений начальника (и подчиненного); **Ча:** и также. (**Ангитва:** отношение главного, преобладающего; **Анупапаттех:** из-за невозможности и неразумности).

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжают.

Прадхана определяется как равновесие трех гун. Прадхана состоит из трех гун: саттвы, раджаса и тамаса. Три Гуны независимы друг от друга. Они находятся в состоянии равновесия перед творением. В состоянии Прадханы ни одна Гуна не является выше или ниже другой. Каждый из них равен другому, и, следовательно, отношения подчиненного и главного тогда не могли существовать. Пуруша совершенно безразличен. Он не заинтересован в нарушении равновесия Прадханы. Творение начинается, когда равновесие нарушается и одна Гуна становится более преобладающей, чем две другие. Поскольку не существует никакого внешнего принципа, который мог бы активизировать Гуны, создание

Великого Принципа и других эффектов, которые потребовали бы для своей действующей причины несбалансированного состояния Гунов, невозможно. Равновесие не может быть нарушено без какой-либо внешней силы. Гуны абсолютно независимы, когда находятся в состоянии равновесия. Они не могут занять подчиненное положение по отношению к другой Гуне, не потеряв при этом своей независимости. Следовательно, творение было бы невозможным.

Эта Сутра говорит, что такое превосходство невозможно. Санкхья не может объяснить, почему одна Гуна должна преобладать над другой. Следовательно, ввиду невозможности такого преобладания одной гуны над другой, Прадхану нельзя признать причиной мира.

अन्यथानुमितौ च ज्ञशक्तिवियोगात् ॥९॥

Аньятанумитау ча джнасактивийогат II.2.9 (180)

Даже если на основании того, что Прадхана лишена силы разума, можно сделать иной вывод (остальные возражения против того, что Прадхана является причиной вселенной, остаются в силе).

Анятха: иначе, другими способами; **Анумитау:** если можно сделать вывод, в случае вывода; **Ча:** даже и; **Джнашакти:** сила разума; **Вийогат:** из-за отсутствия, из-за разобщенности.

Аргументы в поддержку Сутры 1 продолжаются.

Даже если возражающий постулирует, что такая способность к модификации присуща Прадхане, неуместность будет продолжаться из-за несознательности или неразумности Прадханы.

Санкхья говорит: Мы не признаем, что Гуны характеризуются абсолютной независимостью, неотносительностью и неизменностью. Мы заключаем о характеристиках гун по их последствиям. Мы предполагаем, что их природа должна быть такой, чтобы сделать возможным возникновение эффектов. Гуны имеют некоторые характеристики, различные атрибуты и присущие им таинственные силы, такие как нестабильность. Следовательно, сами Гуны способны войти в состояние неравенства, даже находясь в состоянии равновесия. Даже в этом случае мы ответим, что изложенные выше возражения, основанные на невозможности упорядоченного устройства мира и т. д., остаются в силе из-за того, что Прадхана лишена силы разума. Поскольку Прадхана неразумен, он не обладает силой самосознания. Будучи таким образом лишенным этого, он не имеет идеи какого-либо плана или замысла. Оно не может сказать, как сказало бы разумное существо: «Позволь мне создать мир таким-то и таким-то образом». Дом никогда не может быть построен из одних кирпичей и раствора без надзора и активного участия архитектора и каменщиков. Несмотря на это, творение никогда не происходит из

мертвой материи или Прадханы. Без направляющего действия разума Гуны, какими бы чудесными они ни были по своим силам и свойствам, не могут сами по себе создать вселенную.

Из-за недостатка разума возражения, основанные на замысле и т. д. во вселенной и о том, что это приведет к непрерывному творению, мешают принять Прадхану как причину вселенной (см. Сутры 1, 4 и 7).

विप्रतिषेधाच्चासमञ्जसम् ॥१०॥

Випратишехачасаманджасам II.2.10 (181)

Более того, (доктрина санкхьи) вызывает возражения из-за своих противоречий.

Випратишехат: из-за противоречия; **Ча:** также, и; **Асаманджасам:** непоследовательный, спорный, негармоничный, несостоятельный.

Аргументация в поддержку Сутры 1 завершена.

Кроме того, доктрина санкхьи непоследовательна, поскольку в философии санкхьи существуют различные противоречия. Иногда говорят, что чувств одиннадцать, а иногда говорят, что их семь. Иногда говорится, что Танматры происходят от Махата, а иногда – от Ахамкары. Иногда говорят, что существует три Антахкараны. Иногда говорят, что существует только одна Антахкарана.

Более того, их доктрина противоречит Шрути, которая учит, что Господь является причиной вселенной, и Смрити, основанной на Шрути. По этим причинам система санкхьи также нежелательна. Это невозможно принять.

Здесь Санкхья снова выдвигает контробвинение. Он говорит: «В вашем учении тоже есть такая неуместность». Он спрашивает, может ли быть какое-либо освобождение от следствий, если Брахман является причиной и следствием, и не станут ли писания, подтверждающие освобождение, бесполезными. Он утверждает, что «огонь не может стать свободным от тепла и света, а вода — от волн. Только когда существует разделение причины и следствия, освобождение может иметь какой-либо смысл».

Мы отвечаем, что даже возражающий должен признать, что Пуруша, будучи чистым по своей природе, не может быть потревожен и что беспокойство вызвано авидьей и не является абсолютно реальным. Это и наша позиция. Но вы даете Авидье состояние постоянства. Следовательно, даже если Пуруша освободится от этого, нет никакой гарантии, что такое разделение будет постоянным. Мы постулируем только одно Существо. Все эффекты лишь относительно и, следовательно, не могут повлиять на абсолютную реальность.

Махаддиргадхикаранам: Тема 2 (Сутра 11)

२ महदीर्घाधिकरणम्। सू० ११।

Опровержение точки зрения Вайшешики.

महदीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम्॥११॥

Махаддиргавадва храшвапаримандалахьям II.2.11 (182)

(Мир может возникнуть из Брахмана), как великое и длинное происходят из короткого и атомарного.

Махат диргават: подобный великому и длинному; **Ва:** или; **Храсвапаримандалахьям:** из краткого и атомарного.

Атомная теория вайшешиков о том, что бесформенные, неделимые атомы входят в состав мира, теперь опровергнута.

Мудрец Канада является основателем философии Вайшешика. Он считает все объекты, имеющие любую форму или форму, скоропортящимися, и все они состоят из мельчайших, неделимых, бесформенных и неизменных частиц, известных как атомы (Ану). Эти атомы считаются причиной мира. Атомы бывают четырех видов: атомы земли, атомы воды, атомы огня и атомы воздуха. Эти атомы существуют отдельно друг от друга, не имея какой-либо формы или формы. В начале творения один атом (монада) соединяется с другим и образует диаду — совокупность двух атомов. Диада (двьяну) соединяется с другим атомом и образует триаду — совокупность трёх атомов и так далее. Так формируется видимая вселенная.

Вайшешики утверждают так: Качества, присущие субстанции, составляющей причину, порождают качества того же рода в субстанции, образующей следствие. Белая ткань изготавливается из ткани другого цвета. Следовательно, когда разумный Брахман принимается за причину вселенной, мы должны обнаружить, что разум присущ также и следствию, то есть вселенной. Но это не так. Следовательно, разумный Брахман не может быть причиной вселенной.

Сутракара, или автор Сутр, показывает, что это рассуждение ошибочно на основании самой системы вайшешиков.

Философия санкхьи опровергнута в сутрах 1–10. Теперь система Вайшешики рассматривается в сутрах 11–17 и опровергается. Непоследовательность в возникновении совокупности трех и четырех атомов из союза монад и диад Вайшешики подобна противоречивости в возникновении мира от неразумного Прадханы Санкхьи. Если атом имеет какие-либо части заметной величины, то он не может быть атомом. Тогда его можно будет разделить еще больше. Если они не имеют частей сколько-нибудь заметной величины, как они описаны в философии

Вайшешики, то такие два неделимых атома не смогут образовать посредством своего союза субстанцию, имеющую какую-либо величину. То же самое и с тремя атомами и так далее. Следовательно, сложные вещества никогда не могут быть образованы соединением атомов. Поэтому,

Согласно философии Вайшешики, два первичных атома (Паримандалы или Параманус) становятся двойным атомом (Двянукка или Храсва) из-за Адришты и т. д. Но атомная природа предельного атома не обнаруживается в Двянукке, которая мала. Две Двянуки образуют Чатурануку (четверной атом), который не имеет характеристик малости, а становится длиннее и больше. Если высший атом может создать нечто противоположное атому, то в чём неуместность Брахмана, когда Знание и Блаженство создают неразумный и неразумный мир, полный страданий? Точно так же, как атомарная природа высшего атома не обнаруживается в более поздних сочетаниях, имеющих другие черты, так и Чайтанья, или разум Брахмана, не обнаруживается в мире.

Согласно системе Вайшешики, окончательное состояние мира — атомарное. Атомы вечны. Они — конечная причина Вселенной. Вселенная существует в атомарном состоянии, в состоянии Пралайи или растворения. Атом бесконечно мал. Диада минутна и коротка. Чатуранука или четверной атом — великий и длинный.

Если два сферических атома могут создать диаду, мельчайшую и короткую, но не обладающую сферической природой атома, если диады короткие и мельчайшие могут создать Чатурануку, большую и длинную, но не обладающую сферической природой атома. ничтожность и краткость диады, совершенно очевидно, что все качества причины не заключаются в следствии. Поэтому вполне возможно, что разумный, блаженный Брахман может быть причиной мира, который неразумен и полон страданий.

Парамануджагадакарнатв адхикаранам: Тема 3 (Сутры 12–17)

३ परमाणुजगदकारणत्वाधिकरणम् । सू० १२-१७ ।

Опровержение атомной теории вайшешиков.

Ответ на возражение против взглядов Веданты был дан в предыдущей Сутре. Теперь система Вайшешики опровергнута.

उभयथापि न कर्मातस्तदभावः ॥१२॥

Убхайятхапи на карматастадабхавах II.2.12 (183)

В обоих случаях (в случае Адришты, невидимого принципа, присущего либо атомам, либо душе) активность (атомов) невозможна; следовательно, отрицание этого (а именно, творение через союз атомов).

Убхайатха: в любом случае, обоими способами, на обоих предположениях или гипотезах; **Апи:** также; **На:** нет; **Карма:** действие, активность, движение; **Ата:** следовательно; **Тадабхавах:** отсутствие этого, отрицание этого, то есть отрицание сотворения мира соединением атомов.

Аргументы против системы Вайшешики, начатые в Сутре 11, продолжаются.

Какова причина, которая в первую очередь действует на первичные атомы? Вайшешики считают, что движение, вызванное невидимым принципом (Адриштой), соединяет атом, в котором оно находится, с другим атомом. Таким образом образуются бинарные соединения и т. д. и, наконец, элемент воздуха. Подобным же образом производятся огонь, вода, земля, тело с его органами. Таким образом, весь мир происходит из атомов. Качества бинарных соединений производятся из качеств, присущих атомам, точно так же, как качества ткани проистекают из качеств нитей. Таково учение философской системы Вайшешики.

Движение в атомах не может быть вызвано Адриштой, находящейся в атомах, потому что Адришта, являющаяся результатом хороших и плохих действий души, не может находиться в атомах. Это должно быть в душе. Адришта, пребывающая в душе, не может вызвать движение в атоме. Обе эти точки зрения не объясняют движение атома. Поскольку Адришта неразумен, он не может действовать. Поскольку Адришта находится в душе, как она может действовать в атомах? Если да, то такая операция будет продолжаться вечно, поскольку нет органа, который мог бы ее контролировать. Когда два атома соединяются, они соединяются идеально или нет? Если они полностью объединятся, если произойдет полное взаимопроникновение, атомное состояние сохранится, поскольку не будет увеличения объема. Если частично, то у атомов будут части. Это противоречит теории вайшешиков. Более того, если они объединятся один раз, не может быть разделения или растворения. Адришта будет активно творить и наслаждаться плодами своих действий. По этим причинам учение об атомах как причине мира должно быть отвергнуто.

Вайшешики могут утверждать, что движение возникает в атомах, как только они приближаются к душам, заряженным какой-либо определенной Адриштой. Это также несостоятельно. Потому что не может быть никакой близости или контакта между душами, которые не имеют частей, и атомами, которые также не имеют частей.

Неодушевленный объект не может сдвинуть другой, поскольку он инертен. Все движения объектов инициируются, направляются и направляются разумом и разумными существами.

Душа не может быть причиной первичного движения атомов в начале творения. Потому что, согласно вайшешикам, при растворении душа сама дремлет, не обладая каким-либо разумом и, следовательно, никоим образом не превосходит атом.

Нельзя также сказать, что первичное движение атома вызвано волей Господа в соответствии с Адриштой души, потому что Адришты души не созревают и не пробуждаются. Следовательно, воля Господа неактивна.

Поскольку в начале творения в атомах не было движения, они не могли собраться вместе и образовать совокупность. Следовательно, не может быть никакого творения, поскольку не могут быть произведены бинарные соединения.

Согласно вайшешикам, Вселенная создана союзом атомов. Что же является причиной этого союза? Если это видимая причина, то она невозможна до создания тела. Видимая причина может быть усилием или воздействием. Не может быть никаких усилий со стороны души, если нет связи души с разумом. Поскольку до творения не существовало ни тела, ни разума, не может быть никаких усилий. Аналогично обстоит дело с ударом и т.п.

Что является причиной объединения атомов? Адришта, или невидимый принцип, не может быть причиной первого движения атомов, потому что Адришта неразумен. Нет разума, который мог бы вести Адришту. Следовательно, он не может действовать сам по себе.

Присуща ли Адришта душе или атомам? Если это присуще душе, то нет разума, который мог бы направить Адришту, поскольку тогда душа инертна. Более того, душа неделима, как атомы. Следовательно, между душой и атомами не может быть никакой связи. Следовательно, если Адришта присуща душе, она не может вызывать движение в атомах, не связанных с душой.

Если Адришта присуща атомам, растворения не будет, потому что атомы всегда будут активны, поскольку Адришта всегда присутствует.

Следовательно, в атомах нет возможности первоначального движения, и поэтому соединение атомов невозможно.

Следовательно, теория вайшешиков о том, что Вселенная создана комбинацией атомов, несостоятельна.

समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः ॥१३॥

Самавайабхьюпагамачча самьяданавастанхитех II.2.13 (184)

И поскольку в результате признания Самавайи, регресс до бесконечности приводит к аналогичным рассуждениям (следовательно, теория Вайшешики несостоятельна).

Самавайабхьюпагамат: самавая принимается; **Ча:** и еще; **Самьят:** из-за равенства рассуждений; **Анавастхитех:** *результатом будет регресс до бесконечности* .

Аргумент против философии вайшешики, начатый в сутре 11, продолжается.

Самавайя – это неотделимая неотъемлемая часть, сопутствующая причина или объединяющая сила. Это одна из семи категорий философии Вайшешики. Именно сродство приводит к объединению атомов.

Вайшешики говорят, что два Параману становятся Двьянукой благодаря действию объединяющей силы (Самавая) и что Самавая соединяет диаду с ее составляющими, двумя атомами, поскольку диада и атомы имеют разные качества. Самавайя отличается от конечных атомов и диад, которые она соединяет. Зачем ему действовать, если не существует другой Самавайи, которая бы заставила его работать? Эта новая Самавая потребует еще одной Самавайи, чтобы соединить ее с первой и так далее. Таким образом, их теория ошибочна по вине Анавастха Доши или *регресса до бесконечности*.

Аргумент ошибочен. Следовательно, атомная доктрина, допускающая отношения Самавайи для союза атомов, неприемлема. Его следует отвергнуть, поскольку оно бесполезно и нелепо.

नित्यमेव च भावात् ॥१४॥

Нитьямева ча бхават II.2.14 (185)

А ввиду постоянного существования (активности или бездействия атомарная теория недопустима).

Нитьям: вечный; **Ева:** конечно, даже; **Ча:** и еще; **Бхават:** из-за существования, из-за возможности.

Аргумент против вайшешики, начинающийся в сутре 11, продолжается.

Атомная теория связана с еще одной трудностью. Если бы атомы по своей природе были активными, то творение было бы постоянным. Ни Пралайя, ни растворение не могли произойти. Если они по своей природе неактивны, никакое творение не может произойти. Распад будет постоянным. Их природа не может быть одновременно активностью и бездеятельностью, потому что они внутренне противоречивы. Если бы они не были ни тем, ни другим, их активность и бездействие должны были бы зависеть от действующей или действительной причины, такой как Адришта. Поскольку Адришта находится в постоянной близости к

атомам, поскольку Адришта всегда связана с атомами, они будут всегда активны. Следовательно, творение будет постоянным. Если нет действенной или действующей причины, не будет и активности атомов. Следовательно, не было бы творения.

По этой же причине атомная доктрина несостоятельна и недопустима.

रूपादिमत्त्वाच्च विपर्ययो दर्शनात् ॥१५॥

Рупадиматвачча випарьяйо даршанат II.2.15 (186)

А из-за того, что атомы обладают цветом и т. д., происходит противоположное (по мнению вайшешиков), потому что это видно или наблюдается.

Рупадиматват: из-за обладания цветом и т. д.; **Ча:** и еще; **Випарьяйя:** наоборот, противоположность; **Даршанат:** потому что это видно или наблюдается на основе обычного опыта.

Аргумент против Вайшешики, начатый в Сутре 11, продолжается.

Согласно философии Вайшешики, атомы имеют цвет и т. д. В противном случае следствия не будут обладать этими качествами, поскольку в следствиях обнаруживаются только качества причины. Тогда атомы больше не были бы атомарными и постоянными. Потому что то, что имеет форму, цвет и т. д., грубо, эфемерно и непостоянно. Следовательно, атомы и т. д., наделенные цветом и т. д., должны быть грубыми и непостоянными. Это противоречит теории вайшешиков о том, что они незначительны и постоянны.

Следовательно, атомная теория, будучи, таким образом, противоречивой, не может быть принята. Атомы не могут быть конечной причиной Вселенной. Это могло бы произойти из-за того, что атомы имеют цвет и т. д., противоположное тому, что имеют в виду вайшешики.

उभयथा च दोषात् ॥१६॥

Убхайятха ча дошат II.2.16 (187)

И из-за дефектов в обоих случаях (атомная теория не может быть принята).

Убхайятха: в обоих направлениях, с любой стороны, в любом случае; **Ча:** также, и; **Дошат:** из-за дефектов (или трудностей).

Аргументы против Вайшешиков продолжаются.

Земля обладает качествами запаха, вкуса, цвета и является грубой. Вода имеет цвет, вкус и осязание, и она прекрасна. Огонь имеет цвет и осязание, но он еще тоньше. Воздух – прекраснейший из всех, и его качество можно сравнить только с

осязанием. Четыре грубых элемента: земля, вода, огонь и воздух производятся из атомов.

Если предположить, что соответствующие атомы элементов также обладают тем же числом качеств, что и грубые элементы, то атом воздуха будет иметь одно качество, атом земли — четыре качества. Следовательно, атом земли, обладающий четырьмя качествами, будет больше по размеру. Это уже не будет атом. Он не удовлетворяет определению атома.

Если мы предположим, что все они обладают одинаковым числом качеств, то в этом случае не может быть никакого различия в качествах следствий, грубых элементов, поскольку атрибуты причины (атомы) воспроизводятся в ее следствиях (грубые элементы).).

Если атом один и тот же и имеет только одно качество, то более одного качества не должно быть найдено. Огонь не должен иметь форму, кроме прикосновения и т. д.

Следовательно, в любом случае учение вайшешиков ошибочно и, следовательно, несостоятельно. Это невозможно логически обосновать.

अपरिग्रहाच्चात्यन्तमनपेक्षा ॥१७॥

Апариграх акчатьянтаманапекша II.2.17 (188)

А поскольку (атомная теория) не принимается (авторитетными мудрецами, такими как Ману и другие), ее следует полностью отвергнуть.

Апариграхат: потому что это не принято; **Ча:** и; **Атьянтам:** целиком, полностью, полностью; **Анапекша:** быть отвергнутым.

Аргумент против Вайшешики завершен.

По крайней мере, доктрина Санкхьи о Прадхане была принята в некоторой степени Ману и другими знатоками Веды, но атомарная доктрина не была принята ни одним авторитетным человеком ни в одной из ее частей. Поэтому всем, кто придерживается Веды, следует полностью игнорировать ее.

Кроме того, существуют и другие возражения против доктрины Вайшешики. Вайшешики предполагают шесть категорий или падартх, а именно: Дравья (субстанция), Гуна (качество), Карма (действие), Саманья (общность), Вишеша (частность) и Самавайя (присущность). Они утверждают, что шесть категорий совершенно отличны друг от друга и обладают разными характеристиками, как человек, лошадь и заяц отличаются друг от друга. Они говорят, что категории независимы, и тем не менее считают, что от Дравьи зависят остальные пять категорий. Это противоречит предыдущему. Это совершенно неуместно. Как животные, трава, деревья и тому подобное, будучи абсолютно

отличными друг от друга, не зависят друг от друга, так и качества и т. д., также будучи абсолютно отличными от субстанции, не могут зависеть от последней.

Вайшешики говорят, что Дравья (субстанция) и Гуна (качество) неразрывно связаны. При этом говорят, что каждый начинает свою деятельность. Нити создают ткань, а белизна нитей создает белизну ткани. «Субстанции порождают другую субстанцию, а качества — другое качество» (Вайшешика-сутры I.1.10). Если нить и ее качество занимают одно и то же пространство и неразрывно связаны, то как это может произойти? Если бы субстанция и качество неразрывно связаны во времени, два коровьих рога должны были бы срастись. Если существует нераздельность природы вещества и его качества, то почему вы не можете сказать, что оба они едины и тождественны. Отсюда теория, что качество зависит от субстанции и что качество и субстанция неразделимы.

Далее, вайшешики проводят различие между самйогой (соединением) и самавайей (присущностью). Они говорят, что Самйога – это соединение вещей, существующих по отдельности, а Самавайя – это соединение вещей, не способных к раздельному существованию. Это различие несостоятельно, поскольку нельзя сказать, что причина, существующая до следствия, неспособна к отдельному существованию. Что является доказательством существования Самйогии или Самавайи, помимо причины и следствия? Также не существует Самйогии или Самавайи отдельно от вещей, которые становятся связанными. Один и тот же человек, хотя и един, лишь образует объект множества различных имен и понятий в зависимости от того, как его рассматривают в самом себе или в его отношении к другим. Таким образом, о нем думают и говорят как о человеке, брахмане, сведущем в Ведах, щедром мальчике, юноше, старике, отце, сыне, внуке, брате,

Более того, мы видели Самйогу только между вещами, занимающими пространство. Но ум — это Ану, и, по вашему мнению, он не занимает пространства. Вы не можете сказать, что представляете для этого какое-то пространство. Если вы сделаете такое предположение, то таким предположениям нет конца. Нет причин, по которым вам не следует предполагать еще сотню или тысячу вещей в дополнение к шести категориям, принятым вайшешиками.

Более того, два Параману, не имеющие формы, не могут быть объединены с Двьянукой, имеющей форму. Не существует той тесной связи между эфиром и землей, которая существует между деревом и лаком.

Также нет необходимости в теории Самавайи для объяснения того, что из причины и следствия зависит от другого. Есть взаимная зависимость. Ведантисты не признают никакой разницы между причиной и следствием. Следствие — это всего лишь причина в другой форме. Ведантисты не признают ни разделения причины и следствия, ни их положения друг относительно друга в отношении обители и

пребывающей вещи. Согласно учению Веданты, следствием является лишь определенное состояние причины.

Более того, Параману конечны и поэтому будут иметь форму. То, что имеет форму, должно быть подвержено разрушению.

Таким образом, совершенно ясно, что атомная доктрина поддерживается очень слабыми аргументами. Это противоречит тем библейским текстам, которые провозглашают Господа главной причиной. Это также не принимается такими мудрецами, как Ману и другими. Поэтому мудрые люди должны полностью игнорировать это.

Самудаядхикаранам: Тема 4 (Сутры 18–27)

४ समुदायाधिकरणम् । सू० १८–२७ ।

Опровержение буддийских реалистов.

समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः ॥१८॥

Самудая убхаяхетуке'пи тадапраптих II.2.18 (189)

Даже если (два вида) совокупностей проистекают из двух своих причин, имело бы место неустановление (двух совокупностей).

Самудая: совокупность; **Убхаяхетуке:** имеющий две причины; **Апи:** также, даже; **Тадапраптих :** этого не произойдет, это невозможно установить.

После опровержения атомной теории Вайшешики теперь опровергнуты и буддийские теории.

У Господа Будды было четыре ученика, которые основали четыре системы философии, называемые соответственно Вайбхашика, Саутрантика, Йогачара и Мадхьямика. Вайбхашики — реалисты (сарваститвавадины), признающие реальность как внешнего, так и внутреннего мира, состоящего соответственно из внешних объектов и мыслей (а также сознания, чувств и т. д.). Саутрантики — идеалисты (виджнянавадины). Они считают, что одна только мысль реальна. Они утверждают, что нет никаких доказательств того, действительно ли существуют внешние объекты или нет, существуют только идеи, а внешние объекты выводятся из этих идей. Так, вайбхашики считают, что внешние объекты воспринимаются непосредственно, тогда как саутрантики утверждают, что внешний мир является выводом из идей. Третий класс, Йогачары считают, что только идеи реальны и не существует внешнего мира, соответствующего этим идеям. Внешние объекты нереальны, как объекты сна.

Мадхьямики утверждают, что даже сами идеи нереальны и не существует ничего, кроме пустоты (Шуньямы). Это нигилисты или шуньявадины, которые считают,

что все пусто и нереально. Все они согласны с тем, что все кратковременно. Ничто не длится дольше мгновения. Вещи предыдущего момента не существуют в следующий момент. Появляется один и в следующий момент его сменяет другой. Между тем и другим нет никакой связи. Все похоже на сцену в кино, которая создается последовательным появлением и исчезновением нескольких изолированных картинок.

Реалисты признают две совокупности: внешний материальный мир и внутренний ментальный мир, которые вместе составляют вселенную. Внешний мир состоит из совокупности атомов четырех видов, а именно: атомов земли, которые являются твердыми, атомов воды, которые являются вязкими, атомов огня, которые являются горячими, и атомов воздуха, которые являются подвижными.

Пять скандх или групп являются причиной внутреннего мира. Это Рупа Скандха, Виджняна Скандха, Ведана Скандха, Самджна Скандха и Самскара Скандха. Чувства и их объекты образуют Рупа Скандху. Виджняна Скандха — это поток сознания, который дает понятие эгоизма или «я». Ведана Скандха включает в себя чувство удовольствия и боли. Самджна Скандха состоит из таких имен, как Рамакришна и т. д. Таким образом, все слова составляют Самджна Скандху. Пятая сканда, называемая Самскара Скандха, состоит из таких качеств ума, как привязанность, ненависть, заблуждение, заслуги (Дхарма), недостатки (Адхарма) и т. д. Все внутренние объекты принадлежат любой из последних четырех скандх. Четыре последних скандхи образуют внутренние объекты. Вся деятельность зависит от внутренних объектов. Внутренние объекты составляют внутренний мотив всего. Все внешние объекты принадлежат одной Скандхе, а именно Рупа Скандхе. Таким образом, вся Вселенная состоит из этих двух видов объектов: внутренних и внешних. Внутренняя совокупность, или ментальный мир, формируется совокупностью последних четырёх скандх. Это две внутренние и внешние совокупности, упомянутые в Сутре.

Теория будд, которая классифицирует все объекты по двум категориям, одна совокупность которых называется внешней, а другая — внутренней, недостаточна для объяснения мирового порядка; потому что все совокупности неразумны, и не существует постоянного разума, признанного буддами, который мог бы вызвать это объединение. Согласно буддам, все в своем существовании кратковременно. Не существует постоянного разумного существа, которое обеспечивает соединение этих Скандх. Продолжение этих внешних атомов и внутренних ощущений невозможно без вмешательства разумного наставника. Если сказать, что они собираются вместе благодаря своему внутреннему движению, тогда мир становится вечным; потому что Скандхи будут постоянно создавать творение, поскольку они вечны и обладают собственным движением.

Невозможно объяснить, как возникают совокупности, поскольку части, составляющие материальные совокупности, лишены разума. Бадды не допускают существования какого-либо другого постоянного разумного существа, например наслаждающегося душой или правящего господина, которые могли бы вызывать скопление атомов.

Как формируются агрегаты? Есть ли какой-либо разумный принцип, стоящий за совокупностями, такой как Причина, Руководитель, Контролирующий или Управляющий? Или это происходит спонтанно? Если вы скажете, что существует разумный принцип, то будет ли он постоянным или кратковременным? Если оно постоянно, то буддийское учение о мгновенности противоречит. Если оно кратковременно, оно должно сначала возникнуть, а затем объединить атомы. Тогда причина должна длиться не один момент. Если не существует разумного принципа, управляющего или управляющего, как могут неразумные атомы и скандхи упорядоченно объединяться? Более того, творение будет продолжаться вечно. Никакого растворения не будет.

По всем этим причинам образование агрегатов не может быть должным образом объяснено. Без совокупностей настал бы конец тому потоку земного существования, который предполагает эти совокупности. Поэтому учение этой школы будд несостоятельно и недопустимо.

Нэнси Нэнсон. िमित्तत्वात् ॥१९॥

Итаретарапратьятвадити ченнопаттиматраниमितтатват II.2.19 (190)

Если скажут, что (образование агрегатов можно объяснить) посредством (незнания), находящегося в отношении взаимной причинности, мы скажем «нет»; они просто являются эффективной причиной происхождения (непосредственно последующих ссылок, а не агрегации).

Итара-итара: взаимно, друг друга; **Пратъяятват:** поскольку одно является причиной другого; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; (**Ити чет:** если будет сказано); **На:** нет; **Утпаттиматраниमितтатват:** потому что они являются лишь действенной причиной происхождения.

Возражение против Сутры 18 выдвинуто и опровергнуто.

Ряд, начинающийся с неведения, включает в себя следующие члены: неведение, самскара или впечатление, виджняна (знание), имя и форма, обитель шести (т. е. тела и чувств, контакта, переживания удовольствия и боли, желания, активности). , заслуга, недостаток, рождение, род, распад, смерть, горе, плач, душевные страдания и тому подобное).

Незнание – это ошибка, заключающаяся в том, что то, что мимолетно, нечисто и т. д., является постоянным, чистым и т. д. Впечатление (привязанность, самскара)

включает в себя желание, отвращение и т. д., а также вызванную ими деятельность. Знание (виджняна) – это самосознание (*Ахам ити алаявиджнянасья вриттилабхах*).), возникающие в зародыше. Название и форма — это рудиментарное чешуйчатое или пузырчатое состояние эмбриона. Обитель шести (Садаятана) — это более развитая стадия эмбриона, на которой последний является обителью шести чувств. Осязание (Спарша) – это ощущение холода, тепла и т. д. со стороны эмбриона. Чувство (ведана) — это возникающее в результате этого ощущение удовольствия и боли. Желание (Тришна) – это желание наслаждаться приятными ощущениями и избегать болезненных. Деятельность (Упадана) – это усилие, возникающее в результате желания. Рождение – это выход из матки. Вид (Джати) — это класс существ, к которому принадлежит новорожденное существо. Распад (Джара), смерть (Марана) объясняются как состояние существа перед смертью (Мумурша). Горе (Сока) — это разочарование связанных с ним желаний. Плач (Париведана): жалобы по этому поводу. Боль (Духкха) – это боль, вызванная пятью чувствами. Дурманас – это душевное страдание. «И тому подобное» подразумевает смерть, уход в другой мир и последующее возвращение оттуда.

Буддийский реалист говорит: Хотя не существует постоянного разумного принципа природы ни правящего Господа, ни наслаждающейся души, под влиянием которого могло бы произойти формирование совокупностей, тем не менее ход земного существования становится возможным благодаря взаимной причинности незнание (невежество) и так далее, так что нам не нужно искать никакого другого объединяющего принципа.

Неведение, самскара и т. д. представляют собой непрерывную цепь причин и следствий. В приведенном выше ряду непосредственно предшествующий элемент является причиной следующего. Колесо причины и следствия вращается непрерывно, как водяное колесо, и это не может происходить без агрегатов. Следовательно, агрегаты — это реальность.

Мы отвечаем: хотя в ряду предыдущее является причиной последующего, нет ничего, что могло бы быть причиной совокупностей. Можно возразить, что союз атома и непрерывного потока ощущений доказывается существующей между ними взаимной зависимостью. Но этот аргумент не выдерживает критики, поскольку эта взаимная зависимость не может быть причиной их сплоченности. Из двух вещей одно может произвести другое, но это не причина, по которой они должны соединяться вместе.

Даже если авидья (неведение), самскара, виджняна, нама, рупа и т. д. могут без чувственного или разумного посредничества перейти со стадии причины на стадию

следствия, но как может совокупность всех этих вещей одновременно существовать без воля координирующего ума?

Если вы скажете, что эта совокупность, или мир, образована взаимной причинностью Авидьи и остального, мы скажем, что это не так, потому что ваша причинная связь объясняет лишь происхождение последующего из предыдущего. Оно лишь объясняет, как виджняна возникает из самсары и т. д. Оно не объясняет, как возникает совокупность. Совокупность под названием Сангхата всегда демонстрирует замысел и создается с целью получения удовольствия. Можно объяснить, что сангхата, подобная дому, была построена путем соединения кирпичей, раствора и т. д., но они не объясняют конструкции. Вы говорите, что постоянного Атмана не существует. Ваш Атман кратковременный. Вы – Кшаникватвадин. Для такой мимолетной души не может быть никаких наслаждений и переживаний; потому что наслаждающаяся душа не произвела ни достоинств, ни недостатков, плодами которых она должна наслаждаться. Оно было произведено другой мгновенной душой. Вы не можете сказать, что мгновенная душа страдает от плодов действий, совершенных ее прародительской душой, поскольку тогда эту прадушу следует считать постоянной, а не мгновенной. Если вы считаете какую-либо душу постоянной, это будет противоречить вашей теории мгновенности всего. Но если ты считаешь все непостоянным, ваша теория открыта для уже высказанных возражений. Следовательно, учение сангхатов (буддистов) несостоятельно. Это не основано на разуме.

Атомы не могут соединяться сами по себе, даже если предполагается, что они постоянны и вечны. Мы уже показали это, рассматривая учение вайшешиков. Их сочетание гораздо более невозможно, когда они кратковременны.

Будды говорят, что принцип объединения атомов не является необходимым, если атомы находятся в причинно-следственных отношениях. Атомы объединялись бы сами по себе. Это неверно. Причинность объяснит только возникновение атомов в разные моменты времени. Оно, конечно, не может объяснить объединение атома в совокупность. Объединение агрегата может произойти только в том случае, если за ним стоит разумный агент. Иначе невозможно объяснить союз инертных и мгновенных атомов.

Вы скажете, что в вечной Сансаре совокупности следуют одна за другой в непрерывной цепи, а следовательно, и Неведение и т. д., которые пребывают в этих совокупностях. Но в этом случае вам придется предположить, что либо каждый агрегат обязательно производит другой агрегат того же вида, либо что он может производить либо подобный, либо непохожий агрегат без какого-либо установленного или определенного правила. В первом случае человеческое тело никогда не могло бы перейти в тело бога, животного или существа адских областей,

поскольку подобное будет продолжать производить подобное; в последнем случае человек мог в одно мгновение стать слоном или богом и снова стать человеком; любое из этих последствий будет противоречить вашей системе.

Индивидуальная душа, для наслаждения которой существует эта совокупность тел и т. д., также мимолетна или кратковременна. Поэтому оно не может быть наслаждающимся. Поскольку индивидуальная душа кратковременна, чья освобождение? Поскольку нет постоянного наслаждающегося, нет необходимости в этих совокупностях. Между членами ряда, состоящего из Неведения и т. д., может существовать причинная связь, но при отсутствии постоянной наслаждающейся души невозможно на этом основании установить существование совокупностей. Следовательно, доктрина мгновенности буддийской школы реалистов не выдерживает критики.

उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोद्धात् ॥२०॥

Уттаротпадае ча пурваниродхат II.2.20 (191)

(Не может быть и причинной связи между незнанием и т. д.), потому что с возникновением последующей вещи предыдущая перестает существовать.

Уттаротпадае: в момент производства следующей вещи; **Ча:** и; **Пурваниродхат:** потому что предшествующее перестало существовать из-за разрушения предыдущего. (**Уттара:** в следующем, в последующем; **Утпадае:** о возникновении, о производстве.)

Аргумент против буддийской теории, начатый в Сутре 18, продолжается.

До сих пор мы утверждали, что незнание и т. д. находятся лишь в причинном отношении друг к другу, так что их нельзя объяснить существованием совокупностей. Мы собираемся теперь доказать, что их нельзя даже рассматривать как действующие причины последующих членов ряда, к которому они принадлежат.

Согласно буддийской теории, все кратковременно. Вещь настоящего момента исчезает в следующий момент, когда проявляется ее преемник. В момент появления последующей вещи предыдущая исчезает. Следовательно, невозможно, чтобы предыдущая вещь была причиной последующей вещи. Следовательно, теория несостоятельна и недопустима. Это не терпит здравого смысла.

Мы всегда понимаем, что причина существует в следствии, как нить существует в ткани. Но буддисты считают, что существование происходит из несуществования, поскольку они утверждают, что следствие не может проявиться без разрушения причины, дерево не может появиться, пока не будет уничтожено семя.

Даже переход причины в действие в ряде последовательных состояний, таких как неведение и т. д., не может иметь места, если не существует координирующего разума. Вы говорите, что все существует лишь мгновение. Ваша Школа не может обеспечить одновременное существование двух последовательных моментов. Если причина существует до тех пор, пока она не перейдет в стадию следствия, теория мгновенного существования (Кшаникатва) исчезнет.

Вы можете сказать, что прежнее мгновенное существование, достигнув своего полного развития, становится причиной более позднего мгновенного существования. Это тоже невозможно, потому что даже для этого потребуется последующий или второй момент для срабатывания. Это противоречит доктрине мгновенности.

Теория мгновенного существования (Кшаникатва) не выдерживает критики. Причиной украшения является только то золото, которое существует во время изготовления украшения, а не то, что существовало раньше и перестало существовать тогда. Если его по-прежнему считать причиной, тогда существование возникнет из несуществования. Это невозможно. Теория мгновенности будет противоречить учению о том, что следствие является причиной в новой форме. Это учение указывает на то, что причина существует в следствии. Это показывает, что это не сиюминутно. Далее, зарождение и разрушение будут одинаковыми в силу мгновенности. Если сказать, что существует разница между возникновением и разрушением, то нам придется сказать, что вещь длится более одного момента. Следовательно, мы должны снова объявить доктрину мгновенности несостоятельной.

असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा ॥२१॥

Асати пратиджнопародхо йаугападьяманьята II.2.21 (192)

Если предположить несуществование (причины) (хотя следствие еще имеет место), то это приведет к противоречию признанному принципу или предположению. В противном случае возникла бы одновременность (причины и следствия).

Асати: в случае отсутствия причины, если признать, что следствие производится без причины; **Пратиджна:** предложение, признанный принцип; **Упародха:** противоречие, отрицание; **Яугападьям:** одновременность, одновременное существование; **Аньята:** иначе.

Аргумент против буддийской теории продолжается.

Если буддисты говорят, что следствие возникает без причины, они противоречат своему собственному утверждению, что каждое следствие имеет причину. Признаваемое буддистами положение о том, что сознание синего цвета и

т. д. возникает, когда ум, глаз, свет и объект действуют в союзе как причина, окажется несостоятельным. Все виды эффектов могут сосуществовать.

Если предположить причину, то мы должны признать, что причина и следствие существуют одновременно в следующий момент. Причина существует более одного момента. Причина существует до тех пор, пока не будет достигнуто состояние следствия. Тогда доктрина мгновенности потерпит неудачу.

Дэниел Сейнс. विच्छेदात् ॥२२॥

Пратисанкхьяпратисанкхьяниродха праптиравичедат II.2.22 (193)

Сознательное и бессознательное разрушение было бы невозможно из-за непрерывности.

Пратисанкхья ниродха: сознательное разрушение, разрушение по какой-то причине или действию; причинное разрушение, разрушение, зависящее от воли сознательной сущности; **Апратисанкхья ниродха:** бессознательное разрушение, разрушение, не зависящее от какого-либо добровольного действия; **Апраптих:** недостижение, невозможность; **Авиччедат:** из-за непрерывности, потому что оно продолжается без перерыва.

Аргумент против теории буддистов продолжается.

Буддисты считают, что всеобщее разрушение происходит всегда и что это разрушение или прекращение бывает двух видов: сознательное и бессознательное. Сознательное разрушение зависит от мыслительного акта, например, когда человек разбивает кувшин, предварительно сформировав намерение сделать это. Бессознательное разрушение – это естественный распад объектов.

Поток причины и следствия продолжается непрерывно и поэтому не может быть подвержен ни одному из видов разрушения. Нельзя также сказать, что какой-либо отдельный предшественник ряда полностью уничтожен, поскольку это осознается в его непосредственных последствиях.

Оба вида разрушения или прекращения невозможны, поскольку они должны относиться либо к серии мгновенных существований, либо к отдельным членам, составляющим серию.

Первая альтернатива невозможна, потому что во всех сериях мгновенных существований члены серии находятся в неразрывной причинно-следственной связи, так что серия не может быть прервана. Последняя альтернатива также недопустима, потому что невозможно утверждать, что какое-либо мгновенное существование должно подвергнуться полному уничтожению, совершенно неопределимому и не связанному с предыдущим состоянием существования,

поскольку мы наблюдаем, что вещь распознается в различных состояниях, через которые она может пройти и, таким образом, имеет связанное существование. Когда глиняный кувшин разрушается, мы обнаруживаем наличие глины в глиняных черепках или фрагментах, на которые разбивается кувшин, или в порошке, в который измельчаются глиняные черепки. Мы делаем вывод, что даже несмотря на то, что то, что кажется исчезающим вообще, например капля воды, упавшая на нагретое железо,

Ряд мгновенного существования, образующий цепь причин и следствий, непрерывен и никогда не может быть остановлен, потому что последнее мгновенное существование перед его уничтожением, как предполагается, либо производит свое следствие, либо не производит его. Если это произойдет, то серия будет продолжена и не будет уничтожена. Если оно не производит эффекта, то последнее звено на самом деле не существует, поскольку будды определяют Сатту вещи как ее причинную эффективность, и несуществование последнего звена привело бы назад к несуществованию всей серии.

Таким образом, мы не можем иметь два вида разрушения и в отдельных членах ряда. Сознательное разрушение невозможно из-за мгновенного существования каждого члена. Не может быть бессознательного разрушения, поскольку отдельный член не уничтожается полностью. Разрушение вещи на самом деле означает лишь изменение состояния вещества.

Вы не можете сказать, что когда свеча догорает, она полностью уничтожается. Когда свеча догорает, она не теряется, а претерпевает изменение состояния. Мы, конечно, не воспринимаем свечу, когда она догорела, но материалы, из которых она состояла, продолжают существовать в очень тонком состоянии и потому неощутимы.

По этим причинам два вида разрушения, которые предполагают будды, не могут быть доказаны.

उभयथा च दोषात् ॥२३॥

Убхайатха ча дошат II.2.23 (194)

И по причине возражений, возникающих в обоих случаях.

Убхайатха: в любом случае; **Ча:** и еще; **Дошат:** из-за возражений.

Аргумент против буддийской теории продолжается.

Любая точка зрения ошибочна, а именно, что авидья, или невежество, разрушается правильным знанием или самоуничтожается.

Согласно буддийской точке зрения, освобождение — это уничтожение невежества. Спасение или свобода достигается, когда невежество уничтожено. Невежество (авидья или неведение) — это ложная идея постоянства кратковременных вещей.

Невежество можно уничтожить, приняв некоторые средства, такие как покаяние, знание и т. д. (сознательное разрушение); или оно может уничтожить себя (спонтанность). Но обе альтернативы ущербны. Потому что это уничтожение невежества не может быть достигнуто принятием покаяния или чего-то подобного; ибо среднее, как и все остальное, с точки зрения буддизма также кратковременно и, следовательно, маловероятно, что приведет к такому уничтожению; уничтожение не может произойти само по себе, ибо в этом случае все буддийские наставления, дисциплины и методы медитации для достижения освобождения будут бесполезны.

Согласно буддийской теории, со стороны стремящегося не может быть никаких добровольных усилий по разрыву его продолжающихся мирских переживаний или неведения. Нет никакой надежды на то, что они когда-либо прекратятся из-за простого истощения, поскольку причины продолжают порождать свои следствия, которые снова продолжают порождать свои собственные следствия и так далее, и для практик достижения освобождения не остается никакой возможности.

Таким образом, в буддийской системе никогда не может быть достигнуто освобождение или свобода. Учение буддистов не выдерживает проверки рассуждениями.

आकाशे चाविशेषात् ॥२४॥

Аакасе чависешат II.2.24 (195)

Причина Акаши (эфира) также не отличается (от двух других видов разрушения он также не может быть несущим).

Акасе: в случае Акаши или эфира; **Ча:** также, и; **Авишешат:** Потому что особой разницы нет.

Аргумент против буддийской теории продолжается.

В сутрах 22-23 мы показали, что два вида разрушения (прекращения) не полностью лишены всех положительных характеристик и поэтому не могут быть не-сущностями. Теперь мы переходим к тому, чтобы показать то же самое в отношении пространства (эфира, Акаши).

Буддисты не признают существование Акаши. Они считают Акашу небытием. Акаша – это не что иное, как отсутствие покрытия или занятия тела (Аваранабхава). Это неразумно. Акаша обладает качеством звука, так же как земля

имеет запах, вкус воды, форму огня, прикосновение воздуха. Акаша также является отдельной сущностью, подобно земле, воде и т. д. Следовательно, нет причин, по которым Акаша также должна быть отвергнута как несущая сущность, в то время как земля, вода и т. д. признаются сущностями.

Подобно тому, как земля, воздух и т. д. рассматриваются как сущности, поскольку они являются субстратом таких атрибутов, как запах и т. д., так и Акашу следует рассматривать как сущность, поскольку она является субстратом звука, земли, воды и т. д., которые переживаются через соответствующие качества, а именно: запах, вкус, форму, осязание. Существование Акаши переживается через ее качество, звук. Следовательно, Акаша также должна быть сущностью.

Пространство выводится из его атрибута звука, так же как земля выводится из запаха. Там, где есть отношение субстанции и атрибута, должен быть объект. Буддисты считают, что пространство — это просто несуществование материи (Аваранабхаваматрам). Если да, то птица может упасть, поскольку нет препятствий, но как она может взлететь? Несуществование материи — это пространство, которое является положительным объектом, а не просто отрицанием или небытием.

Доктрина о том, что Акаша является абсолютной несущностью, несостоятельна. Почему ты так говоришь? Авишешат, потому что в случае Акаши нет никакой разницы с любым другим видом субстанции, которая является объектом восприятия. Мы воспринимаем пространство, когда говорим: «Ворона летит в пространстве». Пространство, следовательно, является такой же реальной субстанцией, как и земля и т. д. Как мы знаем землю по ее обонянию, воду по ее вкусу и т. д., так мы знаем это по свойству бытия обителью объекты, существование пространства и то, что оно имеет качество звука. Таким образом, Акаша — это реальная субстанция, а не небытие.

Если бы Акаша была ничтожеством, тогда весь мир лишился бы пространства.

В библейских отрывках говорится: «Пространство возникло из Атмана» (*Атмана акасассамбхутах*). Итак, Акаша — это реальная вещь. Это Васту (существующий объект), а не небытие.

О буддисты! Вы говорите, что в Акаше существует воздух. В писаниях буддизма серия вопросов и ответов начинается со слов: «На чем, о уважаемый сэр, основана земля?» в котором возникает следующий вопрос: «На чем основан воздух?» на что ему отвечают, что воздух основан на пространстве (эфире). Теперь ясно, что это утверждение приемлемо только при условии, что пространство является положительной сущностью, а не простым отрицанием. Если бы Акаша вообще не существовала, что было бы вместилищем воздуха?

Вы не можете сказать, что пространство — это не что иное, как отсутствие какого-либо занимающего его объекта. Это также не может быть разумным. Если вы скажете, что пространство есть не что иное, как отсутствие вообще какого-либо покрывающего или занимающего тела, то, когда летит одна птица, посредством чего пространство занято, не будет места для второй птицы, которая желает летать в то же время. Вы можете ответить, что вторая птица может лететь туда, где нет укрывающего тела. Но мы заявляем, что то, чем отличается отсутствие покрывающих тел, должно быть положительной сущностью, а именно пространством в нашем смысле, а не просто несуществованием покрывающих тел.

Более того, в высказываниях буддистов относительно трех видов негативных сущностей (нирупахьи) присутствует внутреннее противоречие. Они говорят, что негативные сущности не поддаются положительному определению и к тому же вечны. Абсурдно говорить о небытии как о вечном или мимолетном. Различие субъектов и предикатов атрибуции полностью опирается на реальные вещи. Там, где есть такое различие, существует реальная вещь, такая как горшок и т. д., которая не является просто неопределимым отрицанием или небытием.

अनुस्मृतेश्च॥२५॥

Анусмритеша II.2.25 (196)

А благодаря памяти вещи не мгновенны.

Анусмритех: из-за памяти; **Ча:** и.

Аргумент против буддийской теории продолжается.

Здесь опровергается теория сиюминутности буддистов. Если все мгновенно, то и переживающий что-то тоже должен быть мгновенным. Но переживающий не мимолетен, потому что у людей есть память о прошлом опыте. Память может иметь место только у человека, который ее предварительно испытал, потому что мы наблюдаем, что пережитое одним человеком не запоминается другим человеком. Это не значит, что один видит, а другой запоминает. Наш опыт таков: «Я видел и теперь помню то, что видел». Тот же, кто переживает и помнит. С ним связано как минимум два момента. Это, безусловно, опровергает теорию мгновенности.

Буддисты могут сказать, что память возникает благодаря сходству. Но разве что найдется один постоянный знающий субъект, способный уловить сходство прошлого с настоящим. Нельзя сказать: «Это горшок, это стул, который был в прошлом». До тех пор, пока не существует той же самой души, которая видела и которая теперь помнит, как может простое подобие вызвать такое сознание, как «Я видел и теперь помню (Пратьябхиджна)?» Познающий субъект должен быть постоянным, а не сиюминутным.

Сомнение может возникнуть относительно внешнего объекта. Возможно, вы не сможете сказать, является ли это точно тем же объектом, который воспринимался в прошлом, или чем-то похожим на него. Но в отношении Самости, познающего субъекта, никогда не может возникнуть такого сомнения, являюсь ли я тем же, кем был в прошлом, ибо невозможно, чтобы память о вещи, воспринятой другим, существовала в его собственном Я.

Если вы скажете, что эта вещь, запомнившаяся, подобна той, видимой вещи, то и в этом случае две вещи соединяются одним действующим лицом. Если воспринимаемая вещь была отдельной и полностью прекратилась, ее вообще нельзя было бы назвать. Более того, переживание заключается не в том, что «это так», а в том, что «это то».

Мы допускаем, что иногда по отношению к внешней вещи может возникнуть сомнение, есть ли она то или только похоже на то; потому что может произойти ошибка относительно того, что находится за пределами нашего разума. Но у сознательного субъекта никогда не возникает сомнения, является ли он самим собой или только подобен себе. Отчетливо сознается, что это один и тот же субъект, который вчера испытывал определенное ощущение и сегодня помнит это ощущение. Разве кто-нибудь сомневается, что тот, кто помнит, тот же, что и тот, кто видел?

По этой причине также следует отвергнуть теорию мгновенности буддистов.

Мы не воспринимаем объекты, возникающие в одно мгновение или исчезающие в одно мгновение. Тем самым опровергается теория мгновенности всех вещей.

नासतोऽदृष्टत्वात् ॥२६॥

Насато'дристатват II.2.26 (197)

(Существование или сущность) не (возникает) из несуществования или небытия, потому что оно невидимо.

На: нет; **Асата:** из несуществования, нереального, небытия; **Адриштатват:** потому что его не видно.

Аргумент против буддийской теории продолжается.

Не-сущность не была замечена в создании сущности. Поэтому неразумно предполагать, что причиной является небытие.

Баудды (вайнасики) утверждают, что ничто неизменное и вечное не может произвести никакого эффекта, потому что неизменная вещь не может произвести эффект. Поэтому они заявляют, что причина исчезает раньше, чем возникает следствие. Говорят, из разложившегося семени вырастает только молодое растение, испорченное молоко превращается только в творог, а ком глины

перестает быть комком, становясь горшком. Так существование возникает из несуществования.

По мнению буддистов, реальная вещь, т. е. мир, возник из ничего. Но опыт показывает, что эта теория ошибочна. Например, горшок никогда не изготавливается без глины. Такое гипотетическое производство может существовать только в воображении, например, ребенка бесплодной женщины. Следовательно, точка зрения буддистов несостоятельна и недопустима.

Если бы существование могло возникнуть из несуществования, если бы бытие могло произойти из небытия, то предположение об особых причинах не имело бы вообще никакого смысла. Тогда из чего угодно может произойти что угодно, потому что небытие во всех случаях одно и то же. Нет никакой разницы между небытием семени манго и семени джека. Следовательно, из семени манго может вырасти дерево. Ростки также могут происходить из рогов зайцев. Если существуют разные виды несуществования, имеющие особые различия, как, например, голубизна и тому подобное являются особыми качествами лотосов и так далее, то небытие семени манго будет отличаться от несуществования семени джека. и тогда это превратило бы не-сущности в сущности.

Более того, если бы существование возникло из несуществования, на все следствия повлияло бы небытие, но они рассматриваются как положительные сущности со своими различными особыми характеристиками.

Рог зайца отсутствует. Что может выйти из этого рога? Мы видим только бытие, возникающее из бытия, например, украшение из золота и т. д.

Согласно буддам, весь ум и все его модификации возникают из четырех скандх, а все материальные совокупности — из атомов. И в то же время они говорят, что сущность рождается из не-сущности. Это, конечно, весьма непоследовательно и противоречиво. Они сводят на нет свою собственную доктрину и напрасно сбивают с толку умы каждого.

उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः ॥२७॥

Удасинанамapi чайвам сиддхих II.2.27 (198)

И таким образом (если бы существование возникло из небытия, то результатом было бы) достижение цели и равнодушными и недеятельными людьми.

Удасианам: безразличного и неактивного; **Апи:** даже, также; **Ча:** и; **Эвам:** таким образом; **Сиддхих:** достижение успеха и достижение цели.

Аргумент против буддийской теории продолжается.

Если бы было допущено, что существование или сущность возникают из несуществования или несущности, ленивые, бездеятельные люди также достигли бы своей цели. Рис будет расти, даже если фермер не возделывает свое поле. Кувшины примут форму сами, даже если гончар не лепит глину. У ткача тоже будут готовые куски ткани без ткачества. Никому не придется прилагать ни малейших усилий ни для перехода в небесный мир, ни для достижения окончательного освобождения. Все это абсурдно и никем не поддерживается.

Таким образом, учение о возникновении существования или сущности из несуществования или несущности несостоятельно или недопустимо.

Набхавадхикаранам: Тема 5 (Сутры 28–32)

५ नाभावाधिकरणम्। सू० २८-३१।

Опровержение идеалиста будды.

नाभाव उपलब्धे: ॥२८॥

Набхава упалабдхе II.2.28 (199)

Несуществование (вечных вещей) невозможно поддерживать; из-за (нашего) сознания (их).

На: нет; **Абхавах:** несуществование; **Уपालабдхе:** потому что они воспринимаются, благодаря восприятию, потому что мы осознаем их благодаря их переживанию.

Аргумент против буддийской теории продолжается. С этой Сутры начинается опровержение буддийских идеалистов.

Учение буддистов, утверждающее мгновенное существование внешних объектов, было опровергнуто. Сутракара, или автор Сутр, теперь приступает к опровержению учения буддийской школы, которая утверждает мгновенность мысли, которая заявляет, что существуют только идеи и ничего больше.

Согласно буддийским идеалистам (виджнянавадинам), внешний мир не существует. Они утверждают, что каждое явление сводится к сознанию и идее без какой-либо соответствующей ему реальности. Это неправильно. Внешние явления не являются несуществующими, поскольку они фактически наблюдаются нашими органами чувств. Внешний мир – это объект познания посредством чувств. Поэтому он не может не существовать, как заячьи рога.

Виджнянавадины говорят: Никакой внешний объект не существует отдельно от сознания. Существование внешних вещей невозможно. Потому что, если допустить внешние объекты, то они должны быть либо атомами, либо совокупностями атомов, такими как стулья, горшки и т. д. Но атомы не могут быть постигнуты в рамках идей стула и т. д. Познание не может представлять такие мелкие вещи, как

атомы. . Атомы не признаются, поэтому объекты не могут быть атомами. Они не могли быть атомными комбинациями, потому что мы не можем утверждать, являются ли такие комбинации едиными с атомами или отделены от них.

Согласно Виджнянавадинам или системе Йогачары, Виджняна Скандха, или идея, сама по себе реальна. Объект вроде горшка или стула, который воспринимается снаружи, — это не что иное, как идеи. Виджняна, или идея, преобразуется в форму объекта. Вся мирская деятельность может осуществляться с помощью простых идей, точно так же, как во сне все действия совершаются с помощью объектов мысли. Идеи существуют только. Бесполезно предполагать, что объект есть нечто иное, чем идея. Можно иметь практическое мышление и общение без внешних объектов, как это происходит во сне. Все практические цели становятся возможными только при признании реальности идей, потому что дополнительное предположение о внешних объектах, соответствующих внутренним идеям, не служит никакой хорошей цели.

Ум принимает разные формы благодаря различным васанам или впечатлениям-желаниям, погруженным в него. Подобно тому, как эти васаны создают мир сновидений, внешний мир в состоянии бодрствования также является результатом васан. Предположение о внешнем объекте не является необходимым. Мы не видим никакого разделения познания и объекта. Во сне мы познаем без предметов. Даже в этом случае в состоянии бодрствования возможно познание без объектов. Наше многообразие васан может объяснить такие познания.

Восприятие в бодрствующем состоянии похоже на сон. Идеи, присутствующие во время сновидения, проявляются в форме субъекта и объекта, хотя внешнего объекта нет. Следовательно, идеи стула, горшка, возникающие в нашем бодрствующем состоянии, также независимы от внешних объектов, поскольку они также предполагают идеи.

Этот аргумент ошибочен. Когда вы видите стул или горшок, как вы можете это отрицать? Когда вы едите, ваш голод утоляется. Как можно сомневаться в голоде или еде? Вы говорите, что нет объекта, кроме вашего познания, из-за вашего каприза. Почему вы не воспринимаете стул как горшок? Если объект — это просто мысленное творение, подобное сну, почему разум должен находить его снаружи?

Буддист может сказать: «Я не утверждаю, что у меня нет сознания объекта. Я также чувствую, что объект появляется как внешняя вещь, но я утверждаю, что я всегда ничего непосредственно не сознаю, кроме своих собственных идей. одна только идея сияет как нечто внешнее. Следовательно, появление внешних вещей есть результат моих собственных идей».

Мы отвечаем, что сам факт вашего сознания доказывает, что существует внешний объект, порождающий идею внешнего. То, что внешний объект существует отдельно от сознания, необходимо необходимо принять на основании природы самого сознания. Никто, воспринимая стул или горшок, не сознает только свое восприятие, но все осознают стул, горшок и тому подобное как объекты восприятия.

Вы (виджнянавадины) говорите, что внутреннее сознание или идея проявляется как нечто внешнее. Это уже указывает на то, что внешний мир реален. Если бы это не было реальностью, ваши слова как нечто внешнее были бы бессмысленными. Слово «подобно» показывает, что вы признаете реальность внешних объектов. Иначе вы бы не использовали это слово. Потому что никто не сравнивает с вещью, которая является абсолютной нереальностью. Никто не говорит, что Рамакришна подобен сыну бесплодной женщины.

Идея, подобная лампе, требует скрытого интеллектуального принципа или просветителя, чтобы воплотить ее в жизнь. Виджняна имеет начало и конец. Оно также относится к категории известных. Познающий столь же необходим для познаний, как и для объектов.

Буддийский идеалист, утверждая, что вне ума нет ничего, забывает об ошибочности этого аргумента. Если бы мир, как они утверждают, был бы лишь внешним выражением внутренних идей, то мир также был бы просто разумом. Но буддисты утверждают, что разум, который якобы находится в человеке, является также внешним миром. Здесь возникает вопрос: как возникает идея о том, что снаружи нет ничего, если сам ум не находится снаружи? Сознание того, что снаружи ничего не существует, не может возникнуть, если снаружи действительно ничего нет. Следовательно, буддийское учение Виджнянавады ошибочно.

Когда буддисты осознали нелогичность своей концепции, они изменили свою доктрину, заявив, что разум, о котором здесь идет речь, — это не индивидуальный разум, а космический разум, известный как Алая-Виджняна, который является хранилищем всех индивидуальных умов в едином мире. потенциальная форма. Здесь буддист натывается на учение Веданты о том, что мир является проявлением Вселенского Разума.

वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् ॥२९॥

Вайдхармьячча на свапнадивать II.2.29 (200)

И по причине различия природы (в сознании между состоянием бодрствования и сновидения, переживание состояния бодрствования) не похоже на сновидения и т. д. и т. п.

Вайдхармьят: из-за различия природы, из-за несходства; **Ча:** и еще; **На:** нет; **Свапнадевать:** как мечты и т.д.

Аргумент против буддийской теории продолжается.

Состояние бодрствования не похоже на сон и т. д. из-за его несходства. Идеи бодрствующего состояния не похожи на идеи сна из-за их иной природы.

Буддисты говорят: Восприятие внешнего мира подобно сну. Во сне нет внешних объектов, но идеи проявляются как субъект и объект. Даже в этом случае внешний вид внешней вселенной не зависит от какой-либо объективной реальности.

Аналогия явлений сна с явлениями мира наяву неверна. Сознание во сне и в бодрствующем состоянии различно. Сознание во сне зависит от предшествующего сознания в бодрствующем состоянии, но сознание в бодрствующем состоянии зависит не от чего-либо другого, а от действительного восприятия органами чувств. Далее, ощущения сна становятся ложными, как только человек просыпается. Приснившийся мужчина говорит, как только просыпается: «Мне ошибочно приснилось, что у меня была встреча с коллекционером. Никакой встречи не было. Мой разум был притуплен сном, и поэтому возникли ложные идеи». Напротив, те вещи, которые мы осознаем в состоянии бодрствования, такие как почта и тому подобное, никогда не отрицаются ни в каком состоянии. Они стоят неоспоримо и непротиворечиво.

Более того, явления сновидений — это просто воспоминания, тогда как явления бодрствующего состояния переживаются как реальность. Различие между воспоминанием и опытом, или непосредственным сознанием, каждый непосредственно осознает как основанное на отсутствии или присутствии объекта. Когда мужчина вспоминает своего отсутствующего сына, он не встречается с ним напрямую. Просто потому, что существует сходство между состоянием сна и состоянием бодрствования, мы не можем сказать, что они имеют одинаковую природу. Если характеристика не является природой объекта, она не станет его внутренней природой просто потому, что она подобна объекту, имеющему такую природу. Вы не можете сказать, что горящий огонь холоден, потому что он имеет общие характеристики с водой.

Следовательно, состояние сна и состояние бодрствования совершенно различны по своей внутренней природе.

न भावोऽनुपलब्धे: ॥३०॥

На бхаво'нупалабдхе II.2.30 (201)

Существование (самскар или умственных впечатлений) невозможно (согласно буддам) из-за отсутствия восприятия (внешних вещей).

На: нет; **Бхавах:** существование (впечатлений или самскар); **Анупалабдхе:** потому что они не воспринимаются, потому что (внешние вещи) не переживаются.

Аргумент против буддийской теории продолжается.

Согласно вашей доктрине, не может быть существования васан или умственных впечатлений, поскольку вы отрицаете существование объектов.

Вы говорите, что хотя внешняя вещь на самом деле не существует, однако ее впечатления существуют, и из этих впечатлений возникают различия восприятий и идей, таких как стул, дерево. Это невозможно, поскольку не может быть восприятия внешней вещи, которая сама по себе не существует. Если нет восприятия внешней вещи, как она может оставить впечатление?

Если вы скажете, что васаны или умственные впечатления являются анадиди (безначальными или беспричинными), это приведет вас к логической ошибке регресса *до бесконечности*. Это никоим образом не укрепит вашу позицию. Васаны — это самскар или впечатления и подразумевают причину и основу или субстрат, но для вас нет причины или основы для васан или ментальных впечатлений, поскольку вы говорите, что их нельзя познать никакими средствами познания.

क्षणिकत्वाच्च ॥३१॥

Кшаникатвачча II.2.31 (202)

А из-за кратковременности (Алаявиджняна, или эго-сознания, оно не может быть обителью самскар или умственных впечатлений).

Кшаникатват: из-за мгновенности; **Ча:** и.

Аргумент против буддийской теории продолжается.

Ментальные впечатления не могут существовать без вместилища или жилища. Даже Алаявиджняна, или эго-сознание, не может быть обителью умственных впечатлений, поскольку, согласно буддийской точке зрения, оно также кратковременно.

Если не существует одного непрерывного постоянного принципа, равно связанного с прошлым, настоящим и будущим, или абсолютно неизменного Я, которое познает все, мы не можем объяснить воспоминания, узнавания, которые подвержены мысленным впечатлениям, зависящим от места, времени и причина. Если вы скажете, что Алаявиджняна – это нечто постоянное, это будет противоречить вашей доктрине мгновенности.

Таким образом, мы опровергли доктрину буддистов, которая утверждает сиюминутную реальность внешнего мира, и доктрину, утверждающую, что существуют только идеи.

सर्वथानुपपत्तेश्च ॥३२॥

Сарватханупапаттеша II.2.32 (203)

И (поскольку система Бадды) нелогична во всех отношениях (ее нельзя принять).

Сарватха: во всех отношениях; **Анупапаттех:** потому что не доказано, что это нелогично; **Ча:** и также.

На этом аргумент против буддийской теории завершается.

Шуньявада, или нигилизм буддистов, утверждающий, что ничего не существует, ошибочен, поскольку противоречит каждому методу доказательства, а именно восприятию, умозаключению, свидетельству и аналогии. Это противоречит Шрути и всем средствам правильного знания. Следовательно, те, кто заботится о своем собственном счастье и благополучии, должны полностью игнорировать его. Его нет нужды обсуждать подробно, поскольку он разрушается со всех сторон, как стены колодца, вырытого в песчаной почве. У него нет никакого фундамента, на который можно было бы опереться. Любая попытка использовать эту систему в качестве руководства в практических жизненных вопросах является просто безумием.

О Шуньявадины! Вы должны признать себя существом и свое рассуждение также чем-то, а не ничем. Это противоречит вашей теории, что всё есть ничто.

Далее, средства познания, с помощью которых должна быть доказана Шуньята, должны, по крайней мере, быть реальными и должны быть признаны истинными, потому что, если такие средства познания и аргументы сами по себе являются ничем, то теория небытия не может быть установлена. Если эти средства и аргументы верны, то что-то определенно доказано. Тогда опровергается и теория небытия.

Экасминнасамбхавадхикаранам: Тема 6 (Сутры 33–36)

६ एकस्मिन्नसम्भवाधिकरणम् । सू० ३३-३६ ।

Опровержение джайнской доктрины.

नैकस्मिन्नसम्भवात् ॥३३॥

Наикасминнасамбхават II.2.33 (204)

Из-за невозможности (противоречивых атрибутов) в одной и той же вещи одновременно (джайнское учение) не (быть принятым).

На: нет; **Экамин:** в одном; **Асамбхават:** из-за невозможности.

После опровержения буддийской доктрины мгновенности, виджнянавады и нигилизма, джайнская доктрина выносится на обсуждение и опровержение.

Джайны признают семь категорий или таттв, а именно: душа (Джива), не-душа (Аджива), выход наружу (Ашрава), ограничение (Самвара), разрушение (Нирджара), рабство (Бандха) и освобождение (Мокша). . Эти категории можно в основном разделить на две группы: душу и недушу. Джайны также говорят, что существует пять Астикай, а именно: Джива или душа, Пудгала (тело, материя), Дхарма (достоинства), Адхарма (недостатки) и Акаша (пространство).

Их главная доктрина — Саптабхангинья. Они выдвигают семь различных взглядов на реальность всего, т. е. оно может существовать, может не существовать, может существовать и не существовать, может быть невыразимым, может существовать и может быть невыразимым, может не существовать и может быть невыразимым и может быть невыразимым. существуют и могут не существовать и могут быть невыразимы.

Теперь этот взгляд на вещи не может быть принят, потому что в одной субстанции невозможно одновременное существование противоречивых качеств. Никто никогда не видел один и тот же объект одновременно горячим и холодным. Одновременное существование света и тьмы в одном месте невозможно.

Согласно джайнскому учению, рай и освобождение могут существовать, а могут и не существовать. Этот мир, рай и даже освобождение станут сомнительными. Мы не можем прийти к какому-либо определенному знанию. Было бы бесполезно устанавливать правила практики для достижения рая, для избежания ада или для освобождения, потому что нет уверенности ни в чем. Рай может быть также адом, и окончательная свобода не будет отличаться от них. Поскольку все неоднозначно, не было бы ничего, что могло бы отличить рай, ад и окончательное освобождение друг от друга.

Замешательство возникнет не только в отношении объекта мира, но и самого мира. Если вещи неопределенны и если все «как-то так, как-то нет», то человек, которому нужна вода, возьмет огонь, чтобы утолить жажду, и так далее со всем остальным, потому что, может быть, огонь горяч, он может быть, огонь холоден.

Если есть такое сомнение, как может возникнуть истинное знание? Как могут джайны учить чему-либо с уверенностью, если все сомнительно? Как вообще могут действовать их последователи, изучая такие учения?

Применяя Саптабхангиньяю к пяти астикаям, пятеро могут стать четырьмя или даже меньше. Если они невыразимы, то почему об этом говорят?

Мы уже опровергли атомистическую теорию, на которой основано джайнское учение о том, что Пудгала (материя) возникла в результате соединения атомов.

Следовательно, джайнская доктрина несостоятельна и недопустима. Их логика хрупка, как нить паука, и не выдерживает напряжения рассуждений.

एवं चात्माऽकात्स्न्यम् ॥३४॥

Эвам чатмакартснйам II.2.34 (205)

И точно так же (вытекает из джайнского учения) неуниверсальность души.

Эвам: таким образом, точно так же, как предполагает джайнская теория; **Ча:** также, и; **Атма-акартснйам:** неуниверсальность души.

Показаны и другие недостатки джайнской теории.

До сих пор мы говорили о возражении, вытекающем из Сьядвады джайнов, а именно о том, что одна вещь не может иметь противоречивые атрибуты. Теперь обратимся к возражению, что из их учения следовало бы, что индивидуальная душа не универсальна, т. е. не вездесуща.

Джайны считают, что душа имеет размер тела. В таком случае он был бы ограниченным и с частями. Следовательно, оно не может быть вечным и вездесущим.

Более того, поскольку тела разных классов существ имеют разную величину, душа человека, принявшего тело слона из-за его прошлых деяний, не сможет наполнить это тело. Душа муравья также не сможет заполнить тело слона. Душе слона не хватит места в теле муравья. Большая его часть должна будет находиться за пределами этого тела. Душа ребенка или юноши, будучи меньше по размеру, не сможет полностью заполнить тело взрослого человека.

Стабильность размеров души нарушена. Сама джайнская теория рушится.

Джайны могут ответить, что джива имеет бесконечное количество конечностей и поэтому может расширяться или сжиматься. Но могли ли эти бесконечные конечности находиться на одном месте или нет? Если бы они не могли, то как бы их можно было сжать в небольшом пространстве? Если бы они могли, то все конечности должны были бы находиться в одном месте и не могли бы разрастаться в большое тело. Более того, они не имеют права предполагать, что у Дживы бесконечное количество конечностей. Чем можно оправдать мнение, что тело ограниченного размера содержит бесконечное число частиц души?

Что ж, тогда, могут ответить джайны, давайте предположим, что всякий раз, когда душа входит в большое тело, некоторые частицы присоединяются к нему, а некоторые удаляются из него всякий раз, когда она входит в маленькое тело.

На эту гипотезу подходящий ответ дает следующая Сутра.

न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः ॥३५॥

На ча парьяйадапьявиродхо викарадибхьях II.2.35 (206)

Непротиворечие также не может быть выведено из последовательности (частей по душе и отхода от нее к таким различным телам) вследствие изменения и т. д. (души).

На: нет; **Ча:** также, и; **Парьяят:** в свою очередь, из-за принятия по преемственности; **Апи:** даже; **Авиродха:** нет противоречий; **Викарадибхьях:** из-за перемен и т. д.

В этой Сутре показаны и другие недостатки джайнской доктрины.

Джайны могут сказать, что душа действительно имеет неопределенный размер. Поэтому, когда он оживляет тела младенца или юноши, он имеет такой размер, а когда он занимает тела лошадей или слонов, он расширяется до такого размера. Путем последовательного расширения и сужения, подобно газу, он полностью занимает все тело, которое на данный момент оживляет. Тогда нет никаких возражений против нашей теории, согласно которой душа имеет размеры тела.

Даже если вы скажете, что члены души выходят наружу или входят в зависимости от того, велико или мало тело, вы не сможете преодолеть возражение, что в таком случае душа будет подвержена изменению и, следовательно, не будет вечной. Тогда любые разговоры о рабстве и освобождении были бы бессмысленными. Результатом этого станет тщетность вопроса об освобождении и философии, которая его рассматривает.

Если члены души могут приходить и уходить, как она может отличаться по своей природе от тела? Итак, только одна из этих частей может быть Атманом. Кто может это исправить? Откуда берутся члены души? Где они отдыхают? Они не могут возникнуть из материальных элементов и снова войти в них, потому что душа бессмертна. Конечности приходят и уходят. Душа будет иметь неопределенную природу и рост.

Джайны могут сказать, что, хотя размер души последовательно меняется, он все же может оставаться постоянным. Точно так же, как поток воды постоянен, хотя вода постоянно меняется.

Тогда возникнет то же самое возражение, что и против буддистов. Если такая непрерывность не реальна, а только кажущаяся, Атмана вообще не будет. Мы возвращаемся к доктрине всеобщей пустоты. Если это что-то реальное, душа будет подвержена изменениям и, следовательно, не будет вечной. Это сделает взгляд джайна невозможным.

अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वदविशेषः ॥३६॥

Антъявастишобхайанити атвадавишешах II.2.36 (207)

И из-за постоянства финала (размера души при освобождении) и результирующего постоянства двух (предшествующих размеров) нет разницы (размера души в любое время).

Антъявастхитех: из-за постоянства размера в конце; **Ча:** и; **Убхаянितъватват:** поскольку оба постоянны; **Авишех:** потому что нет никакой разницы.

Дискуссия о недостатках джайнской доктрины завершена.

Далее сами джайны признают постоянство конечного размера души, который она имеет на стадии освобождения. Из этого следует также, что его первоначальный размер и промежуточный размер должны быть постоянными. Поэтому нет никакой разницы между тремя размерами. В чем особенность штата выпуска? По мнению джайнов, между состоянием освобождения и мирским состоянием нет особой разницы. Разные тела души имеют один и тот же размер, и душа не может войти в большее и меньшее тело. Душу следует рассматривать как существо всегда одного и того же размера, будь то ничтожное или бесконечное, а не как имеющее различные размеры тел.

Поэтому джайнское учение о том, что душа меняется в зависимости от размера тела, несостоятельно и недопустимо. Ее следует отбросить, поскольку она никоим образом не более рациональна, чем учение Будд.

Патъядхикаранам: Тема 7 (Сутры 37-41)

७ पत्यधिकरणम् । सू० ३७-४१ ।

Опровержение системы пасупаты.

पत्युरसामञ्जस्यात् ॥३७॥

Патюрасаманджасят II.2.37 (208)

Господь (не может быть действенной или действующей причиной мира) из-за противоречивости (этой доктрины).

Патюх: Господа, Пасупати, Господа животных; **Асаманджасят:** из-за непоследовательности, из-за несостоятельности, неуместности.

Пашупаты или Махешвары делятся на четыре класса, а именно: Капала, Каламукха, Пашупата и Шайва. Их писания описывают пять категорий, а именно: Причина (Карана), Следствие (Карья), Союз (Йога посредством практики медитации), Ритуал (Видхи) и прекращение боли или печали (Духханта), то есть окончательное освобождение. Их категории были раскрыты Самим великим Господом Пасупати, чтобы разорвать узы души, называемой здесь Пасу, или животным.

В этой системе Пасупати является действующей или действующей причиной (Нимитта Карана). Махат и все остальное — это последствия. Союз означает союз с Пасупати, их Богом, посредством абстрактной медитации. Их ритуалы состоят из омовения трижды в день, смазывания лба пеплом, переплетения пальцев в религиозном богослужении (мудра), ношения Рудракши на шее и руках, принятия пищи в человеческий череп, смазывания тела пеплом сгоревшего человеческого тела, поклоняясь божеству, погруженному в сосуд с вином. Поклоняясь Пашупати, душа достигает близости с Господом и достигает состояния прекращения всех желаний и всех страданий, которое является мокшей.

Последователи этой школы признают Бога как действующую или действующую причину. Они признают первозданную материю материальной причиной мира. Эта теория противоречит точке зрения Шрути, согласно которой Брахман является одновременно действенной и материальной причиной мира. Следовательно, теория Пасупата не может быть принята.

Согласно Веданте, Господь является одновременно действенной и материальной причиной вселенной. Найяики, вайшешики, йогины и махешвары говорят, что Господь является только действующей причиной, а материальной причиной являются либо атомы, согласно наैयाкам и вайшешикам, либо Прадхана, согласно йогинам и махешварам. Он — правитель Прадханы и душ, отличных от Него.

Эта точка зрения ошибочна и противоречива. Потому что Бог будет пристрастен к одним и предубежден к другим. Потому что в этой вселенной одни процветают, а другие несчастны. Вы не можете объяснить это высказыванием, что такая разница обусловлена разнообразием Карм, ибо если Господь направляет Карму, они станут взаимозависимыми. Вы не можете объяснить это безначальностью, ибо дефект взаимозависимости сохранится.

Ваше учение неприемлемо, потому что вы считаете Господа особой душой. Из этого следует, что Он должен быть лишен всякой деятельности.

Сама Сутракара доказала в предыдущем разделе этой книги, что Господь является материальной причиной, а также правителем мира (действующей или действующей причиной).

Невозможно, чтобы Господь был просто действующей причиной мира, потому что Его связь с миром не может быть установлена. В обычной мирской жизни мы видим, что гончар, который является лишь действенной причиной горшка, имеет определенную связь с глиной, из которой он лепит горшок.

Шрути решительно заявляют: «Я стану многими» (Таит. Уп. II.6). Это указывает на то, что Господь является одновременно действенной и материальной причиной вселенной.

सम्बन्धानुपपत्तेश्च ॥३८॥

Самбандханупапаттеша II.2.38 (209)

А потому, что отношения (между Господом и Прадханой или душами) невозможны.

Самбандха: отношение; **Анупапаттех:** из-за невозможности; **Ча:** и.

Аргументы против точки зрения Пасупаты продолжаются.

Господь, отличный от Прадханы и душ, не может быть правителем последних, не будучи связанным с ними определенным образом. Это не может быть соединение (самйога), потому что Господь, Прадхана и души имеют бесконечную протяженность и лишены частей. Следовательно, они не могут управляться Им.

Не может быть самавая-самбандхи (присущности), которая существует между сущностями, неразрывно связанными как целое и часть, субстанция и атрибуты и т. д. (как в случае с Танту-патою, нитью и тканью), потому что было бы невозможно определить, кто именно. должно быть обителем, а кто — постоянной вещью.

В случае с ведантистами затруднений не возникает. Они говорят, что Брахман — это Абхинна-Нимитта-Упадана, действующая причина и материальная причина мира. Они подтверждают Тадатмья-самбандху (отношения идентичности). Кроме того, их авторитет зависит от Шрути. Они определяют природу причины и так далее на основе Шрути. Поэтому они не обязаны приводить свои принципы в полное соответствие наблюдениям, как это делают оппоненты.

Пасупаты не могут сказать, что они пользуются поддержкой Агам (Тантр) в утверждении Всеведения о Боге. Такое утверждение страдает недостатком логических качелей (*petitio principii*), поскольку всеведение Господа основывается на учении Священного Писания, а авторитет Священного Писания вновь основывается на всеведении Господа.

По всем этим причинам подобные учения санкхья-йоги о Господе лишены основания и неверны. Другие подобные доктрины, которые также не основаны на Ведах, должны быть опровергнуты соответствующими аргументами.

अधिष्ठानानुपपत्तेश्च ॥३९॥

Адхиштхананупапаттеша II.2.39 (210)

И по причине невозможности правления (со стороны Господа).

Адхистана: управление; **Анупапаттех:** из-за невозможности; **Ча:** и.

Аргументы против точки зрения Пасупаты продолжаются.

Владыка философов-спорщиков, таких как Найяики и т. д., является несостоятельной гипотезой. В концепции Ишвары ньяи есть еще одна логическая ошибка. Говорят, что Господь творит мир с помощью Прадханы и т. д., точно так же, как гончар делает горшки из глины.

Но этого нельзя допустить, потому что Прадхана, лишенная цвета и других качеств и, следовательно, не являющаяся объектом восприятия, имеет вследствие этого совершенно иную природу, чем глина и тому подобное. Поэтому его нельзя рассматривать как объект действия Господа. Господь не может направлять Прадхану.

У этой Сутры есть и другое значение. В этом мире мы видим короля с телом и никогда — короля без тела. Следовательно, Господь также должен иметь тело, которое будет служить субстратом его органов. Как мы можем приписывать Господу тело, ведь тело существует только после творения?

Господь, следовательно, не способен действовать, потому что лишен материального субстрата, потому что опыт учит нас, что для действия нужен материальный субстрат. Если мы предположим, что Господь обладает каким-то телом, которое служит субстратом для Его органов до творения, то это предположение также не годится, потому что, если у Господа есть тело, Он подвержен ощущениям обычных душ и, следовательно, не дольше Господь.

Облачение Господа в тело также не может быть установлено. Итак, Господь животных (Пашупати) не может быть правителем материи (Прадхана). То, что, облачившись в тело, Господь становится действенной причиной мира, также является заблуждением. В мире замечено, что гончар, имеющий телесную форму, лепит горшок из глины. Если из этой аналогии сделать вывод, что Господь является действенной причиной мира, то следует признать, что Он имеет телесную форму. Но все тела тленны. Даже пасупаты признают, что Господь вечен. Недопустимо, чтобы вечный Господь пребывал в тленном теле и таким образом становился зависимым от другой дополнительной причины. Следовательно, нельзя сделать вывод, что Господь имеет какую-либо телесную форму.

Есть еще и другой смысл. Далее, в его случае имеет место невозможность (отсутствие) места. Ибо такой агент, как гончар и т. д., стоит на земле и выполняет свою работу. Ему есть на что опереться. Пасупати этим не обладает.

करणवच्चेन्न भोगादिभ्यः ॥४०॥

Каранаваченна бхогадибхья II.2.40 (211)

Если сказать (что Господь управляет Прадханой и т. д.) точно так же, как (Джива управляет) чувствами (которые также не воспринимаются), (мы говорим) нет, из-за наслаждения и т. д.

Каранават: как чувства; **Чет:** если, если это задумано. **На:** нет (нет, это не может быть принято); **Бхогадибхья:** из-за удовольствия и т. д.

Возражение против Сутры 38 выдвинуто и опровергнуто.

Сутра состоит из двух частей: аргумента и ответа на него. Аргумент – «Каранаваччет», а ответ – «На бхогадибхья».

Оппонент говорит: «Как индивидуальная душа управляет органами чувств, которые не воспринимаются, так и Господь управляет Прадханой и т. д.».

Аналогия неверна, потому что индивидуальная душа чувствует удовольствие и боль. Если аналогия верна, Господь также испытал бы удовольствие и боль, вызванные Прадханой и т. д., и, следовательно, утратил бы Свою Божественность.

अन्तवत्त्वमसर्वज्ञता वा ॥४१॥

Антаваттвмасарваджната ва II.2.41 (212)

(Из их учения следовало бы) подверженность Господа уничтожению или Его невсеведение.

Антаваттвам: конечность, бесконечность, подверженность разрушению; **Асарваджнята:** отсутствие Всеведения; **Ва:** или.

Аргумент, выдвинутый в Сутре 40, далее опровергается, и, таким образом, опровергается доктрина Пашупаты.

Согласно этим школам (Ньяя, Пашупата, Махешвара и т. д.), Господь Всеведущ и вечен. Господь, Прадхана и души бесконечны и разделены. Знает ли Всеведущий Господь меру Прадханы, души и Себя или нет? Если Господь знает их меру, все они ограничены. Поэтому придет время, когда они все перестанут существовать. Если Самсара закончится и, таким образом, Прадханы больше не будет, то чем может быть Бог, основой или Его господством? Или на что распространяется Его Всеведение? Если природа и души конечны, они должны иметь начало. Если у них есть начало и конец, появится простор для Шуньявады, учения о небытии. Если бы Он не знал их, то Он уже не был бы Всеведущим. В любом случае учение о том, что Господь является простой действенной причиной мира, несостоятельно.

Если признать, что у Бога есть органы чувств и поэтому он подвержен удовольствиям и боли, как сказано в Сутре 40, то Он подвержен рождению и смерти, как обычный человек. Он становится лишенным Всеведения. Такого рода

Бога не принимают даже пасупаты. Следовательно, учение Пашупатов о том, что Бог не является материальной причиной мира, не может быть принято.

Утпаттьясамбхавадхикаранам: Тема 8 (Сутры 42–45)

८ उत्पत्त्यसम्भवाधिकरणम् । सू० ४२-४५ ।

Опровержение школы Бхагаваты или Панчаратры.

उत्पत्त्यसम्भवात् ॥४२॥

Утпаттьясамбхават II.2.42 (213)

Ввиду невозможности происхождения (индивидуальной души от Высочайшего Господа) (учение Бхагават или учение Панчаратры не может быть принято).

Утпатти: причинность, возникновение, творение; **Асамбхават:** из-за невозможности.

Доктрина Панчаратры или доктрина Бхагаватов теперь опровергнута.

Согласно этой школе, Господь является как действующей, так и материальной причиной вселенной. Это полностью согласуется с писанием или Шрути и поэтому является авторитетным. Часть их системы согласуется с системой Веданты. Мы принимаем это. Однако другая часть системы вызывает возражения.

Бхагаваты говорят, что Васудева, чья природа — чистое знание, есть то, что действительно существует. Он разделяет Себя на четыре части и появляется в четырех формах (Вьюхах) как Васудева, Санкаршана, Прадьюмна и Анируддха. Васудева обозначает Высшее Я, Санкаршана — индивидуальную душу, Прадьюмна — ум, а Анируддха — принцип эгоизма, или Ахамкара. Из этих четырех Васудева составляет Высшую Причину, а три других являются ее следствиями.

Они говорят, что это происходит посредством преданности Васудеве в течение длительного периода через Абхигамана (поход в храм с преданностью), Упадану (обеспечение принадлежностей для поклонения), Иджья (жертвоприношение, поклонение), Свадхья (изучение священных писаний и чтение мантр) и Йога (благочестивая медитация) позволяют нам преодолеть все омрачения, боли и печали, достичь Освобождения и достичь Высшего Существа. Мы принимаем эту доктрину.

Но мы опровергаем доктрину о том, что Санкаршана (Джива) рождается от Васудевы и так далее. Такое создание невозможно. Если бы было такое рождение, если бы душа была создана, она была бы подвержена разрушению и, следовательно, не могло бы быть никакого Освобождения. То, что душа не создана, будет показано в Сутре II.3. 17.

По этой причине доктрина Панчаратры неприемлема.

न च कर्तुः करणम् ॥४३॥

На ча картух каранам II.2.43 (214)

И (это) не (наблюдается), что инструмент (производится) из агента.

На: нет; **Ча:** и; **Картух :** от агента; **Каранам:** инструмент.

Аргументы против доктрины Панчаратры продолжают.

Не видно, чтобы такой инструмент, как топор и тому подобное, был изготовлен агентом, дровосеком. Но Бхагаваты учат, что из действующей силы, а именно индивидуальной души, называемой Санкаршаной, возникает ее внутренний инструмент или ум (Прадьюмна), а из ума — эго или Ахамкара (Анируддха).

Разум – инструмент души. Нигде мы не видим, чтобы инструмент рождался от делателя. Мы также не можем признать, что Ахамкара исходит из ума. Эта доктрина не может быть принята. Такая доктрина не может быть решена без наблюдаемых примеров. Мы не встречаем ни одного отрывка из Священных Писаний в его пользу. Священное писание утверждает, что все берет свое начало от Брахмана.

विज्ञानादिभावे वा तदप्रतिषेधः ॥४४॥

Виджнанадибхаве ва тадапратишехах II.2.44 (215)

Или если (говорят, что четыре Вьюхи) обладают бесконечным знанием и т. д., то этого никто не отрицает (а именно, возражение, выдвинутое в Сутре 42).

Виджнанадибхаве: если существует разум и т. д.; **Ва:** или, с другой стороны; **Тат:** тот (*Тася ити*); **Апратишехах:** нет отрицания (чего). (**Виджняна:** знание; **Ади:** и все остальное; **Бхаве:** природы (о).)

Аргументы против доктрины Панчаратры продолжают.

Ошибка доктрины сохранится, даже если они скажут, что все Вьюхи — боги, обладающие разумом и т. д.

Бхагаваты могут сказать, что все формы — это Васудева, Господь, и что все они в равной степени обладают Знанием, Господством, Силой, Могуществом и т. д. и свободны от недостатков и несовершенств.

В этом случае будет более одного Ишвары. Это противоречит вашей собственной доктрине, согласно которой существует только одна реальная сущность, а именно святой Васудева. Всю работу может выполнить только Один Господь. Почему должно быть четыре Ишвары?

Более того, не могло быть рождения одного из другого, потому что они равны согласно Бхагаватам, тогда как причина всегда больше следствия. Наблюдение показывает, что отношение причины и следствия требует некоторого превосходства со стороны причины, как, например, в случае с глиной и горшком, где причина более обширна, чем следствие, и что без такого превосходства отношение является просто невозможно. Бхагаваты не признают никакой разницы, основанной на превосходстве знания, силы и т. д., между Васудевой и другими Лордами, а просто говорят, что все они являются формами Васудевы без какого-либо особого различия.

Опять же, формы Васудевы не могут быть ограничены только четырьмя, поскольку весь мир от Брахмы до травинки является формой или проявлением Высшего Существа. Весь мир — это Вьюха Васудевы.

विप्रतिषेधाच्च ॥४५॥

Випратишедхакка II.2.45 (216)

И из-за противоречий (доктрина Панчаратры несостоятельна).

Випратишехат: из-за противоречия; **Ча:** и.

На этом аргумент против доктрины Бхагаватов завершается.

Есть и другие несоответствия или многочисленные противоречия в доктрине Панчаратры. Джняна, Айшварья, или способность управлять, Шакти (творческая сила), Бала (сила), Вирья (доблесть) и Теджас (слава) перечисляются как качества, а в каком-то другом месте о них говорится как о личностях, святых Васудэвах и так далее. Там говорится, что Васудева отличается от Санкаршаны, Прадьюмны и Анируддхи. Однако там сказано, что они такие же, как Васудева. Иногда говорится о четырех формах как о качествах Атмана, а иногда и о самом Атмане.

Далее мы встречаем отрывки, противоречащие Ведам. В нем содержатся слова умаления Вед. Там говорится, что Сандилья получил учение Панчаратры после того, как обнаружил, что Веда не содержат средств совершенствования. Не найдя высшего блаженства в Ведах, Сандилья изучил эту Шастру.

По этой причине учение Бхагаваты также не может быть принято. Поскольку эта система отвергается и осуждается всеми шрути и ненавидится мудрецами, она не достойна внимания.

Таким образом, в этой Паде было показано, что пути санкхьи, вайшешики и остальных, вплоть до учения Панчаратры, усеяны шипами и полны трудностей, в то время как путь Веданты свободен от всех этих недостатков и по нему должен идти каждый, желающий его окончательного блаженства и спасения.

Так заканчивается Вторая Пада (раздел 2) Второй Адхьяи (Глава II) Брахмасутры или Философии Веданты.

2. Авиродха Адхьяя – Раздел 3 (Сутры 217–269)

Введение

В предыдущем разделе была показана противоречивость доктрин различных неведантических школ. Показав несостоятельность и ненадежность других систем, Шри Вьяса, автор Веданта-сутр, теперь переходит к объяснению очевидных противоречий и несоответствий в системе Шрути, поскольку существуют различия в доктринах относительно происхождения элементов, чувств и т. д. , и т. д.

Мы теперь ясно понимаем, что другие философские учения бесполезны в силу своих взаимных противоречий. Теперь может возникнуть подозрение, что доктрина Веданты также бесполезна из-за присущих ей противоречий. Поэтому начинается новое обсуждение, чтобы устранить все сомнения в отрывках Веданты, касающихся творения, и, таким образом, устранить подозрения в умах читателей. Здесь мы должны сначала рассмотреть вопрос, имеет ли эфир (Акаша) происхождение или нет.

В разделах III и IV кажущиеся противоречия в текстах Шрути прекрасно гармонизированы и примирены. Сначала приводятся аргументы оппонента (Пурвапакшина), который пытается доказать внутреннее противоречие священных текстов. Затем следует опровержение сиддхантинцев.

Краткое содержание

Третий раздел главы II посвящен порядку творения, как этому учит Шрути, пяти первоэлементов, а именно Акаши, воздуха, огня, воды и земли. В нем обсуждается вопрос, имеют ли элементы происхождение или нет, совечны ли они Брахману или происходят из него и втягиваются в него через определенные промежутки времени. Также выясняются сущностные характеристики личности.

Первые семь адхикаран связаны с пятью элементарными субстанциями.

Адхикарана I:

(Сутры 1-7) учат, что эфир не совечен Брахману, но возникает из него как его первый эффект. Хотя в Чхандогья-упанишад нет упоминания об Акаше, включение Акаши подразумевается.

Адхикарана II:

(Сутра 8) показывает, что воздух происходит из эфира.

Адхикарана III:

(Сутра 9) учит, что не существует происхождения того, что есть (т.е. Брахмана), ввиду невозможности существования происхождения Брахмана, и поскольку это не противоречит разуму.

Адхикарана IV, V, VI:

(Сутры, 10, 11, 12) учат, что огонь возникает из воздуха, вода из огня, земля из воды.

Адхикарана VII:

(Сутра 13) учит, что возникновение одного элемента из другого происходит не благодаря последнему самому по себе, а благодаря действующему в нем Брахману. Брахман, их Обитатель, фактически развил эти последовательные элементы.

Адхикарана VIII:

(Сутра 14) показывает, что поглощение элементов Брахманом происходит в порядке, обратном их творению.

Адхикарана IX:

(Сутра 15) учит, что порядок, в котором происходит создание и повторное поглощение элементов, не нарушается созданием и повторным поглощением Праны, ума и чувств, поскольку они также являются творениями Брахмана. и имеют стихийную природу и поэтому создаются и поглощаются вместе с элементами, из которых они состоят.

Оставшаяся часть этого раздела посвящена особым характеристикам индивидуальной души путем сравнения различных Шрути, имеющих отношение к этому вопросу.

Адхикарана X:

(Сутра 16) показывает, что такие выражения, как «Рамакришна родился», «Рамакришна умер», строго применимы только к телу и передаются душе лишь постольку, поскольку она связана с телом.

Адхикарана XI:

(Сутра 17) учит, что индивидуальная душа, согласно Шрути, постоянна и вечна. Поэтому он не похож на эфир и другие элементы, созданные из Брахмана во время творения. Джива в действительности тождественна Брахману. То, что возникает, — это просто связь души с ее ограничивающими придатками, такими как ум, тело, чувства и т. д. Более того, эта связь иллюзорна.

Адхикарана XII:

(Сутра 18) определяет природу индивидуальной души. Сутра заявляет, что разум — это сама суть души.

Адхикарана XIII:

(Сутры 19-32) рассматривает вопрос, является ли индивидуальная душа Ану, т.е. очень маленького размера, или вездесущей, всепроникающей. Сутры 19–28 представляют точку зрения Пурвапакшины, согласно которой индивидуальная душа — это Ану, тогда как Сутра 29 формулирует Сиддханту, а именно: индивидуальная душа в действительности всепроникающа; в некоторых текстах о нем говорится как об Ану, потому что качества самого внутреннего органа — это Ану, которые составляют сущность Дживы, пока она вовлечена в Самсару.

Сутра 30 объясняет, что душу можно называть Ану, поскольку она связана с Буддхи, пока она вовлечена в Самсару.

Сутра 31 намекает, что в состоянии глубокого сна душа потенциально связана с Буддхи, тогда как в состоянии бодрствования эта связь фактически проявляется.

Сутра 32 намекает, что если бы не существовало интеллекта, это привело бы к постоянному восприятию или постоянному невосприятию.

Адхикараны XIV и XV:

(Сутры 33-39 и 40) относятся к Картритве индивидуальной души, независимо от того, является ли душа действующей силой или нет.

Сутры 33–39 заявляют, что душа — это агент. Душа является действующей силой, когда она связана с инструментами действия, Буддхи и т. д. Сутра 40 намекает, что она перестает быть действующей силой, когда отделяется от них, точно так же, как плотник работает до тех пор, пока он владеет своими инструментами и отдыхает. после того, как отложил их в сторону.

Адхикарана XVI:

(Сутры 41–42) учат, что деятельность индивидуальной души воистину подчинена и контролируется Верховным Господом. Господь всегда направляет душу согласно ее хорошим или плохим поступкам, совершенным в предыдущих рождениях.

Адхикарана XVII:

(Сутры 43–53) повествуют об отношении индивидуальной души к Брахману.

Сутра 43 заявляет, что индивидуальная душа является частью (Амша) Брахмана. Эта Сутра излагает Аваччедаваду, т. е. доктрину ограничения, т. е. доктрину, согласно которой душа является Высшим Я, поскольку она ограничена своими дополнениями.

Следующие Сутры намекают, что на Верховного Господа не влияют удовольствия и боль, как на индивидуальную душу, точно так же, как на свет не влияет тряска его отражений.

Согласно Шанкаре, «Амса» следует понимать как «Амша ива», как бы часть. Единый универсальный неделимый Брахман не имеет реальных частей, но кажется разделенным из-за своих ограничивающих дополнений.

Сутра 47 учит, что отдельные души должны следовать различным предписаниям и запретам, изложенным в писаниях, когда они связаны с телами, высокими и низкими. Огонь только один, но огонь погребального костра отвергается и принимается огонь жертвы. То же самое и с Атманом. Когда душа привязана к телу, этические правила, идеи чистоты и нечистоты имеют полное применение.

Сутра 49 показывает, что нет путаницы в действиях или ошибок в действиях. Индивидуальная душа не имеет связи со всеми телами одновременно. Он связан только с одним телом и на него влияют особые свойства только этого тела.

Сутра 50 излагает доктрину отражения (Абхасавада) или Пратибимбавада, доктрину, согласно которой индивидуальная душа является простым отражением Верховного Брахмана в Буддхи или интеллекте.

В философии санкхья утверждается, что индивидуальная душа всепроникающа. Если бы эта точка зрения была принята, произошла бы путаница в произведениях и их последствиях. Таким образом, такой взгляд на санкхья является несправедливым выводом.

Виядадхикаранам: Тема 1 (Сутры 1–7)

१ वियदधिकरणम् । सू० १-७ ।

Эфир не вечен, он создан.

न वियदश्रुते: ॥१॥

На виядашшрутех II.3.1 (217)

(Пурвапакшин, т.е. возражающий, говорит, что) эфир (Акаша) (не возникает), как не говорит Шрути.

На: нет; **Вият:** эфир, пространство, Акаша; **Асшрутех:** поскольку Шрути так не говорит.

Оппонент выдвигает утверждение, что Акаша не сотворена и как таковая не произведена из Брахмана. Эта точка зрения *prima facie* оставлена в стороне в следующей Сутре.

Для начала рассматриваются тексты, в которых говорится о творении. Сначала рассматривается Акаша (эфир). Пурвапакшина говорит, что Акаша не является причиной или творением, потому что для этого не существует Шрути. Акаша вечна и не имеет причин, потому что Шрути не называет ее причинной, хотя она относится к созданию огня. *«Тадаикшата баху сйам праджайети таттеджо'шриджата»* «Оно подумало: «Пусть я стану многими, пусть я вырасту» – оно послало огонь». (Чх. Уп. VI.2.3). Здесь нет упоминания о том, что Акаша была произведена Брахманом. Поскольку предложение Священных Писаний является нашим единственным авторитетом в возникновении знания о сверхчувственных вещах, и поскольку в Священных Писаниях не существует утверждения, объявляющего происхождение эфира, эфир следует считать не имеющим происхождения. Следовательно, Акаша не имеет происхождения. Это вечно.

В ведантических текстах мы встречаем в разных местах разные утверждения относительно происхождения тех или иных вещей. В некоторых текстах говорится, что возникли эфир и воздух; некоторые нет. Некоторые другие тексты снова делают аналогичные утверждения относительно индивидуальной души и Праны (жизненных потоков). В некоторых местах тексты Шрути противоречат друг другу относительно порядка преемственности и тому подобного.

अस्ति तु ॥२॥

Асти ту II.3.2 (218)

Но есть (текст Шрути, в котором говорится, что Акаша создана).

Асти: есть; Ту: но.

Противоречие, поднятое в Сутре 1, здесь частично удовлетворено.

Слово «но» (ту) используется в этой Сутре, чтобы устранить сомнения, поднятые в предыдущей Сутре.

Но есть Шрути, в которой прямо об этом говорится. Хотя в Чхандогья-упанишаде нет никаких утверждений о причине Акаши, тем не менее, в Тайттирия Шрути есть отрывок о ее причине. *«Тасмад ва этасмадатмана акаша самбхутах»* – «Из Самости (Брахмана) возникла Акаша, из Акаши воздух, из воздуха огонь, из огня вода, из воды земля (Таит. Уп. II.1)».

गौण्यसम्भवात् ॥३॥

Гауньясамбхават II.3.3 (219)

(Текст Шрути о возникновении Акаши) имеет второстепенный смысл из-за невозможности (происхождения Акаши).

Гауни: используется во вторичном смысле, имеющем метафорический смысл; **Асамбхават:** из-за невозможности.

Вот возражение против Сутры 20.

Оппонент говорит: Текст Тайттирия, упомянутый в предыдущей Сутре, который заявляет о возникновении Акаши, следует понимать во вторичном смысле (в переносном смысле), поскольку Акаша не может быть создана. У него нет частей. Поэтому его невозможно создать.

Вайшешики отрицают возникновение Акаши. Они говорят, что причинность подразумевает три фактора, а именно: Самавайикарана (внутренние причины – множество и схожие факторы), Асамавайикарана (несобственные причины, их комбинация) и Нимиттакарана (действующие причины, человеческая деятельность). Для изготовления ткани необходимы нити и их комбинация, а также ткач. В случае Акаши таких причинных факторов не существует.

Мы не можем приписать пространству беспространственное состояние, так же как мы можем приписать огню предшествующее состояние без яркости.

Далее, в отличие от земли и т. д., Акаша всепроникающая и, следовательно, не может быть вызвана или создана. Это вечно. Оно не имеет происхождения.

Слово «Акаша» используется во вторичном смысле в таких фразах, как «освободить место», «есть место». Хотя пространство только одно, оно обозначается как различное, когда мы говорим о пространстве горшка, пространстве дома. Даже в ведических отрывках можно увидеть такую форму выражения, как «Он должен разместить диких животных в пространствах (Акасешу)». Отсюда мы заключаем, что те тексты Шрути, в которых говорится о возникновении Акаши, также должны рассматриваться как имеющие второстепенный смысл или переносное значение.

शब्दाच्च ॥४॥

Сабдакка II.3.4 (220)

Также из текстов Шрути (мы обнаруживаем, что Акаша вечна).

Шабдат: из текстов Шрути, потому что так говорит Шрути; **Ча:** также и.

Вот возражение против Сутры 2.

В предыдущей Сутре предполагалось, что Акаша вечна. В этой Сутре оппонент цитирует текст Шрути, чтобы показать, что он вечен. Он указывает, что Шрути описывает Акашу как беспричинную и несозданную. «*Ваюшантарикшам чайтадамритам*» – «Воздух и Акаша бессмертны» (Бр. Уп. II.3.3). То, что бессмертно, не может иметь происхождения.

Другой отрывок из Священных Писаний, «Вездесущий и вечный, как эфир» – «*Акашават сарвагато нитйах*», указывает на то, что эти два качества Брахмана также принадлежат эфиру. Следовательно, происхождение не может быть приписано Акаше.

Другие отрывки из Священных Писаний таковы: «Поскольку эта Акаша бесконечна, то и Самость следует познавать как бесконечную». «Брахман имеет своим телом эфир, Акаша — это Я». Если бы Акаша имела начало, ее нельзя было бы отнести к Брахману, как мы предсказываем голубизну лотоса (лотос синий).

Следовательно, вечный Брахман имеет ту же природу, что и Акаша. (Это мнение оппонента – Пурвапакшина).

स्याच्चैकस्य ब्रह्मशब्दवत् ॥५॥

Шьяччаикашья Брахмасабдават II.3.5 (221)

Возможно, что одно слово («спранг» – Самбхутах) может использоваться во вторичном и первичном смысле, как слово Брахман.

Сять: возможно; **Ча:** также, и; **Экасья:** одного и того же слова; **Брахмасабдават:** как слово Брахман.

Аргумент в поддержку вышеизложенного возражения теперь выдвигает оппонент (Пурвапакшин).

Оппонент утверждает, что в тексте Тайттирия (II.1) то же самое слово «происходило» (Самбхутах) – «Из этого Брахмана возникла Акаша, из Акаши возник воздух, из воздуха возник огонь». – может использоваться во вторичном смысле по отношению к Акаше и в первичном смысле по отношению к воздуху, огню и т. д. Он подкрепляет свое утверждение ссылкой на другие тексты Шрути, где слово «Брахман» используется таким образом. «Пытайтесь познать Брахмана посредством покаяния, потому что покаяние — это Брахман» (Таит. Уп. III.2). Здесь Брахман используется в одном и том же тексте как в первичном, так и во вторичном смысле.

То же самое слово Брахман используется в образном отождествлении (Бхакти) применительно к покаянию, которое является лишь средством познания Брахмана и опять-таки непосредственно к Брахману как объекту познания.

Также «Пища есть Брахман – *Анна Брахма*» (Таит. Уп. III.2) и «Блаженство есть Брахман – *Ананда Брахма*» (Таит. Уп. III.6). Здесь Брахман используется во вторичном и первичном смысле соответственно в двух взаимодополняющих друг друга текстах.

Ведантист говорит: Но как мы можем теперь поддерживать обоснованность утверждения, содержащегося в пункте: «Брахман един только без второго – *Экамева Адвитиям Брахма* ». Потому что, если Акаша — это вторая сущность, сосуществующая с Брахманом от вечности, отсюда следует, что у Брахмана есть вторая сущность. Если это так, то как можно говорить, что когда познан Брахман, познано всё? (Чх. Уп. VI.1.3).

Оппонент отвечает, что слова « *Экамева* – один только» используются в отношении эффектов. Точно так же, как когда человек видит в доме гончара кусок глины, посох, колесо и так далее сегодня и на следующий день несколько горшков и говорит, что одна глина существовало в предыдущий день, он имеет в виду только то, что следствия, т. е. горшки, не существовали, и не отрицает колесо или палку гончара, даже в этом случае этот отрывок означает только то, что не существует другой причины для Брахмана, которая есть материальная причина мира. Термин "без второго" не исключает существования в вечности эфира, но исключает существование любого другого контролирующего Существа, кроме Брахмана. Кроме материальной причины сосудов, есть контролирующий гончар, т.е. Но нет другого управляющего, кроме Брахмана, материальной причины вселенной.

Оппонент далее добавляет, что существование Акаши не приведет к существованию двух вещей, поскольку число появляется только тогда, когда существуют различные вещи. Брахман и Акаша не имели такого разнообразия до творения, поскольку оба они всепроникающи и бесконечны и неразличимы, как молоко и вода, смешанные вместе. Поэтому Шрути говорит: « *Акашасарирам Брахма* – телом Брахмана является эфир». Отсюда следует, что они идентичны.

Более того, все созданные вещи едины с Акашей, которая едина с Брахманом. Следовательно, если известен Брахман и его последствия, то познана и Акаша.

Случай аналогичен случаю, когда несколько капель воды выливают в чашку молока. Эти капли принимают вместе с молоком. Прием капель не является чем-то дополнительным к приему молока. Подобным образом Акаша, которая неотделима в месте и времени от Брахмана и его последствий, заключена в Брахмане. Поэтому нам приходится понимать отрывки о происхождении эфира во вторичном смысле.

Таким образом, оппонент (Пурвапакшин) пытается доказать, что Акаша не сотворена и не является следствием, и что текст Шрути называет ее «Самбхутой» (сотворенной) только во вторичном смысле.

प्रतिज्ञाऽहानिरव्यतिरेकाच्छब्देभ्यः ॥६॥

Пратиджна'ханиравьятирекач чабдебхьях II.3.6 (222)

Неотказ от предложения (т. е. благодаря познанию одного становится известным все остальное может быть результатом только) из неотличия (всего мира от Брахмана) согласно словам Вед или текстов Шрути (которые заявляют о неразличии причины и ее следствий).

Пратиджна ахани: неотказ от предложения; **Авятирекат:** от неразличения, по причине неразличия, по причине отсутствия исключения; **Сабдебхья:** из слов, а именно из Шрути.

На возражение, выдвинутое в Сутре 1 и продолженное в Сутрах 3, 4 и 5, теперь дан ответ.

Сутракара опровергает точку зрения Пурвапакшина (противника) и утверждает его позицию. Утверждение писаний о том, что благодаря знанию Одного (Брахмана) познается все остальное, может быть истинным только в том случае, если все в мире является следствием Брахмана. Потому что Шрути говорит, что следствия не отличаются от причины. Поэтому, если известна причина (Брахман), будут известны и последствия. Если Акаша не происходит из Брахмана, то, познав Брахмана, мы не можем познать Акашу. Поэтому приведенное выше утверждение не сбудется. Акашу еще предстоит узнать, поскольку она не является следствием Брахмана. Но если Акаша будет создана, такой трудности вообще не будет. Следовательно, Акаша — это следствие. Оно создано. Если его не создать, авторитет Вед исчезнет.

Оппонент совершенно ошибается, полагая, что Тайттирия Шрути находится в противоречии с Чхандогья Упанишадой. Вам нужно будет добавить в Чхандогья Шрути «После создания Акаши и Ваю». Тогда текст будет означать, что после создания Акаши и Ваю «Брахман создал огонь». Теперь конфликта вообще не будет.

Более того, объяснение, что, поскольку Брахман и Акаша едины, как молоко и вода, и что, поскольку Акаша едина со всеми вещами, ее можно познать, познав Брахман и его последствия, совершенно неверно, потому что знание о молоке и воде, которые являются одним целым, не является единым. правильное знание. Аналогия, приведенная в тексте Шрути, - это не молоко и вода, а глина и кувшины, чтобы показать, что все следствия неотделимы от причины, и потому что слово «ева» в «Екамева Адвитиям» исключает две объединенные *вещи*, такие как молоко и вода, и говорит: что только одна сущность является причиной.

Познание всего посредством познания одной вещи, о котором говорит Шрути, не может быть объяснено аналогией молока, смешанного с водой, ибо мы понимаем из параллельного примера поднесенного вперед куска глины (гл. Уп. VI. 1.4), что познание всего необходимо пережить через соотношение материальной причины и материального следствия. Знание причины предполагает знание следствия. Далее,

знание всего, если его считать подобным познанию молока и воды, не может быть названо совершенным знанием (самьяг-виджняна), потому что вода, которая постигается только через познание молока, с которым она смешана, не постигается совершенным знанием, потому что вода хотя и смешана с молоком, но отлична от него.

То, что ничто не имеет независимого существования помимо Брахмана, подтверждается утверждениями в Шрути: « *Сарвам кхалвидам Брахма* » – « *Идам сарвам йадайаматма* ». Это Я есть все, что есть (Британский Уп. II.4.6).

यावद्विकारं तु विभागो लोकवत् ॥७॥

Явадвикарам ту вибхаго локават II.3.7 (223)

Но везде, где есть последствия, есть и отдельность, как она видится в мире (как в обычной жизни).

Йават викарам: что касается всех модификаций, везде, где есть эффект; **Ту:** но; **Вибхага:** разделение, обособленность, различие, уточнение; **Локават:** как на свете. (**Яват:** что угодно; **Викарам:** трансформация.)

Аргумент, начатый в Сутре 6, на этом завершается.

Слово «ту» (но) опровергает идею о том, что Акаша не создана. Это показывает, что сомнение, поднятое в последней Сутре, устраняется.

Чхандогья-упанишада намеренно исключает Акашу и Вайю из перечисленного списка, поскольку она имеет в виду процесс Тривриткараны, сочетания трех видимых элементов (Мурта, т. е. с формой), вместо Панчикараны, сочетания пяти элементов, которое развито в других местах. .

Здесь следует отметить, что, хотя все элементы происходят от Брахмана, тем не менее, Акаша и воздух не упоминаются поименно в Шрути, Чхандогья-упанишаде, тогда как в ней ясно говорится, что огонь, вода и земля произошли от Брахмана. Это определение похоже на то, которое встречается в аналогичных случаях обычного опыта в мире, например, оно означает всех сыновей конкретного человека, Рамакришны, только некоторые из них названы по имени.

Это похоже на то, что мы находим в обычном мире. Если человек говорит: «Все это сыновья Нараяны», а затем приводит определенные подробности о рождении одного из них, он тем самым подразумевает, что это применимо и к рождению всех остальных. Даже в этом случае, когда Упанишада говорит, что «все это имеет свое начало в Брахмане», а затем указывает происхождение некоторых из них из Брахмана, таких как огонь, вода и земля, это не означает, что другие не имеют своего происхождения в Брахмане. Его, но это означает лишь то, что не сочли нужным дать подробное описание их происхождения. Поэтому, хотя в Чхандогья-

упанишаде нет четкого текста о происхождении Акаши, тем не менее, из универсального положения там мы заключаем, что «все имеет свое «я» в Брахмане», что Акаша имеет свое «я» в Брахмане и, таким образом, возникает из Брахман.

Акаша — это элемент, подобный огню и воздуху. Следовательно, оно должно иметь происхождение. Это субстрат непостоянного качества, как и звук, и поэтому он должен быть непостоянным. Это прямой аргумент в пользу доказательства происхождения и разрушения Акаши. Косвенный аргумент в пользу этого таков: «Все, что не имеет начала, вечно как Брахман», а все, что имеет постоянные качества, вечно как душа, но Акаша, не похожая на Брахмана в этом отношении, не может быть вечной.

Акаша берет свое начало от Брахмана, хотя мы не можем постичь, как пространство может иметь какое-либо происхождение.

Мы видим в этой вселенной, что все созданные вещи отличны друг от друга. Что бы мы ни наблюдали: эффекты или модификации веществ, таких как кувшины, горшки, браслеты, браслеты и серьги, иглы, стрелы и мечи, мы наблюдаем разделение или обособленность. Все, что разделено или отделено, является следствием, как, например, кувшины, горшки и т. д. Все, что не является следствием, не разделено как Атман или Брахман. Горшок отличается от куска ткани и так далее. Все, что разделено или отделено, создано. Оно не может быть вечным. Вы не можете думать о чем-то отдельном от других, но при этом вечном.

Акаша отделена от земли и т. д. Следовательно, Акаша также должна быть следствием. Оно не может быть вечным. Это должно быть сотворенная вещь.

Если вы скажете, что Атман, будучи явно отделенным от Акаши и т. д., также должен быть следствием, мы ответим, что это не так, потому что сама Акаша возникла из Атмана. Шрути утверждает, что «Акаша возникла из Атмана» (Таит. Уп. II.1). Если Атман также является следствием, Акаша и т. д. будут без Атмана, то есть Сварупы. Результатом станет Шуньявада, или учение о небытии. Атман – это Бытие, поэтому его нельзя отрицать. «*Атматваччатмано
ниракаранасанканупапаттих*». Оно существует само по себе. «*На хьятма-гантуках
кашьячит, сваям сиддхатват*». Это самоочевидно. «*На хьятма атманах
праманапекшая сиддхьяти*».

Акаша и т. д. никто не считает самосуществующими. Следовательно, никто не может отрицать Атман, потому что отрицающий — это он сам, Атман. Атман существует и вечен.

Всепроникаемость и вечность Акаши верны лишь относительно. Акаша создана. Это влияние Брахмана.

В предложениях «Я знаю в настоящий момент все, что есть в настоящем, я знал в прежние моменты, более близкое и более отдаленное прошлое; я буду знать в будущем, ближайшем и более отдаленном будущем» объект познания меняется в зависимости от того, каков он есть. что-то прошлое или что-то будущее или что-то настоящее. Но познающий агент совсем не меняется, поскольку его природа — вечное присутствие. Поскольку природа Атмана – вечное присутствие, он не может быть уничтожен, даже если тело сожжено дотла. Вы даже не можете подумать, что оно когда-нибудь станет чем-то иным, чем оно есть. Следовательно, Атман или Брахман не является следствием. Акаша, напротив, подпадает под категорию последствий.

Более того, вы говорите, что должно быть много подобных причинных факторов, прежде чем может возникнуть эффект. Этот аргумент неверен. Нити – это Дравья (вещество). Их комбинация (Самйога) является Гуной (атрибутом), но оба они являются факторами, вызывающими эффект. Даже если вы скажете, что необходимость во многих подобных причинных факторах применима только к Самавайикаране, такое объяснение неверно, поскольку веревка или ковер плетутся из ниток, шерсти и т. д.

Более того, почему вы говорите, что необходимо множество причинных факторов? В случае Параману, или первичного атома, или ума, первоначальная активность, по общему признанию, не обусловлена многими причинными факторами. Вы также не можете сказать, что только для Дравьи (вещества) необходимо множество причинных факторов. Это было бы так, если бы сочетание вызывало эффект, как в случае с нитками и тканью. Но во многих случаях (например, молоко становится творогом) одно и то же вещество превращается в другое вещество. Это не закон Господа, чтобы только несколько причин в сочетании могли произвести следствие. Поэтому на основании авторитета Шрути мы решаем, что весь мир произошел от единого Брахмана, причем сначала возникла Акаша, а затем в должной последовательности другие элементы (см. II.1.24).

Неправильно говорить, что относительно происхождения Акаши мы не смогли обнаружить никакой разницы между ее предпричинным состоянием и постпричинным состоянием (временем до и после возникновения эфира). В Шрути Брахман описывается как не грубый и не тонкий (*Астхулам на ану*). Шрути относится к состоянию Анакаши, состоянию, лишенному Акаши.

Брахман не участвует в природе Акаши, как мы понимаем из этого отрывка. «Оно без Акаши» (Бри. Уп. III.8.8). Следовательно, можно сделать устойчивый вывод, что до того, как была создана Акаша, Брахман существовал без Акаши.

Более того, вы (Пурвапакшин или оппонент), безусловно, ошибаетесь, говоря, что Акаша по своей природе отлична от земли и т. д. Шрути против несотворенности Акаши. Следовательно, в таком умозаключении нет ничего хорошего.

Вывод, сделанный вами, что Акаша не имеет начала, поскольку она отличается по своей природе от таких субстанций, имеющих начало, как земля и т. д., не имеет никакой ценности, поскольку его следует считать ошибочным, поскольку ему противоречит Шрути. Мы выдвинули убедительные, убедительные и веские аргументы, показывающие, что Акаша — это сотворенная вещь.

Акаша имеет Анитью-гуну (невечный атрибут). Следовательно, это также Анитья (невечное). Акаша невечна, потому что она является основой невечного качества, а именно звука, точно так же, как кувшины и другие вещи, являющиеся основой невечных качеств, сами по себе невечны. Ведантист, придерживающийся позиции Упанишад, не признает, что Атман является основой невечных качеств.

Вы не можете сказать, что Атман также может быть Анитьей (невечным), поскольку Шрути утверждает, что Атман вечен (Нитья).

Тексты Шрути, описывающие Акашу как вечную (Амрита), описывают ее так лишь во вторичном смысле (Гауна), точно так же, как они называют обитающих на небесах богов вечными (Амрита). Было показано, что возникновение и разрушение Акаши возможно.

Даже в тексте Шрути «*Акашават сарвагатача нитьях*», который описывает Атмана как подобного Акаше, будучи всепроникающим и вечным, эти слова используются только во вторичном и переносном смысле (Гауна).

Эти слова используются только для обозначения бесконечности или высочайшего величия Атмана, а не для того, чтобы сказать, что Атман и Акаша равны. Это используется так: «Когда говорят, что солнце движется как стрела». Когда мы говорим, что солнце движется со скоростью стрелы, мы просто имеем в виду, что оно движется быстро, а не то, что оно движется с той же скоростью, что и стрела.

Такие отрывки, как «Брахман больше или обширнее Акаши», доказывают, что размеры Акаши меньше, чем размеры Брахмана. Такие отрывки, как «Нет Его образа. Нет ничего подобного Брахману – *На ташья пратимастхи*» (Свет. Уп. IV.19) показывают, что Брахмана не с чем сравнивать. Такие отрывки, как «Все остальное от зла» (Бри. Уп. III.4.2), показывают, что все, что отличается от Брахмана, такое как Акаша, от зла. Все, кроме Брахмана, мало. Следовательно, Акаша является следствием Брахмана.

Шрути и рассуждения показывают, что Акаша имеет происхождение. Поэтому окончательный вывод состоит в том, что Акаша является следствием Брахмана.

Матарисвадхикаранам: Тема 2 (Сутра 8)

२ मातरिश्वाधिकरणम् । सू० ८ ।

Воздух происходит из эфира.

एतेन मातरिश्वा व्याख्यातः ॥८॥

Этена матарисва व्याख्याтах II.3.8 (224)

Таким образом, объясняется вышеизложенное объяснение того, что Акаша является продуктом, (факт того, что) воздух (также являющийся следствием).

Этена: посредством этого, т.е. предшествующего объяснения того, что Акаша является произведением, посредством этого равенства рассуждений; **Матарисва:** воздух, двигатель матери, пространство; **Вьякхятах:** объясняется.

В этой Сутре говорится, что воздух, как и Акаша, был создан Брахманом и из него.

Настоящая Сутра распространяет рассуждения об Акаше на воздух, обителью которого является Акаша. Пурвапакшин утверждает, что воздух не является продуктом, потому что он не упоминается в главе Чхандогья-упанишады, в которой говорится о происхождении вещей. Пурвапакшин говорит, что рождение воздуха, упомянутое в Тайттирия-упанишаде, является лишь образным, потому что воздух считается одним из бессмертных наряду с Акашей.

«Ваю (воздух) — это божество, которое никогда не заходит» (Бри. Уп. I.5.22). Отрицание того, что Ваю никогда не возникает, относится к низшему знанию, или Апара Видье, в котором о Брахмане говорится как о медитируемом в форме Вайю, и является лишь относительным.

Слава Ваю упоминается как объект поклонения. Шрути говорит: «Ваю никогда не заходит». Некоторые тупые люди могут думать, что Вайю (воздух) вечен. Чтобы устранить это сомнение, делается формальное распространение предыдущего рассуждения и на озвучивание.

Ваю называют бессмертным или бессмертным только в переносном смысле. Ваю (воздух) также имеет происхождение, подобное Акаше.

Асамбхавадхикаранам: Тема 3 (Сутра 9)

३ असम्भवाधिकरणम् । सू० ९ ।

Брахман (Сат) не имеет происхождения.

असम्भवस्तु सतोऽनुपपत्तेः ॥९॥

Асамбхавсту сато'нупапаттех II.3.9 (225)

Но нет происхождения того, что есть (т.е. Брахмана), по причине невозможности (такого происхождения).

Асамбхавах: нет возникновения, нет творения; **Ту:** но; **Сатах:** Сат, истинного, вечно существующего, Брахмана; **Анупатттех:** поскольку это не подлежит логике из-за невозможности существования Брахмана.

В этой Сутре утверждается, что Брахман не имеет происхождения как такового, что не доказано рассуждениями и не заявлено напрямую Шрути.

Слово «ту» (но) используется для того, чтобы устранить сомнение.

Оппонент говорит, что Шветашватара Упанишада утверждает, что Брахман рождается: «Ты рожден с лицом Твоим, обращенным во все стороны» (Швет. Уп. 4.3).

Мы не можем, как в случае с Акашей и Ваю, приписать происхождение Брахману. Брахман не является следствием, подобным Акаше и т. д. Происхождение Брахмана не может быть установлено никаким методом доказательства.

Брахман — это само существование. Оно не может быть следствием, поскольку не может иметь причины. Текст Шрути категорически отрицает наличие у Брахмана какого-либо прародителя. «Он есть причина, Господь Владык органов и нет от Него ни Прародителя, ни Владыки» (Свет. Уп. VI.9).

Более того, оно не отделено ни от чего другого.

Сат также не может произойти от Асат, поскольку Асат не имеет бытия, поскольку то, чего нет (Асат), не имеет сущности и, следовательно, не может составлять причину, поскольку причина — это сущность своих следствий. В Шрути говорится: «Как существование может возникнуть из несуществования? (Гл. Уп. VI.2.2).

Вы не можете сказать, что Сат происходит от Сат, поскольку отношение причины и следствия не может существовать без определенного превосходства со стороны причины. Следствие должно обладать какой-то особенностью, которой не обладает причина. Брахман — это просто существование без какого-либо разрушения.

Брахман не может возникнуть из чего-то особенного, поскольку это противоречило бы опыту. Потому что мы наблюдаем, что отдельные формы производятся из общего, как, например, кувшины и горшки из глины, а не общее происходит из частного. Следовательно, Брахман, который есть существование вообще, не может быть следствием какой-либо конкретной вещи.

Если нет вечной Первопричины, неизбежна логическая ошибка Анавастха Доши (*регресс до бесконечности*). Недопущение фундаментальной причины (субстанции)

привело бы нас к *регрессу до бесконечности*. Шрути говорит: «Это великое нерожденное Я нетленно» (Bri. Up. IV.4.25).

Брахман не имеет никакого происхождения. Согласно Шрути, Он один — Истинный, существующий вечно. Исходя из предположения о происхождении Брахмана, нельзя сказать, что Он вечен. Следовательно, такое предположение противоречит Шрути. Это также противоречит рассуждению, потому что при допущении такого происхождения возникает вопрос об источнике этого происхождения; затем снова другой источник этого источника и так далее. Таким образом, спор можно продолжать *до бесконечности*, не придя к определенному выводу.

Та фундаментальная причина – субстанция, существование которой обычно признается, и есть наш Брахман.

Следовательно, Брахман — это не следствие, а вечный.

Теджо'дхикаранам: Тема 4 (Сутра 10)

Огонь возникает из воздуха.

तेजोऽतः तथा ह्याह ॥१०॥

Теджотах татха хьяха II.3.10 (226)

Огонь (происходит) из этого (т.е. воздуха), так воистину (заявляет Шрути).

Теджа: огонь; **Ата:** из этого, а именно из воздуха, о котором только что говорилось в Сутре 8; **Татха:** так, так; **Привет:** потому что, поистине; **Ага:** говорит (Шрути).

Тайттирия Упанишада утверждает, что огонь родился из воздуха «*Вайорагних* – Из воздуха производится огонь» (Таит. Уп. II.1). Чхандогья Упанишада заявляет: «Это (Брахман) создал огонь» (Гл. Уп. IV.2.3).

Последовательность двух Шрути показана в Сутре 13.

Таким образом, существует противоречие в библейских отрывках относительно происхождения огня. Пурвапакшин утверждает, что источником огня является Брахман. Почему? Потому что текст вначале заявляет, что существовало только то, что есть. Оно послало огонь. Утверждение, что все можно познать через Брахмана, возможно только в том случае, если все произведено из Брахмана. Священное утверждение «*Таджалан*» (Чх. Уп. III.14.1) не указывает никакой разницы. Текст Мундаки (II.1.3) заявляет, что все без исключения рождается из Брахмана. все, что есть» (Таит. Уп. II.6). Поэтому утверждение, что «Огонь произошел из воздуха» (Таит. Уп. II.1) учит лишь порядку преемственности. «Огонь был произведен впоследствии к воздуху».

В Пурвапакшине говорится: Два приведенных выше отрывка из Упанишад можно согласовать, интерпретируя текст Тайттирии как означающий порядок последовательности: Брахман после создания воздуха создал огонь.

Эта Сутра опровергает это и говорит, что Огонь производится из Ваю или воздуха. Это нисколько не противоречит тексту Чхандогьи. Это значит, что Воздух — продукт Брахмана, а огонь — из Брахмана, принявшего форму воздуха. Огонь исходил от Брахмана только через промежуточные звенья, а не напрямую. Мы можем одинаково сказать, что молоко происходит от коровы, творог — от коровы, сыр — от коровы.

Общее утверждение, что все происходит от Брахмана, требует, чтобы все вещи в конечном итоге были прослежены до этой причины, а не были ее непосредственными следствиями. Таким образом, противоречия нет. Никаких трудностей не остается.

Неверно говорить, что Брахман непосредственно создал Огонь после создания Воздуха, потому что в Тайттирии прямо сказано, что огонь родился из Воздуха. Без сомнения, Брахман является коренной причиной.

Абадхикаранам: Тема 5 (Сутра 11)

५ अबधिकरणम् । सू० ११ ।

Вода производится из огня.

आपः ॥११॥

Апа II.3.11 (227)

Вода (производится из огня).

Апа: вода.

(**Атах:** из этого; **Татха:** таким образом; **Хи:** потому что; **Аха:** говорит Шрути.)

То же самое можно сказать и о воде.

Мы должны взять из предыдущей Сутры слова «отсюда» и «ибо так утверждает текст».

Автор Сутр объяснил создание огня в предыдущей Сутре. Он объясняет создание земли в следующей Сутре. Он излагает Сутру, чтобы добавить воду и таким образом указать ее место в Шриштикраме, или порядке творения.

« *Агнерапах* » – Из огня струилась вода (Таит. Уп. II.1). Таттеджа *аикшата баху шйам праджайети тадапо'шриджата* – Огонь думал: «Пусть меня будет много, пусть я вырасту». Оно создало воду». (Чх. Уп. VI.2.3).

Сомнение: вода исходит непосредственно из огня или из Брахмана?

В Пурвапакшине говорится: «Вода исходит непосредственно из Брахмана, как учит текст Чхандйогии.

Сиддханта: Такого конфликта нет. Из огня получается вода, так говорит Писание.

Здесь также имеется в виду, что, поскольку огонь является продуктом Брахмана, именно из Брахмана, принявшего форму огня, возникает вода. В тексте, который является ясным и недвусмысленным, нет места для толкования.

В Чхандогья-упанишаде объясняется, почему вода возникает из огня. «И поэтому, когда кто-нибудь где-либо горяч и потеет, вода производится на нем только из огня. Точно так же, когда человек страдает от горя и согревается от печали, он плачет, и, таким образом, вода также производится из огня».

Эти явные утверждения не оставляют сомнений в том, что вода создается из огня.

Притхивьядхикаранам: Тема 6 (Сутра 12)

६ पृथिव्यधिकाराधिकरणम् । सू० १२ ।

Земля создана из воды.

पृथिवी अधिकाररूपशब्दान्तरेभ्यः ॥१२॥

Притхиви адхикарарупашабдантаребхья II.3.12 (228)

Земля (под словом «Анна») имеется в виду тематика, цвет и другие тексты Шрути.

Притхиви: земля; **Адхикара:** из-за контекста, из-за предмета; **Рупа:** цвет; **Сабдантаребхьях:** на основании других текстов (Шрути).

То же самое можно сказать и о земле.

«Из воды возникла земля» (Таит. Уп. II.1). «Она (вода) произвела Анну (буквально пищу)» (Гл. Уп. VI.2.4). Два текста Шрути явно противоречат друг другу, поскольку в одном тексте говорится, что вода производит землю, а в другом — пищу.

В Сутре говорится, что «Анна» в тексте Чхандогьи означает не пищу, а землю. Почему? Из-за предмета, из-за цвета и из-за других отрывков. Предмет в первую очередь явно связан со стихиями, как мы видим из предыдущих отрывков. «Оно испустило огонь, оно испустило воду». Описывая творческий порядок, мы не можем перейти от воды к злакам, не имея земли. Упомянутый творческий порядок относится к элементам. Следовательно, слово «Анна» должно относиться к элементу, а не к еде.

Снова мы находим в дополнительном отрывке: «Черный цвет в огне есть цвет Анны» (Гл. Уп. VI.4.1). Здесь ссылка на цвет прямо указывает на то, что под «Анной» подразумевается земля. Черный цвет гармонирует с землей. Преобладающий цвет земли – черный. Съедобные продукты, такие как приготовленные блюда, рис, ячмень и тому подобное, не обязательно должны быть черными. Паураники также обозначают цвет земли термином «ночь». Ночь черна. Таким образом, мы приходим к выводу, что черный также является цветом земли.

Другие тексты Шрути, такие как «То, что было в виде пены воды, затвердело и стало землей». (Бри. Ап I.2.2), ясно указывают, что из воды образуется земля.

С другой стороны, в тексте утверждается, что рис и тому подобное были произведены из земли: «Из земли произошли травы, из трав пища» (Таит. Уп. II.1.2).

Также дополнительный отрывок: «когда идет дождь» и т. д., указывающий, что вследствие земной природы пищи (рис, ячмень и т. д.) сама земля немедленно возникает из воды.

Следовательно, по всем этим причинам слово «Анна» обозначает эту землю. Между текстами Чхандогья и Тайттирия на самом деле нет противоречия.

Тадабхидхьянадхикаранам: Тема 7 (Сутра 13)

७ तदभिध्यानाधिकरणम् । सू० १३ ।

Брахман, пребывающий внутри элемента, — это творческий принцип.

तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात् सः ॥१३॥

Тадабхидхьянадева ту таллингата сах II.3.13 (229)

Но благодаря указательному знаку, даваемому их отражением, т. е. отражением, приписываемым элементам, Он (т. е. Господь есть творческое начало, пребывающее в элементах).

Тат (Тасья): Его (Брахмана); **Абхидхынат:** из-за воли, размышления; **Ева:** даже, только; **Ту:** но; **Тат лингат:** из-за Его указывающих знаков; **Сах:** Он.

Утверждение, поднятое в Сутре 10, теперь опровергнуто.

Слово «ту» (но) используется для того, чтобы устранить сомнение.

Пурвапакшин, или возражающий, говорит: Шрути заявляют, что Брахман является творцом всего. Но в Тайттирия-упанишаде говорится: «Из Акаши возник воздух» (Таит. Уп. II.1). Это указывает на то, что определенные элементы производят определенные эффекты независимо. В отрывках Шрути есть противоречие. Данная Сутра опровергает это возражение.

Создание Акаши, огня, ветра, воды совершается исключительно по воле Бога. Один элемент не может создать другой элемент своей силой. Именно Бог в виде одного элемента создает из него по Своей воле другой элемент.

Элементы инертны. У них нет силы творить. Сам Брахман, действующий изнутри элементов, был истинным творцом всех этих элементов. В Брихадараника-упанишаде вы найдете: «Тот, кто обитает в огне, кто отличен от огня, кого огонь не знает, чье тело есть огонь, кто управляет огнем изнутри, есть Твой Бессмертный Атман, Внутренний Правитель внутри» (Брихадараника-упанишада). Вверх. III.7.5).

Этот текст Шрути указывает, что Верховный Господь является единственным Правителем и отрицает всякую независимость элементов.

Хотя в Чхандогья-упанишаде утверждается, что элементы создали каждый из них, а потом и другой, тем не менее, Верховный Господь действительно является творцом всего, поскольку Шрути заявляет, что Брахман создал этот мир проявлением Своей воли.

Такие тексты, как «Он пожелал, чтобы я стал многими, пусть я проращу» (Таит. Уп. II.6) и «Оно сделало себя своим Я», т. е. Я всего существующего (II.7) – указывает на то, что Верховный Господь — это Я всего. Отрывок «Нет другого провидца (мыслителя), кроме Него» отрицает существование какого-либо другого провидца (мыслителя), то, что (т. е. Брахман) в характере провидца или мыслителя, составляет предмет всей главы, поскольку мы сделаем вывод из вступительного отрывка «Оно думало: пусть меня будет много, пусть я вырасту» (Гл. Уп. VI.2.3).

В Чхандогья-упанишаде говорится: «Эта мысль об огне. Эта мысль о воде». Для инертных элементов отражение невозможно. Верховный Господь, Внутренний Правитель всех элементов, Обитающий внутри элементов, отражал и производил результаты. Это настоящий смысл. Элементы стали причинами только благодаря посредничеству Верховного Господа, который пребывает внутри них и управляет ими изнутри. Таким образом, между этими двумя текстами нет никакого противоречия.

Для мудрого человека, который размышляет и размышляет, нет противоречия. Тексты Шрути непогрешимы и авторитетны. Всегда помните этот момент. Тексты Шрути исходят из сердец реализованных мудрецов, которые имели непосредственный интуитивный опыт Нирвикальпа Самадхи. Это не вымышленные романы и не плоды интеллекта.

Випарьяядхикаранам: Тема 8 (Сутра 14)

८ विपर्ययाधिकरणम् । सू० १४ ।

Процесс растворения элементов происходит в порядке, обратном процессу творения.

विपर्ययेण तु क्रमोऽतः उपपद्यते च ॥१४॥

Випарйайена ту крмотах упападйате ча II.3.14 (230)

Порядок (в котором элементы действительно втягиваются в Брахман во время Пралайи или растворения) является обратным тому (то есть порядку, в котором они создаются), и это разумно.

Випарьяена: в обратном порядке; **Ту:** действительно, но; **Крамах:** порядок, процесс растворения; **Ата:** из этого (порядок творения); **Ча:** и; **Упападьяте:** разумно.

Процесс растворения элемента описан в этой Сутре.

Слово «ту» (но) здесь имеет силу «только». Вопрос здесь в том, удаляются ли элементы во время космического растворения или Пралайи в Брахман в неопределенном порядке, или в порядке творения, или в обратном порядке.

В творении порядок сверху, а в растворении порядок снизу. Порядок инволюции противоположен порядку эволюции. Это само по себе вполне уместно и разумно. Потому что в обычной жизни мы видим, что человек, поднявшийся по лестнице, вынужден при спуске делать шаги в обратном порядке.

Далее мы наблюдаем, что вещи, сделанные из глины, такие как кувшины, блюда и т. д., разрушаясь, снова превращаются в глину, а вещи, возникшие из воды, такие как снег и градины, снова растворяются в воде, в причине.

Грубое превращается в тонкое, тонкое в более тонкое и так далее, пока все проявление не достигнет своей конечной Первопричины, а именно Брахмана. Каждый элемент возвращается к своей непосредственной причине в обратном порядке до тех пор, пока не будет достигнута Акаша, которая, в свою очередь, растворяется в Брахмане.

Смрити также заявляет: «О Божественный Риши, земля, основа вселенной, растворяется в воде, вода в огне, огонь в воздухе».

Те, которые созданы первыми в творении, более могущественны. Следовательно, они существуют дольше. Следовательно, логически следует, что новейшее творение, обладая слабой сущностью, должно сначала быть поглощено творениями высших сил. Позже высшие силы должны сделать свою очередь. Вамана Пурана заявляет: «Чем раньше вещь возникла в творении, тем больше она становитсяместищем славы Господа. Следовательно, те, что находятся раньше в творении, более могущественны и удаляются только позже. И по той же причине, несомненно, их распространение также больше».

Антаравжнянанадхикаранам: Тема 9 (Сутра 15)

१ अन्तराविज्ञानाधिकरणम्। सू० १५।

Упомянутое разума и интеллекта не мешает порядку творения и повторного поглощения, поскольку они являются продуктами элементов.

Уиллоу Джонс Кейнс Виллиджон Нэнси Йен

Антара виджнянаманаси крамена таллингидити чет на авишешат II.3.15 (231)

Если сказать, что между (Брахманом и элементами) интеллект и ум (упоминаются, и что, следовательно, их возникновение и повторное поглощение должны быть помещены) где-то в ряду, поскольку они являются выводными знаками (в соответствии с чем порядок сотворения элементов нарушено), говорим мы, не так по причине неотличия (разума и ума от элементов).

Антара: вмешательство между, между; **Виджнянаманаси:** интеллект и ум; **Крамена:** в порядке наследования, согласно очередному порядку; **Тат лингат:** из-за указания на это, как есть указание на этот счет в Шрути, из-за умозаключительного знака этого; **Ити:** таким образом, это; **Чет:** если; **На:** нет, нет, не так, возражение не выдерживает критики; **Авишешат:** из-за отсутствия специализации, поскольку в Шрути не упоминается специальность о причинно-следственной связи элементов, потому что не существует особого различия из-за неразличия.

Выдвигается и опровергается дальнейшее возражение против причинности первоэлементов из Брахмана.

Сутра состоит из двух частей: возражения и его опровержения. Возражение таково: « Антара виджнянаманаси крамена таллингидити чет ». Часть опровержения – « На авишешат ».

В Атхарване (Мундака Упанишада) в главе, посвященной творению, встречается следующий текст: «От этого (Брахмана) рождается Прана, ум, чувства, эфир, воздух, огонь, вода и земля, поддержка всего». (II.1.3).

Пурвапакшин, или оппонент, говорит: Порядок творения, описанный в Мундака-упанишаде, противоречит порядку создания элементов, описанному в Чхандогья-упанишаде VI.2.3 и других шрути.

На это мы отвечаем: это лишь последовательное перечисление органов и элементов. Это, конечно, не утверждение относительно порядка их возникновения. Текст Мундаки лишь утверждает, что все это произведено Брахманом.

В Атхарваведе (Мундаке) ум, интеллект и чувства упоминаются в середине перечисления элементов. Это не влияет на порядок эволюции, потому что ум, интеллект и чувства являются следствием элементов, и их инволюция включена в инволюцию элементов.

Интеллект, ум и чувства являются продуктами элементов. Поэтому они могут возникнуть только после того, как элементы созданы. Возникновение и повторное поглощение ума, интеллекта и чувств такие же, как и у элементов, поскольку между чувствами и элементами нет разницы.

Даже если разум, интеллект и чувства отделены от элементов, эволюционный порядок — это либо разум и чувства, за которыми следуют элементы, либо элементы, за которыми следуют разум и чувства. В любом случае, они имеют упорядоченную эволюцию.

То, что ум, интеллект и органы являются модификациями элементов и имеют природу элементов, доказано такими текстами Шрути, как «Ибо ум, дитя мое, состоит из земли, дыхания или жизненной силы воды, речи огня». (Чх. Уп. VI.6.5).

Следовательно, текст Мундаки, в котором говорится о творении, не противоречит порядку творения, упомянутому в Чхандогья и Тайттирия Упанишадах. Происхождение органов не вызывает разрыва в порядке возникновения элементов.

Пурвапакшин снова говорит: поскольку в Шрути упоминаются ум и чувства, Акашу и другие элементы следует рассматривать не как созданные из Брахмана и растворяющиеся в Брахмане, а как созданные из Брахмана и растворяющиеся в нем. ум и чувства в соответствии с порядком преемственности, как указано в Мундаке на этот счет.

Этот аргумент несостоятелен, поскольку в Шрути не упоминается специальное описание создания элементов. Ум, интеллект и чувства — все без исключения утверждается в нем как созданные из Брахмана.

Слово «*Этасмат*» в этом тексте следует читать вместе с каждым из них, т. е. праной, умом и т. д. Таким образом, «от Него рождается Прана, от Него рождается ум, от Него рождаются чувства и т. д. – Этасмат» . *Прана, Этасмат Манах* » и т. д.

Чарачаравьяпасрай адхикаранам: Тема 10 (Сутра 16)

१० चराचरव्यपाश्रयधिकरणम् । सू० १६ ।

Рождение и смерть происходят не от души.

चराचरव्यपाश्रयस्तु Сейсон и другие и еще один ॥१६॥

Чарачаравьяпасрайасту съят тадвьяпадесо бхактах тадбхавабхавитват II.3.16 (232)

Но упоминание об этом (т. е. о рождении и смерти индивидуальной души) уместно только в отношении тел существ, движущихся и неподвижных. Оно вторично или метафорично, если применяется к душе, поскольку существование этих терминов зависит от существования души (т. е. тела).

Чарачаравьяпасрайах: в отношении тел неподвижных и подвижных; **Ту:** но, действительно; **Съят:** может быть, становится; **Тадвьяпадешах:** упоминание о том, об этом выражении, т. е. о популярных выражениях рождения и смерти души; **Бхакта:** вторичный, метафорический, а не буквальный; **Тадбхавабхавитват:** из-за (этих терминов) в зависимости от существования этого. (**Тадбхаве:** от существования этого, то есть тела; **Бхавитват:** в зависимости.)

Сейчас обсуждается сущностная природа или характер индивидуальной души.

Может возникнуть сомнение, что индивидуальная душа также имеет рождения и смерти, потому что люди используют такие выражения, как «Рамакришна родился», «Рамакришна умер» и потому что определенные церемонии, такие как Джатакарма и т. д., предписываются писаниями при рождении и смерти. смерть людей.

Эта Сутра опровергает такое сомнение и заявляет, что индивидуальная душа не имеет ни рождения, ни смерти. Рождение и смерть относятся к телу, с которым связана душа, но не к душе. Если индивидуальная душа погибнет, не будет смысла в религиозных предписаниях и запретах, касающихся наслаждения и избегания приятных и неприятных вещей в другом теле (в другом рождении).

Соединение тела с душой в народе называется рождением, а разъединение души от тела в просторечии называется смертью. Писание говорит: «Это тело действительно умирает, когда живая душа покидает его, живая душа не умирает» (Гл. Уп. VI.11.3). Поэтому о рождении и смерти говорят прежде всего о телах движущихся и неподвижных существ и лишь метафорически о душе.

То, что слова «рождение» и «смерть» относятся лишь к соединению с телом и отделению от него, также показано в следующем тексте Шрути: «При рождении человек принимает свое тело, когда он покидает тело и умирает. и т. д. (Бри. Уп. IV.3.8).

Церемония Джатакармы также имеет отношение к проявлению тела только потому, что душа не проявляется.

Следовательно, рождение и смерть принадлежат только телу, но не душе.

Атмадхикаранам: Тема 11 (Сутра 17)

११ आत्माधिकरणम् । सू० १७ ।

Индивидуальная душа вечна. «Оно не производится».

नात्माऽश्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः ॥१७॥

Натма, асрутернитятват ча табхья II.3.17 (233)

Индивидуальная душа не (произведена), (потому что) она не (так) упоминается в писаниях, и поскольку, согласно им (текстам Шрути), она вечна.

На: нет (произведено); **Атма:** индивидуальная душа; **Асрутех:** из-за отсутствия упоминания в Шрути, поскольку его нет в Шрути; **Нитьятват:** из-за его постоянства, поскольку он вечен; **Ча:** также, и; **Табхья:** от них (Шрути), согласно Шрути.

Продолжается дискуссия о сущностных характеристиках индивидуальной души.

Айтарея Упанишада утверждает: В начале творения был только «Один Брахман без второго» (I.1). Поэтому неразумно говорить, что индивидуальная душа не рождается, потому что тогда не было ничего, кроме Брахмана.

И снова Шрути говорит: «Как маленькие искры исходят из огня, так из этого Атмана исходят все Праны, все миры, все боги» (Бри. Уп. II.1.20). «Как из пылающего огня тысячекратно вылетают искры, имеющие ту же природу, что и огонь, так и различные существа рождаются из Нетленного, друг мой, и возвращаются туда же» (Мун. Уп. II.1.1). Поэтому Пурвапакшин, или возражающий, утверждает, что индивидуальная душа рождается в начале цикла, точно так же, как рождаются Акаша и другие элементы.

Эта Сутра опровергает это и говорит, что индивидуальная душа не рождается. Почему? из-за отсутствия библейского утверждения. Ибо в главах, посвященных творению, тексты Шрути прямо отрицают рождение индивидуальной души.

Из отрывков Священных Писаний мы знаем, что душа вечна, что она не имеет происхождения, что она неизменна, что душу составляет неизменный Брахман и что душа коренится в Брахмане. Существо такой природы невозможно создать.

Священные Писания, на которые мы ссылаемся, таковы: «Великое нерожденное Я, нетленное, бессмертное, бессмертное, бесстрашное, воистину является Брахманом» (Bri. Up. IV.4.25). «Познающее Я не рождается, оно не умирает» (Катха Уп. I.2.18). «Древнее нерождено, вечно, вечно» (Катха Уп. I.2.18).

Именно один Брахман без второго входит в интеллект и предстает как индивидуальная душа, «пославшая вошедшего в него» (Таит. Уп. II.6). «Позволь мне теперь войти в тех, кто обладает этим живым «я», и позволь мне затем развить имена и формы» (Гл. Уп. VI.3.2). «Он вошел туда до самых кончиков ногтей» (Британский Уп. I.4.7).

«Ты есть То» (Гл. Уп. VI.8.7). «Я есть Брахман» (Бри. Уп. I.4.10). «Это Я есть Брахман, знающий всё» (Бри. Уп. II.5.19). Все эти тексты провозглашают вечность души и, таким образом, противоречат мнению о том, что она была создана.

Поэтому в действительности нет разницы между индивидуальной душой и Брахманом. Джива не создана. Это не продукт. Оно не рождается так же, как рождаются Акаша и другие элементы. Факт несотворенности индивидуальной души не противоречит отрывку Шрути «В начале был только Атман, единый, без второго» (Айт. Уп. I.1).

Упоминание о сотворении душ в других цитируемых отрывках Шрути носит лишь второстепенный смысл. Поэтому это не противоречит отрывку Шрути: «Сотворив это, Оно вошло в него».

Учение о том, что души рождаются от Брахмана, неверно. Те, кто проповедует эту доктрину, заявляют, что если души рождаются из Брахмана, то библейское утверждение о том, что благодаря познанию Брахмана все может стать истиной, потому что Брахман является причиной, а знание причины приведет к познанию всех объектов. Далее они говорят, что Брахман не может быть отождествлен с индивидуальными душами, потому что Он безгрешен и чист, тогда как они не таковы. Далее они говорят, что все, что отделено, является следствием и что, поскольку души разделены, они должны быть и следствиями.

Души не разделены. Шрути заявляет: «Есть один Бог, сокрытый во всех существах, всепроникающий, Я внутри всех существ» (Svet. Up. VI.11). Он кажется разделенным только из-за своих ограничивающих дополнений, таких как ум и т. д., точно так же, как эфир кажется разделенным из-за его связи с сосудами и тому подобным. Именно Его связь с интеллектом приводит к тому, что Его называют Дживой, или индивидуальной душой. Эфир в горшке идентичен эфиру в космосе. Все приведенные выше возражения не могут быть обоснованы, поскольку индивидуальная душа и Брахман фактически тождественны. Поэтому нет противоречия с заявлением Шрути о том, что, познав Брахмана, мы можем познать все. Происхождение души имеет отношение только к телу.

Джнадхикаранам: Тема 12 (Сутра 18)

१२ ज्ञाधिकरणम् । सू० १८ ।

Природой индивидуальной души является разум.

ज्ञोऽत एव ॥१८॥

Джно'та ева II.3.18 (234)

Именно по этой причине (а именно, что она не создана) (индивидуальная душа является) разумом (сама по себе).

Джна: разумный, разумный, знающий; **Ата эва:** Поэтому именно по этой причине.

Продолжается дискуссия о сущностных характеристиках индивидуальной души.

Доктрина санкхьи заключается в том, что душа всегда является Чайтаньей или чистым сознанием по своей собственной природе.

Вайшешики заявляют, что индивидуальная душа неразумна по своей природе, поскольку ее разумность не обнаруживается в состоянии глубокого сна или обморока. Оно становится разумным, когда душа приходит в состояние бодрствования и соединяется с разумом. Разум души является случайным и производится соединением души с разумом, точно так же, как, например, качество красноты производится в железном стержне соединением железного стержня с огнем.

Если бы душа была вечным, существенным разумом, она бы оставалась разумной в состояниях глубокого сна, обморока и т. д. Те, кто просыпается от сна, говорят, что они ничего не сознавали. Следовательно, поскольку интеллект явно прерывист, мы заключаем, что разум души является лишь случайным.

На это мы отвечаем, что душа обладает вечным разумом. Разум составляет сущностную природу Брахмана. Это мы знаем из таких текстов Шрути, как «Брахман — это знание и Блаженство» (Бри. Уп. III.9.28.7). «Брахман есть истина, знание бесконечное» (Таит. Уп. II.1). «Не имея ни внутри, ни снаружи, но являясь целиком массой знаний» (Бри. Уп. IV.5.13). Но если индивидуальная душа — это не что иное, как Верховный Брахман, тогда вечный разум составляет сущностную природу души, точно так же, как свет и тепло составляют природу огня.

Сам разумный Брахман, будучи ограничен Упадхи или ограничивающими вспомогательными веществами, такими как тело, ум и т. д., проявляется как индивидуальная душа или Джива. Следовательно, разум — это сама природа Дживы, и он никогда не разрушается полностью, даже в состоянии глубокого сна или обморока.

Тексты Шрути прямо заявляют, что индивидуальная душа имеет природу самосветящегося разума. «Он не спит, сам смотрит на спящие чувства» (Бри. Уп.

IV.3.11). «Этот человек самосветится» (Бри. Уп. IV.3.14). «Ибо нет перерыва в познании знающего» (Бри. Уп. IV.3.30).

То, что природа души есть разум, следует, кроме того, из отрывка (Гл. Уп. VIII.12.4), где говорится, что она связана со знанием через все органы чувств. «Тот, кто знает, дай мне понюхать это, он и есть я».

Вы можете спросить, какой смысл в чувствах, если сам Атман имеет природу знания. Чувства необходимы для того, чтобы вызывать дифференцированные ощущения и идеи (Вриттиджняна).

Из того, что сущностной природой души является разум, не следует, что чувства бесполезны; потому что они служат цели определения особого объекта каждого чувства, например обоняния и так далее. Шрути прямо заявляет: «Обоняние (орган обоняния) предназначено для восприятия запаха» (Гл. Уп. VIII.12.4).

Возражение, что спящие ничего не осознают, опровергается Священным Писанием, где мы читаем о человеке, лежащем в глубоком сне: «И когда он не видит, он все же видит, хотя и не видит. Потому что нет перерыва». видения видящего, ибо оно не может погибнуть. Но тогда нет второго, ничего другого, отличного от него, что он мог бы видеть» (Bṛi. Up. IV.3.23).

Отсутствие сознания в глубоком сне происходит не из-за отсутствия Чайтаньи, а из-за отсутствия Вишая (объектов). Джива не теряет способности видеть. Оно не видит, потому что нет объекта, который можно было бы видеть. Оно не утратило своего разума, ибо это невозможно. Отсутствие действительной интеллектуальности обусловлено отсутствием объектов, а не отсутствием разума, так же как свет, проникающий в пространство, не является видимым из-за отсутствия освещаемых вещей, а не из-за отсутствия своей собственной природы.

Если бы разум не существовал в глубоком сне и т. д., то кто бы мог сказать, что его не существует? Откуда это могло быть известно? Мужчина, проснувшись от глубокого сна, говорит: «Я спал крепко. Я наслаждался прекрасным отдыхом. Я ничего не знал». Тот, кто говорит: «Я ничего не знал. Я наслаждался совершенным покоем», должно быть, существовал в то время. Если это не так, то как он мог запомнить состояние этого состояния?

Поэтому разум индивидуальной души или Дживы никогда не теряется ни при каких условиях. Рассуждения вайшешиков и других просто ошибочны. Это противоречит Шрути. Поэтому мы заключаем и решаем, что вечный разум является сущностной природой души.

Уткрантигатьядхикаранам: Тема 13 (Сутры 19–32).

१३ उत्क्रान्तिगत्यधिकरणम् । सू० १९-३२ ।

Размер индивидуальной души.

उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् ॥१९॥

Уткрантигатьягатиनाм II.3.19 (235)

(Из-за утверждений Священных Писаний) об уходе, уходе и возвращении (души) (душа не бесконечна по размеру; она имеет размер атома).

Уткранти: терять сознание, выходить; **Гати:** идти; **Агатиनाм:** возвращение.

Дискуссия о характере индивидуальной души продолжается.

Начиная с этого и до Сутры 32 обсуждается вопрос о размере души, атомарной ли она, средней или бесконечной. Первые десять сутр (19–28) излагают аргументы в пользу того, что индивидуальная душа представляет собой Ану (атомарную). Следующие четыре сутры дают ответ.

Шветашватара Упанишада заявляет: «Он — единый, всепроникающий Бог» (VI.11). Мундака Шрути говорит: «Этот Атман атомичен» (III.1.9). Оба текста противоречат друг другу, и нам необходимо прийти к решению по этому вопросу.

Выше было показано, что душа не является продуктом и что вечный разум составляет ее природу. Отсюда следует, что оно тождественно Верховному Брахману. Бесконечность Верховного Брахмана ясно провозглашается в Шрути. Какая же тогда нужда в рассуждениях о размерах души? Верно, отвечаем. Но тексты Шрути, в которых говорится об выходе души из тела (Уткранти), уходе (Гати) и возвращении (Агати), устанавливают *prima facie* точку зрения, согласно которой душа имеет ограниченный размер. Далее, Шрути в некоторых местах ясно заявляет, что душа имеет размер атома. Поэтому настоящее обсуждение начинается для того, чтобы прояснить это сомнение.

Оппонент, или Пурвапакшин, считает, что душа должна иметь ограниченный атомный размер, поскольку говорится, что она может терять сознание, уходить и возвращаться. Его уход упоминается в Каушитаки Упанишаде (III.3): «И когда он покидает это тело, он теряет сознание вместе со всем этим». О ее происхождении сказано в Каушитаки Упанишаде (I.2): «Все, кто покидает этот мир, отправляются на Луну». Его возвращение видно в Брихадараньяка-упанишаде (IV.4.6): «Из этого мира он снова возвращается в этот мир действия». Из этих утверждений о выходе души из тела, попадании на небеса и т. д. и возвращении оттуда в этот мир следует, что она имеет ограниченный размер. Потому что движение невозможно для всепроникающего существа. Если душа бесконечна, как она может подняться, уйти или прийти? Следовательно, душа атомарна.

स्वात्मना चोत्तरयोः ॥२०॥

Сватмана чоттарайох II.3.20 (236)

А поскольку последние два (т. е. уходящее и возвращающееся) связаны с их душой (т. е. агентом), (душа имеет атомарный размер).

Сватмана: (связанный) непосредственно с агентом, душой; **Ча:** и, только, также; **Уттарайо:** двух последних, а именно Гати и Агати, ухода и возвращения, как сказано в предыдущей Сутре.

Аргументы в поддержку Сутры 19 приведены в этой Сутре.

Даже если можно сказать, что «обморок» означает лишь разъединение с телом, как могут те, кто говорит, что душа бесконечна, объяснить ее полет на Луну или возвращение оттуда?

Даже если душа бесконечна, все же о ней можно говорить как вышедшей из тела, если под этим термином понимать переставшую быть властительницей тела вследствие того, что результаты ее прежних действий истощились, просто как о человеке, перестающем быть правителем деревни, можно сказать, что он «уходит». Выход из тела может означать только прекращение выполнения определенной функции, как и в случае с человеком, больше не занимающим должность.

Но два последних действия, а именно полет на Луну и возвращение оттуда в мир, невозможны для всепроникающей души.

Следовательно, душа имеет атомарный размер.

नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात् ॥२१॥

Нануратаччруритити чет, на, итарадхикарат II.3.21 (237)

Если скажут, что (душа) не атомична, как утверждают писания, иначе (т. е. всепроникающая), (мы говорим) не так, потому что (то) отлично от индивидуальной души (т. е. Верховный Брахман или Высшее Я) является предметом (этих отрывков).

На: нет; **Ану:** минутный, атомарный; **Атат:** не то, иначе, а именно противоположность Ану; **Шрутех:** как сказано в Шрути, из-за Шрути или священного текста; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **На:** нет; **Итара:** кроме индивидуальной души, т.е. Высшего Я; **Адхикарат:** из-за контекста или темы, из предмета части главы.

Возражение против Сутры 19 выдвинуто и опровергнуто.

Сутра состоит из возражения и ответа на него. Часть возражения — «*Нануратаччрутерити чет*», а часть ответа — «*На итарадхикарат*».

Отрывки, описывающие душу и бесконечность, применимы только к Верховному Брахману, а не к индивидуальной душе.

Такие отрывки из шрути, как «Он — единый Бог, скрытый во всех существах, всепроникающий и т. д.» (Свет. Уп. VI.11), «Он есть то великое нерожденное Я, которое состоит из знания, окружено Пранами, эфиром внутри сердца. (Бри. Уп. IV.4.22), «Подобно эфиру, Он есть Вездесущий, вечный», «Истина, Знание, Бесконечное есть Брахман» (Таит. Уп. II.1) – относятся не к Дживе или индивидуальной душе с ее ограничениями, а к Верховному Брахману или Высшему Я, которое есть иное чем индивидуальная душа, и составляет главный предмет всех текстов Веданты, поскольку Брахман — это единственная вещь, которую следует познать или осознать интуитивно, и поэтому он утверждается во всех отрывках Веданты.

स्वशब्दोन्मानाभ्यां च ॥१२॥

Свасабдонманабхьям ча II.3.22 (238)

И из-за прямых утверждений (текстов Шрути об атомном размере) и бесконечно малой меры (душа атомарна).

Свасабдонманабхьям: из прямых утверждений (текстов Шрути) и бесконечно малой меры; **Ча:** и. (**Свасабда:** само слово; слово, непосредственно обозначающее «минуту»; **Унманабхьям:** из-за меры сравнения; **Ут:** тонкий; **Мана:** мера, следовательно, тонкое деление; следовательно, меньше даже, чем малое. **Свасабдонманабхьям:** поскольку это слова, непосредственно обозначающие «минуту», и выражение, обозначающее меньшее, чем малое, измеряемое делением.)

Аргументы в поддержку Сутры 19 продолжают.

Душа должна быть атомарной, потому что Шрути прямо говорит об этом и называет ее бесконечно малой.

Мундака Шрути заявляет: «Эта Атма атомарна» (III.1.9). Шветашватара-упанишада говорит: «Человек имеет размер сотой части, что само по себе составляет одну сотую часть кончика волоса» (V.9); «То нижнее тоже кажется маленьким, даже как острие стрекала».

Следовательно, душа имеет атомарный размер.

Но здесь может быть выдвинуто возражение. Если душа имеет размер атома, она будет занимать только одну точку тела. Тогда ощущение, распространяющееся на все тело, казалось бы противоречащим разуму. И все же опыт показывает, что те, кто совершает омовение в Ганге, испытывают ощущение холода во всем теле. Летом люди чувствуют жар по всему телу. Следующая Сутра дает подходящий ответ на это возражение.

अविरोधश्चन्दनवत् ॥२३॥

Авиродхашанданават II.3.23 (239)

Здесь нет противоречия, как в случае с сандаловой пастой.

Авиродха: отсутствие конфликта, отсутствие противоречия, отсутствие несоответствия, это не нелепо; **Чанданават:** как сандаловая паста.

Аргументы в поддержку Сутры 19 продолжают.

Как одна капля сандаловой пасты, намазанная на одну часть тела, заставляет все тело трепетать от радости, так и индивидуальная душа, хотя и маленькая по природе, проявляется во всем теле и испытывает все ощущения удовольствия и боли. . Хотя душа атомарна, она может испытывать удовольствие и боль, распространяющуюся на все тело. Хотя душа атомарна, все же возможно, что она пронизывает все тело, подобно тому, как капля сандаловой пасты, хотя при реальном контакте с одним конкретным местом тела, пронизывает только одно определенное место тела, т. е. вызывает освежающее ощущение во всем теле.

Так как душа связана с кожей, являющейся вместилищем чувств, то предположение, что ощущения души должны распространяться на все тело, не противоречит разуму, потому что связь души и кожи пребывает во всей коже, а кожа распространяется по всему телу.

अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्नाध्युपगमाद्धृदि हि ॥२४॥

Аваститиваисешьядिति ченна, адхьюпагамаддхриди хи II.3.24 (240)

Если скажут (что эти два случая не параллельны) по причине специализации обители (присутствующей в случае сандаловой мази и отсутствующей в случае души), мы отрицаем это, ввиду признания (согласно Писанию, об особом месте души), а именно, в сердце.

Авастити: существование, место жительства, обитель; **Вайшешьят:** из-за специализации, из-за специализации; **Ити:** таким образом, это; **Чет:** если (если можно утверждать); **На:** нет (так), нет, аргумент не выдерживает; **Адхьюпагамат:** в связи с признанием; **Хриди:** в сердце; **Привет:** действительно.

Возражение против Сутры 23 выдвигается и опровергается оппонентом или Пурвапакшином.

Сутра состоит из двух частей, а именно: возражения и ответа на него. Часть возражения такова: « *Аваститивайсешьядिति чет* », а часть ответа: « *Набхьюпагамаддхриди хи* ».

Пурвапакшин, или возражающий, выдвигает возражение против своей собственной точки зрения. Аргументация, на которую опирается последняя сутра, неприемлема,

поскольку два сравниваемых случая не параллельны. Сходство не точное. Аналогия ошибочна или неуместна. В случае сандаловой пасты она занимает определенную точку тела и освежает все тело. Но что касается души, то она не существует в каком-то определенном месте, а воспринимает все ощущения во всем теле. Мы не знаем, есть ли у него определенное жилище или особое место. Когда для души нет специального места, мы не можем заключить, что она должна иметь определенное место обитания в теле, как сандаловая паста, и, следовательно, быть атомарной. Потому что даже всепроникающая душа, такая как эфир, или душа, пронизывающая все тело, как кожа, могут дать тот же результат.

Мы не можем рассуждать так: душа атомарна, потому что она вызывает эффекты, распространяющиеся на все тело, как капля сандаловой мази, потому что это рассуждение применимо к осязанию, а также к коже, которая, как мы знаем, не имеет атомного размера. . Поэтому нелегко определить размер души, когда нет убедительных доказательств.

Оппонент опровергает приведенное выше возражение, цитируя такие тексты Шрути, как: «Душа пребывает внутри сердца» (Прас. Уп. III.6), «Я находится в сердце» (Гл. Уп. VIII.3.3), « «Я» пребывает в сердце» (Бри. Уп. IV.3.7), «Кто это «Я»? Тот, кто находится в сердце, окруженный Пранами, личность света, состоящая из знания», прямо заявляют, что душа имеет особое жилище или особое место в теле, а именно, сердце. Следовательно, он атомарный.

Аналогия не ошибочна. Это вполне уместно. Оба случая параллельны. Следовательно, аргументация, использованная в Сутре 23, не вызывает возражений.

गुणाद्वाऽऽलोकवत् ॥२५॥

Гунадва алокават II.3.25 (241)

Или из-за (его) качества (а именно интеллекта), как в случаях обычного опыта (например, в случае лампы при ее свете).

Гунат: из-за своего качества (разума); **Va:** или (приведен еще пример); **Алокават:** как свет. (Или **Локават:** как в мире, как в случаях обычного опыта).

Аргументы в поддержку Сутры 23 продолжают.

Или это как маленький фонарик, который сам по себе освещает весь дом. Душа, хотя и атомарна и занимает определенную часть тела, может пронизывать все тело своим качеством разума, как пламя пронизывает всю комнату своими лучами и, таким образом, испытывает удовольствие и боль во всем теле.

В качестве сравнения приводится еще один пример, чтобы показать, как атомарная душа может испытывать опыт во всем теле.

व्यतिरेको गन्धवत् ॥२६॥

Вьятиреко гандхават II.3.26 (242)

Расширение (качества интеллекта) за пределы (души, в которой оно присуще) подобно запаху (который простирается за пределы ароматного объекта).

Вьятирека: расширение, расширение за пределы (объекта, т.е. души); **Гандхават:** как запах.

Сутра 23 дополнительно разъясняется в этой Сутре.

Подобно тому, как сладкий аромат цветов простирается за их пределы и распространяется по большому пространству, так и разум души, который является атомарным, простирается за пределы души и пронизывает все тело.

Если скажут, что даже аналогия в приведенной Сутре неуместна, поскольку качество не может быть отделено от субстанции, и, следовательно, свет лампы — это всего лишь лампа в ее разреженной форме, то подойдет аналогия с духами. Как если цветок находится далеко, его запах ощущается вокруг, так и душа, хотя и атомарна, возможно познание всего тела. На эту аналогию нельзя возразить на том основании, что даже аромат цветка — это всего лишь тонкие частицы цветка, потому что наш опыт показывает, что мы чувствуем аромат, а не какие-либо частицы.

तथा च दर्शयति ॥२७॥

Татха ча даршайати II.3.27 (243)

Таким же образом (Шрути) показывает или заявляет.

Татха: таким же образом; таким же образом; **Ча:** также; **Даршайати :** (Шрути) заявляет.

Шрути также, обозначив пребывание души в сердце и ее атомный размер, заявляет посредством таких отрывков, как «До волос, до кончиков ногтей» (Кау. Ур. IV.20, Bri. Ур. I.4.7), что душа пронизывает все тело посредством разума, который является ее качеством.

पृथगुपदेशात् ॥२८॥

Притхагупадешат II.3.28 (244)

Из-за отдельного учения (Шрути) (что душа пронизывает тело из-за качества ее разума).

Притхак: отдельный, другой; **Упадешат:** из-за учения или утверждения.

Эта Сутра является защитой предыдущей Сутры, где разум используется как атрибут индивидуальной души и, таким образом, отделен от нее.

Здесь приводится еще один аргумент, подтверждающий положение предыдущей Сутры. Каушитаки Упанишада заявляет: «Посредством Праджни (разума, знания) овладев телом» (III.6). Это указывает на то, что разум отличается от души, будучи инструментом и агентом, и душа наполняет все тело этим качеством разума.

Опять же, текст «Ты, разумный человек, имеющий посредством разума чувств, впитал в себя весь разум» (Бри. Уп. II.1.17) показывает, что разум отличается от деятеля, т.е. Дживы или индивидуальной души, и таким же образом подтверждает наши взгляды.

Хотя между индивидуальной душой и ее разумом нет фундаментальной разницы, они различны в том смысле, что разум является атрибутом индивидуальной души, которая является субстанцией. Индивидуальная душа является обладательницей этого атрибута, поскольку Шрути утверждает разницу между ними.

तद्गुणसारत्वात् तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत् ॥२९॥

Тадгунасаратват ту тadvьяпадешах праджнават II.3.29 (245)

Но это заявление (относительно атомарного размера души) обусловлено тем, что ее сущность имеет качества этого (а именно, Буддхи), как в случае с разумным Господом (Сагуна Брахман).

Тадгунасаратват: из-за того, что по своей сути он обладает качествами этого (а именно, Буддхи); **Ту:** но; **Тадвьяпадешах:** это заявление (относительно его атомного размера); **Праджнават:** как в случае с Разумным Господом.

Дискуссия об истинном характере индивидуальной души, начатая в Сутре 16, продолжается.

Слово «ту» (но) опровергает все, что было сказано в Сутрах 19-28, и решает, что душа всепроникающая.

Следующие четыре сутры — это Сиддханта-сутры, которые излагают правильное учение.

Душа не имеет атомного размера, поскольку Шрути не утверждает, что она имела происхождение. Священные писания утверждают, что Верховный Брахман вошел во вселенную как индивидуальная душа и что индивидуальная душа тождественна Брахману и что индивидуальная душа — это не что иное, как Верховный Брахман. Если душа — это Верховный Брахман, она должна быть такой же степени,

как Брахман. В Священных Писаниях говорится, что Брахман всепроникающ. Поэтому душа также всепроникающа.

Ваш аргумент состоит в том, что хотя душа и есть Ану, она может познавать все, что происходит в теле, благодаря контакту с кожей. Но этот аргумент несостоятелен, потому что, когда колет шип, мы чувствуем боль только в месте укола. Более того, ваша аналогия с лампой и ее светом, с цветком и его ароматом не имеет реальной применимости, потому что Гуна (качество) никогда не может быть отделена от субстанции (Гуны). Свет и аромат — лишь тонкие части пламени и цветка. Далее, поскольку Чайтанья является природой или сварупой души, душа также должна быть размером с тело, чтобы можно было познать все тело. Эта последняя доктрина уже была опровергнута. Следовательно, душа должна быть бесконечной.

Джива объявлена атомарной по причине ее отождествления с Буддхи.

Размер индивидуальной души определен в зависимости от степени интеллекта. Предполагается, что душа связана с Буддхи, или интеллектом, и связана. Выход, уход и прибытие — это качества интеллекта, которые накладываются на Дживу или индивидуальную душу. Душа считается атомарной из-за ограниченности интеллекта. То, что неперемещаемый, вечно свободный Атман, который не действует и не наслаждается, объявлен имеющим тот же размер, что и Буддхи, объясняется только тем, что он обладает качествами Буддхи (интеллекта) в своей сущности, а именно до тех пор, пока он находится в фиктивной связи с Буддхи. Это похоже на представление всепроникающего Господа ограниченным ради упасаны или поклонения.

Шветашватара-упанишада (V.9) говорит: «Эту живую душу следует знать как часть сотой части кончика волоса, разделенного сто раз, и все же она должна быть бесконечной». Этот текст Шрути сначала утверждает, что душа атомарна, а затем учит, что она бесконечна. Это уместно только в том случае, если атомарность души метафорична, а ее бесконечность реальна, потому что оба утверждения не могут быть приняты в их первичном смысле одновременно. Бесконечность, конечно, нельзя понимать в метафорическом смысле, поскольку все Упанишады стремятся показать, что Брахман представляет собой «Я» души.

Другой отрывок (Свет. Уп. V.8), в котором говорится о мере души: «Низший, наделенный качеством ума и качеством тела, видится малым, даже как острие стрела», учит небольшой размер души зависит от ее связи с качествами Буддхи, а не от ее собственного Я.

Мундака Упанишада заявляет: «Это маленькое (Ану) Я следует познать посредством мысли» (III.1.9). Эта Упанишада не учит, что душа имеет размер атома, поскольку предметом главы является Брахман, поскольку его нельзя постичь

глазом и т. д., но можно осознать в свете знания. Далее, душа не может иметь размер атома в первоначальном смысле этого слова.

Поэтому утверждение об Анутве (малости, тонкости) следует понимать как относящееся либо к трудности познания души, либо к ее ограничивающим дополнениям.

Буддхи пребывает в сердце. Поэтому сказано, что душа пребывает в сердце. На самом деле душа всепроникающая.

Поскольку душа вовлечена в Самсару и поскольку ее сущность имеет качества своего ограничивающего дополнения, а именно Буддхи, о ней говорят как о минутной.

Уиллоу в Нью-Йорке II

Явадатмабхавитвачча на дошастаддаршанат II.3.30 (246)

И нет никакого недостатка или недостатка в том, что было сказано в предыдущей Сутре (поскольку существует соединение души с интеллектом), пока существует душа (в своем относительном аспекте); потому что так видно (в писаниях).

Яват: до тех пор, пока; **Атмабхавитват:** как существует душа (в ее относительном аспекте); **Ча:** также, и; **На доша:** нет дефекта или недостатка; **Таддаршанат:** потому что это видно (в писаниях), как это также показывает Шрути.

В поддержку Сутры 29 приводится дополнительная причина.

Пурвапакшин или оппонент выдвигает возражение. Хорошо, давайте тогда предположим, что состояние переселения души обусловлено качествами интеллекта, образующими ее сущность. Из этого будет следовать, что, поскольку соединение интеллекта и души, которые являются разными сущностями, обязательно должно прийти к концу, душа, отделенная от интеллекта, либо перестанет существовать вообще, либо, по крайней мере, перестанет быть сансарином (индивидуальной душой).).

На это возражение данная Сутра дает ответ. В аргументации предыдущей Сутры не может быть такого дефекта, потому что эта связь с Буддхи (разумом) длится до тех пор, пока состояние души в Сансаре не будет прекращено посредством совершенного знания. Пока сохраняется связь души с Буддхи, его ограничивающим дополнением, до тех пор индивидуальная душа остается индивидуальной душой, вовлеченной в переселенческое существование.

Не существует дживы или индивидуальной души без отождествления с интеллектом. Связь души с интеллектом прекратится только благодаря

правильному познанию. В Священном Писании говорится: «Я знаю эту Личность солнечного сияния за пределами тьмы. Человек, познавший Его, проходит мимо смерти, нет другого пути, чтобы идти (Свет. Уп. III.8).

Откуда известно, что душа связана с Буддхи, пока она существует? Мы отвечаем, потому что это видно, а именно, в Священном Писании. Из Шрути известно, что эта связь не разрывается даже после смерти. Священное писание заявляет: «Тот, кто находится внутри сердца, состоящего из знания, окруженного Пранасом, личностью света, тот, оставаясь тем же самым, странствует по двум мирам, как бы думая, как бы двигаясь» (Бри. Уп. IV.3.7).). Здесь термин «состоящий из знания» означает «состоящий из Буддхи». Отрывок «Он, оставаясь в одном и том же, странствует по двум мирам» заявляет, что Высшее Я, даже отправляясь в другой мир, не отделяется от Буддхи и т. д. Термины «как бы думая», «как бы двигаясь» означают, что индивидуальная душа не думает и не движется самостоятельно, но только через его связь с Буддхи. Индивидуальная душа как бы думает и как бы движется, потому что разум, с которым она соединена, действительно движется и думает.

Связь индивидуальной души с интеллектом, его ограничивающим дополнением, зависит от неправильного знания. Неправильное знание (Митхьяджняна) не может прекратиться, кроме как благодаря совершенному знанию. Поэтому до тех пор, пока не возникнет реализация Брахмана или Брахмаджняны, до тех пор пока не закончится связь души с интеллектом и другими его ограничивающими придатками.

Уиллоу Сейсонс II ३१ II

Пумствадиват твасйа сато'бхивьяктийогат II.3.31 (247)

Ввиду целесообразности проявления того (связи), что существует (потенциально), как мужская сила и т. д.

Пумствадеват: как мужская сила и т. д.; **Ту:** истинно, но; **Ася:** это, т. е. связь с интеллектом; **Сатах:** существующий; **Абхивьяктийогат:** из-за возможности проявления, из-за уместности проявления.

Теперь дается доказательство в поддержку Сутры 29, показывающее постоянную связь между индивидуальной душой и интеллектом. Слово «ту» (но) используется для того, чтобы отбросить возражение, выдвинутое выше.

Выдвигается возражение, что в Сушупти или глубоком сне и Пралае не может быть никакой связи с интеллектом, как гласит писание: «Тогда он соединяется с Истиной; он уходит к своим» (Чх. Уп. VI.8.1).). Как же тогда можно сказать, что связь с интеллектом продолжается до тех пор, пока существует индивидуальная душа?

Сутра это опровергает и говорит, что эта связь существует в тонкой или потенциальной форме даже в глубоком сне. Если бы не это, оно не могло бы

проявиться в состоянии бодрствования. Такая связь очевидна из уместности проявления такой связи во время творения, после распада и во время бодрствования после сна, как в случае с мужественностью, дремлющей в детстве и проявляющейся в зрелом возрасте.

Связь души с интеллектом потенциально существует во время глубокого сна и периода растворения и вновь проявляется во время пробуждения и времени творения.

Мужская сила проявляется в зрелом возрасте только в том случае, если она существует в теле в прекрасном или потенциальном состоянии. Следовательно, эта связь с интеллектом длится до тех пор, пока душа существует в состоянии сансары.

Нью-Йорк, Нью-Йорк, США и США. वाऽन्यथा ॥३२॥

Нитйопалабдхьянупалабдхипрасанго 'нъятараниямо ва'нъятха II.3.32 (248)

В противном случае (если бы не существовало интеллекта) результатом было бы либо постоянное восприятие, либо постоянное невосприятие, либо ограничение любого из двух (т. е. души или чувств).

Нитйопалабдхьянупалабдхипрасангат: результатом будет постоянное восприятие или невосприятие; **Анъятара:** в противном случае любой из двух; **Нияма:** ограничительное правило; **Ва:** или; **Анъята:** иначе. (**Упалабдхи:** восприятие, сознание; **Анупалабдхи:** невосприятие, несознание.)

Внутренний орган (Антахкарана), который представляет собой ограничивающее дополнение души, в разных местах называется разными именами, такими как Манас (ум), Буддхи (интеллект), Виджняна (знание), Читта (мысль) и т. д. Когда он находится в состоянии сомнения называется Манас; когда он находится в состоянии решимости, его называют Буддхи. Теперь мы обязательно должны признать существование такого внутреннего органа, потому что в противном случае произошло бы либо вечное восприятие, либо вечное невосприятие. Восприятие будет постоянным всякий раз, когда происходит соединение души, чувств и объектов чувств, причем все трое вместе образуют инструменты восприятия. Или же, если бы при соединении трех причин не последовало следствие, то было бы вечное невосприятие. Но ни одна из этих двух альтернатив на самом деле не наблюдается.

Иначе нам придется принять ограничение силы либо души, либо чувств. Но ограничение силы невозможно, поскольку Атман неизменен. Нельзя сказать, что сила чувств, не затрудненная ни в предыдущий момент, ни в последующий момент, ограничена в середине.

Поэтому мы должны признать существование внутреннего органа (Антахкараны), посредством соединения и разъединения которого происходит восприятие и невосприятие. В Священном Писании говорится: «Ум мой был в другом месте, я не видел, ум мой был в другом месте, я не слышал; ибо человек видит умом своим и слышит умом» (Бри. Уп. I.5.3). Далее Священное Писание показывает, что желание, представление, сомнение, вера, недостаток веры, память, забывчивость, стыд, размышление, страх — все это есть ум.

Следовательно, существует внутренний орган, Антахкарана, и связь души с внутренним органом заставляет Атман проявляться как индивидуальная душа или как душа в ее состоянии Сансары, как объяснено в Сутре 29. Таким образом, объяснение, данное в Сутре 29, таково: подходящий.

Картрадхикаранам: Тема 14 (Сутры 33–39).

१४ कर्ताधिकरणम् । सू० ३३-३९ ।

Индивидуальная душа является агентом.

कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात् ॥३३॥

Карта шастрартхаватват II.3.33 (249)

(Душа является) действующей силой, поскольку Священное Писание имеет смысл.

Карта: агент; **Шастрартхаватватват:** для того, чтобы писания имели смысл, поскольку писания имеют смысл.

Констатируется еще одна характеристика индивидуальной души.

Вопрос о размере души поставлен. Теперь обсуждается еще одна характеристика души. Джива является деятелем или посредником, иначе предписания писаний будут бесполезны. Исходя из этого предположения, библейские предписания, такие как «Он должен принести жертву», «Он должен принести жертву огню», «Он должен дать» и т. д., имеют смысл, иначе они были бы бессмысленными. Священные Писания предписывают агенту совершать определенные действия. Если бы душа не была агентом, эти предписания стали бы бессмысленными. При этом предположении имеет смысл также следующий отрывок: «Ибо тот, кто видит, слышит, воспринимает, представляет, действует, он есть личность, чье «я» есть знание» (Pras. Up. IV.9). «Тот, кто желает достичь небес, должен приносить жертвы; и он,

विहारोपदेशात् ॥३४॥

Вихаропадесат II.3.34 (250)

И из-за того, что (Шрути) учит, (оно) блуждает.

Вихара: бродить по своему желанию, играть, развлекаться; **Упадешат:** из-за заявления, как заявляет Шрути.

Приводится аргумент в пользу Сутры 33.

Шрути заявляет: «Бессмертный идет, куда хочет» (Бри. Уп. IV.3.12), и еще раз: «Он, взяв с собой чувства, перемещается согласно своему наслаждению внутри своего собственного тела» (Бри. Уп. II). .1.18). Эти отрывки, описывающие блуждание души во сне, ясно указывают на то, что душа является действующей силой.

उपादानात् ॥३५॥

Упаданат II.3.35 (251)

(Также он является деятелем) из-за того, что забирает органы.

Упаданат: в связи с получением (органов).

Приводится еще один аргумент в пользу Сутры 33.

Текст, приведенный в последней сутре, также указывает на то, что душа в состоянии сна забирает с собой органы. «Приняв посредством разума чувств разум, и приняв чувства» (Бри. Уп. II.1.18, 19). Это ясно показывает, что душа является агентом.

Это деятель или агент, потому что говорят, что он использует чувства. Действующим лицом следует признать индивидуальную душу, поскольку в Шрути она описана как берущая с собой чувства в качестве инструментов своей работы, блуждая внутри собственного тела во время состояния сна. «Таким образом, он, взяв с собой чувства, перемещается внутри своего тела так, как ему заблагорассудится». (Бри. Уп. II.1.18).

В Гите мы также находим «когда душа обретает тело и когда она покидает его, она хватает его и идет с ним, как ветер берет аромат с цветов» (Гита. XV.8).

व्यपदेशाच्च क्रियायां न चेन्निर्देशविपर्ययः ॥३६॥

Вьяпадешачча крияйам на ченнирдешавипарьяйа II.3.36 (252)

(Душа есть действующее лицо) еще и потому, что она обозначена как таковая в отношении действий; если бы это было не так, произошло бы изменение обозначения.

Вьяпадешат: из-за упоминания, из утверждения Шрути; **Ча:** также, и; **Крияям:** в отношении выполнения обрядов; **На чет:** если бы было не так, или иначе, иначе; **Нирдесавипарьяйа:** изменение утверждения, изменение обозначения.

Аргументы в поддержку Сутры 33 продолжают.

В отрывке « *Виджнанам йаджнам тануте, Кармани танут'пи ча* » – «Разум (т.е. разумный человек, Джива) совершает жертвоприношения, а также совершает все действия» (Таит. Уп. II.5), автор «Разум» имеется в виду душа, а не Буддхи. Это ясно показывает, что душа является агентом.

Виджняна относится к Дживе, а не к Буддхи, потому что, если бы речь шла о Буддхи, то слово было бы «Виджняна». Именительный падеж в « *Виджнанам йаджнам тануте* » должен быть творительным падежом, «Виджняна», что означает «разумом», что означает посредством его средства.

Мы видим, что в другом тексте, где имеется в виду Буддхи, слово «разум» встречается в творительном падеже «Обладание посредством разума этих чувств требует всякого понимания» (Bri.Up. II.1.17). В обсуждаемом отрывке, напротив, слово «интеллект» дано в характеристике деятеля, а именно в именительном падеже, и поэтому указывает на душу, отличную от Буддхи.

उपलब्धिवदनियमः ॥३७॥

Упалабдхиваданиямах II.3.37 (253)

Как и в случае с восприятием (нет) никаких правил (и здесь тоже).

Упалабдхиват: как в случае восприятия; **Анияма:** (нет) никаких правил.

Аргументы в поддержку Сутры 33 продолжают.

Выдвигается возражение: если бы душа была свободной личностью, то почему она должна совершать какие-либо действия, приводящие к вредным последствиям? Он бы делал только то, что выгодно ему, а не одновременно добрые и злые поступки.

Это возражение опровергается в этой Сутре. Как душа, хотя и свободна, воспринимает и приятные, и неприятные вещи, так и она совершает и добрые, и злые поступки. Не существует правила, согласно которому он должен совершать только то, что полезно, и избегать того, что плохо или вредно.

В совершении действий душа не является абсолютно свободной, так как зависит от различий места, времени и действующих причин. Но агент не перестает быть таковым оттого, что ему нужна помощь. Повар остается действующим лицом в процессе приготовления пищи, хотя ему необходимо топливо, вода и т. д. Его функция повара существует всегда.

शक्तिविपर्ययात् ॥३८॥

Сактивипарьяят II.3.38 (254)

Из-за смены власти (Буддхи).

Шактивипарьят: из-за изменения силы (Буддхи).

Аргументы в поддержку Сутры 33 продолжают.

Если Буддхи, являющийся инструментом, становится действующей силой и перестает функционировать как инструмент, произойдет переворот силы, т. е. инструментальная сила, принадлежащая Буддхи, должна быть отложена и заменена силой агента.

Если Буддхи обладает силой действующей силы, то следует признать, что он также является объектом самосознания (Ахам-пратьяя), поскольку мы видим, что всюду деятельности предшествует самосознание: «Я иду, я прихожу, Я ем, пью, делаю, наслаждаюсь».

Если Буддхи наделен силой деятеля и влияет на все вещи, мы должны предположить, что для него существует другой инструмент, посредством которого он влияет на все, потому что каждому деятелю нужен инструмент. Следовательно, весь спор идет только об имени. Реальной разницы нет, поскольку в любом случае деятелем признается то, что отличается от орудия действия. В любом случае должен быть допущен агент, отличный от инструмента.

समाध्यभावाच्च ॥३९॥

Самадхьябхавачча II.3.39 (255)

И по причине невозможности самадхи.

Самадхьябхават: из-за невозможности Самадхи; **Ча:** и также. (**Самадхи:** сверхсознательное состояние; **Абхават:** от желания, от невозможности, поскольку это становится невозможным).

Аргументы в поддержку Сутры 33 продолжают.

Если душа не является деятелем, достижения освобождения не будет. Если Джива или душа не является действующей силой, то реализация, предписанная такими текстами Шрути, как «Атман должен быть реализован» (Бри. Уп. II.4.5.), посредством Самадхи, была бы невозможна. Медитация, которой учат в текстах Веданты, возможна только в том случае, если ее действующим лицом является душа. «Воистину, Атман нужно видеть, слышать, воспринимать, исследовать». «Самость мы должны искать, мы должны стараться понять» (Гл. Уп. VIII.7.1.) «Медитировать на Я как ОМ» (Мун. Уп. II.2.6). Отсюда также следует, что душа есть действующее лицо.

«Душа не сможет практиковать слушание, рассуждение, размышление и медитацию», которые ведут к Самадхи и достижению Знания Нетленного. Поэтому освобождения души не будет. Поэтому установлено, что действующей силой является только душа, а не Буддхи.

Такшадхикаранам: Тема 15 (Сутра 40)

१५ तक्षाधिकरणम् । सू० ४० ।

Душа является действующим лицом, пока она ограничена придатками.

यथा च तक्षोभयथा ॥४०॥

Ятха ча такшобхайатха II.3.40 (256)

А как плотник – и то, и другое.

Ятха: как; **Ча:** также, и; **Такша:** плотник; **Убхайатха:** в обоих случаях есть и то, и другое.

Аргументы в поддержку Сутры 33 продолжают.

То, что индивидуальная душа является действующей силой, было доказано причинами, изложенными в Сутрах с 33 по 39. Теперь нам нужно рассмотреть, является ли эта деятельность ее истинной природой или только наложением из-за ее ограничивающих дополнений. Школа Ньяя утверждает, что это сама ее природа.

Эта Сутра опровергает это и заявляет, что оно наложено на душу и нереально. Такое деяние не является природой души, потому что, если бы это было так, не могло бы быть никакого освобождения, точно так же, как огонь, будучи горячим по своей природе, никогда не может быть свободен от тепла. Действие по существу имеет природу боли. Вы не можете сказать, что даже если есть сила действия, освобождение может прийти, когда нечего делать, потому что сила действия в тот или иной момент приведет к действию. Шрути называет Атмана вечно чистой сознательной и свободной природой. Как это могло быть, если деяние — это его природа? Следовательно, его деятельность обусловлена его отождествлением с ограничивающей функцией. Итак, нет души-деятеля или наслаждающегося, кроме Пара-Брахмана. Вы не можете сказать, что в этом случае Бог станет Самсариним, потому что действие и наслаждение присущи только Авидье.

Тело плотника не является причиной его функции. Его инструменты являются причиной. Но даже в этом случае душа действует только посредством ума и чувств. Священные писания не предписывают делать, но предписывают совершать действия на основе такого деяния, которое обусловлено авидьей.

Шрути заявляет: «Этот Атман непривязан» (Британский Уп. IV.3.15). Как в обычной жизни плотник страдает, когда работает своими инструментами, и счастлив, когда оставляет работу, так и Атман страдает, когда он активен в состояниях бодрствования и сна из-за своей связи с интеллектом и т. д. и блаженен, когда перестает быть действователем, как в состоянии глубокого сна.

Библейские предписания, предписывающие определенные действия, относятся к обусловленному состоянию личности. По своей природе душа бездеятельна. Оно становится активным благодаря соединению со своими Упадхи или ограничивающими дополнениями, интеллектом и т. д. Деятельность действительно принадлежит интеллекту. Вечная Упалабдхи или Сознание находится в душе. Деятельство подразумевает Ахамкару или эго-сознание. Следовательно, такое деяние принадлежит не душе как ее природе, а принадлежит интеллекту.

Предписания писаний, предписывающие определенные действия, предполагают агентуру, установленную каким-то образом из-за авидьи или невежества, но сами по себе не направлены на установление прямой агентности Самости. Агентство «Я» не составляет его истинную природу, поскольку Священные Писания учат, что его истинное «Я» — это Брахман. Таким образом, мы приходим к выводу, что ведические предписания действуют в отношении той деятельности души, которая обусловлена авидьей.

Вы также не можете сделать вывод о деятеле из описания Вихары (игры или деятельности) во сне, потому что связь с умом или интеллектом продолжается и во сне. Даже в состоянии сна инструменты Самости не находятся в полном покое; потому что писание утверждает, что даже тогда оно связано с Буддхи. «Став сном, вместе с Буддхи он уходит за пределы этого мира». Смрити также говорит: «Когда чувства покоятся, а ум не отдыхает, он занят объектами, это состояние называется сном».

Ясно установлено, что роль души обусловлена только ее ограничивающим дополнением Буддхи.

Параяттадхикаранам: Тема 16 (Сутры 41–42).

१६ परायत्ताधिकरणम् । सू० ४१-४२ ।

Душа зависит от Господа, когда Он работает.

परात्तु तत् श्रुतेः ॥४१॥

Паратту тат шрутех II.3.41 (257)

Но (даже) это (посредничество души) исходит от Верховного Господа, так утверждает Шрути.

Парат: от Верховного Господа; **Ту:** но, действительно; **Тат:** агентство, агентура; **Шрутех:** от Шрути, так утверждает Шрути.

Установлено ограничение Сутры 33.

Теперь мы приступаем к обсуждению того, является ли агентность, характеризующая индивидуальную душу в состоянии невежества из-за ее ограничивающих придатков, независимой от Господа или зависящей от Него.

Пурвапакшин утверждает, что душа, поскольку она является действующей силой, не зависит от Господа.

Слово «ту» (но) используется для того, чтобы устранить сомнения, поднятые Пурвапакшиной. Мнение о том, что деятельность души обусловлена ее желаниями и владением чувствами как инструментами, а не Господом, ошибочно, поскольку Шрути утверждает, что причиной является Господь.

Деятельность души также принадлежит Верховному Господу. Из Шрути можно понять, что деятельность индивидуальной души воистину подчинена и контролируется Верховным Господом. Душа совершает добрые и дурные дела по указанию Господа.

Шрути заявляет: «Он заставляет того, кого Он желает вывести из этих миров, совершать добрые дела; Он заставляет того, кого Он желает вывести из этих миров, совершать плохие дела». (Кау. Уп. III.8) и, опять же, «Тот, кто обитает внутри Самости, втягивает Самость внутрь» (Сб. Бр. XIV.6.7.30). «Всеобщая Душа, входя внутрь, управляет индивидуальными душами» – «*Антах правиштах шаста дживанам*» «Господь находится внутри всех, Правитель всех существ».

Вы не можете сказать, что это приведет к приписыванию Господу пристрастности (Вайшамья) и жестокости (Наиргринья), потому что Он действует в соответствии с Дхармой (заслугой) и Адхармой (недостатком). Вы можете ответить, что это происходит благодаря деяниям, а если действия происходят благодаря Господу, то как Господь может действовать в соответствии с Дхармой и Адхармой?

Мы отвечаем, что Шрути говорит, что душа является деятелем, и объявляет причиной деяния Верховного Господа, который является дарителем плодов действий, который имманентен всему, который является свидетелем всех действий и который является вдохновителем. и руководитель всего.

Кэнси Уинстон, США. ्यादिभ्यः ॥४२॥

Критапраятнапекшасту вихитапратишиддха вайартхьядибхьях II.3.42 (258)

Но (заставление Господом души действовать) зависит от совершаемых (ею) дел, ибо иначе будут бесполезны библейские предписания и запреты.

Критапраятнапекшах: зависит от проделанной работы; **Ту:** но; **Вихита-пратишиддха-авайартхьядибхьях:** чтобы предписания и запреты писаний не были

бессмысленными. (**Вихита:** предписано; **Пратишиддха:** запрещено; **Авайартхьяди бхьях:** из-за бессмысленности.)

Эта Сутра сужает сферу действия Сутры 41 до определенных пределов.

Если причинная сила принадлежит Господу, из этого следует, что Он должен быть жестоким и несправедливым и что душа должна претерпеть последствия того, чего она не совершила. Он также должен быть жестоким и капризным, поскольку Он заставляет одних людей совершать добрые дела, а других — злые. Эта Сутра опровергает это сомнение.

Слово «ту» (но) снимает возражения. Господь всегда направляет душу в зависимости от ее хороших или плохих поступков, совершенных в предыдущих рожденьях. Он дарует хорошие и плохие плоды в зависимости от хороших и плохих поступков души. Он — дождь, который всегда заставляет каждое семя приносить плоды в соответствии с его силой. Хотя действие зависит от Господа, действие — это действие души. Господь заставляет делать то, что делает душа. Такие действия происходят из-за поступков, совершенных в предыдущих рожденьях, и васан, которые, опять же, являются следствием предыдущих карм и так далее, поскольку самсара не имеет начала (анади). Поскольку самсара безначальна, всегда будут предыдущие рожденья, в которых совершались действия для руководства Господа. Следовательно, Его нельзя обвинить в жестокости, несправедливости и капризности. Давать плоды Господь зависит от действий души. Если бы это было не так, библейские предписания и запреты были бы бессмысленными. Если Господь не зависит от действий души в принесении плодов, усилиям или усилиям (Пурушартхе) вообще не будет места. Душа ничего не приобретет, следуя этим предписаниям.

Более того, время, место и причинность будут действовать причудливо и не подчиняться закону причины и следствия, если наша Карма не является инструментальной причиной, а Господь — Наблюдающей Причиной.

Амсадхикаранам: Тема 17 (Сутры 43–53).

१७ अंशाधिकरणम् । सू० ४३-५३ ।

Отношение индивидуальной души к Брахману.

В Нью-Йорке Нэнси Уилсон Мимо и ॥४३॥

Амсо нанавьяпадесад аняатха чапи дашакитавадитвамадхията эке II.3.43 (259)

(Душа является) частью Господа в силу объявленного различия (между двумя), а также в других отношениях (т. е. как неотличная от

Брахмана); потому что в некоторых (ведических текстах) о (Брахмане) говорится как о рыбаках, мошенниках и т. д.

Амса: часть; **Нанавьяпадешат:** из-за заявленного различия; **Аньята:** иначе; **Ча:** и; **Апи:** также; **Дашакитавадитвам:** рыбаки, мошенники и т. д.; **Адхията:** читай; **Эке:** некоторые (Шрути, Сакхи Вед).

Эта Сутра показывает, что индивидуальная душа отличается от Брахмана и совпадает с ним.

В прошлой теме было показано, что душой управляет Господь. Теперь поднимается вопрос об отношении индивидуальной души к Брахману. Это отношения господина и слуги или отношения между огнем и его искрами?

Пурвапакшин считает, что отношения подобны отношениям господина и слуги, потому что только эта связь, как хорошо известно, является отношением правителя (Господа) и управляемого (подданного).

На это Сутра говорит, что душу следует считать частью Господа, как искру — частью огня. Но тогда душа на самом деле не часть, а как бы часть. Это всего лишь воображаемая часть, потому что у Брахмана не может быть никаких частей. Брахман — это Нишкала, без частей. Он Акханда (неделимый). Он Нираваяа (без конечностей).

Почему же тогда его следует воспринимать как часть, а не тождественную Господу? Потому что писания декларируют различие между ними в таких текстах, как «Это Я есть то, что мы должны найти, то, что мы должны попытаться понять» (Гл. Уп. VIII.7.1). «Тот, кто знает Его, становится Муни» (Бри. Уп. IV.4.22). «Тот, кто обитает внутри себя, вытягивает себя изнутри» (Бри. Уп. III.7.23). «Атман нужно увидеть?» (Британский Уп. II.4.5). Об этом различии говорится с относительной точки зрения. Они идентичны с абсолютной точки зрения.

Текст «Брахман — рыбаки, Брахман — рабы, Брахман — эти игроки» и т. д. указывают на то, что даже такие низкие люди в действительности являются Брахманами и что все индивидуальные души, мужчины, женщины и дети — все являются Брахманами.

Та же точка зрения изложена и в других отрывках, таких как: «Ты женщина, Ты мужчина, Ты юноша, Ты девица; Ты, как старик, шатаешься на своем посохе, Ты рожден с лицом Твоим, обращенным повсюду». (Свет. Уп. IV.3). Тексты типа «Нет иного, кроме Него» и подобные им устанавливают ту же истину. Недифференцированный разум принадлежит как душе, так и Господу, точно так же, как тепло принадлежит искрам и огню.

Из этих двух взглядов на различие и неразличие вытекает всеобъемлющий взгляд на душу как часть Господа.

मन्त्रवर्णाच्च ॥४४॥

Мантраварначча II.3.44 (260)

Также из слов Мантры (известно, что душа – часть Господа).

Мантраварнат: из слов Мантры, из букв священных стихов, из-за описаний, данных в священных Мантрах; **Ча:** также и.

Приводится аргумент в поддержку Сутры 43 о том, что индивидуальная душа является частью Брахмана.

Приводится еще одно основание показать, что душа является частью Господа. «Таково Его величие; больше, чем Оно есть Личность. Одна нога Его — все эти существа, три ноги Его — бессмертные на небесах» (Гл. Уп. III.12.6), где говорится о существах, включая души. быть ногой или частью Господа.

(Одной стопой, т. е. четвертой частью Его, являются все существа, все творение охватывает лишь часть Его). Пуруша-сукта: Ригведа: X.90.3 утверждает то же самое. «Все существа — лишь нога Его».

Слова «пада» и «амса» идентичны. Оба означают часть или часть.

Отсюда мы заключаем, что индивидуальная душа есть часть Господа, и опять-таки по следующей причине.

अपि च स्मर्यते ॥४५॥

Апи ча смарьате II.3.45 (261)

И так сказано в Смрити.

Апи: также; **Ча:** и; **Смарьате:** (так) сказано в Смрити.

Здесь завершается довод о том, что индивидуальная душа является частью Брахмана.

Смрити тоже говорит так: индивидуальная душа является частью Брахмана. «Вечная часть Меня становится индивидуальной душой в мире жизни» (Бхагавад Гита: XV.7).

प्रकाशादिवन्नैवं परः ॥४६॥

Пракасадиваннаивам парах II.3.46 (262)

Верховный Господь не является (подверженным удовольствиям и боли) таким (индивидуальная душа), как и свет (не подвержен влиянию тряски своих отражений).

Пракасадивать: как свет и т. д.; **На:** нет; **Эвам:** таким образом, вот так, как индивидуальная душа; **Парах:** Верховный Господь.

В этой Сутре показана особенность Верховного Господа.

Здесь Пурвапакшин выдвигает еще одно возражение. Если душа является частью Господа, Господь также должен испытывать удовольствие и боль, как и душа. Мы видим в обычной жизни, что весь Рамакришна страдает от боли, охватывающей его руку, ногу или какую-то другую конечность. Следовательно, достижение Бога означало бы максимальное горе и боль, и старая ограниченная боль индивидуальной души была бы намного лучше.

Эта Сутра опровергает это. Господь не испытывает удовольствия и боли, как индивидуальная душа. Индивидуальная душа из-за невежества отождествляет себя с телом, чувствами и умом и поэтому испытывает удовольствие и боль. Верховный Господь не отождествляет себя с телом и не воображает, что страдает от боли.

Боль индивидуальной души также не реальна, а лишь воображаема. Это происходит из-за неразличения «Я» от тела, чувств и ума, которые являются продуктами авидьи или невежества.

Точно так же, как человек чувствует боль от ожога или пореза, которая воздействует на его тело, ошибочно отождествляя себя с последним, так же он чувствует боль, которая затрагивает других, таких как сыновья или друзья, ошибочно отождествляя себя с ними. Он входит в них как бы через Моху, или любовь, и воображает: «Я — сын, я — друг». Это ясно показывает, что чувство боли возникает просто из-за ошибки ложного воображения.

Некоторые мужчины и женщины сидят вместе и разговаривают. Если затем кто-то кричит: «Сын умер», горе возникает в умах тех, у кого есть Моху или любовь к сыновьям, из-за ошибочного воображения, идентификации и связи, но не в умах религиозных аскетов или саньясинов, которые освободились от этого воображения. Если даже человек правильного знания, ставший аскетом, не испытывает боли или горя, вызванных смертью родственников или друзей, Бог, который является Верховным и единственным, который есть чистое сознание, который является вечным чистым разумом, который не видит ничего, кроме Самости, для где нет объектов, вообще не может испытывать боли.

Чтобы проиллюстрировать эту точку зрения, Сутра вводит такое сравнение, как свет и т. д. Подобно тому, как свет солнца, который всепроникающ, становится прямым или изогнутым при соприкосновении с определенными объектами, но на самом деле не становится таковым, или эфир горшка кажется, что движется, когда горшок передвигается, но на самом деле он не движется, или как солнце не дрожит, хотя его образ, отраженный в воде, дрожит, так и Господь не подвержен влиянию

удовольствия, боли или печали, хотя удовольствие и боль и т. д., ощущаются той частью Его, которая называется индивидуальной душой, которая является продуктом невежества и ограничена Буддхи и т. д.

Как солнце не загрязняется от прикосновения через свои части, лучи нечистотами земли, так и Верховный Господь не подвергается воздействию наслаждений и страданий индивидуальной души, хотя последние являются неотъемлемой частью бывший.

Когда индивидуальное состояние души, вызванное невежеством, снимается, она становится Брахманом, «Ты есть То» и т. д. Таким образом, боль индивидуальной души не затрагивает Верховного Господа.

स्मरन्ति च ॥४७॥

Смаранти Ча II.3.47 (263)

Смрити также утверждают (это).

Смаранти: состояние Смрити; **Ча:** и также.

«Из этих двух Высшее Я считается вечным, лишенным качеств. Его не затрагивают плоды действий, так же как лист лотоса не затрагивает вода». В подобных текстах смрити утверждается, что Верховный Господь не испытывает удовольствия и боли.

Вакансии в Нью-Йорке ॥४८॥

Ануджняпарихарау дехасамбандхаджьотирадиват II.3.48 (264)

Предписания и запреты (возможны) из-за связи (Самости) с телом, как в случае со светом и т. д.

Ануджняпарихарау: предписания и запреты; **Дехасамбандхат:** из-за связи с телом; **Джйотирадиват:** как свет и т. д.

Объяснена необходимость соблюдения обязательных и запретительных правил.

Атман или Высшее Я едино. В отношении Атмана не может быть никаких предписаний и запретов. Но предписания и запреты возможны, когда это связано с телом. Что это за разрешения и запреты? «Он должен прийти к своей жене в назначенное время». «Он не должен приближаться к жене своего Гуру». «Он должен убить животное, преданное Агнистоме». и «Он не должен причинять вред никому».

Огонь только один, но огонь погребального костра отвергается и принимается огонь жертвы. Желательны некоторые вещи, состоящие из земли, например алмазы; других вещей, состоящих из земли, например мертвых тел, избегают. Моча и навоз коров считаются чистыми и используются как таковые; те из других животных отвергаются. Воду, налитую из чистого сосуда или предложенную

чистым человеком, следует принять; то, что содержится в нечистом сосуде или предложено нечистым человеком, следует отвергнуть. То же самое и с Атманом.

Когда душа находится в состоянии привязанности к телу, этические идеи чистоты и нечистоты имеют полное применение.

असन्ततेश्चाव्यतिकरः ॥४९॥

Асантатешавьятикара II.3.49 (265)

А по причине нераспространения (души за пределы своего тела) нет и путаницы (результатов действий).

Асантатех: из-за нераспространения (за пределы собственного тела); **Ча:** и; **Авьятикара:** нет путаницы (результатов действий).

Продолжается дискуссия об особенностях индивидуальной души.

Выдвигается возражение, что из-за единства самости произойдет путаница результатов действий, поскольку будет только один хозяин, т. е. одна душа, чтобы наслаждаться плодами действий. Эта Сутра опровергает такую возможность.

Это не так, потому что нет расширения действующего и наслаждающегося Я, т. е. нет связи с его стороны со всеми телами. Индивидуальная душа зависит от своих придатков, и существует также нерасширение души из-за нерасширения этих придатков. Отдельные души отличаются друг от друга. Каждая душа связана с определенным телом, разумом и т. д.

Индивидуальная душа не имеет связи со всеми телами одновременно. Он связан только с одним телом и на него влияют особые свойства только этого тела. Следовательно, результаты дел, совершенных душой в одном теле, принадлежат ей только в отношении этого тела, а не какого-либо другого тела. На всех людей не влияют работы, выполняемые конкретным человеком.

У Атмана, поскольку он един, не будет возможности испытать все удовольствия и все боли всех тел, потому что тела разъединены.

Поэтому нет никакой путаницы в действиях и плодах действий.

आभास एव च ॥५०॥

Абхаса эва ча II.3.50 (266)

И (индивидуальная душа является) лишь отражением (Параматмана или Верховного Господа).

Абхаса: отражение; **Ева:** только; **Ча:** и.

Согласно Веданте, индивидуальная душа — это всего лишь отражение Брахмана или Высшей Души в уме, подобно отражению солнца в воде. Как различны отражения солнца в разных горшках с водой, так и различны отражения Высшей Души в разных умах. Как, когда один отраженный образ солнца дрожит, другой отраженный образ не дрожит поэтому, так и когда отдельная душа испытывает плоды своих действий, а именно удовольствие и боль, это не разделяется другими душами. Когда индивидуальная душа в одном теле испытывает последствия своих действий, душа в любом другом теле не затрагивается по этому поводу.

Для таких, как санкхьи, вайшешики и наяйики, напротив, которые утверждают, что душ много и все они всепроникающие, из этого следует, что должно быть смешение действий и результатов, потому что каждая душа присутствует повсюду рядом с теми причинами, которые производят удовольствие и боль.

По мнению санкхьи, существует множество всепроникающих «я», чья природа — чистый разум, лишенный качеств и непревзойденного совершенства. Для общей цели всех них существует Прадхана, посредством которой души обретают наслаждение и освобождение.

В философии санкхья утверждается, что индивидуальная душа всепроникающа. Если бы эта точка зрения была принята, произошла бы путаница в произведениях и их последствиях. Таким образом, такой взгляд на санкхью является несправедливым выводом.

Поэтому не может быть никакой путаницы в результатах действий.

अदृष्टानियमात् ॥५१॥

Адриштаниямат II.3.51 (267)

Не существует твердости в отношении невидимого принципа (это привело бы к путанице дел и их последствий для тех, кто верит во множество душ, каждая из которых всепроникающа).

Адриштаниямат: Невидимый принцип не является неизменным. (**Адришта:** судьба, накопленный запас предыдущих действий, ожидающий как скрытая сила, чтобы принести плоды в будущем, заслуги или недостатки, приобретенные душами мыслями, словами и действиями; **Аниямат:** из-за отсутствия какого-либо обязательного правила, из - за неопределенности.)

Обсуждение, начатое в Сутре 50, продолжается.

Сутры с 51 по 53 опровергают учение санкхьи и других школ о множественности душ, каждая из которых всепроникающа. Это приводит к абсурду.

Этой путаницы нельзя избежать, привнося Адришту, или невидимый принцип, потому что, если все души одинаково всепроникающи, не может быть никакого обязательного правила относительно того, на кого из них будет действовать сила.

Согласно санкхьям, Адришта присуща не душе, а Прадхане, которая является общей для всех душ. Следовательно, нет ничего, что могло бы зафиксировать, что в конкретной душе действует конкретный Адришта.

Учение двух других школ вызывает такое же возражение. Согласно школам Ньяя и Вайшешика, невидимый принцип создается соединением души с разумом. Здесь также нет ничего, что могло бы зафиксировать принадлежность конкретного Адришты к определенной душе, так как каждая душа всепроникающа и потому одинаково связана со всеми разумами.

Поэтому путаница результатов неизбежна.

अभिसन्ध्यादिष्वपि चैवम् ॥४२॥

Абхисандхьядишу апи чайвам II.3.52 (268)

То же самое касается и резолюций и т. д.

Абхисандхьядишу: в резолюциях и т. д.; **Апи:** даже; **Ча:** и; **Эвам:** таким образом, вот так, таким же образом.

Обсуждение, начатое в Сутре 50, продолжается.

Тот же логический дефект применим и к решимости совершить действие. Не будет упорядоченности в решениях совершать действия. Это недостаток порядка и в вопросах личного определения и т. д., если признать индивидуальную душу всепроникающей.

Если считать, что решение, которое человек принимает, чтобы получить что-то или избежать чего-то, наделяет Адришту определенными душами, даже тогда будет эта путаница результатов действий, потому что решения формируются соединением души и ума. Следовательно, тот же аргумент применим и здесь.

Если индивидуальная душа всепроникающа, не может быть никакого порядка в мотивах или вопросах личного определения, таких как «Я сделаю определенную вещь» или «Я не буду делать определенную вещь», потому что в таком случае каждый становится сознательным. решительности каждого другого. Поэтому никакой порядок определения и его осуществления не может быть сохранен. Более того, столкновения между волеизъявлениями избежать невозможно. Но порядок в этом мире можно найти повсюду.

Поэтому установлено, что душа не всепроникающа.

प्रदेशादिति चेन्नान्तर्भावत् ॥५३॥

Прадесадити ченна антарбхават II.3.53 (269)

Если сказать, (что различие удовольствия и боли и т. д. происходит) из (различия) места, (мы говорим) не так, по причине того, что «я» присутствует во всех телах.

Прадесат: из-за конкретной местности или окружающей среды, из (отличия) места; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **На:** не так, аргумент не выдерживает критики; **Антарбхават:** из-за того, что «я» присутствует во всех телах.

Возражение против Сутры 52 выдвинуто и опровергнуто. Эта Сутра состоит из двух частей: возражения и ответа на него. Часть возражения — это «Прадесадити чет», а часть ответа — «На антарбхават».

Найяики и другие пытаются преодолеть трудность, показанную в предыдущей Сутре, приводя следующий аргумент. Хотя каждая душа всепроникающая, однако смешения результатов действий не произойдет, если принять ее связь с разумом за ту ее часть, которая ограничена ее телом.

Даже это не выдержит. Это также невозможно, поскольку оно находится внутри всех. Потому что, будучи одинаково бесконечными, все «я» находятся внутри всех тел. Каждая душа всепроникающая и поэтому пронизывает все тела. Ничто не фиксирует, что конкретное тело принадлежит конкретной душе.

Более того, из-за доктрины ограничения из-за разницы в месте из этого следует, что иногда два «я», испытывающие одно и то же удовольствие или боль, могут осуществить свои плоды одним и тем же способом, как может случиться, что невидимый принцип двух «я» занимает то же место.

Далее, из учения о том, что невидимые принципы занимают фиксированные места, следует, что никакое наслаждение небесами не может иметь место, поскольку Адришта осуществляется в определенных местах, таких как, например, тело брахмана, и наслаждение небесами связано с определенно другое место.

Не может быть более одной всепроникающей сущности. Если бы существовало много всепроникающих сущностей, они ограничивали бы друг друга и, следовательно, перестали бы быть всепроникающими или бесконечными.

Следовательно, существует только один Атман, а не много. Доктрина Веданты о едином Атмане — единственная безупречная доктрина. Единственная доктрина, не вызывающая никаких возражений, — это доктрина единства личности. Множественность «я» в Веданте — это всего лишь продукт авидьи, неведения или невежества, а не реальность.

Так заканчивается Третья Пада (раздел 3) Второй Адхьяи (Глава II) Брахмасутры или философии Веданты.

2. Авиродха Адхьяя – Раздел 4 (Сутры 270–291)

Введение

В Третьей Паде или Разделе было показано, что эфир и другие элементы производятся из Брахмана путем согласования явно противоречивых текстов Шрути, в которых говорится об их происхождении. Было показано, что противоречия Ведических отрывков относительно происхождения эфира и т. д. не существует. То же самое делается в этом разделе в отношении жизненных потоков, или пран, и чувств. На обсуждение выносятся тексты, посвященные происхождению Праны и чувств. Этот раздел устанавливает, что жизненные потоки и чувства происходят от Брахмана.

Краткое содержание

Этот раздел (пада) IV главы II посвящен обсуждению создания чувств, главной праны. Он устанавливает, что они происходят от Брахмана.

Адхикарана I:

(Сутры 1-4) учат, что Праны (чувства) происходят от Брахмана.

Адхикарана II:

(Сутры 5–6) утверждают, что чувств одиннадцать.

Адхикарана III:

(Сутра 7) учит, что чувства имеют крошечный размер (Ану) и не всепроникающи.

Адхикарана IV:

(Сутра 8) подразумевает, что главная Прана также производится из Брахмана.

Адхикарана V:

(Сутры 9-12) сообщают нам, что главная Прана — это принцип, отличный от воздуха вообще и от Праны (чувств), обсуждавшихся выше.

Адхикарана VI:

(Сутра 13) учит, что главная Прана мала (Ану) и не всепроникающа.

Адхикарана VII:

(Сутры 14–16) учат, что органами контролируют и направляют их действия особые божества. Чувства постоянно связаны с индивидуальной душой и подчиняются

ей. Следовательно, их хозяином является индивидуальная душа, а не правящие божества.

Адхикарана VIII:

(Сутры 17-19) сообщают нам, что органы являются независимыми принципами, а не просто способами функций главной Праны. Прана не является результатом объединения функций всех одиннадцати чувств. Хотя Прана отличается от чувств и поэтому не входит в число их одиннадцати, тем не менее, она подобна им, орудию действия, поскольку имеет специфическую и необычайную функцию поддержки и питания тела, поддержания жизни и поддержки чувств. .

Адхикарана IX:

(Сутры 20–22) провозглашают, что создание имен и форм (Намарупавьякарана) — это работа не индивидуальной души, а Господа.

Плоть происходит из земли. То же самое относится и к двум другим элементам.

Из-за преобладания в них определенного элемента грубые элементы названы так в его честь. Так, например, общая вода производится из смеси всех пяти первичных элементов, но поскольку доля элемента воды преобладает в составе общей воды, она называется водой.

Пранотпаттьядхикаранам: Тема 1 (Сутры 1-4)

१ प्राणोत्पत्त्यधिकरणम् । सू० १-४ ।

Праны происходят от Брахмана.

तथा प्राणाः ॥१॥

Татха прана II.4.1 (270)

Таким образом, жизненные потоки (происходят из Брахмана).

Татха: таким образом, аналогично, подобно созданию пяти первоэлементов, как указано в предыдущем разделе; **Прана:** Праны, органы...

Теперь описывается создание Праны или чувств.

Праны делятся на два класса: Праны в строгом смысле и Праны в метафорическом смысле. Одиннадцать чувств, зрение, слух и т. д. называются Пранами во вторичном значении. Пять Пран: Прана, Апана, Вьяна, Самана и Удана — это основные Праны. Среди них автор сначала рассматривает одиннадцать чувств, которые во вторичном смысле называются Пранами.

Пурвапакшин: Праны не имеют происхождения, поскольку они вечны, как и Дживы, и существовали еще до творения.

Сиддхантин: Праны имеют происхождение.

Пурвапакшин, или оппонент, говорит: Главы, в которых говорится о происхождении вещей, не описывают происхождение жизненных потоков, например: «Оно породило огонь» и т. д. (Гл. Уп. VI.2.3). «Из этого Я возник эфир» и т. д. (Таит. Уп. II.1). В некоторых местах ясно сказано, что жизненные потоки не вырабатывались. «Вначале действительно было небытие. Они спрашивают, что это было за небытие? Эти Риши действительно были небытием в начале. Они говорят, кто такие эти Риши? Праны (органы) действительно являются Риши» (Сат. Бр. VI.1.1.1). Это показывает, что Праны (органы) вечны и не созданы.

Эта Сутра опровергает приведенную выше точку зрения и говорит, что Праны производятся Брахманом, как эфир. Слово «Татха (так или аналогично)» относится не к предыдущей теме последнего раздела, которая представляет собой множественность душ, а к созданию эфира и т. д., рассмотренному в последнем разделе. Тексты Шрути прямо заявляют о своем происхождении. «Из него (Брахмана) возникают жизненный воздух, ум и все органы» (Мун. Уп. II.1.3). «Как маленькие искры исходят из огня, так все жизненные потоки исходят из этого Брахмана» (Бри. Уп. II.1.20). «Из Него также исходят семь жизненных потоков» (Мун. Уп. II.1.8). «Он послал жизненный воздух; из жизненного воздуха Шраддху, эфир, воздух, свет, воду, землю, чувства, ум, пищу» (Прас. Уп. VI.4).

Таким образом, чувства создаются.

Если в некоторых местах не говорится о создании Праны, это не уменьшит силу отрывков о таком создании. *«На хи квачидашраванаманьятра шрутам нивараитумутсахате»; «Таттехо'сриджат»; «Этасмаджджаяте Прана»* .

То обстоятельство, что вещь не указана в некоторых местах, не имеет силы сделать недействительным то, что говорится о ней в других местах.

Следовательно, учитывая равенство утверждений Священных Писаний, уместно утверждать, что Праны также производятся таким же образом, как эфир и так далее.

गौण्यसम्भवात् ॥२॥

Гауньясамбхават II.4.2 (271)

Ввиду невозможности вторичного (происхождения Праны).

Гауни: вторичный смысл; **Асамбхават:** из-за невозможности, поскольку это невозможно, будучи невозможным.

Правдоподобное возражение против Сутры 1 опровергнуто.

Пурвапакшина говорит: Сатапатха-брахман говорит о существовании Праны (органов) до творения. Тексты, описывающие их создание, говорят лишь во второстепенном смысле.

Эта Сутра опровергает это. Утверждение о происхождении Праны не может быть воспринято во второстепенном смысле, поскольку в результате этого последовал бы отказ от общего утверждения. «По знанию одного познается все остальное». «Что такое то, благодаря чему, когда оно познано, становится известно все остальное?» (Мун. Уп. I.1.3). Поэтому Праны производятся из Брахмана.

Сотворение всего из Брахмана повторяется в Шрути. Не существует Шрути, противоречащего этому. «*Йато ва имани бхутани джайанте* – из которого происходят все эти вещи» (Таит. Бхригувалли I). Перед лицом ясного утверждения в Шрути, что все вещи созданы из Брахмана, абсурдно предполагать, что Праны (чувства) являются единственными исключениями.

Ссылка на существование Праны (органов) до творения в Сатапатха-Брахмане относится к Хираньягарбхе. Хираньягарбха – Космическая Прана. Она не решается частичным растворением Вселенной. Даже Хираньягарбха достигает полного растворения (Махапралая).

तत्प्राक्छुतेश्च ॥३॥

Татпракчрутеща II.4.3 (272)

Из-за того, что (слово, указывающее на происхождение) упоминается первым (в связи с Праной).

Тат: это; **Прак:** первый; **Шрутех:** из Шрути, поскольку упоминается текст Шрути; **Ча:** и также.

Приводится аргумент в пользу Сутры 2.

В этой Сутре дается еще одна причина указать, что Праны (органы) берут свое начало от Брахмана.

Далее, из-за использования слова «Джайате» (рождается) по отношению к Пранам, существовавшим до Акаши или эфира и т. д., становится ясно, что Праны (органы) произошли от Брахмана.

Утверждение Священных Писаний о происхождении Праны следует понимать только в его буквальном или первичном смысле. В тексте, о котором идет речь, говорится: «Из него (Брахмана) возникает Прана (жизненный воздух), ум и все органы: эфир, воздух, вода, огонь и земля». (Мун. Уп. II.1.3). Здесь слово «Джаяте» (рождается) встречается в самом начале перечисления. Если это слово интерпретируется в его первичном смысле по отношению к эфиру и т. д., его тем

более следует интерпретировать по отношению к Пранам, уму и органам, упомянутым ранее.

Вторичный смысл неприемлем, потому что Шрути ставит Праны (органы) выше Акаши, воздуха и т. д. Сначала идет слово (Джаяте), затем слова, обозначающие Прану и чувства, и, наконец, Акаша, воздух. и т. д. Теперь, когда слово «Джайате» принимается в его первичном смысле по отношению к Акаше и т. д., почему его следует понимать во вторичном смысле, в связи с Пранами (органами), которые Шрути поставили перед Акашей? и т. д.?

Было бы абсурдно решить, что слово, упомянутое один раз только в одной главе и одном предложении и связанное со многими другими словами, должно в одних случаях пониматься в его первичном смысле, а в других - во вторичном, потому что такое решение подразумевало бы желание единообразия. Слово «Джаяте», идущее в конце, должно быть связано с Пранами и т. д., упомянутыми в предыдущей части предложения.

तत्पूर्वकत्वाद्वचः ॥४॥

Татпурвакатвадвачах II.4.4 (273)

Потому что речь предшествует этому (то есть огню и другим элементам).

Приводится еще один аргумент в пользу Сутры 2.

Чхандогья-упанишада заявляет: «Поистине, дитя мое, ум состоит из земли (т. е. еды), Праны из воды, Вак из речи огня» (VI.5.4). Этот текст ясно указывает на то, что органы и т. д. являются продуктами элементов. Элементы, в свою очередь, происходят от Брахмана. Следовательно, органы (Праны) также являются продуктами Брахмана. Поскольку Праны (органы) являются продуктами элементов, они не упоминаются отдельно в отрывках Шрути, посвященных происхождению вещей.

Утверждение в Шрути о прямой причинности элементов предполагает, что праны (чувства) имеют Брахман своей непосредственной причиной.

Более того, этот отрывок завершается словами, что весь мир является творением Брахмана, формой Брахмана и одушевлен Брахманом.

Поэтому общепринятым выводом является то, что Праны также являются следствием Брахмана. Праны (органы) имеют такое же происхождение, как и элементы эфира и т. д., и не вечны.

Саптагатьядхикаранам: Тема 2 (Сутры 5-6)

२ सप्तगत्याधिकरणम् । सू० ५-६ ।

Количество органов.

सप्त गतेर्विशेषितत्वाच्च ॥५॥

Сапта гатервисешитатвачча II.4.5 (274)

Пран (органов) семь в силу понимания этого (из отрывков из Священных Писаний) и определения (из этих семи).

Сапта: семь; **Гатех:** от движения, которое так известно (из отрывков Священных Писаний); **Вишешитатват:** из-за спецификации; **Ча:** и.

Сейчас обсуждается количество Пран (чувств).

Число органов установлено в этой и следующей Сутре. Здесь возникает сомнение из-за противоречивого характера библейских отрывков. В одном месте упоминаются семь Пран: «Семь Пран (органов) происходят от Него» (Мун. Уп. II.1.8). В другом месте восемь Пран упоминаются как Грахи: «Существует восемь Грах и восемь Атиграх» (Британский Уп. III.2.1). В другом месте девять «Семь — Праны головы, две — нижних» (Таит. Самхита V.3.2.5). Иногда десять «Девять Пран действительно находятся в человеке, пупок — десятая» (Таит. Самхита V.3.2.3). Иногда одиннадцать. «Десять этих Пран в человеке, а Атман — одиннадцатый» (Британский Уп. III.9.4). Иногда двенадцать «Все прикосновения имеют свой центр в коже» (Бри. Уп. II.4.11). Иногда тринадцать «Глаз и то, что можно увидеть» (Прасна Уп. IV.8). Таким образом, отрывки из Священных Писаний расходятся во мнениях относительно количества Пран (органов).

Эта Сутра дает представление о Пурвапакшине или противнике. Здесь Пурвапакшин утверждает, что Пран на самом деле семь, поскольку об этом говорится в некоторых священных текстах, таких как «Семь Пран (органов) произошли от Него» (Мун. Уп. II.1.8). Эти семь пран, кроме того, определены в Таите. Самхита V.1.7.1: «Воистину семь Пран в голове».

В некоторых текстах перечисляются восемь или девять органов, но это лишь модификации внутреннего органа. Следовательно, в текстах Шрути нет противоречия, если мы примем число семь.

На эту аргументацию Пурвапакшины соответствующий ответ дает следующая Сутра.

हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम् ॥६॥

Хастадаасту стхите'то наивам II.4.6 (275)

Но (есть еще помимо упомянутых семи пран) руки и отдых. Поскольку это решенный вопрос, поэтому (мы не должны) не (заключать) таким образом (а именно, что существует только семь Пран).

Хастадайя: руки и все остальное; **Ту:** но; **Стхите:** быть определённым, являться фактом, пребывая в теле; **Ата:** следовательно; **На:** нет; **Эвам:** вот так, вот так.

Сутра 5 опровергнута и установлено фактическое количество Пран (чувств).

Слово «ту» (но) опровергает точку зрения предыдущей Сутры. Сутра 6 — это Сиддханта-сутра.

Число семь неверно.

В дополнение к семи пранам в писании упоминаются также и другие праны, такие как руки и т. д. «Рука — это одна Граха (орган), и она захватывается работой как Атиграха; ибо руками человек работает» (Бри. Ап). III.2.8) и подобные отрывки «десять — это чувства у человека, а ум ими завершает число одиннадцать» (Бри. Уп. III.9.4), указывают на то, что руки и т. д. являются дополнительными органами. Следовательно, к уже упомянутым семи органам, а именно: глазам, носу, ушам, языку, осязанию (коже), речи и разуму, следует добавить еще четыре органа, а именно руки, ноги, анус и орган воспроизводства. внутренний орган. Интеллект, эгоизм, Читта или память не являются отдельными органами. Это всего лишь модификации ума.

Следовательно, количество органов составляет всего одиннадцать. Это фиксированное число. Это пять органов познания (джняна-индрий), пять органов действия (карма-индрий) и внутренний орган — ум.

Для объединения всей разнообразной деятельности органов необходим орган, который должен существовать как объединяющее средство с памятью прошлого и настоящего вместе с предвосхищением будущего, потому что без такого органа деятельность органов были бы негармоничными и диссонирующими. Этот объединяющий орган — внутренний орган или Манас (ум). Этот один внутренний орган принимает четыре имени, такие как ум, интеллект, эгоизм и Читта, в зависимости от функций, которые он выполняет (Вриттибхеда).

В отрывке «В человеке действительно девять пран, пупок — десятый» выражение «десять пран» используется для обозначения различных отверстий человеческого тела, а не различия природы пран. Потому что не известна прана, носящая имя пупка. Поскольку пупок является одним из особых обитателей главной Праны, здесь он упоминается как десятая Прана.

Существует только одиннадцать Пран. Этот вывод подтверждается одним из отрывков Священного Писания: «Десять этих Пран в человеке, а Атман — одиннадцатый». Под словом Атман мы должны понимать внутренний орган, поскольку он управляет органами.

Прананутвадхикаранам: Тема 3 (Сутра 7)

३ प्राणाणुत्वाधिकरणम् । सू० ७ ।

Органы имеют миниатюрные размеры.

अणवश्च ॥७॥

Анаваца II.4.7 (276)

И (они) минутные.

Анава: минута; **Ча:** и также.

Природа и размер чувств теперь установлены.

Теперь автор рассматривает вопрос о природе и величине чувств. Являются ли эти чувства всепроникающими или они незначительны? Пурвапакшина говорит, что чувства всепроникающи, потому что мы можем слышать звуки на расстоянии и видеть объекты вдалеке. Однако точка зрения сиддханты заключается в том, что чувства атомарны.

Слово «ча» имеет силу уверенности. Это означает, что чувства не всепроникающи, а атомарны. Эта Сутра опровергает учение санкхьев, утверждающих, что чувства всепроникающи.

Органы мелкие. Минута не означает атомарность, но тонкая и ограниченная по размеру.

Органы должны быть тонкими; ибо, если бы они были грубыми, мы могли бы увидеть их, когда они выходят из тела в момент смерти, как змея выходит из своей норы. Если бы они были всепроникающими, как эфир, с их стороны не было бы возможного движения, и тексты, в которых говорится об их выходе из тела, уходе и приходе вместе с душой при смерти и рождении, были бы опровергнуты. Душа не может иметь их как свою сущность.

Нельзя сказать, что даже если они всепроникающи, они могут иметь определенный режим или функцию внутри тела, потому что именно тот конкретный режим или функцию мы называем чувством или инструментом. Более того, мы не воспринимаем посредством органов чувств то, что происходит во всем мире. Если бы они были всепроникающими, мы непременно через них воспринимали бы то, что происходит во всем мире.

Следовательно, все чувства тонки и конечны, т. е. имеют ограниченный размер.

Пранаशраиштхьядхикаранам: Тема 4 (Сутра 8)

४ प्राणश्रैष्ठ्याधिकरणम् । सू० ८ ।

Главная Прана также имеет происхождение от Брахмана.

Срешташа II.4.8 (277)

И самое лучшее (т.е. также вырабатывается главный жизненный воздух или Прана).

Срешта: лучшая, высшая, главная Прана (жизненная сила или жизненная энергия); **Ча:** и также.

Сейчас описывается главная Прана.

Главная Прана также имеет происхождение. Это влияние Брахмана.

Пурвапакшин или оппонент говорит: «Из этого (Брахмана) возникает жизненная сила или Прана» (Мун. Уп. II.1.3). Опять же, «По своему закону тот дышал без ветра; не было ничего иного или выше этого» (Ригведа VIII.7.17). Здесь слова «дышалось», которые обозначают надлежащую функцию дыхания, показывают, что дыхание или Прана должно было существовать до творения. Следовательно, можно сделать вывод, что Прана не была создана. Кажется, существует противоречие в отношении его происхождения.

Эта Сутра опровергает приведенную выше точку зрения и заявляет, что даже главная Прана производится из Брахмана.

Слова «дышал» дополнены добавлением «без ветра» и поэтому не подразумевают, что Прана существовала до творения.

Более того, отрывки из Священных Писаний, такие как «Он без дыхания, без ума, чист» (Мун. Уп. II.1.2), ясно заявляют, что Брахман лишен каких-либо качеств, таких как Прана и так далее. Поэтому слова «дышал» имеют лишь цель констатировать существование причины. Они подразумевают, что Брахман, причина, существовал до творения, как известно из таких текстов, как «Только существование было до этого» (Гл. Уп. VI.2.1).

В отрывке Шрути «Анидаватам» слово «авата» показывает, что речь идет о чем-то, что предшествует пране. Следовательно, Анит относится к Брахману.

Термин «лучший» обозначает главный жизненный воздух (Мукхья Прана) согласно заявлению писания: «Дыхание действительно является древнейшим и лучшим» (Чх. Уп. V.1.1). Дыхание является самым древним или главным, поскольку оно начинает свою функцию с момента зачатия ребенка. Чувства слуха и т. д. начинают функционировать лишь тогда, когда формируются их особые места — уши и т. д. Следовательно, они не самые старые. Его называют старейшим или главным из-за его превосходных качеств и из-за отрывка «Мы не сможем жить без тебя» (Bri.

Ур. VI.1.13). Главную прану называют лучшей, потому что она является причиной поддержания тела.

Ваюкриядхикаранам: Тема 5 (Сутры 9–12)

५ वायुक्रियाधिकरणम् । सू० ९-१२ ।

Главная Прана отличается от воздуха и функций чувств.

न वायुक्रिये पृथगुपदेशात् ॥९॥

На вайукрие притхагупадешат II.4.9 (278)

(Главная Прана) не является ни воздухом, ни функцией, поскольку она упоминается отдельно.

На: нет; **Ваюкрие:** воздух или функция; **Притхак:** отдельный, отдельно; **Упадешат:** из-за учения, из-за его упоминания. (**Притхагупадешат:** из-за отдельного упоминания.)

В этой Сутре обсуждается природа главной Праны.

Пурвапакшин, или его оппонент, утверждает, что не существует отдельного принципа, называемого Праной, и что Прана, согласно Шрути, представляет собой не что иное, как воздух. Ибо Шрути говорит: «Дыхание — это воздух»; этот воздух, принимающий пять форм, — это Прана, Апана, Вьяна, Удана и Самана. Или ее можно рассматривать как совокупную функцию всех органов. Подобно тому, как одиннадцать птиц, запертых в одной клетке, могут сдвинуть клетку с помощью комбинации своих усилий, так и одиннадцать пран, обитающих в одном теле, функционируя вместе, производят одну общую функцию, называемую праной. Это точка зрения санкхьев. Санкхьи учат: «Пять потоков воздуха, праны и т. д. являются общей функцией органов (инструментов)». Следовательно, не существует отдельного принципа, называемого Праной.

Эта Сутра опровергает эти взгляды и говорит, что Прана не является ни воздухом, ни функцией органов, поскольку она упоминается отдельно от воздуха и функций чувств. «Дыхание действительно есть четвертая стопа Брахмана. Эта стопа сияет и согревает, как свет, называемый воздухом» (Чх. Уп. III.18.4). Здесь его отличают от воздуха. Каждое чувство и его функция идентичны.

Опять же, здесь следует рассмотреть и другие отрывки, в которых Прана упоминается отдельно от воздуха и органов, например: «От Него рождается Прана, ум и все органы чувств, эфир, воздух и т. д.». (Мун. Уп. II.1.3). Это указывает на то, что Прана не является функцией какого-либо органа, потому что в этом случае она не была бы отделена от органов.

Невозможно, чтобы все органы вместе имели одну функцию и чтобы этой функцией была Прана, потому что каждый орган имеет свою особую функцию, и их совокупность не обладает собственной активной силой. Прану нельзя назвать результатом совместного функционирования органов чувств, поскольку функции ее разнообразны.

Отрывок «Дыхание (Прана) — это воздух» также верен, поскольку следствие — это лишь причина в другой форме. Прана — это всего лишь воздух, который действует внутри тела. Воздух, переходящий в состояние Адхьятмы, разделяющийся на пять частей и, таким образом, пребывающий в особом состоянии, называется Праной.

Аналогия с птицами в клетке неуместна, потому что все они обладают одним и тем же видом деятельности, благоприятствующим движению клетки. Но функции чувств не однородны, а различны друг от друга. Они также имеют отличную от праны природу. Прана совершенно не похожа на слух и т. д. Следовательно, они (органы) не могут составлять жизнь. Следовательно, Прана — это отдельная сущность.

Более того, если бы жизненное дыхание было простой функцией органов, его нельзя было бы прославлять как «лучшее», а речь и т. д. нельзя было бы представлять как подчиненные Пране. Следовательно, Прана отличается от воздуха и функций органов.

चक्षुरादिवत्तु तत्सहशिष्ट्यादिभ्यः ॥१०॥

Чакшурадиватту татсахасиштьядибхьях II.4.10 (278)

Но (Прана подчинена душе), как глаза и т. д., по причине (ее) обучения ими (глазами и т. д.) и по другим причинам.

Чакшурадиват: нравится глаза и все остальное; **Ту:** но; **Тацаха:** вместе с ними; **Шиштьядибхьях:** из-за того, что этому учат, из-за наставлений Священных Писаний и по другим причинам.

Характеристики Праны продолжают.

Пурвапакшина говорит: Прану также следует рассматривать как независимую в этом теле, как и индивидуальную душу, поскольку писание объявляет ее лучшей, а такие органы, как речь и т. д., подчиненными ей. В отрывках из Священных Писаний ему приписывают различные силы. Говорят, что когда речь и другие органы спят, только Прана бодрствует; что смерть не достигает одной только Праны; что Прана является поглотителем, она поглощает речь и т. д., что Прана охраняет остальные чувства (Праны), как мать охраняет своих сыновей. Отсюда следует, что Прана независима, как и индивидуальная душа.

Данная Сутра опровергает это и говорит, что Прана подчинена душе.

Слова «ту» (но) отвергают независимость Праны. Это устраняет сомнения.

Слово «Ади» и т. д. указывает на то, что слово «Прана» также используется в значении органов чувств. Прана перечисляется вместе с чувствами, чтобы показать, что она не является независимой.

Прана служит душе, как и чувствам, потому что она описывается ими. Главная Прана не независима от Дживы, но, как и чувства, является средством его существования Карта (деятеля) и Бхокты (наслаждающегося). Душа – Царь. Прана — его министр. Чувства — его подданные. Прана описывается наряду с органами чувств. Оно пребывает в теле, как и чувства. Кроме того, это Ачетана (неразумный), подобный им. Он состоит из частей. Это другие причины для опровержения независимости Праны. Следовательно, оно зависит от души и служит душе, как и чувствам.

Прана подобна глазам и т. д., одному из орудий или инструментов индивидуальной души, хотя она стоит среди них на первом месте, поскольку помещается в одну категорию с глазом и другими чувствами во взаимном разговоре между ними, описанном в Брихадараньяка Упанишада VI.1.7-14. Вещи, имеющие схожие атрибуты, всегда группируются и преподаются вместе, например, Брихатсаман и Ратантарасаман. Следовательно, оно подчинено душе.

Он был в восторге от того, что произошло.

Акаранатвачча на дошастатха хи даршаяти II.4.11 (280)

И поскольку (оно) не является инструментом, возражение не является (действительным); потому что так (писание) утверждает.

Акаранатват: потому что (оно) не является инструментом; **Ча:** и еще; **На:** нет; **Доша:** дефект, возражение, вина; **Татха:** так, так; **Привет:** как, потому что; **Даршайати:** учит, показывает Священные Писания, заявляет.

Возражение против Сутры 10 опровергнуто.

Пурвапакшин, или оппонент, говорит: если Прана подчинена душе, как органы, то она должна стоять в отношении инструмента к душе, как органы. Мы должны предположить другой чувственный объект, аналогичный цветам. Но двенадцатого объекта чувств не существует. Существует всего одиннадцать функций и одиннадцать органов. Нет места для двенадцатого органа, когда нет двенадцатого объекта чувств.

Слово «Ча» (и) имеет здесь силу «но» и используется для устранения сомнения, поднятого выше.

Эта Сутра опровергает приведенное выше возражение. Прана — это не инструмент. Священное Писание утверждает, что главная Прана имеет особую

функцию, которая не может принадлежать другим органам. Тело и все чувства существуют посредством главной Праны. В Священных Писаниях говорится: "Тогда Прана как лучшее сказала органам: Не обманывайтесь. Я один, разделив себя на пять частей, поддерживаю это тело и сохраняю его" (Прас. Уп. II.3). Другой отрывок, а именно: «Прана охраняет нижнее гнездо» (Bri. Up. IV.3.12), показывает, что охрана тела зависит от Праны.

Опять же, два других отрывка показывают, что питание тела зависит от Праны: «От какой части тела уходит Прана, та часть засыхает» (Бри. Уп. I.3.19). «То, что мы едим и пьем, с помощью этого поддерживает другие органы» (Бри. Уп. 1.3.18). А другой отрывок утверждает, что уход и пребывание души зависит от Праны. «Что это такое, с чьим уходом я уйду и с чьим пребыванием останусь? – сотворенная Прана» (Прас. Уп. VI.3-4).

Все эти тексты показывают, что функция Праны — питание и поддержание тела. Прана защищает тело от растворения. Сила тела и чувств также зависит от Праны. Прана поддерживает тело и снабжает его энергией всех чувств. Это его специфическая функция.

Прана оказывает величайшую помощь душе, поддерживая все остальные чувства. Оно не только поддерживает чувства, но и организует жизнь тела и, следовательно, имеет величайшее значение для Дживы или индивидуальной души.

Прана не имеет никакой функции, подобной обычному чувству. Поэтому его нельзя назвать Индрией или органом. Следовательно, оно исключено из списка одиннадцати чувств.

Главная Прана также является инструментом души. Такие чувства, как глаз, ухо и т. д., являются своего рода слугами Дживы и помогают ей в ее наслаждении и деятельности, но главная Прана является ее главным министром. Оно помогает ему в его высших функциях и в достижении всех его желаний.

Это не единственная функция Праны. Есть и другие функции. Следующая Сутра описывает другие функции.

पञ्चवृत्तिर्मनोवद् व्यपदिश्यते ॥१२॥

Панчавриттирмановат व्याпадишйате II.4.12 (281)

Учат, что он имеет пять функций, как и ум.

Панчавриттих: имеющий пятеричную функцию; **Мановат:** как ум; **Вьяпадишйате:** описывается, этому учат, это обозначается.

Продолжение описания характеристик главной Праны.

Прашна Упанишада (II.3) заявляет: «Я один, разделив себя на пять частей, поддерживаю это тело и защищаю его».

Подобно тому, как ум по отношению к пяти чувствам имеет пять модусов, так и Прана имеет пять модусов, а именно: Прана, Апана, Вьяна, Удана и Самана. Прана выполняет функцию дыхания; Апана, эвакуация; Самана, пищеварение, усвоение пищи; Вьяна, кровообращение (способствование силовым подвигам); и Удана, глотание. Удана помогает душе покинуть тело в момент смерти. В этом отношении Прана напоминает внутренний орган, который, хотя и имеет пять аспектов: ум, интеллект, эго, читта и память.

Подобно тому, как ум, наделенный несколькими функциями, такими как желание, созерцание, вера, воля, чувство, знание и т. д., служит индивидуальной душе, так и главная Прана приносит пользу индивидуальной душе, наделенной пятью функциями.

Функции ума, согласно Раджа-йоге Патанджали Махарши, — это правильное знание, ошибка, воображение, сон и воспоминание. Или же Сутра может привести средства в качестве аналогичного примера просто со ссылкой на множественность, а не на пятеричность их функций.

Подчиненное положение Праны по отношению к душе следует из того, что она имеет пять функций, как и ум.

Шрештанутвадхикаранам: Тема 6 (Сутра 13)

६ श्रेष्ठानुत्वाधिकरणम् । सू० १३ ।

Мелкость главной Праны.

अणुश्च ॥१३॥

Ануша II.4.13 (282)

А она (главная Прана) минутна.

Анух: минута; Ча: и.

Продолжение описания характеристик главной Праны.

Главная Прана также мала, как и чувства. Здесь мы также должны понимать в мелочах, что главная Прана тонка и имеет ограниченный размер, а не атомный размер, потому что посредством своих пяти функций она пронизывает все тело.

Прана тонка, потому что ее нельзя увидеть, когда она выходит из тела. Оно ограничено или конечно, потому что Священное Писание говорит о его исчезновении, уходе и приходе. Если бы оно было всепроникающим, с его стороны не могло бы быть никакого движения.

Поэтому Прана также конечна или ограничена.

Могут возразить, что оно всепроникающе по тексту «Он равен комару, равен комару, равен слону, равен этим трем мирам, равен этой вселенной» (Бри. Уп. И. 3.22). Но вездесущность, о которой говорит этот текст, относится к Хираньягарбхе, космической Пране, Пране макрокосма. Он всепроникающ в своем универсальном аспекте; в своем индивидуальном аспекте оно ограничено.

Утверждения о равенстве «равен комару» и т. д. декларируют ограниченный размер Праны, пребывающей внутри каждого живого существа.

Джйотирадхикаранам: Тема 7 (Сутры 14–16)

७ ज्योतिराद्यधिकरणम् । सू० १४-१६ ।

Главные божества органов.

ज्योतिराद्यधिष्ठानं तु तदामननात् ॥१४॥

Джйотирадхиштханам ту тадамананат II.4.14 (283)

Но существует управление Огнем и другими (над органами) из-за такого утверждения в Шрути.

Джйотирадхиштханам: председательство Огня и других; **Ту:** но; **Тадамананат:** из-за такого утверждения в Шрути, из-за того, что писания учат этому.

Теперь следует обсуждение зависимости органов или главенствующих божеств.

Пурвапакшина считает, что Праны (чувства) действуют своей собственной силой. Если мы признаем, что Праны действуют только под руководством управляющих божеств, из этого следует, что эти направляющие божества являются наслаждающимися плодами действий, и индивидуальная душа, таким образом, перестанет быть наслаждающимся.

Слово «ту» (но) используется для того, чтобы устранить сомнение. Это исключает Пурвапакшу.

Праны и чувства функционируют не благодаря своей собственной силе, а благодаря силе управляющих ими божеств.

Праны, то есть чувства, находятся под руководством божеств, таких как Огонь и других, управляющих ими. Шрути также утверждает это. Айтарея Араньяка (I.2.4) заявляет: «Огонь, ставший речью, вошел в рот». Чувства инертны. Они не могут двигаться сами по себе.

Утверждение, что Праны, наделенные способностью производить свои эффекты, действуют за счет своей собственной силы, необоснованно, поскольку мы видим,

что некоторые вещи, обладающие способностью к движению, такие как автомобили, на самом деле движутся, только если их тащат быки и тому подобное.

Поэтому Праны и чувства зависят от правящих божеств.

प्राणवता शब्दात् ॥१५॥

Пранавата шабдат II.4.15 (284)

(Боги — это не наслаждающиеся, а души, ибо органы связаны) с тем, кто (т. е. душа) ими обладает (вещь, которую мы знаем) из писаний.

Пранавата: с тем, кто обладает Пранами (органами); **Шабдат:** из писаний.

Из предыдущей Сутры может возникнуть сомнение, что боги, управляющие чувствами, могут быть наслаждающимися; это сомнение устраняется этой Сутрой.

«Прана» здесь является синонимом Индрии или чувства.

Чувства связаны с душой. Это описано в Шрути. Хотя боги руководят чувствами, хотя они и являются божествами, управляющими органами, они не могут стать бхоктами или наслаждающимися. Индивидуальная душа – хозяин. Чувства — его слуги. Чувства служат интересам души. Индивидуальная душа — Господь совокупности инструментов действия. Только Джива осознает, что видит, слышит и т. д.

Священные писания заявляют: «Тогда, где есть глаз, входящий в это отверстие – полость глаза – он там, чтобы служить индивидуальной душе, глаз сам по себе является инструментом видения». «Тот, кто знает: «Дай мне понюхать это», тот есть Я, нос — инструмент обоняния» (Чх. Уп. VIII.12.4). Это ясно показывает, что душа — это наслаждающийся, а не боги. Органы связаны только с индивидуальной душой.

Индивидуальная душа заявляет и чувствует, что глаз принадлежит ей. Глаз должен служить ему, показывая ему объекты зрения. Подобным образом и другие чувства являются слугами того же господина, индивидуальной души. Следовательно, индивидуальная душа, а не правящие божества, является хозяином или повелителем чувств и истинным наслаждающимся.

Душа называется Пранаватом, потому что ей принадлежат Праны (органы). Душа управляет чувствами, чтобы достичь своих целей наслаждения. Боги управляют чувствами, просто давая им информацию о их деятельности. Индивидуальная душа управляет чувствами, чтобы наслаждаться приятными переживаниями.

Более того, в теле много богов. Определенным органом управляет определенное божество. Множественность богов, управляющих органами, делает невозможным, чтобы они наслаждались своим телом. Есть и может быть только один Бхокта или

наслаждающийся. В противном случае запоминание или признание личности было бы невозможно.

Следовательно, чувства предназначены для наслаждения души, а не богов, хотя они ими управляют и управляют.

तस्य च नित्यत्वात् ॥१६॥

Тася ча нитятват II.4.16 (285)

И по причине ее (души) постоянства (в теле наслаждается она, а не боги).

Тася: это; **Ча:** и; **Нитятват:** из-за постоянства.

Приводится аргумент в пользу Сутры 15.

Индивидуальная душа постоянно пребывает в этом теле как наслаждающийся, поскольку на нее может влиять добро и зло, и она может испытывать удовольствие и боль. Только Джива имеет такую постоянную связь с чувствами тела. Поэтому их хозяином является Джива, а не направляющие божества. Тело – это результат прошлых действий души. Только душа может переживать или наслаждаться телом, которое является продуктом ее Прабандха-кармы. Другие, например, боги не могут наслаждаться в этом теле.

Боги, обладающие великой славой и силой, не могут наслаждаться в низком человеческом теле. Они имеют высокий статус. Они с презрением относились бы к таким низким удовольствиям, которые можно испытать через человеческое тело.

В этом жалком теле они не смогут войти в состояние наслаждающихся. Писание также говорит: «Только добро приближается к нему; поистине, зло не приближается к Дэвам» (Бри. Уп. I.5.20).

Органы постоянно связаны только с воплощенной душой. Когда душа умирает, за ней следуют Праны (органы). Это мы видим из таких отрывков, как следующий: «Когда душа уходит, за ним следует Прана; когда уходит Прана, за ним следуют все остальные органы» (Бри. Уп. IV.4.2).

Душа является хозяином и, следовательно, наслаждается, хотя над органами стоят боги. Боги связаны только с органами, а не с состоянием души как наслаждающегося.

Иन्द्रиядхикаранам: Тема 8 (Сутры 17–19)

८ इन्द्रियाधिकरणम् । सू० १७-१९।

Органы являются независимыми принципами, а не функциями главной Праны.

И Нэнси Уинстон в Нью-Йорке. ॐ ||१८||

Та Индрияни тadvьяпадешаданьятра срешхат II.4.17 (286)

Они (другие Праны) являются чувствами, поскольку так обозначены (в писаниях), за исключением лучшего (главной Праны).

Та: они; **Индриани:** органы; **Тadvьяпадешат:** потому что обозначено так; **Срешта аньятра:** кроме главной, кроме главной Праны, которая является высшей. (**Аньятра:** где-либо еще, кроме; **Срештхат:** чем лучшая или главная Прана.)

Теперь будет указано различие между главной праной и другими пранами (органами).

Теперь возникает другое сомнение, а именно, являются ли такие органы, как глаза, уши и т. д., функциями или модусами главной праны или независимыми сущностями.

Пурвапакшин, или возражающий, утверждает, что это всего лишь функции на основании утверждений Священных Писаний. В писании говорится: «Это величайший среди нас (органов). Что ж, давайте все примем его форму. После этого все они приняли его форму. Поэтому их называют этим именем Прана» (Бри. Уп. I.5.21).

Сутра опровергает это и говорит, что одиннадцать органов не являются функциями или модусами главной Праны. Они относятся к отдельной категории. Их различие показано в таких отрывках Священных Писаний, как «От Него рождается Прана, ум и все органы» (Мун. Уп. II.1.3). В этом и других отрывках Прана и органы чувств упоминаются отдельно. Текст Брихадараньяки следует понимать во второстепенном смысле.

Поэтому нельзя с уверенностью сказать, что, поскольку главная Прана имеет пять модусов, чувства также являются ее модусами, поскольку Шрути описывает чувства как отдельные. Чувства представляют собой отдельные независимые принципы. Число чувств и ума описывается как одиннадцать.

भेदश्रुतेः ||१८||

Бхедашрутех II.4.18 (287)

(Из-за) библейского утверждения о различии.

Бхедашрутех: из-за библейского утверждения о различии.

Приводится аргумент в пользу Сутры 17.

Повсюду говорится, что Прана отличается от органов. В Брихадараньяка-упанишаде (I.3.2) органы рассматриваются в одном разделе. После его завершения

Прана рассматривается отдельно в том же разделе. Это ясно указывает на то, что они не принадлежат к одной и той же категории.

Можно процитировать и другие отрывки, также относящиеся к этому различию, например: «Он создал себе ум, речь и дыхание» (Британский Уп. I.5.3).

В Брихадараньяка-упанишаде (I.3.2) утверждается, что боги в своей борьбе с асурами, то есть злыми силами, обнаружили, что такие чувства, как речь, нос, глаз, ухо и ум, были испорчены. от асуров. Поэтому они воспользовались помощью главного Праны. Асуры не смогли испортить главную прану. Боги одержали победу над асурами. Здесь говорится о главной пране, отличной от всех чувств и превосходящей их. Для справки см.: «Тогда боги обратились к главной Пране, главной жизненной силе, превосходящей чувства» (Бри. Уп. I.3.7).

Следовательно, органы являются независимыми принципами, а не модусами или функциями главной праны.

वैलक्षण्याच्च ॥१९॥

Вайлакшаньячча II. 4,19 (288)

А на счет разницы характеристик.

Вайлакшаньят: из-за различия характеристик; **Ча:** и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 17.

Более того, существует различие в характеристиках между главной праной и органами чувств. Органы не функционируют во время глубокого сна, в отличие от Праны. Одна лишь главная Прана не достигается смертью, в то время как другие Праны достигаются. Пребывание и уход главной праны, а не органов чувств, является причиной поддержания и распада тела.

Органы чувств являются причиной восприятия объектов чувств, а не главной праны. Органы устают, но не главная Прана. Утрата отдельных органов не приводит к смерти, но выход Праны вызывает смерть тела.

Таким образом, существует множество различий, отличающих Прану от чувств. Это также указывает на то, что чувства отличаются от Праны.

Шрути, в которой говорится: «Чувства приняли форму Праны», следует понимать во вторичном смысле. Слово «Прана» применяется к органам чувств во вторичном смысле. Это означает, что их функционирование зависит от Праны. Это означает, что органы следуют за праной так же, как слуги следуют за своим хозяином. Главная Прана — это правитель, хозяин или учитель органов. Шрути описывает Прану как превосходящую органы (Шрештха).

Следовательно, органы являются независимыми принципами, а не модусами главной Праны.

Самджнамуртикриптьядхикаранам: Тема 9 (Сутры 20–22)

९ संज्ञामूर्तिक्लृप्त्यधिकरणम् । सू० २०-२२ ।

Имена и формы созданы Господом, а не индивидуальной душой.

संज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात् ॥२०॥

Самджнамуртикриптисту тривриткурвата упадешат II.4.20 (289)

Но творение имен и форм совершается Тем, Кто совершает тройственное (творение), ибо так учат писания.

Самджнамуртикриптих: создание имени и

формы; **Ту:** но; **Тривриткурватах:** Того, кто творит тройственное творение, Того, кто создал тройственные элементы; **Упадешат:** из-за учения Священных Писаний, как сказал

Шрути. (**Самджна:** имя; **Муртих:** форма; **Криптих:** творение; **Триврит:** трехчастный, составной; **Курватах:** Создателя.)

Шрути заявляет: «Это Божество подумало: позвольте мне теперь войти в эти три божества (огонь, землю и воду) с этим живым «я» (Дживатмой), и позвольте мне затем развить имена и формы; позвольте мне сделать каждое из этих трех трехчастным» (Чх.Уп.VI.3.2).

Здесь возникает сомнение, является ли движущей силой этой эволюции имен и форм Джива, индивидуальная душа или Верховный Господь.

Пурвапакшин или оппонент придерживается первой альтернативы из-за прославления, содержащегося в словах «этим живым я».

Слово «ту» (но) отбрасывает Пурвапакшу. Эта Сутра опровергает это и говорит: Индивидуальная душа не способна создать грубый мир. Все сотворение мира, несомненно, может быть делом рук только Верховного Господа, создавшего огонь, воду и землю. Слово «Джива» в этом отрывке синтаксически связано со «входом», а не с созданием имен и форм.

То, что Верховный Господь — это Тот, кто развивает имена и формы, признается всеми Упанишадами, как мы видим из таких отрывков, как «Тот, кто называется эфиром, является создателем всех имен и форм» (гл. Уп. VIII.14)..

Далее, следующее предложение этого текста: «Тогда это Божество сказало: «Позволь мне сделать каждый из этих трёх элементов трёхчастным» (Гл. Уп. VI.3.3)

ясно указывает на то, что только Верховный Господь создаёт имена и формы, грубые формы. элементы и эта вселенная.

Господь обитает во всем и управляет всем творением. Он является внутренним директором гончара в производстве горшков и т. д.

मांसादि भौमं यथाशब्दमितरयोश्च ॥२१॥

Мамсади бхаумам ятхасабдамитарайоша II.4.21 (290)

Плоть и т. д. происходят из земли, согласно утверждению Священных Писаний, и (то же самое) и в случае других (элементов, а именно огня и воды).

Мамсади: мясо и все остальное; **Бхаумам:** являются эффектами земли; **Ятхасабдам:** как сказал Шрути, как заявлено в писаниях; **Итарайо:** из двух других, а именно огня и воды; **Ча:** также и.

Трехчастная земля, усваиваясь человеком, образует плоть и т. д. Ибо в тексте сказано: «Пища (земля), будучи съеденной, становится троичной: самая грубая часть ее становится фекалиями, средняя часть — плотью, тончайшая часть — разумом» (гл. Вверх. VI.5.1). Также мы должны узнать из текста действие двух других элементов, а именно, огня и воды. Грубая часть из потребленной воды выходит в виде мочи, средняя часть становится кровью, а тонкая часть становится праной. Из усвоенного огня грубая часть строит кости, средняя часть становится костным мозгом, а тонкая часть становится речью.

वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः ॥२२॥

Вайшешьятту тадвадствадах II.4.22 (291)

Но из-за преобладания (особого элемента в них грубые элементы) названы так (по нему).

Вайшешьят: из-за преобладания; **Ту:** но; **Тадвада:** это особое имя.

Сутра 21 здесь расширена.

Здесь выдвигается возражение. Если все грубые элементы содержат три тонких элемента, то почему существует такое различие: «Это огонь, это вода, это земля?» И опять же, почему говорится, что среди элементов человеческого тела, плоти и т. д., есть действие съеденной пищи; кровь и т. д., действие выпитой воды; кости и т. д., эффект съеденного огня?

Слово «ту» (но) снимает возражение.

Эта Сутра опровергает это возражение.

Даже в каждом элементе, где соединились два других элемента, он называется так потому, что является преобладающей частью.

Хотя все вещи трехчастны, однако мы наблюдаем в разных местах преобладание разных элементов. Тепло преобладает в огне, вода во всем жидком, пища в земле. Поскольку тонкие элементы не содержатся в равных пропорциях в каждом из грубых элементов, они названы в честь того тонкого элемента, который преобладает в их составе.

Таким образом, составной огонь называется огнем из-за преобладания в нем чистого огня. Подобным же образом Дэвов называют огненными, потому что их тела состоят из веществ, в которых преобладает огонь.

Повторение « *Тадвада* » – «это особое имя» указывает на окончание Главы.

Так заканчивается Четвертая пада (раздел 4) Второй Адхьяи (глава II) Брахмасутры или философии Веданты.

Здесь заканчивается глава II.

3. Садхана Адхьяя – Раздел 1 (Сутры 292–318).

Введение

Теперь в третьей главе определяются те садханы или практики, которые являются средствами достижения высшего Брахмана или Бесконечного. В Первой и Второй Падах этой главы обучают двум вещам, а именно: сильному стремлению или горячему желанию (Мумукшутва) реализовать Брахмана или окончательное освобождение и столь же сильному отвращению (Вайрагья) ко всем объектам, кроме Брахмана; потому что это две фундаментальные вещи среди всех садхан.

Чтобы вызвать вайрагью, или бесстрастие, сутры показывают в первой паде несовершенства всех мирских существований и основывают это на Панчагнивидье, или учении о пяти огнях Чхандогья-упанишады, в котором рассказывается, как душа после смерти уходит из одного состояния в другое.

Первая Пада учит великой доктрине реинкарнации, исходу души из физического тела, ее путешествию к Чандралоке на третьем плане и ее возвращению на землю. Это делается для того, чтобы создать вайрагью, или безразличие к чувственным наслаждениям здесь и в будущем. Во Второй Паде описаны все славные качества Верховного Брахмана, Его Всеведение, Всемогущество, Красота и т. д., чтобы привлечь к Нему душу и сделать Его единственным объектом поиска.

Краткое содержание

Адхикарана I:

(Сутры 1-7) учат, что душа при растворении тела уходит в сопровождении тонких материальных элементов (Бхута Сукшма), а также Индрий и Пран. Тонкие элементы служат обителью Пранам, прикрепленным к душе.

Сутра 7: Те, кто совершает жертвоприношение, становятся в Чандралоке пищей богов, что означает, что они способствуют наслаждению богов своим присутствием и служением им.

Адхикарана II:

(Сутры 8-11) показывают, что души, насладившиеся плодами своих похвальных деяний в Чандралоке, спускаются на землю с остатком (Анушая) своих дел, который определяет природу нового тела или характер новой жизни.

Адхикарана III:

(Сутры 12-21) обсуждает судьбу после смерти тех злодеев, которым их злые дела не дают права перейти на Чандралоку.

Адхикараны IV, V и VI:

(Сутры 22; 23; и 24-27) учат, что тонкие тела душ, нисходящих из Чандралоки через эфир, воздух и т. д., не становятся тождественными эфиру, воздуху и т. д., а лишь живут там; что они спускаются за короткое время. Входя в кукурузу или растение, душа остается просто в контакте с ними, уже одушевленными другой душой. Душа, войдя в зерно или растение, соединяется с тем, кто ест зерно или плод растения и совершает акт совокупления. Душа остается с ним до тех пор, пока он не войдет в утробу матери с введенной семенной жидкостью. В конечном итоге душа попадает в утробу матери и рождается ребенком.

Тадантарапаттипаттьядхикаранам: Тема 1 (Сутры 1-7)

१ तदन्तरप्रतिपत्त्यधिकरणम् । सू० १-७ ।

Душа во время переселения действительно забирает с собой тонкие части элементов.

Дэнни Рэйчел Сэнсэй. Нью-Йорк II ३.१.१ II

Тадантарапаттипаттау рамхати сампаришвактах прашнирупанабхья III.1.1 (292)

Чтобы получить другое тело (душа) окутывается (тонкими элементами) (как следует из) вопроса и объяснения (в писании Чхандогья).

Тадантарапаттипаттау: с целью получения свежего тела (**Тат:** то, т.е. тело; **Антара:** другое, другое; **Прати-паттау:** в получении); **Рамхати:** уходит, **Сампаришвактах:** окутан (тонкими элементами); **Прашна:** из вопроса; **Нирупанабхьям:** помощь для объяснений.

Во второй главе все возражения, выдвинутые против ведантического взгляда на Брахман на основании шрути и рассуждений, были опровергнуты. Было также показано, что все остальные взгляды неверны и лишены основания, а предполагаемых взаимных противоречий ведических текстов не существует. Далее было показано, что все сущности, отличные от индивидуальной души, такие как Прана и т. д., происходят из Брахмана для наслаждения души.

В этой главе рассказывается о том, как душа путешествует после смерти в разные области с ее дополнениями, о различных состояниях души и природе Брахмана, обособленности или неотдельности Видья (видов Упасаны); вопрос о том, должны ли качества Брахмана накапливаться или нет, достижение цели посредством правильного знания (самьягдаршана), разнообразие средств правильного знания и отсутствие определенных правил относительно мокши, которая является плодом совершенного знания обсуждаются, чтобы вызвать беспристрастность.

Джива (индивидуальная душа) вместе с пранами, умом и чувствами покидает свое прежнее тело и обретает новое тело. Он берет с собой, Авидью, добродетели и порочные поступки, а также впечатления, оставленные его предыдущими рождениями.

Здесь возникает вопрос, окутана ли душа тонкими частями стихий как семя будущего тела в его переселении. Пурвапакшин, или оппонент, говорит: «Оно не так окутано, потому что тонкие части элементов легко доступны повсюду. Эта Сутра опровергает эту точку зрения и говорит, что душа действительно берет с собой тонкие части элементов, которые являются семенами нового тела. Откуда нам это знать? Из вопросов и ответов, встречающихся в Священных Писаниях. Вопрос: «Знаете ли вы, почему в пятом жертвоприношении вода называется человеком?» (Чх. Уп. В.3.3). Ответ дан во всем отрывке, в котором после объяснения того, как пять подношений в форме Шраддхи, Сомы, дождя, пищи и семян предлагаются пяти огням, а именно, небесному миру, Парджанье (Богу дождя), Земля, мужчина и женщина, заключает: «По этой причине вода в пятом жертвоприношении называется человеком». Пройдите раздел Панчагнивидья в Чх. Вверх. V. части 3-10. Отсюда мы понимаем, что душа окутывается водой. Хотя элементы доступны повсюду, семена для будущего тела невозможно легко добыть где-либо. Органы и т. д., сопровождающие душу, не могут сопровождать ее без материального тела.

Как гусеница захватывает другой предмет, прежде чем покинуть предмет, так и душа имеет видение будущего тела, прежде чем она покинет нынешнее тело. Отсюда мнение санкхьев, что И Я, и органы одновременно всепроникающи и при получении нового тела начинают функционировать в нем только из-за Кармы; точка зрения будд, согласно которой душа одна, без органов, начинает

функционировать в новом теле, причем новые чувства формируются подобно новому телу; точка зрения вайшешиков, согласно которой в новое тело переходит только ум; и точка зрения дигамбара-джайнов, что душа лишь улетает от старого тела и садится в новое, подобно тому как попугай перелетает с одного дерева на другое, неверна и противоречит Ведам. Душа выходит из тела в сопровождении ума, Праны.

Можно возразить, что вода сопровождает только душу, а не какой-либо другой элемент. Как же тогда можно говорить, что душа окутывается тонкими частями всех элементов. На это возражение даёт ответ следующая Сутра.

त्र्यात्मकत्वात्तु भूयस्त्वात् ॥२॥

Трьятмакатватту бхуястват III.1.2 (293)

Из-за воды, состоящей из трех (элементов) (душа окружена всеми этими элементами, а не только водой); но (в тексте упоминается только вода) по причине ее преобладания (в человеческом организме).

Трьятмакатватту: из-за (воды), состоящей из трех элементов; **Ту:** но; **Бхуястват:** из-за преобладания (воды).

Вода, окутывающая душу, тройственна. Он подразумевает все остальные элементы. В тексте указана вода, потому что она преобладает в организме человека. Во всех одушевленных телах преобладают жидкие вещества, такие как соки, кровь и тому подобное.

Слово «ту» (но) снимает возражение, выдвинутое выше. Вода символизирует все элементы, потому что на самом деле она представляет собой комбинацию воды, огня и земли в соответствии с тройственным творением грубых элементов. Поэтому все три элемента сопровождают душу. Ни одно тело не может быть образовано одной лишь водой. Далее в причинном состоянии тела преобладает жидкое вещество, т. е. сперма и менструальная кровь. Причем в Соме преобладает жидкая часть, молоко, масло и тому подобное, которые необходимы для Кармы, которая является действенной причиной построения будущего тела.

प्राणगतेश्च ॥३॥

Пранагатеса III.1.3 (294)

А поскольку вместе с душой выходят Праны (органы чувств), ее сопровождают и элементы.

Прана: Прана (органы чувств); **Гатех:** из-за выхода; **Ча:** и.

Приводится еще одно основание показать, что тонкие сущности элементов сопровождают душу при растворении тела. В Шрути утверждается, что Праны и

чувства уходят вместе с индивидуальной душой при растворении тела. «Когда он таким образом уходит, главная Прана уходит вслед за ним, а когда таким образом уходит главная Прана, все остальные Праны уходят вслед за ней» (Бри. Уп. IV.4.2). Они не могут оставаться без основы, субстрата или поддержки элементов. Отсюда следует, что индивидуальная душа уходит вместе с тонкими сущностями элементов при растворении тела. Тонкие элементы образуют основу для движения Праны. Движение Праны невозможно без основы. Праны не могут ни двигаться, ни оставаться где-либо без такой основы. Это наблюдается у живых существ.

Наслаждение может быть только тогда, когда Прана переходит в другое тело. Когда душа уходит, за ней следует и главная Прана. Когда уходит главная Прана, за ней следуют и все остальные Праны и органы. Сущности элементов являются проводником Праны. Где элементы, там органы и праны. Они никогда не разлучаются.

अग्न्यादिगतिश्रुतेरिति चेन्न भाक्तत्वात् ॥४॥

Агниадигатисрутерити чет на бхактатват III.1.4 (295)

Если сказать (что Праны или органы не следуют за душой) на основании утверждений писаний о вхождении в Агни и т. д., (мы говорим) это не так, поскольку это сказано во вторичном смысле. (или метафорический характер этих высказываний).

Агъяди: Агни и другие; **Гати:** вход; **Шрутех:** на основании писаний; **Ити:** вот так; **Чет:** если; **На:** не так (это не может быть принято); **Бхактатват:** потому что это сказано во вторичном смысле.

Пурвапакшин, или возражающий, отрицает, что в момент обретения нового тела Праны уходят вместе с душой, поскольку в писании говорится об их переходе к Агни и т. д. Эта Сутра опровергает эту точку зрения.

Текст, в котором говорится, что Прана после смерти переходит к Агни и другим богам, говорит это в переносном и вторичном смысле, точно так же, как когда говорится, что волосы уходят на деревья. Текст означает лишь то, что Праны обретают милость Агни и других богов.

Вхождение речи и т. д. в Агни метафорично. Хотя в тексте сказано, что волосы тела входят в кусты, а волосы головы – в деревья. Это не значит, что волосы действительно разлетаются с тела и проникают в деревья и кустарники.

В священных текстах ясно говорится: «Когда душа уходит, за ним следует Прана. Когда уходит Прана, за ним следуют все органы» (Бри. Уп. IV.4.2).

Дальше душа вообще не могла бы идти, если бы Прана не могла следовать за ней. Душа не могла бы войти в новое тело без Праны. Не было бы никакого удовольствия в новом теле, если бы в это тело не поступали праны.

Этот отрывок метафорически выражает то, что Агни и другие божества, которые действуют как проводники Праны и чувств и сотрудничают с ними, прекращают свое сотрудничество в момент смерти. Праны и чувства, следовательно, теряют свои соответствующие функции и должны быть погружены в направляющих божеств. Праны и чувства в это время остаются совершенно бездействующими, ожидая сопровождения уходящей души.

Вхождение речи в огонь и т. д. означает лишь то, что в момент смерти эти чувства и Праны перестают выполнять свои функции, а не то, что они совершенно теряются для души. Таким образом, вывод таков: Праны и чувства действительно сопровождают душу в момент смерти.

Дэнни Джонс и Хейлс. 4 II

Пратхаме'шраванадिति чет на та эва хи упаттех III.1.5 (296)

Если нам возразят на том основании, что вода не упоминается в первом из жертвоприношений, мы говорим не так, потому что только она (вода) поистине подразумевается под словом «Шраддха», потому что это наиболее подходящее значение этого слова в этот отрывок.

Пратам: в первом из пяти жертвоприношений, описанных в Чхандогья Шрути; **Ашраванат:** из-за того, что не упоминается; **Ити:** таким образом; **Чет:** если; **На:** нет; **Та эва:** только это, т. е. вода; **Привет:** потому что; **Упаттех:** из-за физической подготовки.

Пурвапакшин выдвигает возражение: как можно установить, что «в пятом жертвоприношении вода называется человеком», если в первом жертвоприношении нет никакого значения воды? На этом алтаре боги предлагают Шраддху в качестве жертвоприношения (Гл. Уп. V.4.2).

Сиддхантин дает ответ: В случае первого огня слово Шраддха следует понимать в значении «вода». Почему? Из-за целесообразности. Только тогда сохраняется гармония в начале, середине и конце отрывка и не нарушается синтетическое единство всего отрывка. В противном случае вопрос и ответ не согласуются, и единство всего отрывка будет разрушено.

Веру саму по себе невозможно физически вынуть и предложить в качестве жертвоприношения. Следовательно, слово Шраддха должно означать «вода». В текстах Шрути вода называется Шраддха. «Шраддха ва апаха – Шраддха действительно есть вода» (Таит. Сам. I.6.8.1). Далее, это шраддха (вера), которая ведет к жертвоприношению, которое ведет к дождю.

Остальные четыре подношения – Сома, дождь, пища и семя – считаются эффектами Шраддхи. Именно Шраддха видоизменяется в эти четыре. Следовательно, это должна быть субстанция, принадлежащая к той же категории, что и эти четыре, потому что причина не может быть отличной от ее следствия. Следствие – это всего лишь модификация причины. Поэтому разумно интерпретировать здесь Шраддху как воду.

Настоящий президент США Дональд Трамп. ૐ: ||&||

Ашрутатвадिति чет на иштадикаринам пратитех III.1.6 (297)

Если скажут, что из-за того, что (душа) не указано в Шрути (душа не уходит, окутанная водой и т. д.), (мы говорим) это не так, потому что понятно (из писаний), что дживы которые совершают жертвоприношения и другие добрые дела (одни попадают в рай).

Ашрутатват: поскольку об этом не говорится в

Шрути; **Ити:** это; **Чет:** если; **На:** нет; **Иштадикаринам:** по отношению к тем, кто совершает жертвоприношения; **Пратитех:** из-за того, что вас понимают.

Выдвигается возражение, что в Чхандогья-упанишаде (V.3.3) упоминается только вода, но нет упоминания о душе (Дживе). Это возражение не выдерживает критики. В этом отрывке говорится о лицах, совершающих жертвоприношения, т. е. совершающих Ишту (жертвоприношение) и Пурту (копание резервуаров, строительство храмов и т. д.) и Дану (благотворительность), идущих путем дыма (Дхумамарга или Дакшинаяна, Путь в мир). луны) Chh. Вверх. B.10.3.

Тем людям, которые совершали ишти и т. д., вода подается в виде материалов, используемых в Агнихотре, Даршапурнамасе и других жертвоприношениях, а именно: кислое молоко, молоко, творог и т. д. Такие материалы, как молоко, творог и т. д., которые приносятся в жертвоприношениях, принимают тонкую форму, называемую Апурва, и прикрепляются к жертвователю. Таким образом, дживы окутываются водой, которая поступает из материалов, приносимых в жертвоприношениях. Вода, образующая подношения, принимает тонкую форму Апурвы, окутывает души и ведет их на небеса для получения награды.

Другое возражение выдвигает сейчас Пурвапакшин. Он говорит: «Это пища богов. Боги ее едят» (Чх. Уп. B.10.4.) «Достигнув луны, они становятся пищей, и тогда дэвы питаются ими там» (Бри. Уп. VI). .2.16). Если их съедят боги, как тигры, как смогут они насладиться плодами своих действий? Следующая Сутра дает подходящий ответ. Совершившие жертвоприношения получают имя «Сомараджа», когда достигают Чандралоки. Это техническое имя «Сомараджа» применяется здесь к душе.

भक्तं वानात्मवित्त्वात्तथा हि दर्शयति ॥७॥

Бхактам ванатмавиттват татха хи даршайати III.1.7 (298)

Но (используется фраза «души — пища богов на небесах») во вторичном или метафорическом смысле, из-за того, что они не знают Себя, потому что Шрути утверждает так.

Бхактам: метафорический; **Ва:** но, или; **Анатмавиттват:** из-за того, что они не знают Себя; **Татха:** так; **Привет:** потому что; **Даршайати:** (Шрути) заявляет, показывает.

«Душа становится пищей богов» следует понимать в метафорическом или вторичном смысле, а не буквально. В противном случае утверждения Священных Писаний, такие как «Тот, кто желает небес, должен принести жертву», бессмысленны. Если бы Дэвы поедали души, почему люди тогда должны стараться идти туда и зачем им совершать жертвоприношения, как Джьотистому и остальным? Еда – причина удовольствия. «Еда» — это ликование богов с исполнителями жертвоприношений. Жертвоприношения являются объектами наслаждения для богов так же, как жены, дети и скот для мужчин. Это не настоящая еда, такая как жевание и глотание сладостей. Боги не едят обычным способом. В писании говорится: «Боги не едят и не пьют. Они удовлетворены, видя нектар».

Совершающие жертвоприношения радуются, как слуги царя, хотя и подчинены богам. Они доставляют удовольствие богам и радуются вместе с ними. Те, кто не знает Себя, являются объектами наслаждения богов. Это известно из таких текстов, как «Теперь, если человек поклоняется другому божеству, думая, что божество одно, а он другой, он не знает. Он подобен зверю для Дэвов» (Бри. Уп. I.4.10). Это значит, что он в этой жизни умиливает богов посредством жертвоприношений и других дел, служит им, как зверю, и делает это и в ином мире, полагаясь на них, как зверь, и наслаждается назначенными ими плодами своих дел. Они (исполнители таких жертвоприношений) становятся полезными спутниками богов. Они наслаждаются обществом богов. Поэтому их называют пищей богов в переносном или метафорическом смысле. Они способствуют наслаждению богов своим присутствием и служением в этом мире. Поэтому совершенно ясно, что душа окутывается тонкой сущностью стихий, когда уходит в другие сферы для наслаждения плодами своих добрых дел. Он наслаждается на Чандралоке и возвращается на землю, когда исчерпает свой запас заслуг.

Критатаядхикаранам: Тема 2 (Сутры 8–11)

२ कृतात्ययाधिकरणम् । सू० ८-११ ।

Души, нисходящие с небес, имеют остаток Кармы, определяющий их рождение.

Кэнси Джонс в Нью-Йорке

Критае'нусайаван дриштасмритибхьям йатетаманевам ча III.1.8 (299)

По исчерпанию добрых дел душа возвращается на землю с остатком Кармы, как можно понять из прямого утверждения в Шрути и Смрити, тем же путем, по которому она вознеслась после смерти, и тоже другим путем.

Крита: того, что сделано, Кармы; **Атьайе:** в конце, при изнеможении; **Анусайаван:** с остатком Кармы; **Дриштасмритибхьям:** как можно понять из прямого утверждения в Шрути и Смрити; **Йатха итам:** по тому, как он пошел; **Аневам:** по-другому; **Ча:** и.

Здесь обсуждается свежая тема. Эта Адхикарана учит способу возвращения с небес. Поднимается вопрос, возвращаются ли души, насладившись плодами всех своих дел, на землю с каким-либо остатком Кармы (Кармасеша) или нет. Пурвапакшин или оппонент говорит, что от Кармы не осталось и следа. Почему? На счет спецификации «Яват сампатам». В Шрути сказано: «Пробыв там, пока не иссякнет их работа, они снова возвращаются тем путем, которым прошли» (Гл. Уп. V.10.5). Это указывает на то, что вся их карма там полностью исчерпана и ничего не осталось.

Эта точка зрения ошибочна. Правильная точка зрения состоит в том, что души возвращаются на землю силой какого-то неудовлетворенного остатка или Анусайи Кармы. Когда вся совокупность дел, которые помогли душам отправиться на Чандралоку для наслаждения плодами добрых дел, исчерпана, тогда тело, состоящее из воды, зародившееся там ради наслаждения, растворяется огнем печали, исходящим из мысли о том, что наслаждению приходит конец, как тает градина от соприкосновения с лучами солнца, как тает гхи от соприкосновения с огнем. Затем души спускаются, а остаток еще остается.

Это также доказывают Шрути и Смрити. В Шрути говорится: «Те, чье поведение в прошлой жизни было хорошим, в настоящее время получают хорошее рождение, например, рождение брамина, кшатрия или вайшьи; те, чье поведение было плохим, в настоящее время получают какое-то плохое рождение, такое как это собаки или свиньи» (Чх. Уп. B.10.7).

В Смрити говорится: «Члены разных каст и разных слоев общества, занятые предписанными для них делами, после того, как покинули этот мир и насладились плодами своих трудов в другом мире, рождаются вновь благодаря ненаслажденным часть своих наград, в знатных кастах и семьях, с особой красотой, долголетием, знаниями, поведением, имуществом, комфортом и интеллектом». Следовательно, душа рождается с остаточной кармой.

Что такое Анусайя (остаточная работа) Кармы, которая ведет к высшему или низшему рождению? Что это за остаток? Некоторые говорят, что таким образом мы должны понять остальную часть дел, которые были совершены в предыдущем рождении для достижения рая и плодами которых мы по большей части наслаждались. Этот остаток можно сравнить с остатком масла, который прилипает к внутренней части сосуда, ранее наполненного маслом, даже после того, как он был опорожнен, или с придворным короля, который теряет свою мантию Дурбар и поэтому выходит с одними туфлями и зонтиком. . Эти аналогии явно неверны, потому что, когда добродетельный поступок приводит душу на небо, мы не можем предполагать, что часть его низводит ее на землю.

Более того, в этом отрывке из Священных Писаний выделяются остатки другого рода, а именно: «те, чье поведение было хорошим; те, чье поведение было плохим». Последнее не может быть частью добродетельного поступка, ведущего душу на небо. Следовательно, Анусайя — это остаток или остаток какого-то другого запаса Кармы, приносящего плоды. После того, как плоды похвальных деяний полностью удовлетворены на небесах, оставшийся набор дел (хороших и плохих), плодами которых предстоит наслаждаться в этом мире, образует Анусайю, с которой души приходят на землю.

Другая точка зрения состоит в том, что после смерти весь запас Кармы, которая вот-вот принесет плоды, приносит плоды. Поэтому души приходят на землю без какой-либо Анусайи или остатка кармы. Это не верно. Это несостоятельно. Некоторыми из этих карм можно наслаждаться только в одном рождении, а некоторыми — в другом. Они не могут совместиться в одном рождении. Нельзя сказать, что одна порция перестает приносить плод. Нет такого прекращения, кроме Праяшитты или искупления. Если все кармы принесут плоды после смерти, не будет причины для перерождения после жизни в раю, аду или в телах животных, потому что в них нет средств добродетели или порока. Более того, некоторые смертные грехи, такие как убийство брамина, влекут за собой множество рождений.

Как же тогда совокупность Карм может привести к одному лишь рождению? Священное Писание является единственным источником добродетели и порока. Точно так же Карири Ишти, жертвоприношение, приносимое теми, кто желает дождя, вызывает дождь. Поэтому вы не можете приписать это плодотворности прошлых действий после смерти. Поэтому точка зрения, что смерть проявляет все действия, что все события происходят вследствие осуществления всего запаса Карм после смерти, совершенно неверна и необоснованна.

Пурвапакшин, или возражающий, утверждает, что как лампа показывает все объекты, так и смерть истощает все кармы. Эта аналогия не верна. Потому что лампа, хотя и находится на одинаковом расстоянии от большого и очень маленького предмета, может проявлять только большой, а не маленький предмет. Таким образом, смерть возбуждает действие только более сильных действий, а не более слабых, хотя обе группы дел имеют равные возможности для плодотворения. Поэтому мнение, что все действия проявляются смертью, не может быть поддержано, поскольку оно противоречит Шрути, Смрити и разуму.

Вам не нужно бояться, что, если в запасе останутся какие-либо Кармы, спасения не будет, потому что знание Себя уничтожит все Кармы. Поэтому является устоявшимся выводом, что души спускаются на землю с небес с остатком дел (Анусайя).

Каким образом оно спускается? Они возвращаются тем же путем, что и прошли, но с некоторым отличием. Из выражения «как пришли» и из факта «эфира и дыма» делается вывод, что они нисходят тем путем, которым шли на небо (Гл. Уп. В.10.5). Что есть и некоторая разница, известно из ночи и т. д., не упомянутых, и из прибавленных облаков и т. д. (Гл. Уп. Т. 10.6). Он спускается по тому маршруту, по которому дошел до определенного этапа, а затем по другому маршруту. Слово «Раманиячарана» означает «Рамания», или добрые дела. «Капуячарана» означает злые действия. Слово «Яват сампатам» означает не истощение всех Карм, а истощение дел, которые привели душу на небеса и которые истощаются на небесах наслаждением.

Дэниел Нэнси Кейнс II § II

Чаранадити чет на упалакшанартети каршнаджиних III.1.9 (300)

Если нам возразят, что из-за поведения (принятие остатка Кармы Анусайя не является необходимой для перерождения на земле), (мы говорим) не так (потому что используется слово «поведение»), чтобы косвенно обозначать (остаток). Так думает Каршнаджини.

Чаранат: по причине поведения; **Ити:** так, так; **Чет:** если; **На:** не так; **Упалакшанартха:** означать вторично, косвенно, подразумевать или означать; **Ити:** таким образом; **Каршнаджиних:** Каршнаджини думает, держится, говорит.

Возражение выдвигается в отношении остаточной Кармы, Анусайи, изложенной в предыдущей Сутре, и опровергается.

Пурвапакшин, или возражающий, говорит в цитируемом тексте (Чх. Уп. V.10.7.), что «те, чье поведение было хорошим» и т. д., получают хорошее рождение.

Качество нового рождения зависит от Чараны, или поведения, а не от Анусайи или остальной работы. «Чарана» и «Анушайя» — это разные вещи, потому что «Чарана» — это то же самое, что Чаритра, Ачара, Шила — все из которых означают поведение, тогда как Анушайя означает остаток работы.

Писание также говорит, что действие и поведение — разные вещи «Как он поступает и как себя ведет, так и будет» (Бри. Уп. IV.4.5).

Возражение не имеет силы. Эта Сутра опровергает это и говорит, что термин «поведение» предназначен для обозначения остатка дел (хороших карм) после наслаждения в потустороннем мире. Поведение означает Карму, которая зависит от хорошего поведения. Таково мнение мудреца Каршнаджини. Это вторичное значение этого термина.

आनर्थक्यमिति चेन्न तदपेक्षत्वात् ॥१०॥

Анартакьямिति чет на тадапекшатват III.1.10 (301)

Если сказать (при таком толковании слова «поведение» – хорошее поведение стало бы) бесцельным, (мы говорим) не так, поскольку (Карма) зависит от этого (хорошего поведения).

Анартакьям: бесцельный, бесполезный, неуместный; **Ити:** таким образом, как; **Чет:** если; **На:** не так; **Тат:** то (поведение); **Апекшатват:** из-за зависимости от того.

Дальнейшее возражение в отношении слова «Чарана – поведение» выдвигается и опровергается в этой Сутре.

Пурвапакшин, или возражающий, говорит, что это может быть, но почему мы должны отказываться от того значения, которое непосредственно передает слово «Чарана», а именно «поведение», и принимать просто коннотативное значение «остаток кармы». Тогда хорошее поведение было бы бесцельным в жизни человека, так как оно не имеет собственного результата и не является причиной качества нового рождения. Поведение, которое является прямым значением этого слова, может иметь своим плодом либо доброе, либо злое рождение в зависимости от того, хорошее оно или дурное. В любом случае ему придется допускать какие-то плоды, иначе это будет бесполезно.

Данная Сутра опровергает это. Сутра отрицает эту точку зрения на том основании, что только те, кто ведет себя хорошо, имеют право совершать ведические жертвоприношения. Это возражение не имеет силы ввиду зависимости от него. Оно не может стоять. Смрити говорит: «Веды не очищают того, кто лишен хорошего поведения». Тот, чье поведение нехорошо, не достигает религиозных заслуг простым совершением жертвоприношений. Поведение усиливает плоды Кармы

(Атисая). Хорошее поведение — это помощь или вспомогательное средство Кармы. Следовательно, у него есть цель. Когда жертва начнет приносить свои плоды, поведение, имеющее отношение к жертве, будет порождаться некоторым дополнением к плоду. Следовательно, это точка зрения Каршнаджини заключается в том, что причиной нового рождения является только остаток работ, который является косвенным значением термина «Чарана» или поведение, а не просто поведение. Если человек умеет бегать ногами, он, конечно, не будет ползать на коленях. Если человек не может бегать на ногах, сможет ли он бежать на коленях?

सुकृतदुष्कृते एवेति तु बादरिः ॥११॥

Сукритадушкрите эвети ту баадарих III.1.11 (302)

Но поведение (чарана) означает просто добрые и злые дела; так думает мудрец Баадари.

Сукрита: хорошие или праведные дела; **Душкрит:** (и) плохие или неправедные поступки; **Ева:** только, всего лишь; **Ити:** таким образом; **Ту:** но; **Баадари:** (Мудрец) Баадари.

Дальнейшее обсуждение значения слова «Чарана» проводится здесь. Сутра говорит, что нет разницы между поведением и кармой. По мнению мудреца Баадари, фразы «Раманиячарана» и «Капуячарана» означают добрые и злые дела.

Чарана означает то же самое, что Анустанхана или Карма (работа). Корень «Чар» (ходить, вести себя) используется в общем смысле действия. В просторечии говорят о человеке, который приносит жертвы. «Этот человек ходит в праведности». Термин Ачара также обозначает лишь разновидность религиозного долга. Жертвоприношение – это похвальный поступок (Дхарма). Ачара – это также Дхарма. Когда карма и чарана описываются отдельно, это похоже на то, когда вы говорите о брахманах и паривраджаках, то есть санньяси. Хотя Чарана и Карма едины, тем не менее иногда о них говорят как о разных, согласно принципу «Куру-Пандавов». Хотя Пандавы также были Куру, во фразе Куру и Пандавы слово Куру используется в более узком смысле. Таким образом, «люди хорошего поведения или характера» означают тех, чьи действия достойны похвалы: «Люди злого поведения или злая Чарана» — это те, чьи действия подлежат порицанию. Поведение используется в общем смысле действия. Поскольку Чарана – это только Карма, то установлено, что те, кто попадает на небеса, имеют остаток Кармы (Анусаия) как причину нового рождения на земле.

Ева – только: Сила этого слова в этой Сутре заключается в том, чтобы указать, что это мнение автора Сутры.

Ту – «но» используется для обозначения специальности, собственного заключения и расстановки акцентов.

Аништадикарьядхикаранам: Тема 3 (Сутры 12–21)

३ अनिष्टादिकार्याधिकरणम् । सू० १२–२१ ।

Судьба после смерти тех душ, чьи деяния не дают им права перейти на Чандралоку.

अनिष्टादिकारिणामपि च श्रुतम् ॥१२॥

Аништадикари namaпи ча шрутам III.1.12 (303)

Шрути заявляет, что те, кто не совершает жертвоприношения и т. д., также (отправляются в мир Луны).

Аништадикари nam: тех, кто не совершает жертвоприношений и т. д.; **Апи:** даже; **Ча:** также; **Шрутам:** провозглашается Шрути.

Теперь описывается движение лиц, совершающих злые дела. Эта Сутра принадлежит Пурвапакшину.

Было сказано, что те, кто совершает жертвоприношения и т. д., отправляются в Чандралоку. Теперь возникает вопрос, отправляются ли в сферу Луны и те люди, которые не совершают жертвоприношений, или нет.

Пурвапакшин или его оппонент утверждает, что даже они попадают на небеса, хотя они не получают там ничего такого, как те, кто совершает жертвоприношения, потому что они тоже нуждаются в пятом подношении для нового рождения. Более того, Шрути заявляет: «Все, кто покидает этот мир, попадают в сферу Луны» (Кау. Уп. I.2). Слово «все» показывает, что это универсальное предложение без каких-либо оговорок. Поскольку все погибающие должны отправиться в мир луны, отсюда следует, что и грешники попадают туда.

Сиддхантин: Грешники не попадают в сферу Луны. Они отправляются на Ямалоку или в мир наказания. Об этом говорится в следующей Сутре.

Сэнсэн Вэньчжэнь и Уинстон. Нэнси Йен

Самьямане тванубхуэтарешамарохава рохау тадгати дарсанат III.1.13 (304)

Но у других (т. е. тех, кто не совершал жертвоприношений и т. д.) происходит восхождение к обители Ямы и, испытав (результаты своих злых дел), они спускаются на землю; поскольку такой курс провозглашен Шрути.

Самьямане: в обители Ямы; **Ту:** но; **Анубхуа:** переживший; **Итарешам:** других (тех, кто не совершает жертвоприношений); **Арохаварохау:** восхождение и спуск; **Тат:** из них; **Гати:** (о своих) курсах; **Даршанат:** как можно понять из Шрути.

Продолжение описания передвижения лиц, совершивших злодеяния. Эта Сутра опровергает точку зрения предыдущей Сутры. Это Сиддханта Сутра.

Грешники страдают на Ямалоке и возвращаются на эту землю. Яма говорит Начикетасу: «Путь в загробную жизнь никогда не открывается перед невежественным человеком, введенным в заблуждение богатством. Вот мир, думает он, другого нет; таким образом он снова и снова попадает под мое влияние» (Катха Уп. I.2.6).

Ту (но отбрасывает Пурвапакшу. Неправда, что все люди отправляются на Чандралоку. Восхождение на сферу Луны или Чандралоку предназначено только для наслаждения плодами добрых дел. Это не без особой цели и не ради Это просто цель последующего нисхождения. Следовательно, те, кто совершил злые действия, не идут туда. Те, кто совершает жертвоприношения, поднимаются на Чандралоку, а не другие люди.

Ароха-Аварохау: Восхождение и нисхождение, т.е. приход к мирскому существованию (восхождение) и уход в еще более нижние области (нисхождение). Это интерпретация Шри Мадхвачарьи.

स्मरन्ति च ॥१४॥

Смаранти ча III.1.14 (305)

Смрити также заявляют об этом.

Смаранти: заявляют шрути; **Ча:** тоже.

Описание путешествия людей, совершающих злые дела, продолжается в Сутре.

Смрити также провозглашают ту же участь грешников. Смрити также заявляют, что злодеи попадают в лапы Ямы. Ману, Вьяса и другие говорят, что те, кто творит злые дела, попадают в ад и страдают там. В «Бхагавате» сказано: «Грешники быстро переносятся в обитель Ямы путем грешников, по которому они идут с великими болями, постоянно поднимаясь и падая, уставая и теряя сознание». Ману и Вьяса заявляют, что в Читисамьямане злые дела воздаются под властью Ямы.

अपि च सप्त ॥१५॥

Апи ча сапта III.1.15 (306)

Более того, их семь (адов).

Апи ча: также, более того; **Сапта:** семь (адов).

Приводятся подробности обители Ямы. Смрити упоминает семь адов, которые служат местом пыток для злодеев. Временные ады — это Раурава, Махараурава, Вани, Вайтарани и Кумбхика. Два вечных ада — это Тамисра (тьма) и Андхатамисра (ослепляющая тьма).

तत्रापि च तद्व्यापारादविरोधः ॥१६॥

Татрапи ча тадвьяпарат авиродхах III.1.16 (307)

И благодаря его (Яме) контролю даже там (в этих адах) нет противоречия.

Татры: там (в тех адах); **Апи:** также, даже; **Ча:** и; **Тадвьяпарат:** из-за его (Ямы) контроля; **Авиродха:** никакого противоречия.

Та же тема продолжается и в этой Сутре. Пурвапакшин, или возражающий, говорит: Согласно Шрути, злодеи подвергаются наказанию из рук Ямы. Как это возможно в семи адах, называемых Раурава и т. д., которыми управляют Читрагупта и другие? Эта Сутра опровергает это возражение.

В этом нет противоречия, поскольку один и тот же Яма также является главным правителем этих семи адов. Читрагупта и другие — всего лишь суперинтенданты и лейтенанты, нанятые Ямой. Все они находятся под властью или сюзеренитетом Ямы. Читрагупта и другие поставлены Ямой.

विद्याकर्मणोरिति तु प्रकृतत्वात् ॥१७॥

Видьякарманорिति ту пракритатват III.1.17 (308)

Но (речь идет о двух путях) познания и труда, о которых идет речь.

Видьякарманох: знаний и работы; **Ити:** таким образом; **Ту:** но, только; **Пракритатват:** поскольку это является предметом обсуждения.

Но грешники никогда не попадают на небеса, потому что тема, касающаяся двух путей в Чхандогья-упанишаде, предназначена только для людей знания и людей труда. Оно не имеет никакого отношения к злодеям. Различные путешествия ушедших душ в иной мир по двум дорогам или путям, описанным в Панчагнивидье Чхандогья Упанишады, являются результатом знания (медитации) и религиозных жертвоприношений в соответствии с тем, как они практиковались в жизни; потому что эти двое являются предметом обсуждения.

В Шрути говорится, что те, кто не идут посредством Видьи по пути Деваяны к Брахмалоке или посредством Кармы по пути Питрияны к Чандралоке, часто рождаются в низких телах и часто умирают. Если вы скажете, что злодеи тоже отправляются в Чандралоку, этот мир переполнится. Но вы можете ответить, что оттуда на землю будут выходить души. Но тогда в тексте Шрути ясно сказано, что злодеи туда не ходят.

Злодеи идут на третье место, а не на небеса. В отрывке из Шрути говорится: «Теперь те, кто не идет ни одним из этих путей, становятся теми маленькими существами, постоянно возвращающимися, о которых можно сказать: «Живи и умри». Их место — третье. Поэтому мир никогда не наполняется» (Chh. Up. T.10.8).

Слово «но» в Сутре опровергает сомнение, возникающее из текста Каушитаки Упанишады: «Все ушедшие отправляются в Чандралоку». Слово «все» следует понимать как относящееся только к тем, кто квалифицирован, кто совершил добрые дела. Все подходящие души отправляются только в Чандралоку. Сюда не входят злодеи и грешники.

Слово «но» отбрасывает точку зрения, высказанную возражающим. Если грешники не отправляются в мир Луны или Чандралоку, то в их случае не может быть создано новое тело: потому что в их случае пятое жертвоприношение невозможно, а пятое жертвоприношение зависит от перехода в сферу Луны. Поэтому все должны отправиться на Чандралоку, чтобы получить новое тело. На это возражение отвечает следующая Сутра.

न तृतीये तथोपलब्धे: ॥१८॥

На тритие татопалабдхе III.1.18 (309)

Не в (в случае) третьего места, как об этом сказано в писаниях.

На: нет; **Тритье:** в третьем; **Татха:** вот так; **Упалабдхе:** это воспринимается или рассматривается как существующее.

Пятое приношение не обязательно для тех, кто идет на третье место, потому что так заявлено в писаниях.

Правило о пяти жертвоприношениях не применяется к злодеям и грешникам, поскольку они рождаются без жертвоприношений. Шрути говорит: «Живи и умри. Это третье место». То есть эти маленькие существа (мухи, червячки и т. д.) постоянно рождаются и умирают. Грешников называют маленькими существами, потому что они принимают тела насекомых, комаров и т. д. Их место называется третьим местом, потому что оно не является ни Брахмалокой, ни Чандралокой. Следовательно, небесный мир никогда не наполняется, потому что эти грешники никогда туда не попадают. Более того, в отрывке «В пятом жертвоприношении вода называется человеком» вода становится телом только человека, а не насекомого или мотылька и т. д. Слово «человек» применимо только к человеческому виду.

स्मर्यतेऽपि च लोके ॥१९॥

Смарьятепи ча локе III.1.19 (310)

И (более того) Смрити зафиксировали также (что) в этом мире (были случаи рождения без курса пяти жертвоприношений).

Смариате: говорится в Смритисе; **Апи:** также; **Ча:** и; **Локи:** в мире.

Аргумент, начатый в Сутре 17 с целью опровержения возражений, высказанных в Сутре 12, продолжается.

Более того, помимо Вед существуют традиции, согласно которым некоторые люди, такие как Дрона, Дхриштадьюмна, Сита, Драупади и другие, не рождались обычным способом из утробы матери. В их случаях не хватало пятого жертвоприношения, совершаемого женщине. В случае Дхриштадьюмны и других отсутствовали даже два из подношений, а именно: одно, предложенное женщине, и одно, предложенное мужчине. У Дроны не было матери. У Дхриштадьюмны не было ни отца, ни матери. Следовательно, и во многих других случаях можно предположить, что деторождение или рождение происходят независимо от приношений. Самка журавля беременеет без самца.

Пять жертвоприношений не являются абсолютно необходимыми для будущего рождения. Правило пяти жертвоприношений не является универсальным. Это относится только к тем, кто приносит жертвы. Поэтому грешникам не обязательно идти на небеса.

Пять жертвоприношений не имеют ничего общего с третьим путем, т.е. умереть и родиться в низких телах. Они относятся только к человеческому рождению в случае душ, которые восходят, а затем нисходят. В других случаях воплощение может происходить иным способом, чем через матку.

Частицей «Ча» (и) Сутракара показывает, что наблюдение мира также подтверждается Смрити.

दर्शनाच्च ॥२०॥

Дарсаначча III.1.20 (311)

Еще и из-за наблюдательности.

Даршанат: из-за наблюдения; **Ча:** также и.

Аргумент, начатый в Сутре 17, продолжается.

Замечено также, что из четырех классов органических существ, а именно живородящих животных, яйцеродящих животных, животных, возникающих от тепла и влаги и существ, возникающих из зародышей (растений), - два последних класса производятся без полового акта, так что в их случае количество жертвоприношений не имеет значения.

Пурвапакшин, или возражающий, говорит: «В отрывке из Шрути говорится только о трех классах существ: о том, что возникает из яйца (Андаджа), о том, что возникает от живого существа (Дживаджа) и о том, что возникает из зародыша

(Удбхиджа)». (Чх. Уп. VI.3.1). Как же тогда можно утверждать, что существует четыре класса? Следующая Сутра дает ответ на его возражение.

तृतीयशब्दावरोधः संशोकजस्य ॥२१॥

Тритиясabdaвародхах самсокаясьа III.1.21 (312)

Третий термин (т.е. растительная жизнь) включает в себя то, что возникает в результате тепла и влаги.

Тритья шабда: третий срок; **Аводха:** включение; **Самсокаясьа:** того, что возникает из тепла и влаги.

Оба класса происходят из земли или воды, из чего-то устойчивого. Они оба прорастают: один из земли, другой из воды. Это не имеет значения, поскольку то, что возникает из влаги, включается в место растительной жизни (удбхиджа). Между Сведажей и Удбхиджей есть сходство. Следовательно, противоречия нет. Те, кто рождены потом, называются Сведажей. Сведаджа и Удбхиджа не рождаются из чрева. Слово Удбхиджа буквально означает «рождение через прорыв». Растения прорываются сквозь землю. Потнорожденный рванул в воду. Таким образом, происхождение обоих одинаково, ибо оба рождаются через прорыв.

Таким образом, злодеи не попадают в рай. Только те, кто совершает жертвоприношения, попадают в рай. Это окончательный вывод.

Сабхавьяпаттьядхикаранам: Тема 4 (Сутра 22)

४ साभाव्यापत्त्यधिकरणम् । सू० २२ ।

Душа при своем нисхождении из Чандралоки не отождествляется с эфиром и т. д., а обретает подобие природы.

तत्साभाव्यापत्तिरुपपत्तेः ॥२२॥

Тацабхавьяпаттирупаттех III.1.22 (313)

(Душа, спускаясь из сферы Луны) достигает подобия природы с ними (т. е. с эфиром, воздухом и т. д.), поскольку только это и возможно.

Тацабхавьяпаттих: достижение подобия природы с ними; **Упапаттех:** быть разумным.

Сейчас обсуждается путь нисхождения индивидуальной души из сферы Луны. Шрути заявляет: «Они снова возвращаются тем же путем, которым они пришли, в эфир, из эфира в воздух. Тогда жертвующий, став воздухом, становится дымом, став дымом, он становится туманом, став туманом, он становится облаком, имея стань облаком, которое он прольет дождем» (Гл. Уп. V.10.5 и 6).

Теперь возникает вопрос, действительно ли душа становится тождественной эфиру и т. д. или просто напоминает их.

Эта Сутра говорит, что души не достигают идентичности с ними, потому что это невозможно. Невозможно, чтобы одно стало другим в прямом смысле слова. Одно вещество не может стать другим. Если души станут тождественными эфиру, они больше не смогут спускаться по воздуху. Души становятся подобны эфиру, воздуху и т. д. Они принимают тонкую форму, подобную эфиру, поддаются влиянию или силе воздуха, смешиваются или соединяются с дымом и т. д. Достижение состояния дыма и т. д. но двигаясь вместе с ними, когда они в движении, останавливаясь, когда они останавливаются, входя в них и становясь такими же легкими, как они сами. Следовательно, этот отрывок означает, что души становятся похожими на Акашу, воздух и т. д., но не тождественными.

Натичирадхикаранам: Тема 5 (Сутра 23)

५ नातिचिराधिकरणम् । सू० २३ ।

Для нисхождения души требуется лишь короткое время.

नातिचिरेण विशेषात् ॥२३॥

Натичирена вишешат III.1.23 (314)

(Душа проходит стадии своего нисхождения) за не очень долгое время; в связи со специальным заявлением.

На: нет; **Атичирена:** через очень долгое время; **Вишешат:** из-за особого утверждения Шрути.

Продолжается дискуссия о пути нисхождения души. Далее возникает вопрос, остается ли душа в своем нисхождении через эфир вниз к дождю на каждой ступени очень долго или проходит ее быстро? Пурвапакшин, или оппонент, говорит: «Поскольку нет ничего, что могло бы определить время его пребывания, оно остается неопределенно долгим на каждой стадии». Данная Сутра отвергает эту точку зрения. В этой Сутре говорится, что душа проходит через них быстро. Это следует из того обстоятельства, что в тексте содержится особое утверждение.

Шрути говорит: «Став облаком, он проливает дождь. Затем он рождается как рис и кукуруза, травы и деревья, кунжут и бобы. Отсюда побег сопряжен со многими трудностями. Ибо кем бы ни были люди, которые едят пищу и рожают потомство, тот отныне становится подобным им» (Чх. Уп. V.10.5).

Путешествие души через стадии эфира, воздуха, пара или дыма, тумана, облака и дождя занимает меньше времени, чем ее прохождение через стадии зерна, семени, зародыша, которое занимает гораздо больше времени. время или тяжелые

страдания, поскольку в Шрути есть специальное утверждение, что после попадания в кукурузу выход затруднен с гораздо большими трудностями и болью.

В Шрути говорится: «Души входят в рис» и добавляется: «оттуда побег становится еще более трудным и болезненным». Здесь есть намек на то, что выход из предыдущих состояний или более ранних стадий легок, приятен и достигается быстро.

«Тот, кто начал нисходить, войдет в тело матери (woMB) раньше, чем пройдет год с момента начала, хотя и странствует по разным местам» (Нарадия Пурана).

Аньядхиштхитадхикаранам: Тема 6 (Сутры 24–27)

६ अन्याधिष्ठिताधिकरणम् । सू० २४-२७ ।

Когда души входят в растения и т. д., они только цепляются за них и сами не становятся этими видами.

अन्याधिष्ठितेषु पूर्ववदभिलापात् ॥२४॥

Аньядиштхитешу пурвавадабхилпат III.1.24 (315)

(Нисходящая душа входит) в (растения) одушевленные другие (души), как и в предыдущих случаях, на основании утверждения Священных Писаний.

Аньядхиштхишешу: в то, что принадлежит или занято другим; **Пурвават:** как и в предыдущих случаях; **Абхилапат:** из-за утверждения писаний.

Продолжается дискуссия о пути нисхождения индивидуальной души.

В описании нисхождения души говорится, что тогда они рождаются как рис и кукуруза, травы и бобы. Теперь возникает сомнение, нисходят ли эти души с остатками своей кармы, рожденные как рис, кукуруза и т. д., или они просто цепляются за эти растения и т. д.

Пурвапакшин утверждает, что они рождаются как рис, кукуруза и т. д. и наслаждаются своими удовольствиями и страданиями из-за того, что остальная часть дел все еще привязана к ним, а не просто цепляется за них. Состояние растения может быть местом наслаждения плодами действий. Жертвоприношения, влекущие за собой убийство животных, могут привести к неприятным последствиям. Следовательно, слово «рожденный» следует понимать буквально.

Эта Сутра опровергает эту точку зрения. Души просто связаны с рисом и растениями, которые уже оживлены другими душами и не наслаждаются там удовольствиями и страданиями, как в предыдущих случаях. Как было решено, что души, становящиеся воздухом, дымом, означают только то, что они соединяются с ними, так и здесь то, что они становятся рисом и т. д., означает просто то, что они

соединяются с этими растениями. Потому что на этих стадиях нет никакой отсылки к их Карме, так же, как и на более ранних стадиях эфира и т. д. Они входят в эти растения независимо от своей Кармы. Они не наслаждаются удовольствиями и болью, пока пребывают там. Души используют рис и растения в качестве своей остановки, не отождествляясь с ними, поскольку в Шрути прямо сказано, что это промежуточная стадия, подобно предыдущим стадиям эфира, воздуха и т. д. Они не теряют своей идентичности. Души рождаются там не для карательного наслаждения. Там, где происходит настоящее рождение и начинается переживание удовольствия и боли, начинаются плоды действий, в тексте говорится о действии Кармы, как в: «Те, чье поведение было хорошим, быстро обретут хорошее рождение» (Chh. Up. V. 10.7).

Далее, если слово «рожденный» понимать в буквальном смысле, то душам, спустившимся в рисовые растения и оживляющим их, придется покинуть их, когда их сожнут, очистят от шелухи, приготовят и съедят. Когда тело разрушается, душа, оживляющая его, покидает его.

Поэтому нисходящие души лишь внешне связаны с растениями, оживляемыми другими душами. Они пребывают до тех пор, пока не обретут возможность нового рождения.

अशुद्धमिति चेन्न शब्दात् ॥२५॥

Асуддхамити чет на шабдат III.1.25 (316)

Если скажут, что (жертвенная работа) несвята, (мы говорим) не так, на основании авторитета Священных Писаний.

Асуддхам: нечестивый; **Ити:** так, таким образом; **Чет:** если; **На:** нет, не так (возражение не выдерживает критики); **Шабдат:** из-за слова, из-за авторитета писаний.

Возражение против Сутры 24 выдвинуто и опровергнуто.

Можно выдвинуть возражение, что жертвоприношения, такие как жертвоприношение Джйотистома и тому подобное, когда убивают животных, являются нечестивыми. Поэтому его результат может привести к тому, что жертвующий действительно родится в виде кукурузы или растения в качестве наказания за свое жестокое действие. Такое возражение беспочвенно, потому что убийство животных во время жертвоприношений не причиняет вреда, поскольку оно разрешено Священными Писаниями.

Жертвы не являются нечистыми или греховными, потому что Священные Писания называют их достойными. Только писания могут рассказать нам, что такое Дхарма и что такое Адхарма, что свято, а что несвято. Наше знание о том, что является

долгом, а что противоположно долгу, полностью зависит от Шастр, потому что это Атиндрия, то есть за пределами чувственного восприятия, и в случае добра и зла совершенно отсутствуют обязательные правила относительно места, времени и случая. То, что в одном месте, в одно время и по одному поводу совершается как правильное действие, в другом месте, в другое время, в другом случае является неправильным действием. Поэтому без Священного Писания никто не может знать, что правильно, а что неправильно. Без сомнения, Священные Писания говорят, что нельзя причинять вред (*Ма химсьят сарва бхутани*). – пусть ни одно животное не будет ранено (убито). Это общее правило. «Пусть предложит животное, священное для Агнистомы» — исключение. Общие правила и исключения имеют разные сферы применения. Они имеют разные области применения, определяемые использованием, поэтому между ними нет конфликта.

Поэтому мы заключаем, что души заключаются в растениях, когда в Священном Писании говорится, что нисходящие души из Чандралоки становятся растениями. На этих стадиях они совершенно бессознательны.

रेतस्सिग्योगोऽथ ॥२६॥

Рета сигього'та III.1.26 (317)

Тогда (душа) соединяется с тем, кто совершает акт зарождения.

Рета: тот, кто извергает семенную жидкость; **Йога:** связь с; **Ата:** потом потом.

Продолжается дискуссия о пути нисхождения души. Теперь упоминается, что происходит с душой после того, как она привязалась к растениям.

Текст Чхандогья (V.10.6) гласит: «Ибо тот, кто ест пищу и совершает акт зарождения, снова становится тем (душой)». И здесь «становление» души, т. е. того, кто совершает акт зарождения, не может быть понято в буквальном смысле, потому что человек способен производить потомство, когда он достигает половой зрелости. Мы должны понять, что душа соединяется с тем, кто совершает акт зарождения. Из этого мы снова заключаем, что превращение души в растение означает лишь вступление ее в связь с растением, а не фактическое рождение как таковое.

Душа, войдя в зерно или растение, связывается с тем, кто ест зерно или плод и совершает акт совокупления. На каждой стадии своего прохождения он сохраняет свою отличительную идентичность от тел, с которыми он может быть связан.

Всякий раз, когда человек ест пищу, всякий раз, когда он совершает акт соития, нисходящая душа снова становится этой пищей и этим семенем. Душа остается в нем в совокуплении только до тех пор, пока он не войдет в утробу матери с впрыскиванием семени. Он соприкасается с семенной жидкостью, образующейся

при поедании такого зерна, и в конечном итоге обретает тело в утробе матери. Душа на самом деле не принимает форму своего создателя и не становится тождественной ему, потому что одна вещь не может принять форму другой вещи. Если бы она стала буквально творцом, то у души не было бы возможности получить другое тело.

योनेश्शरीरम् ॥२७॥

Йоне шарирам III.1.27 (318)

Из чрева (новое) тело (выходит).

Йоне: из утробы; **Шарирам:** тело.

На этом дискуссия о природе нисхождения души завершается.

Пройдя через различные предшествующие стадии, душа наконец входит в чрево матери. В чреве матери он обретает полностью развитое человеческое тело, пригодное для переживания плодов остальных трудов. Семья, в которой он должен родиться, регулируется природой этого остатка, как упомянуто в гл. Вверх. В.10.7. «Из них те, чье поведение здесь было хорошим, быстро обретут хорошее рождение, рождение брахмана, или кшатрия, или вайшьи. Но те, чье поведение здесь было плохим, быстро обретут плохое рождение, рождение собака, или Чандала».

Таким образом, было ясно показано, что душа становится растением и т. д. в том же смысле, как она становится эфиром и т. д.

Вся цель обучения этому закону воплощения состоит в том, чтобы вы осознали, что только Атман или Абсолют является Высшим Блаженством. Только этот Атман должен быть вашим единственным объектом поиска. Вам следует почувствовать отвращение к этому миру боли и печали, развить бесстрашие и проницательность и искренне попытаться достичь Вечного Блаженства Абсолюта.

О, невежественный человек! О глупый человек! О несчастный человек! О заблудшая душа! Пробудитесь от долгого сна невежества. Открой свои глаза. Развивайте четыре средства спасения и достигните цели жизни, *suttim bonit*, прямо сейчас, в этом самом рождении. Выйди из этой клетки плоти. С незапамятных времен вы были заточены в этой тюрьме тела. Вы снова и снова жили в утробе матери. Разрубите узел Авидьи и воспарите высоко в сферах Вечного Блаженства.

Так заканчивается Первая Пада (Раздел 1) Третьей Адхьяи (Глава III) Брахма-сутр или философии Веданты.

3. Садхана Адхьяя – Раздел 2 (Сутры 319–359).

Введение

В предыдущей Паде или разделе переход души в разные сферы и ее возвращение объяснялись с целью вызвать бесстрастие или отвращение у людей, которые совершают жертвоприношения ради достижения рая. Если у них есть ясное понимание судьбы души, они естественным образом разовьют Вайрагью и будут стремиться достичь Мокши или окончательного освобождения.

Этот раздел начинается с объяснения различных состояний души, а именно бодрствования, сновидения и глубокого сна. Будет показано, что три состояния души просто иллюзорны, и будет установлена тождественность индивидуальной души и Высшей Души.

Знание трех состояний, а именно бодрствования, сновидений и глубокого сна, очень необходимо изучающим Веданту. Это поможет им понять природу четвертого состояния, а именно Турии или состояния сверхсознания. Для изучающего Веданту состояние бодрствования столь же нереально, как и состояние сна. Состояние глубокого сна подразумевает, что природа Высшей Души — Блаженство, что Брахман един и не имеет второго, а мир нереален. Ведантисты очень тщательно изучают четыре состояния. Они не игнорируют состояния сновидений и глубокого сна, тогда как ученые делают свои выводы только на основе опыта бодрствующего состояния. Следовательно, их знания ограничены, частичны и неверны.

В последнем разделе полностью рассмотрено состояние бодрствования души. Теперь его состояние сна вынесено на обсуждение.

Чтобы помочь ученикам понять истинное значение Маха-Вакьи или великого предложения Упанишад «*Тат Твам Аси* – Ты есть То», в этом разделе объясняется истинная природа «То» и «Ты».

Краткое содержание

Этот раздел начинается с объяснения состояний сна, глубокого сна и так далее. Затем обсуждается двойственная природа Брахмана: имманентная и трансцендентная. Наконец, речь идет об отношении Брахмана к индивидуальной душе, а также к миру.

Адхикарана I:

(Сутры 1-6) лечат душу в состоянии сна. Видение во сне носит чудесный характер. По мнению Шри Шанкары, три первые сутры обсуждают вопрос, создает ли творческая деятельность, приписываемая Дживе или индивидуальной душе в некоторых текстах Шрути, объекты, столь же реальные, как те, которыми окружена душа в состоянии бодрствования, или нет.

Сутра 3 говорит, что творения спящей души являются просто «майей» или иллюзией, поскольку они не полностью отображают природу или характер реальных объектов, поскольку их не хватает в реальности бодрствующего состояния.

Сутра 4 намекает на то, что сны, хотя и являются всего лишь майей, тем не менее обладают пророческим качеством. Некоторые сны указывают на хорошее или плохое будущее.

Сутры 5 и 6 говорят, что душа, хотя и тождественна Господу, не способна творить во сне настоящее творение, потому что ее знание и сила затемнены ее связью с грубым телом. В состоянии Дживы власть скрыта невежеством. Индивидуальная душа не может видеть хорошие или плохие сны по своему выбору, поскольку в своем нынешнем состоянии рабства она не знает будущего.

Адхикарана II:

(Сутры 7-8) учат, что душа пребывает внутри Брахмана в сердце в состоянии глубокого сна.

Адхикарана III:

(Сутра 9) дает основания предполагать, что душа, пробуждающаяся ото сна, — это та же самая, которая уснула. То, что частично было сделано человеком перед сном, завершается после того, как он просыпается. У него также есть чувство собственной идентичности. Он помнит события прошлого. У него есть память в форме: «Я тот человек, который заснул и теперь проснулся».

Адхикарана IV:

(Сутра 10) объясняет природу обморока. Оно подразумевает, что обморок — это наполовину смерть и наполовину глубокий сон, смесь этих двух состояний.

Адхикарана V:

(Сутры 11–21) раскрывают природу Верховного Брахмана, в котором индивидуальная душа погружается в состояние глубокого сна.

Сутра 11 заявляет, что Брахман лишен отличительных качеств (Нирвишеша). Брахман с атрибутами существует только ради упасаны или благочестивого поклонения преданным. Это не его истинная природа.

Сутра 12 заявляет, что каждая форма из-за ограничивающего дополнения лишена Брахмана. В каждом отрывке Шрути подтверждается идентичность. Высшая Истина – это Единство. Отделенность нужна для преданности. В реальности существует только одна Бесконечная бесформенная сущность или Принцип.

Сутра 13 говорит, что вся вселенная характеризуется наслаждающимися, вещами, которыми можно наслаждаться, и правителем своей истинной природы является Брахман.

Сутра 14 говорит, что предположение о разнообразии или множественности является спорным. Брахман лишен всех форм.

Сутра 15 говорит, что Брахман как бы имеет формы. Это происходит из-за его связи со своими нереальными ограничивающими придатками, подобно тому как свет солнца кажется прямым или как бы искривленным, в зависимости от природы вещи, которую он освещает.

Сутра 16 говорит, что Шрути (Брихадараньяка) прямо заявляет, что Брахман представляет собой единую массу сознания или разума и не имеет ни внутреннего, ни внешнего.

В Сутре 17 говорится, что другие отрывки Священных Писаний и Смрити также учат, что Брахман не имеет атрибутов.

Сутра 18 утверждает, что точно так же, как одно сияющее солнце, вступая в связь со многими различными водами, само становится многообразным из-за своих ограничивающих дополнений, так и единый Нерожденный Брахман.

Сутра 19: Здесь возражает Пурвапакшина. Между двумя вещами нет никакого сходства, поскольку в случае с Брахманом любая вторая вещь не воспринимается и не ощущается, как вода. Брахман бесформен и всепроникающ. Это не материальная вещь. Солнце имеет форму. Это материальная вещь. Вода отличается от Солнца и находится на расстоянии от Солнца. Следовательно, солнце может отражаться в воде.

Сутра 20: Возражение, выдвинутое в Сутре 19, опровергнуто. Сходство заключается лишь в участии в искажении и искажении, в увеличении и уменьшении отражаемого изображения. Брахман как бы участвует в атрибутах и состояниях тела и других ограничивающих придатках, с которыми он пребывает. Две вещи сравниваются только по каким-то конкретным точкам или признакам.

В Сутре 21 говорится, что писания заявляют, что Атман находится внутри Упадхи или ограничивающих дополнений.

Адхикарана VI:

(Сутры 22-30) учат, что пункт «нет, нети – не это, не это» в Брихадараньяка-упанишаде II.3.6 отрицает грубые и тонкие формы Брахмана, данные в Бри. Вверх. II.3.1, а не сам Брахман.

В сутрах 23–26 далее говорится о том, что Брахман в действительности лишен всех отличительных качеств, которые полностью обусловлены ограничивающими дополнениями или упадхи.

Сутры 27–28: выражают взгляды Бхедабхедавадинов. Они говорят, что между индивидуальной душой и Брахманом есть как различие, так и неразличие. Разделенность и единство подобны змее в покое и движении.

Сутра 29: Эта Сутра опровергает точку зрения Бхедабхедавадинов и устанавливает окончательную истину, провозглашенную в Сутре 25, а именно, что различие является просто иллюзорным из-за фиктивных ограничивающих дополнений, а тождество или неразличие - это реальность.

Сутра 30: Сутра 29 подтверждена. Шрути фактически категорически отрицает обособленность.

Адхикарана VII:

(Сутры 31-37) объясняет, что Брахман един и не имеет себе равных, а выражения, которые явно подразумевают нечто иное как существующее, являются всего лишь метафорическими.

Брахман сравнивается с мостом, берегом или дорогой не для того, чтобы указать, что Он соединяет мир с чем-то еще за пределами Него, а для того, чтобы показать, что Он является защитником миров, а также подобен дороге, поддержке людей при переходе через них. этот океан жизни.

Он задуман как символ, расположенный в ограниченном пространстве, чтобы облегчить медитацию тем, кто не очень разумен.

Адхикарана VIII:

(Сутры 38-41) подразумевает, что плод действий не является, как думает Джаймини, независимым результатом действий, действующих через Апурву, а распределяется Господом. Господь, который всепроникающ, является дарителем плодов действий, в зависимости от достоинств и недостатков.

Сандхьядхикаранам: Тема 1 (Сутры 1–6)

Душа в состоянии сна.

सन्ध्ये सृष्टिराह हि ॥१॥

Сандхье Шриштирах хй III.2.1 (319)

На промежуточной стадии (между бодрствованием и глубоким сном) происходит (настоящее) творение; потому что (Шрути) так говорит.

Сандхе: на промежуточной стадии (между бодрствованием и глубоким сном, т. е. в состоянии сна); **Шриштих:** (существует) творение; **Ага:** (Шрути) так говорит; **Привет:** потому что.

Теперь рассматривается состояние сна.

Сутры 1 и 2 представляют собой Пурвапакша-сутры и излагают точку зрения о том, что то, что мы видим во сне, является истинными творениями из-за слова «Шриджате» (создает).

Слово «Сандхья» означает сон. Его называют «Сандхья», или промежуточное состояние, потому что оно находится на полпути между бодрствованием (Джаграт) и состоянием глубокого сна (Сушупти). Это место называется промежуточным состоянием или местом, потому что оно находится там, где соединяются два мира или, иначе, место бодрствования и место глубокого сна.

Писание заявляет: «когда он засыпает, в том состоянии нет ни колесниц, ни коней, ни дорог, но он сам создает колесницы, коней и дороги и т. д.». (Британский Уп. IV.3.9-10). Здесь возникает сомнение, является ли творение, происходящее во сне, реальным (Парамартхика), подобно творению, видимому в состоянии бодрствования, или оно иллюзорно (Майя).

Пурвапакшин утверждает, что в состоянии сна существует настоящее творение.

В этом промежуточном состоянии или во сне творение должно быть реальным, потому что авторитетное Священное Писание заявляет об этом: «Он (индивидуальная душа) создает колесницы, лошадей, дороги» и т. д. Более того, мы делаем вывод об этом из заключительного предложения. , «Он действительно творец» (Бри. Уп. IV.3.10).

Далее, нет никакой разницы между опытом бодрствующего состояния и состоянием сна. Атман во сне получает удовольствие, садясь в машину, слушая музыку, наблюдая за зрелищами и поедая роскошную пищу, даже как в состоянии бодрствования.

Следовательно, создание состояния сна реально и происходит от Самого Господа, так же, как от Него произошел эфир и т. д.

निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च ॥२॥

Нирматарам чайке путрадайаша III.2.2 (320)

А некоторые (последователи одного Сакхи, а именно Катхаков) (заявляют, что Верховный Господь является) Творцом; сыновья и т. д. (будучи прекрасными вещами, которые Он создает).

Нирматарам: Создатель, создатель, строитель, создатель; **Ча:** и, более того; **Эке:** некоторые (последователи отдельных сакх Вед); **Путрадая:** сыновья и т. д.; **Ча:** и также.

Пурвапакшин или его оппонент приводит еще один аргумент, чтобы показать, что творение даже во сне совершается Самим Господом. «Тот, кто бодрствует в нас, пока мы спим, формируя одну прекрасную вещь за другой, тот и есть Брахман» (Катха Уп. II.2.8).

«Кама» (прекрасные вещи) в этом отрывке означает сыновей и т. д., которых называют так потому, что они любимы. Термин «Кама» не означает просто желания. В этом смысле оно используется и в предыдущем отрывке, например: «Просите все камы согласно вашему желанию» (Катха Уп. I.1.25). Что слово Кама означает сыновей и т. д., мы заключаем из Катха Ап. I.1.23, где мы находим, что эти Камы описаны как сыновья и внуки и т. д.

Даже во сне Господь Сам творит так же, как и в состоянии бодрствования. Следовательно, мир снов также реален.

Священное Писание заявляет: «Это то же самое, что и место бодрствования, ибо то, что он видит во время бодрствования, то же самое он видит и во время сна» (Бри. Уп. IV.3.14). Следовательно, мир сновидений реален.

На это мы отвечаем следующее.

Мэнни и Кейнсон ॐपत्वात् ॥३॥

Маяматрам ту картсньен анабхивьяктасварупатват III.2.3 (321)

Но он (то есть мир сновидений) является всего лишь иллюзией, поскольку его природа не проявляется во всей полноте (атрибутов реальности).

Маяматрам: простая иллюзия; **Ту:** но; **Картсниена:** целиком, целиком; **Анабхивьяктасварупатват:** из-за непроявленности своей природы.

Тезис, изложенный в Сутрах 1 и 2, сейчас подвергается критике.

Слово «ту» (но) отвергает точку зрения, выраженную в двух предыдущих сутрах. Мир снов не реален. Это всего лишь иллюзия. В нем нет ни частицы реальности. Природа мира сновидений не вполне согласуется с природой мира наяву в отношении времени, места, причины и обстоятельств неопровержения. Следовательно, мир снов не реален, как мир наяву.

Во-первых, во сне нет места для колесниц и тому подобного, потому что эти предметы не могут найти места в ограниченных пределах тела. Если вы скажете, что душа выходит наружу и наслаждается объектами, как она может пройти сотни миль и вернуться через несколько минут?

Во сне душа не покидает тело; потому что если бы это было так, то тот, кто мечтает поехать в Лондон, проснувшись, оказался бы там, в то время как он заснул в Бомбее. Но на самом деле он просыпается только в Бомбее.

Далее, пока человек представляет себя во сне идущим в своем теле в другое место, свидетели видят то же самое тело, лежащее на койке.

Более того, спящий человек не видит во сне других мест такими, какие они есть на самом деле. Но если бы он, видя их, действительно ходил, они показались бы ему подобными вещам, которые он видит в бодрствующем состоянии.

Шрути заявляет, что сон находится внутри тела: «Но когда он движется во сне, он перемещается в соответствии со своим удовольствием внутри своего собственного тела» (Бри. Уп. II.1.18).

Во-вторых, мы замечаем, что сновидения находятся в противоречии с условиями времени. Одному человеку, спящему ночью, снится, что сейчас день. Другой человек живет во сне, который длится всего десять минут, на протяжении пятидесяти лет. Один мужчина видит ночью во сне солнечное затмение.

В-третьих, во сне не функционируют чувства, которые только и могут вызывать ощущение зрения и т. д. Органы втянуты внутрь, и у сновидца нет глаз, чтобы видеть колесницы и другие вещи. Как он сможет в мгновение ока добыть материалы для изготовления колесниц и тому подобного?

В-четвертых, колесницы и т. д. исчезают при пробуждении. Колесницы и т. д. исчезают даже во время сна. Сам сон опровергает то, что он создает, так как его конец противоречит началу. Колесница вдруг превращается в человека, а человек в дерево.

Само Писание ясно говорит, что колесницы и т. д. сна не имеют реального существования. «В том государстве нет ни колесниц, ни лошадей, ни дорог и т. д.»

Следовательно, видения во сне — всего лишь иллюзия.

Довод о том, что мир снов реален, поскольку он также является творением Верховного Господа, как и мир наяву, неверен, поскольку мир снов является творением не Господа, а индивидуальной души. Шрути заявляет: «Когда он видит сны, он сам откладывает физическое тело и сам создает на его месте тело сновидения» (Бри. Уп. IV.3.9). Этот отрывок из Шрути ясно доказывает, что именно индивидуальная душа создает мир грез, а не Господь.

Сэнсэй и Кэтрин Дэйв и Уилсон.

Сучакаша хи шрутерачакшате ча тадвадах III.2.4 (322)

Но (хотя мир сновидений является иллюзией), тем не менее, он указывает на (будущее), ибо (так мы находим) в Шрути знатоки сновидений также заявляют об этом.

Сучака: Показательный, наводящий на размышления; **Ча:** кроме того, и; **Привет:** потому что, что касается; **Шрутех:** от Шрути; **Ачакшате:** сказать, утвердить; **Ча:** также; **Тадвида:** знатоки сновидений, те, кто знает тайны сновидений.

Приводится аргумент в пользу Сутры 3.

Слово «Тадвид», или эксперт, означает тех, кто умеет толковать сны, таких как Вьяса, Брихаспати и остальные.

Так что же, поскольку сны — всего лишь иллюзия, они не содержат в себе ни капли реальности? Мы отвечаем не так: потому что сны предсказывают будущие удачи и неудачи. Ибо в Священном Писании сказано: «Когда мужчина, приносящий жертву ради особого желания, видит во сне женщину, он может сделать вывод об успехе из этого видения во сне» (Гл. Уп. V.2.8). Другие отрывки из Священных Писаний заявляют, что некоторые сны указывают на скорую смерть, например: «Если он увидит чернокожего человека с черными зубами, этот человек убьет его».

Те, кто разбирается в науке о сновидениях, утверждают, что «видеть во сне езду на слоне и тому подобном – к счастью, тогда как мечтать о поездке на осле – к несчастью». «Все, что брамин или бог, бык или король могут сказать человеку во сне, несомненно, окажется правдой».

Иногда человек получает мантры во сне. Господь Шива во сне научил Вишвамित्रу мантре, называемой Рамаракша. Вишвамित्रа точно записал это утром, когда проснулся.

Во всех этих случаях указанная вещь может быть реальной. Однако указательный сон остается нереальным, поскольку он опровергается состоянием бодрствования. Таким образом, доктрина о том, что сон сам по себе является всего лишь иллюзией, остается непротиворечивой.

Слово «творение» во сне в первой сутре употребляется во вторичном и переносном смысле. Хорошие и плохие поступки души приносят удовольствие и боль, которыми можно наслаждаться во время сна посредством переживаний сновидений. В состоянии бодрствования свет души действует вместе со светом солнца, вызывая переживания. Состояние сна упоминается для того, чтобы показать самодеятельность души даже после того, как чувства отключены и внешний свет не действует. Именно этот факт является основным учением. Упоминание творения во сне вторично.

Мир сновидений не реален в том смысле, в каком реален мир, состоящий из эфира. Надо помнить, что так называемое реальное творение с его эфиром, воздухом и т. д. не является абсолютно реальным. Мир эфира и т. д. исчезает в ничто, когда индивидуальная душа осознает свою идентичность с Высшей Душой.

Однако творение мечты с каждым днем бессмысленно. Поэтому следует очень ясно и решительно понять, что сновидение является всего лишь иллюзией.

Дэниел Джонс и Джон Блин. र्यौ ॥५॥

Парабхидхьянатту тирохитам тато хясья бандхавипарьяу III.2.5 (323)

Но посредством медитации на Верховного Господа становится явным то, что скрыто (по невежеству, а именно равенство Господа и души), потому что от Него (Господа) происходят ее (души) рабство и свобода.

Парабхидхьянат: медитацией на Верховного Господа; **Ту:** но; **Тирохитам:** то, что скрыто; **Тата:** от Него (Господа); **Привет:** за; **Ася:** его, индивидуальной души. **Бандхавипарьяу:** рабство и его противоположность, то есть свобода.

Пурвапакшин, или оппонент, говорит: Индивидуальная душа является частью (Амша) Высшей Души, точно так же, как искра является частью огня. Подобно тому, как огонь и искра имеют общие силы воспламенения и освещения, так и индивидуальная душа и Господь имеют общие силы познания и управления. Поэтому индивидуальная душа может с помощью своей светлости создавать в состоянии сновидения колесницы и тому подобное по своему желанию (Санкальпа), подобно Господу.

Эта Сутра опровергает это и говорит, что душа теперь отличается от Господа из-за авидьи или невежества. В состоянии Дживы власть скрыта невежеством. Оно становится проявленным только в состоянии медитации на Господа. Это невежество рассеивается знанием: «Я есть Брахман», точно так же, как под действием сильного лекарства проявляется сила зрения слепого.

Шрути заявляет: «Когда познается Бог, все оковы спадают; страдания уничтожаются, а рождение и смерть прекращаются. От медитации на Него при растворении тела возникает третье состояние, состояние вселенского господства; тот, кто один, — это доволен» (Свет. Уп. И.11). Пока не появится знание, индивидуальная душа не сможет по своему желанию создать что-либо реальное.

Господство не приходит к человеку спонтанно. Оно не открывается само по себе всем людям, ибо рабство и свобода индивидуальной души исходят от Господа. Это значит: от познания истинной природы Господа, т. е. от осознания Бога, приходит свобода; от незнания Его истинной природы приходит рабство. Пока не придет такое осознание, где же тогда сила творения?

देहयोगाद्वा सोऽपि ॥६॥

Дехайогадва со'пи III.2.6 (324)

И это (т. е. сокрытие господства души) также (результат) из ее связи с телом.

Дехайогат: от его связи с телом; **Ва:** и, или; **Сах:** это (сокрытие правления души); **Апи:** тоже.

Сутра 5 здесь расширена.

Такое сокрытие силы связано с воплощением души. Состояние сокрытия знания и господства души происходит из-за ее соединения с телом, т. е. с телом, органами чувств, умом, интеллектом, объектами чувств, ощущениями и т. д., из-за невежества. Подобно тому, как огонь скрыт в дереве или пепле, так же скрыты знание и сила души, хотя на самом деле Джива является Верховным Господом. Следовательно, душа не творит сама. Если да, то никогда не вызовет неприятных снов. Никто никогда не желает чего-то неприятного для себя.

Знание и Господство души остаются скрытыми до тех пор, пока она ошибочно считает себя телом и т. д., пока она находится под неверным представлением о том, что не отличается от этих ограничивающих дополнений.

Шрути заявляет, что душа неотлична от Господа. «Это правда, это Я, Ты есть То, о Светакету!» Но его знание и сила затемнены его связью с телом.

Хотя явления сновидений подобны явлениям бодрствования, поскольку они обладают относительной реальностью. Сама Шрути заявляет, что их на самом деле не существует. Поскольку сновидения обусловлены васанами, приобретенными во время бодрствования, декларируется сходство между состоянием сновидения и состоянием бодрствования.

Из всего этого следует, что сновидения — это всего лишь иллюзия. Они ложны.

Тадабхавадхикаранам: Тема 2 (Сутры 7-8)

२ तदभावाधिकरणम् । सू० ७-८ ।

Душа во сне без сновидений.

Он Нэнсон и Джон Джонс.

Тадабхаво надишу тат шрутеш атмани ча III.2.7 (325)

Отсутствие этого (т.е. сновидений, т.е. сна без сновидений) происходит в нервах (Нади или психических потоках) и в личности, как это известно из Шрути или утверждений священных писаний.

Тадабхавах: отсутствие этого (сновидения), т.е. глубокий сон; **Надишу:** в нервах (психические токи); **Тат шрутех:** как известно из Шрути; **Атмани:** в себе; **Ча:** и также. (**Тат:** об этом.)

Сейчас обсуждается состояние глубокого сна без сновидений.

Обсуждалось состояние сна. Теперь мы собираемся исследовать состояние глубокого сна (Сушупти).

Различные тексты Шрути описывают душу как покоящуюся в глубоком сне в нервах (Нади), в Пране, в сердце, в себе, в Брахмане или Абсолюте.

В разных отрывках Шрути говорится, что глубокий сон происходит при разных условиях.

«Когда человек спит отдыхая и в совершенном покое, так что он не видит снов, тогда он вошел в эти Нади (нервы)» (Чх. Уп. VIII.6.3). В другом месте относительно Нади сказано: «Через них он движется вперед и покоится в области сердца» (Бри. Уп. II.1.19). В другом месте сказано: "В них человек, когда спит, не видит снов. Тогда он становится единым с одной лишь Праной" (Кау. Уп. IV.19). В другом месте сказано: «Тот эфир, который находится внутри сердца, в котором он покоится» (Bṛi. Up. IV.4.22). В Чхандогья-упанишаде сказано: «Тогда он соединяется с тем, что есть, он уходит в себя» (Гл. Уп. VI.8.1). В Брихадараньяка-упанишаде сказано: «Объятный высшим Я, он не знает ничего внешнего и ничего внутреннего» (Брих. Вверх. IV.3.21). «Когда это существо, полное сознания, спит... лежит в эфире, т. е. истинное Я, которое находится в сердце» (Бри. Уп. II.1.17).

Здесь возникает сомнение, являются ли Нади и т. д., упомянутые в приведенных выше отрывках, независимыми друг от друга и представляют собой различные места для души в состоянии глубокого сна, или же они находятся во взаимном отношении, так что относятся только к одному месту.

Пурвапакшин или его оппонент придерживаются прежних взглядов, поскольку различные упомянутые места служат одной и той же цели. Вещи, служащие одной и той же цели, например рис и ячмень, не зависят друг от друга. Поскольку все слова, обозначающие перечисленные места, стоят в одном и том же падеже, а именно в местном падеже в текстах, они являются координационными и, следовательно, альтернативными. Если бы имелось в виду взаимное отношение, то в Шрути использовались бы разные падежные окончания. Отсюда мы заключаем, что в состоянии глубокого сна душа по выбору отправляется в любое из этих мест: либо в Нади, либо в то, что есть: Прану, сердце и т. д.

Сутра опровергает точку зрения Пурвапакшины и говорит, что их следует рассматривать как стоящие во взаимном отношении, указывающие на одно и то же

место. Мнение, что душа уходит в ту или иную из них, неверно. Истина в том, что душа проходит через нервы в область сердца и там отдыхает в Брахмане.

Альтернативы здесь нет. Утверждение, сделанное выше, что мы вынуждены допускать выбор, потому что Нади и т. д. служат одной и той же цели, не имеет под собой никаких оснований. Авторитет Шрути ослабляется, если мы допускаем выбор между двумя утверждениями Шрути. Если вы признаете одну альтернативу, авторитет другой альтернативы отрицается.

Далее тот же самый случай используется, когда вещи служат разным целям и должны быть объединены. Мы говорим, например: «он спит во дворце, он спит на раскладушке». Нам нужно объединить два локатива в один: «Он спит на раскладушке во дворце». Но даже в этом случае разные утверждения приходится объединять в одно. «Душа проходит через Нади в область сердца и затем отдыхает в Брахмане». Как человек идет по Ганге к морю, так и душа идет через Нади к Брахману. Итак, он достигает Сварупы.

Писание упоминает только три места глубокого сна, а именно: Нади, перикард и Брахман. Среди этих троих только Брахман является постоянным местом глубокого сна. Нади и перикард — это всего лишь дороги, ведущие к нему. Пуритат или перикард — это оболочка, окружающая лотос сердца.

В глубоком сне индивидуальная душа покоится в Брахмане, но между ней и Высшей Душой лежит тонкая завеса невежества. Следовательно, он не имеет прямого знания о своей идентичности с Высшей Душой, как в Нирвикальпа Самадхи или состоянии сверхсознания. Шрути заявляет: «Он становится единым с Истиной, он уходит к своему собственному (Самому)» (Гл. Уп. VI.8).

В Каушитаки Упанишаде (IV.19) три места упоминаются вместе: «В них человек, когда спит, не видит снов. Тогда он становится единым только с Праной (Брахманом)».

Следовательно, Брахман — это место отдыха души в глубоком сне.

अतः प्रबोधोऽस्मात् ॥८॥

Атах Прабодхо'смаत् III.2.8 (326)

Отсюда и пробуждение от этого (т.е. от Брахмана).

Ата: отсюда; **Прабодха:** бодрствование; **Асма:** из этого (т.е. Брахмана).

Теперь описан режим пробуждения из глубокого сна.

Следовательно, пробуждение происходит из состояния союза с Брахманом или Атманом.

Брахман — место упокоения глубокого сна. Вот почему тексты Шрути, посвященные глубокому сну, неизменно учат, что в состоянии бодрствования индивидуальная душа возвращается к бодрствующему сознанию из Брахмана. Шрути заявляет: «Точно так же, дитя мое, все эти существа, когда они вернулись из Истины, не знают, что они вернулись из Истины» (Гл. Уп. VI.10.2). Этот отрывок из Шрути ясно указывает на то, что Джива, или индивидуальная душа, возвращается из Истинного, или Брахмана, в состояние бодрствования и что во время глубокого сна Джива отдыхает или сливается с Брахманом, а не с Нади, Хитой и т. д. Но он не осознает своей тождественности с Брахманом в глубоком сне, поскольку он окутан злом невежества.

Брихадараньяка-упанишада также заявляет: «Когда придет время ответа на вопрос: «Откуда он вернулся?»» (II.1.16); в тексте говорится: «Как маленькие искры исходят из огня, так все Праны исходят из этого Я» (II.1.20).

Если бы существовали дополнительные места, к которым душа могла бы прибегнуть во время глубокого сна, Шрути научила бы нас, что она пробуждается иногда от Нади, иногда от перикарда (Пуритат), иногда от Самости (Брахмана).

По этой причине Брахман также является местом глубокого сна. Нади — это лишь врата к Брахману.

Карманусмрити шабдавидхьядхикаранам: Тема 3 (Сутра 9)

३ कर्मानुस्मृतिशब्दविध्यधिकरणम् । सू० ९।

Та же самая душа возвращается из глубокого сна.

Он и Кэнси Уинстон.

Са эва ту карманусмрити шабдавидхибхйах III.2.9 (327)

Но то же самое (душа возвращается из Брахмана после глубокого сна) из-за работы, памятования, священных текстов и наставлений.

Сах эва: та же самая душа (которая заснула); **Ту:** но; **Карманусмритисабдавидхибхйах:** из-за кармы или работы, памяти, авторитета священных писаний и наставлений; (**Сах:** он; **Ева:** только и никто другой); **Карма:** деятельность, связанная с завершением действия, оставшегося незавершенным; **Анусмрити:** воспоминание из-за памяти о личности; **Шабда:** из Шрути; **Видхибхья:** из заповедей.

Здесь мы должны спросить, является ли душа, пробуждающаяся от глубокого сна, той же самой, которая вступила в союз с Брахманом, или другой.

Слово «ту» (но) устраняет сомнение.

Если бы другое «я» возникло из сна, сознание своей личности (Атманусмарана), выраженное в словах «Я такой же, каким был раньше», было бы невозможно.

Пурвапакшин или его оппонент считают, что по этому вопросу не существует четкого правила. Не может быть правила, что одна и та же душа возникает из Брахмана. Когда каплю воды выливают в большой таз с водой, она становится единым целым с ним. Когда мы снова вынем каплю, будет трудно добиться того, чтобы это была та самая капля. Трудно выбрать его снова. Даже в этом случае, когда индивидуальная душа слилась с Брахманом в глубоком сне, трудно сказать, что та же самая Джива возникает из Брахмана после глубокого сна. Следовательно, после глубокого сна из Брахмана возникает какая-то другая душа.

Эта Сутра опровергает это и говорит, что та же самая душа, которая в состоянии глубокого сна вошла в Брахман, снова возникает из Брахмана, после глубокого сна, а не какая-либо другая по следующим причинам.

Человек, просыпающийся ото сна, должен быть таким же, потому что то, что частично было сделано человеком перед сном, завершается после того, как он просыпается. Мужчины заканчивают утром то, что оставили незавершенным накануне. Невозможно, чтобы один человек приступил к завершению работы, наполовину сделанной другим. Если бы это была не та же самая душа, то последняя не нашла бы никакого интереса в завершении дела, частично выполненного другой. В случае жертвоприношений, занимающих более одного дня, жертвоприношений будет несколько. Следовательно, было бы сомнительно, кому принадлежат плоды жертвоприношения, обещанные Ведами. Это привело бы к обесцениванию священного текста. Поэтому совершенно ясно, что один и тот же человек завершает в последний день дело, начатое в первый.

У него также есть чувство собственной идентичности. Он испытывает идентичность личности до и после сна, ибо, если сон приведет к освобождению через союз с Брахманом, сон станет средством освобождения. Тогда библейские инструкции были бы бесполезны для достижения спасения. Если человек, который засыпает, отличается от человека, который встает после сна, то заповеди Священных Писаний в отношении работы или знания будут бессмысленными или бесполезными.

Человек, вставший из сна, тот же, кто заснул. В противном случае он не мог бы вспомнить, что он видел и т. д. накануне, потому что то, что видит один человек, другой не может вспомнить. Он помнит события прошлого. Человек не может вспомнить, что чувствовал другой. У него есть память или воспоминание в форме: «Я тот человек, который заснул и теперь проснулся».

Тексты Шрути заявляют, что тот же человек воскресает снова. «Он снова спешит назад, как пришел к тому месту, с которого начал, чтобы бодрствовать» (Бри. Уп. IV.3.16). «Все эти существа изо дня в день идут в Брахман и все же не открывают Его» (Гл. Уп. VIII.3.2). «Какими бы здесь ни были эти существа, будь то тигр, или лев, или волк, или кабан, или червь, или мошка, или комар, или комар, тем они снова становятся» (Чх. Уп. VI.10.2)). Эти и подобные тексты, которые появляются в главах, посвященных сну и бодрствованию, имеют правильный смысл только в том случае, если та же самая душа воскреснет снова.

Более того, если это не одна и та же душа, Карма и Авидья не будут иметь цели.

Поэтому из всего этого следует, что человек, вставший из сна, — это тот же самый, который заснул.

Случай с каплей воды не совсем аналогичен, потому что капля воды сливается в таз с водой без всяких примесей. Поэтому она потеряна навсегда, но индивидуальная душа сливается с Брахманом со своими придатками (а именно, телом, умом, интеллектом, праной, чувствами). Итак, та же самая Джива снова поднимается из Брахмана благодаря силе Кармы и желания.

Когда индивидуальная душа входит в Брахман в глубоком сне, она входит подобно горшку, полному соленой воды, с закрытым ртом, погружаемому в Гангу. Когда он просыпается от сна, это тот же самый горшок, вынутый из реки, с той же водой. Подобным же образом индивидуальная душа, окутанная своими желаниями, засыпает и на время откладывает всю чувственную деятельность и отправляется к месту покоя, а именно к Верховному Брахману, и снова выходит из него, чтобы получить дальнейшие переживания. Он не отождествляется с Брахманом, как человек, достигший освобождения. Таким образом, мы слышим, что та же самая душа, которая заснула, снова просыпается в том же теле.

Следовательно, установленный факт, что одна и та же душа просыпается от глубокого сна.

Мугдхе'рдхасампаттьядхикаранам: Тема 4 (Сутра 10)

४ मुग्धेऽर्धसम्पत्त्यधिकरणम् । सू० १० ।

Характер обморока.

मुग्धेऽर्धसम्पत्तिः परिशेषात् ॥१०॥

Мугдхе'рддхасампаттих паришешат III.2.10 (328)

В обмороке (у того, кто бессмыслен) полусоюзность остается за счет этого (как единственной оставшейся альтернативы, как единственно возможной гипотезы).

Мугдхе: в обмороке; **Ардхасампаттих:** частичное достижение состояния глубокого сна или смерти; **Париешат:** в счет оставшегося, из-за избытка, так как это состояние в дополнение ко всем другим.

Сейчас обсуждается состояние обморока.

В Пурвапакшине говорится: «Есть только три состояния души, пока она живет в теле, а именно: бодрствование, сновидения и глубокий сон. Выход души из тела — это четвертое состояние или смерть. Состояние обморока нельзя принять как пятое состояние. Пятое состояние не известно ни из Шрути, ни из Смрити».

Что такое обморок тогда? Это отдельное состояние души или только одно из этих состояний?

Он не может быть бодрствующим, потому что он не воспринимает внешние объекты органами чувств.

Может ли этот случай быть похож на случай с изготовителем стрел? Подобно тому, как человек, работающий над изготовлением стрелы, хотя и бодрствует, но настолько поглощен своей работой, что не воспринимает ничего другого, так и человек, оглушенный ударом, может бодрствовать, но не может воспринимать ничего другого, так как его ум сосредоточился на ощущении боли, вызванной ударом палки.

Нет, отвечаем мы. Дело обстоит иначе из-за отсутствия сознания. Изготовитель стрел говорит: «Я не осознавал ничего, кроме стрелы, в течение такого периода времени». Человек, который приходит в сознание после обморока, говорит: «Я ничего не осознавал. Я был заперт в слепой темноте в течение такого долгого времени». Бодрствующий человек держит свое тело прямо или вертикально, а тело падающего в обморок падает ниц на землю. Поэтому человек в обмороке не просыпается.

Ему не снится сон, потому что он полностью бессознателен.

Это не глубокий сон, потому что в глубоком сне есть счастье, тогда как в состоянии обморока счастья нет.

Он также не умер, потому что продолжает дышать и его тело теплое. Когда человек потерял сознание и когда люди сомневаются, жив он или мертв, прикасаются к области его сердца, чтобы узнать, есть ли тепло в его теле или нет. Они подносят руки к его ноздрям, чтобы узнать, дышит он или нет. Если они не чувствуют тепла или дыхания, они приходят к выводу, что он мертв, и относят его тело в крематорий, чтобы сжечь его. Если есть тепло и дыхание, делают вывод, что он не умер. Ему окропляют лицо холодной водой, чтобы он пришел в сознание.

Человек, потерявший сознание, не мертв, потому что через некоторое время он возвращается в сознание.

Предположим тогда, что человек, потерявший сознание, лежит в глубоком сне, так как он без сознания и в то же время не мертв. Нет, отвечаем мы. Это также невозможно из-за различных характеристик двух государств.

Человек, потерявший сознание, иногда подолгу не дышит. Его тело трясется или дрожит. Его лицо ужасно. Его глаза смотрят широко открытыми. А вот спящий человек выглядит спокойным, умиротворенным и счастливым.

Он переводит дыхание через равные промежутки времени. Его глаза закрыты. Его тело не дрожит. Спящего человека можно разбудить легким поглаживанием руки. Лежащего в обморочном состоянии невозможно разбудить даже ударом палки. Обморок возникает из-за внешних причин, таких как удар палкой по голове и т. д., а сон - из-за утомления или утомления.

Обморок – это только полусоюз. Человек в состоянии обморока одной половиной принадлежит стороне глубокого сна, другой половиной — стороне другого состояния, т. е. смерти. Это только полусон. Мы не имеем в виду, что он наполовину наслаждается Брахманом. Мы имеем в виду, что это отчасти напоминает сон. Это полусмерть, состояние, почти граничащее со смертью. Фактически это дверь в смерть. Если есть остаток кармы, он возвращается в сознание. В противном случае он умирает.

Человек в состоянии обморока принадлежит одной половиной стороне глубокого сна, другой половиной — стороне другого состояния, т. е. смерти.

Те, кто знает Брахмана, говорят, что обморок — это полусоюз. В обмороке человек частично достигает состояния глубокого сна, так как в этом состоянии нет сознания, и он возвращается в сознание и частично в состояние смерти, поскольку испытывает боль и страдания, которые выражаются в искажении лица и конечностей.

Возражение, что никакое пятое состояние не является общепризнанным, не имеет особого веса, поскольку, поскольку это состояние возникает лишь время от времени, оно может быть не общеизвестным. Тем не менее это известно как из обычного опыта, так и из науки Аюрведы. Это отдельное состояние, хотя оно случается время от времени. Поскольку это смесь двух состояний, а именно глубокого сна и смерти, оно не считается пятым состоянием.

Убхаялингадхикаранам: Тема 5 (Сутры 11-21)

५ उभयलिङ्गाधिकरणम् । सू० ११-२१ ।

Природа Брахмана.

В Сан-Франциско в Нью-Йорке

На стханато'пи парашйобхайалингам сарватра хи III.2.11 (329)

Не по причине (различия) места Высшему могут принадлежать и двойные характеристики; ибо повсюду (Писание учит, что Это не имеет никакого различия).

На: нет; **Стханата:** из-за (разницы) места; **Апи:** даже; **Парашья:** Высочайшего (т.е. Брахмана); **Убхаялингам:** двойные характеристики; **Сарватра:** повсюду; **Привет:** потому что.

Сутракара теперь переходит к природе Брахмана.

В писаниях мы находим два типа описаний Брахмана. В некоторых текстах оно описывается как квалифицированное, т. е. с атрибутами, а в некоторых — как неквалифицированное (без атрибутов). «От Которого исходят все действия, все желания, все запахи и все вкусы» (Гл. Уп. III.14.2). В этом тексте говорится об атрибутах. Опять же: «Оно не является ни грубым, ни тонким, ни коротким, ни длинным, ни красноватым, ни влажным» и т. д. (Бри. Уп. III.8.8). В этом тексте говорится о Брахмане без атрибутов.

Должны ли мы предположить, что оба из них истинны в отношении Брахмана в зависимости от того, связано ли оно или нет с ограничивающими дополнениями или Упадхи, или мы должны предположить, что только один из них истинен, а другой ложен? и если да, то что верно? и почему это правда?

В этой Сутре говорится, что Высший Брахман сам по себе не может обладать двойными качествами. В случае Брахмана вы не можете сказать, что он имеет два аспекта, а именно, с формой и атрибутами и без формы и атрибутов, т. е. с упадхи (ограничивающими дополнениями) и без упадхи, потому что повсюду он описывается как Ниргуна (без упадхи). атрибуты).

Оба не могут быть приписаны одному и тому же Брахману, потому что это противоречит опыту. Одна и та же вещь не может иметь одновременно две противоречивые природы. Брахман не может одновременно иметь форму и быть бесформенным.

Краснота цветка, отраженная в кристалле, не меняет природу кристалла, который бесцветен. Даже в этом случае простая связь одной вещи с другой не меняет ее природы. Совершенно ошибочное мнение приписывать кристаллу красноту. Краснота кристалла нереальная. Вещь не может изменить свою истинную природу. Изменение его истинной природы означает уничтожение. Подобным образом и в случае с Брахманом его связь с ограничивающими дополнениями, такими как земля и т. д., происходит из-за невежества. Упадхи не могут повлиять на природу Брахмана, поскольку такие Упадхи возникают просто из-за авидьи или

неведения. Существенный характер вещи всегда должен оставаться неизменным, каковы бы ни были налагаемые на нее условия. Однако если кажется, что оно изменено, то это, несомненно, происходит из-за незнания.

Поэтому мы должны признать, что Брахман не имеет атрибутов, поскольку все тексты Шрути, целью которых является представление природы Брахмана, такие как «Он без звука, без прикосновения, без формы, без распада» (Катха Уп. I.3.15), учат что Он свободен от всех атрибутов.

Брахман с атрибутами существует только ради упасаны или благочестивого поклонения преданным; это не Его истинная природа.

В роли Джонатана Пьера Йемена

На бхедадити ченна пратьекаматадвачанат III.2.12 (330)

Если скажут, что это не так из-за различия (учит писания), мы ответим, что это не так, потому что по отношению к каждой (такой форме) Шрути заявляет противоположное этому.

На: не так; **Бхедат:** из-за различия (учение в писаниях); **Ити:** таким образом, как, так, это; **Чет:** если; **На:** не так; **Пратьекам:** по отношению к каждому; **Атадвачанат:** из-за заявления об обратном. (**Атад:** отсутствие этого; **Вачанат:** из-за заявления.)

Возражение против предыдущей Сутры выдвигается и опровергается.

Эта Сутра состоит из двух частей, а именно: возражения и ответа на него. Часть возражения — « *Бхедат ити чет* », а часть ответа — « *На пратьекаматадвачанат* ».

Пурвапакшина говорит: «Различные Видья учат разным формам Брахмана. Говорят, что он имеет четыре стопы (гл. Уп. III.18.2); состоит из шестнадцати частей или Кал (Прас. Уп. VI.1); характеризуется карликовостью (Катха Уп. V.3), имеет три мира вместо своего тела (Бри Уп. I.3.22), носит имя Вайшванара (Гл. Уп. V.11.2) и т. д. Следовательно, мы должны признать что Брахман также обладает качествами».

Эта Сутра опровергает это и заявляет, что каждая подобная форма из-за ограничивающего дополнения отрицает Брахман в таких текстах, как «Это яркое, бессмертное существо, которое находится на этой земле, и это яркое бессмертное телесное существо в теле суть не что иное, как Я» (Бри. Вверх). II.5.1). Такие тексты ясно указывают на то, что одно и то же «я» присутствует во всех ограничивающих дополнениях, таких как земля и т. д. Поэтому существует только единство. Поэтому нельзя утверждать, что Веды учат концепции Брахмана в различных формах.

В каждом отрывке также утверждается идентичность. Высшая Истина – это единство. Отделенность нужна для преданности. Шрути заявляет, что форма

неистинна и что в реальности существует только одна бесформенная сущность или принцип.

अपि चैवमेके ॥१३॥

Апи чайвамеке III.2.13 (331)

Более того, некоторые (учат) так.

Апи: также; **Ча:** кроме того, и; **Эвам:** таким образом; **Эке:** некоторые.

Приводится еще один аргумент в поддержку Сутры 11.

Некоторые Сакхи или редакции Вед прямо учат, что многообразие неверно. Они высказывают критическое замечание о тех, кто видит различие: «От смерти к смерти идет тот, кто видит различие как бы в ней» (Катха Уп. I.4.11). «Оно должно быть воспринято только умом. В Нем нет разнообразия. Тот, кто воспринимает в нем любое разнообразие, идет от смерти к смерти» (Бри. Уп. IV.4.19).

Другие также: «Посредством познания наслаждающегося, наслаждающегося и правителя все объявляется тройственным, и это есть Брахман» (Svet. Up. I.12), говорят, что весь мир характеризуется наслаждающимися, вещами, которые нужно этим можно наслаждаться, и истинная природа правителя имеет Брахман.

अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात् ॥१४॥

Арупавадева хи татпрадханатват III.2.14 (332)

Воистину, Брахман бесформен только потому, что это главный смысл (всех текстов о Брахмане).

Арупават: без формы, бесформенный; **Ева:** только, действительно, решительно; **Привет:** истинно, конечно, потому что; **Татпрадханатват:** потому что это основной смысл писания. (**Тат:** об этом; **Прадханатват:** потому что это главное.)

Приводится еще один аргумент в поддержку Сутры 11.

Мы должны определенно утверждать, что Брахман бесформен и так далее. Почему? Потому что это основная цель писаний. Священные Писания заявляют: «Оно ни грубое, ни тонкое, ни короткое, ни длинное» (Бри. Уп. III.8.8). «То, что без звука, без формы, без распада» (Катха Уп. I.3.15). "Тот, кого называют эфиром, есть открыватель всех имен и форм. То, внутри чего находятся имена и формы, есть Брахман" (Гл. Уп. VIII.14.1). «Та небесная Личность бестелесна, Он и внутри, и снаружи, не сотворен» (Мун. Уп. II.1.2). «То, что Брахман не имеет причины, и не имеет ничего ни внутри, ни снаружи, это Я есть Брахман, Вездесущий и Всеведущий» (Бри. Уп. II.5.19).

Эти тексты направлены на обучение Брахману, описывают Его как бесформенное. Если понимать, что Брахман имеет форму, то отрывки из Священных Писаний, описывающие его как бесформенного, станут бессмысленными. Все Священные Писания имеют смысл. Напротив, другие отрывки, в которых говорится о Брахмане, определяемом формой, направлены не на раскрытие природы Брахмана, а, скорее, на наслаждение поклонением Брахману.

Поэтому Брахман бесформен.

Пока эти последние тексты не противоречат текстам первого класса, их следует принимать в их нынешнем виде; Однако там, где возникают противоречия, тексты, основной целью которых является Брахман, следует рассматривать как имеющие большую силу, чем тексты другого рода. Это причина нашего решения, что, хотя существуют два разных класса священных текстов, Брахман должен считаться совершенно бесформенным и в то же время не имеющим противоположной природы. Основные тексты Шрути объявляют Брахмана бесформенным.

Цвет и формы — продукты элементов, а Брахман намного выше влияния элементов и отличен от них. Поэтому Его называют бесцветным или бесформенным. В Нем невозможно найти материальный цвет и форму, если Он намного выше тонкой материальной причины, а также выше ее управляющего божества.

प्रकाशवच्चावैयर्थ्यात् ॥१५॥

Пракасаваччавайяртхят III.2.15 (333)

И как свет (принимает формы как бы в результате контакта с вещами, обладающими формой, так и Брахман принимает форму в связи с Упадхи или ограничивающими дополнениями), потому что (тексты, приписывающие форму Брахману) не бессмысленны.

Пракашават: подобный свету; **Ча:** и, более того; **Авайартхьят:** потому что не бессмысленно.

Приводится еще один аргумент в поддержку Сутры 11.

Слово «Ча» (и) используется, чтобы устранить сомнения, поднятые выше.

Если Брахман бесформен, то все священные тексты, в которых говорится о Брахмане с формой, были бы бессмысленными и излишними. Тогда все упасаны Брахмана с формой были бы бесполезны. Как может поклонение такому ложному Брахману привести к Брахмалоке?

Эта Сутра объясняет, что у них также есть цель. У солнечного света нет формы, но он кажется большим или малым в зависимости от отверстия, через которое он проникает в комнату, и все же обладает силой рассеивать тьму в

комнате. Подобным образом, Брахман, не имеющий формы, кажется имеющим форму благодаря ограничивающим вспомогательным объектам, таким как земля, тело и т. д. Точно так же, как свет Солнца вступает в контакт с пальцем или каким-либо другим ограничивающим вспомогательным элементом, и в зависимости от того, является ли последний прямым или изогнутым, сам становится как бы прямым или изогнутым, так же и Брахман принимает как бы форму земли и ограничивающих придатков, с которыми он вступает в контакт. Поклонение такому иллюзорному Брахману может помочь человеку достичь Брахмалоки, которая также иллюзорна с точки зрения Абсолюта.

Поэтому эти тексты не бессмысленны. У них определенно есть смысл. Все части Веды одинаково авторитетны, и поэтому следует считать, что все они имеют смысл или цель.

Это, однако, не противоречит утвержденному выше принципу, а именно, что Брахман, хотя и связан с ограничивающими придатками, не обладает двойными характеристиками, потому что то, что возникает просто благодаря ограничивающему придатку, не может составлять атрибут субстанции. Далее, все ограничивающие дополнения происходят из-за невежества.

आह च तन्मात्रम् ॥१६॥

Аха ча танматрам III.2.16 (334)

И (Шрути) заявляет (что Брахман есть) только (т.е. разум).

Аха: (Шрути) заявляет; **Ча:** и, более того; **Танматрам:** только это (то есть разумное).

Значение слова «Матра» в Танматре заключается в обозначении исключительности.

Священное Писание утверждает, что Брахман состоит из разума. «Как кусок соли не имеет ни внутри, ни снаружи, но представляет собой массу соленого вкуса, так и это Я действительно не имеет ни внутри, ни снаружи, но представляет собой целиком массу знания» (Бри. Уп. IV.3.13). Чистый разум составляет его природу. Как кусок соли не имеет ни внутри, ни снаружи, а один и тот же солоноватый вкус, а не какой-либо другой вкус, так и Брахман не имеет ни внутри, ни снаружи какой-либо характерной формы, кроме разума.

दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते ॥१७॥

Даршайати чато апи смарьате III.2.17 (335)

(Писание) также показывает (это и) об этом также говорится в Смрити.

Даршайати: (писание или Шрути) показывает; **Ча:** и еще; **Ато:** таким образом, более того; **Апи:** также; **Смариате:** смрити заявляют или заявляют.

Аргументы в поддержку Сутры 11 продолжают.

То, что Брахман лишен каких-либо атрибутов, также доказывают те священные тексты, которые прямо отрицают, что Он обладает какими-либо другими характеристиками, например: «Итак, описание Брахмана; не это, не это (нет, нет)» (Бри. Вверх. II.3.6). Нет другого и более подходящего описания, чем это «не то, не то».

Кенупанишад (I.4) заявляет: «Оно отличается от известного, оно также выше неизвестного». Тайттирия Упанишад (II.9) говорит: «Откуда вся речь умом отворачивается, не в силах достичь ее».

Текст Шрути, в котором рассказывается о разговоре между Бахвой и Вашикали, имеет аналогичный смысл. Вашикали расспросил Бахву о природе Брахмана. Бахва объяснил это Вашикали молчанием. Бахва сказал Вашикали: «Познай Брахмана, о друг» и замолчал. Затем на второй и третий вопросы он ответил: «Я действительно учу тебя, но ты не понимаешь. Этот Брахман — это Безмолвие».

Если у Брахмана есть форма, нет необходимости всё отрицать и говорить: «Не это, не это».

То же самое учение передается в тех текстах Смрити, которые отрицают все другие характеристики Брахмана, например: «Я провозглашу то, что является объектом познания, зная, что человек достигает бессмертия; Высший Брахман без начала и конца, о чем нельзя сказать либо быть, либо не быть» (Гита XIII.12). «Оно не проявлено, немислимо и неизменно, так о Нем говорится» (Гита II. 25).

Аналогичную цель имеет еще один текст Смрити. Господь Хари наставлял Нараду: «Причиной того, о Нарада, что ты видишь Меня наделенным качествами всех существ, является Майя, выброшенная Мною; не познавай Меня таковым в реальности».

अत एव चोपमा सूर्यकादिवत् ॥१८॥

Ата эва чопама сурьякадиват III.2.18 (336)

Именно по этой причине (у нас есть по отношению к Брахману) сравнения, подобные изображениям солнца и тому подобное.

Ата эва: именно по этой причине; поэтому; **Ча:** также, и; **Упама:** сравнение; **Сурьякадиват:** подобные изображениям солнца и тому подобного.

Аргументы в поддержку Сутры 11 продолжают.

То, что Брахман бесформен, дополнительно подтверждается сравнениями, используемыми по отношению к Нему. Поскольку Брахман имеет природу разума, лишен всех различий, превосходит речь и ум, поскольку Он бесформен, однороден и поскольку Его описывают, только отрицая все другие характеристики, писания сравнивают Его формы с изображениями Солнца. отражаются в воде и тому подобное, а это означает, что эти формы нереальны, поскольку обусловлены только ограничивающими дополнениями. «Подобно тому, как одно сияющее солнце вступает в отношения со многими различными водами, само становится многообразным из-за своих ограничивающих придатков, так и единый нерожденный Брахман кажется различным в разных телах».

अम्बुवदग्रहणात् न तत्तत्त्वम् ॥१९॥

Амбувадграханатту на татхатвам III.2.19 (337)

Но нет никакого подобия (двух сравниваемых вещей, поскольку) (в случае Брахмана любая вторая вещь) не постигается и не переживается подобно воде.

Амбуват: как вода; **Аграханат:** в отсутствие восприятия, из-за непринятия, потому что его нельзя принять, не пережив; **Ту:** но; **На:** нет, нет; **Татхатвам:** эта природа, сходство.

Возражение против предыдущей Сутры выдвигает Пурвапакшин.

Пурвапакшина выдвигает возражение, что сходство, о котором говорилось в предыдущей Сутре, неуместно и неверно. На приведенной выше иллюстрации солнце видно отдельно от воды. Солнце имеет форму. Это материальная вещь. Вода отличается от Солнца и находится на расстоянии от Солнца. Следовательно, солнце может отражаться в воде. Но Брахман бесформен и всепроникающ.

Это не материальная вещь. Все с ним тождественны. Нет никаких отличных от него и занимающих другое место ограничивающих дополнений, способных уловить его отражение. Он не рассматривается как отдельный от Упадхи или ограничивающих дополнений.

Брахман вездесущ. Поэтому ни один объект не может находиться на расстоянии от Него. Солнце отражается в воде из-за его удаленности от воды. Но между Брахманом и каким-либо объектом не может быть такого расстояния. Следовательно, рефлексия в этом отношении является бессмысленным термином.

Следовательно, случаи не параллельны. Сравнение неудачное.

Следующая Сутра устраняет это возражение.

Вацлавская область ्यादेवम् ॥२०॥

Вриддхихрасабхактвамантарбхавад убхайасаманджасьядевам III.2.20 (338)

Поскольку (высший Брахман) находится внутри (своих ограничивающих придатков), Он участвует в их увеличении и уменьшении; вследствие уместности (таким образом получающейся) двух (сравниваемых вещей) это так (т. е. сравнение имеет силу).

Вриддхихрасабхактвам: участие в увеличении и уменьшении; **Антарбхават:** из-за того, что он находится внутри; **Убхайа-саманджасят:** из-за уместности в обоих случаях; **Эвам:** вот так. (**Вриддхи:** увеличение; **Храса:** уменьшение; **Убхая:** к обоим; **Саманджасят:** из-за справедливости, уместности.)

Возражение, выдвинутое в предыдущей Сутре, опровергнуто.

Сравнение с отражением солнца не следует выполнять на четвереньках. Всякий раз, когда две вещи сравниваются, они таковы только в отношении какой-то конкретной точки или признака, которые у них есть общие. Полное равенство этих двух никогда не может быть продемонстрировано. Если бы это можно было показать, то наступил бы конец тому частному отношению, которое порождает сравнение. Точное сходство во всех пунктах означало бы абсолютное тождество.

Сходство заключается лишь в участии в искажении и искажении при увеличении и уменьшении изображения или отражения. Отраженное изображение солнца расширяется, когда поверхность воды расширяется; он сжимается, когда вода сжимается; он дрожит, когда вода волнуется; он разделяется, когда разделяется вода. Таким образом, он участвует во всех свойствах и состояниях воды; в то время как настоящее солнце остается все время тем же самым.

Даже в этом случае Брахман, хотя в действительности единообразен и никогда не меняется, он как бы участвует в свойствах и состояниях тела и других ограничивающих компонентах, внутри которых Он пребывает. Оно как бы растет вместе с ними, как бы уменьшается вместе с ними и так далее. Поскольку две сравниваемые вещи обладают некоторыми общими чертами, против сравнения не может быть выдвинуто никаких возражений. Сравнение, конечно, не является дефектным из-за указанного выше сходства в обоих случаях.

दर्शनाच्च ॥२१॥

Дарсаначча III.2.21 (339)

И на счет заявления Священного Писания.

Даршанат: как это оказывается так, потому что это видно на основании утверждения писаний; **Ча:** и также.

Приводится еще одна причина опровергнуть возражение, выдвинутое в Сутре 19.

Более того, писание утверждает, что Верховный Брахман входит в тело и другие ограничивающие его компоненты. «Он создал тела с двумя ногами, Он создал тела с четырьмя ногами. Этот Высший Брахман впервые вошел в тела как птица. Его называют Пурушей из-за Его обитания во всех телах» (Бри. Уп. II.5.18). «Войдя в них с этим манящим индивидуальным я» (Гл. Уп. VI.3.2). По всем этим причинам сравнение, изложенное в Сутре 18, не является дефектным.

Поэтому установлено, что Брахман бесформен, однороден, имеет природу разума и не имеет никаких различий.

Писание заявляет, что благочестивые медитации на Брахмане с формой имеют свои собственные результаты, а именно: либо предотвращение бедствий, либо обретение силы, либо освобождение посредством последовательных шагов (Крама Мукти или постепенное освобождение).

Пракритаитаваттвадхикаранам: Тема 6 (Сутры 22–30)

Объясняется текст Нети-нети.

Дэнни Пэтти и Бэтмен. च भूयः ॥२२॥

Пракритаитаваттвам хи пратишехати тато бравити ча бхуйах III.2.22 (340)

То, что было упомянуто до этого, отрицается (словами «не то, не то» и Шрути) говорит нечто большее (впоследствии).

Пракритаитаваттвам: что было упомянуто до этого; **Привет:** потому что, для; **Пратишехати:** отрицает; **Тата:** затем это, сверх этого; **Бравити:** заявляет; **Ча:** и; **Бхуйа:** нечто большее. (**Пракрита:** упоминается первым, говорилось ранее; **Этаваттвам:** так много.)

В этой группе сутр Сутракара также разъясняет Нирвишешу (бесформенный) Брахман.

Шрути заявляет: «Существуют две формы Брахмана, грубая и тонкая, материальная и нематериальная, смертная и бессмертная, ограниченная и безграничная, Сат и Тйат» (Бри. Уп. II.3.1).

Описав две формы Брахмана: грубую, состоящую из земли, воды и огня, и тонкую, состоящую из воздуха и эфира, Шрути наконец объявляет: «Итак, теперь описание Брахмана; не это, не это» (Бри Вверх.II.3.6).

Возникает сомнение, отрицает ли двойное отрицание в «не то, не это» и мир, и Брахман, или только один из них.

Пурвапакшин, или его оппонент, утверждает, что оба отрицаются и, следовательно, Брахман, который является ложным, не может быть основой для вселенной, которая также является ложной. Оно ведет нас к Шуньяваде. Если отрицается

только одно, то правильно отрицать Брахман, потому что Его не видно, и, следовательно, сомнительно Его существование, а не Вселенная, потому что мы переживаем это.

Эта Сутра опровергает этот взгляд на Пурвапакшину. Невозможно, чтобы фраза «Не так, не так» отрицала и то, и другое, поскольку это подразумевало бы доктрину всеобщей пустоты. Нельзя сказать, что слова «Нети, Нети» отрицают Брахман, а также его форму, потому что это было бы Шуньявадой.

Шрути утверждает Брахман. Какой смысл учить Брахману и говорить, что его не существует? Зачем обмазываться грязью, а потом мыться? Итак, Брахман находится за пределами речи и ума и вечен, чист и свободен. Это масса сознания. Поэтому Шрути отрицает, что у Брахмана есть форма, но нет самого Брахмана.

То, что описывалось до сих пор, а именно две формы Брахмана: грубая и тонкая, отрицается словами «не это, не это».

Брахман нельзя отрицать, потому что это противоречило бы вступительной фразе главы. «Сказать ли тебе, Брахман?» (Британский Уп. II.1.1), демонстрирует игнорирование угрозы, изложенной в Тейте. Вверх. II.6. «Тот, кто знает Брахмана как несуществующего, сам становится несуществующим» — было бы противопоставлено определенным утверждениям, таким как «Он есть», «Он должен быть постигнут» (Катха Уп. II.6.13); и, конечно, повлекло бы за собой отупление всей Веданты.

Фраза о том, что Брахман превосходит всякую речь и мысль, конечно, не означает, что Брахман не существует, потому что после того, как Шрути установило существование Брахмана в таких текстах, как «Тот, кто знает Брахмана, обретает Высшее», «Истина, Знание, Бесконечность – это Брахман». Нельзя сразу предполагать, что оно учит о его несуществовании. Потому что распространенная поговорка гласит: «Лучше, чем купаться, вообще не прикасаться к грязи». Текст Шрути «Откуда всякая речь ума отворачивается, не в силах достичь ее» (Таит. Уп. II.4), поэтому следует рассматривать как намек на Брахмана.

«Не так, не так» отрицает всю совокупность эффектов, наложенных на Брахман, но не Брахман, который является основой всех фиктивных наложений. Он отрицает ограниченную форму Брахмана, как материальную, так и нематериальную, которая в предыдущей части главы описана со ссылкой на богов, а также на тело, а также вторая форма, порожденная первой, характеризуется ментальным впечатлением, образующие сущность того, что нематериально, обозначается термином Пуруша.

Двойное повторение отрицания может либо служить цели особого отрицания как материальной, так и нематериальной формы Брахмана; или первое «не так» может отрицать совокупность материальных элементов, тогда как второе отрицает

совокупность психических впечатлений. Или же повторение может быть выразительным, подразумевая, что все, что можно мыслить, не является Брахманом.

Шрути отрицает, что у Брахмана есть форма, но нет самого Брахмана. Он запрещает двумя отрицаниями грубое и тонкое тела. Или он запрещает бхуты (элементы) и васаны. Или повторение предназначено для констатации отрицания всех подобных предположений. Таким образом, отрицание отрицает мир как наложенный на Брахман и не отрицает самого Брахмана.

После отрицания Нети Нети Шрути продолжает в позитивных терминах описывать дальнейшие качества этого Брахмана: Его имя — Истинное из Истинных (Сатьясья Сатьям). Более того, сделав такое отрицание, оно утверждает существование чего-то высшего – *Аньят Парамастхи; Сатьясья Сатьям* – Истина истины. Это подразумевает, что только Брахман является единственной существующей реальностью и является основой иллюзорного мира.

«Не-ти-не-ти» отрицает множественность Брахмана, как это было описано в предыдущих сутрах. Там говорится, что материальное и нематериальное — это не весь Брахман. Это нечто большее. Слово «Ити» относится к тому, что было упомянуто непосредственно перед этим, то есть к двум формам Брахмана, предмету обсуждения. Следовательно, оно не может относиться к самому Брахману, который не является главной темой предыдущих текстов.

Возражение, а именно: Брахман не переживается и, следовательно, отрицается именно Брахман, не имеет силы. Оно не может устоять, потому что цель Шрути — рассказать о чем-то, чего мы обычно не переживаем. В противном случае его учение было бы излишним.

Поэтому мы решаем, что предложение «не так, не так» отрицает не абсолютно все, а только все, кроме Брахмана.

तदव्यक्तमाह हि ॥२३॥

Тадавьактамаха хи III.2.23 (341)

Это (Брахман) не проявлено, ибо (так говорит писание).

Тат: это (т.е. Брахман); **Авьактам:** не проявляется; **Ага:** (так говорит Священное Писание); **Привет:** потому что, потому что.

Обсуждается характер Брахмана.

Это Пурвапакша Сутра.

Брахман находится за пределами чувств, так утверждает Шрути. Если Брахман существует, то почему Его не постигают чувства или ум? Потому что Оно

чрезвычайно тонко и является свидетелем всего воспринимаемого, т.е. субъектом постижения. Индивидуальные души окутаны невежеством. Следовательно, они не способны воспринимать Брахмана. Шрути заявляет: «Брахман не постигается ни глазом, ни речью, ни другими чувствами, ни покаянием, ни добрыми делами» (Мун. Уп. III.1). «Это Я должно быть описано нет, нет! Он непостижим, ибо Его невозможно постичь» (Бри. Уп. III.9.26). «То, что нельзя ни увидеть, ни постичь» (Мун. Уп. I.1.6).

«Когда в том, что невидимо, бестелесно, неопределенно, неподкреплено» (Таит. Уп. II.7). Подобные утверждения делаются в отрывках из Смрити, например: «Он назван неразвитым, непостижимым мыслью, неизменным».

В Сан-Франциско Нью-Йорка

Апи ча самрадхане пратьякшануманабхьям III.2.24 (342)

И более того (Брахман опытен) в благочестивой медитации (как мы знаем) со Шрути и Смрити.

Апи ча: и более того; **Самрадхане:** в благочестивой медитации; **Пратьякшануманабхьям:** из Шрути и Смрити.

Дискуссия о характеристике Брахмана продолжается.

Слово «Апи» отбрасывает Пурвапакшу. Оно используется в уничижительном смысле. Вышеупомянутая Пурвапакша даже не достойна внимания.

Брахман чрезвычайно тонок. Следовательно, Его нельзя увидеть физическими глазами. Он находится за пределами чувств. Но йоги видят Его в своих очищенных умах. Если Брахман не проявлен, мы никогда не сможем познать Его, и поэтому не будет никакой свободы.

Эта Сутра заявляет, что Брахман известен не только тем, чье сердце не очищено, но те, кто наделен чистым сердцем, осознают Брахман в состоянии Самадхи, когда невежество уничтожено.

За это ручаются Шрути и Смрити. «Самосущее создало чувства с внешними тенденциями. Поэтому человек созерцает внешнюю вселенную, но не внутреннее Я. Однако какой-нибудь мудрец, закрыв глаза и желая бессмертия, видит Я внутри» (Катха Уп. IV). 1. «Когда ум человека очистится безмятежным светом познания, тогда он увидит Его, размышляя о Нем как о безчастном» (Мун. Уп. III.1.8).

Смрити также говорит то же самое: «Тот, кого йогины видят светом, медитируя на Него бессонно, с задержкой дыхания, с удовлетворенным умом и подавленными чувствами и т. д., да будет почтение к Нему» и «Йогины видят Его, августейшего, вечный!»

प्रकाशवच्चावैशेष्यं и Кэрри Кейнс Сэнсэй Йен

Пракасадиваччаваисешйам пракашаша карманьябхьясат III.2.25 (343)

И как в случае (физического) света и тому подобного нет различия, так и между Брахманом и Его проявлением в деятельности; из-за повторяющихся указаний (Шрути) на этот счет.

Пракасадивать: нравится свет и тому подобное; **Ча:** также, и; **Авайшешьям:** сходство, неразличие, неразличение; **Пракашах:** Брахман; **Ча:** и; **Кармани:** в работе; **Абхьясат:** из-за неоднократного упоминания (в Шрути).

Дискуссия о характере Брахмана продолжается.

Объясняется тождественность Дживы и Брахмана. Подобно тому, как свет, эфир, солнце и т. д. кажутся как бы дифференцированными через свои объекты, такие как пальцы, сосуды, вода и т. д., которые образуют ограничивающие дополнения, в то время как в действительности они сохраняют свою сущностную неразличимость, так и различие различных «я» обусловлено только ограничивающими дополнениями, в то время как единство всех «я» естественно и изначально. По невежеству индивидуальная душа думает, что она отлична от Брахмана, но на самом деле она тождественна Брахману.

Как и в случае со светом и т. д., самосветящийся Брахман проявляется разнообразно в медитации и других действиях. Это ясно из того, что Шрути произносит девять раз «*Тат Твам Аси*».

Тексты Веданты снова и снова настаивают на учении о неразличии индивидуальной души и Высшей Души. Тождество индивидуальной души с Высшей Душой известно из повторяющихся указаний Шрути в таких текстах, как «То Ты есть – *Тат Твам Аси*», «Я есть Брахман – *Ахам Брахма Асми*», которые отрицают различие.

अतोऽनन्तेन तथा हि लिङ्गम् ॥२६॥

Ато'нантена татха хи лингам III.2.26 (344)

Поэтому (индивидуальная душа становится единой) с Бесконечным; ибо так указывает (писание).

Ата: следовательно, следовательно; **Анантена:** с Бесконечным; **Татха:** таким образом; **Привет:** потому что, для; **Лингам:** указание (писаний).

Здесь изложен результат реализации Брахмана.

Осознав Брахмана, медитирующий становится тождественным Бесконечному. Невежество со всеми его ограничивающими проявлениями исчезает, когда человек достигает Брахма Джняны. На это есть указание в Шрути: «Тот, кто

познает высочайшего Брахмана, становится Самим Брахманом» (Мун. Уп. III.2.9). «Будучи Брахманом, он идет к Брахману» (Бри. Уп. IV.4.6). Если бы разница была реальной, то человек не смог бы стать самим Брахманом. Различие лишь иллюзорно или нереально. Джива — это всего лишь тень или отражение. Он всего лишь внешний вид. Подобно тому, как отражение солнца в воде поглощается самим солнцем, когда вода высыхает, так и отраженная Джива поглощается Брахманом, когда невежество разрушается рассветом Знания Брахмана.

उभयव्यपदेशात्त्वहिकुण्डलवत् ॥२७॥

Убхаявьяпадешаттвахикундалават III.2.27 (345)

Но из-за того, что обоим (т.е. различию и неразличию) учат (Шрути), (необходимо рассматривать отношение высшего Брахмана к индивидуальной душе), как отношение змеи к ее кольцам.

Убхаявьяпадешат: из-за того, что оба были обучены; **Ту:** но; **Ахикундалават:** как между змеей и ее кольцами. (**Убхая:** оба; **Вьяпадешат:** из-за утверждения писаний; **Ахи:** змея; **Кундалават:** как кольца.)

Дискуссия о характеристике Брахмана возобновляется.

Сутры 27 и 28 выражают взгляды Бхедабхедавадинов. Сутра 29 дает истинную картину.

Установив тождество индивидуальной души и Брахмана, Сутракара или автор упоминает иной взгляд на тот же вопрос. Теперь он переходит к исследованию доктрины различия и неразличия.

В некоторых священных текстах Высшая Душа и индивидуальная душа рассматриваются как отдельные сущности: «Две птицы с прекрасным оперением и т. д.». (Мун. Уп. III.1.1). В этом тексте говорится о различии между Дживой и Брахманом.

В некоторых других текстах Высшая Душа представлена как объект приближения и как правитель индивидуальной души. «Тогда он видит его медитирующим на себя, как на не имеющего частей» (Мун. Уп. III.1.8). «Он идет к Божественной Личности, которая больше великого» (Мун. Уп. III.2.8). «Кто управляет всеми существами внутри себя».

В других текстах об этих двоих снова говорится как о неотличных друг от друга. «Ты есть То» (Гл. Уп. VI.8.7). «Я есть Брахман» (Бри. Уп. I.4.10). «Это твое Я, которое находится внутри всего» (Бри. Уп. III.4.1). «Он — твое Я, владыка внутри, бессмертный» (Бри. Уп. III.7.15).

Поскольку, таким образом, тексты Шрути в равной степени подтверждают различие и неразличие, принятие абсолютного неразличия сделало бы бесполезными все те тексты, которые говорят о различии. Поэтому мы должны принять, что их отношение — это отношение различия и неразличия, как между змеей и ее кольцами. Как змея, она неотлична друг от друга, но если мы посмотрим на витки, капюшон, прямую позу и т. д., разница есть.

Но даже в этом случае между индивидуальной душой и Брахманом существует как различие, так и неразличие. Разница между ними до эмансипации реальна. Джива становится тождественной Брахману только тогда, когда его неведение уничтожается зарей познания Брахмана.

Их обособленность и единство подобны змее в покое и движении.

प्रकाशाश्रयवद्वा तेजस्त्वात् ॥२८॥

Пракашрайавадва теджастват III.2.28 (346)

Или как (отношение) света и его субстрата, поскольку оба они светятся.

Пракашасрайават: как свет и его основа; **Ва:** или; **Теджастват:** потому что оба светятся.

Также обсуждается связь между Брахманом и индивидуальной душой.

Или же отношение этих двух можно рассматривать следующим образом. Еще одна иллюстрация дана для обоснования теории различия и неразличия. Как свет солнца и его субстрат, т. е. само солнце, не являются абсолютно разными, поскольку оба они состоят из огня и, тем не менее, о них говорят как о разных, так и индивидуальная душа и Высшая Душа (Брахман).

И свет, и солнце светятся. Следовательно, они неотличны. Они различны из-за различной протяженности. Точно так же отношения между индивидуальной душой и Высшей Душой являются отношениями различия и неразличия. Первое ограничено, а второе всеобъемлюще.

पूर्ववद्वा ॥२९॥

Пурвавадва III.2.29 (347)

Или (отношения между ними двумя, т. е. Дживой и Брахманом) такие, как (данные) ранее.

Пурвават: как прежде; **Ва:** или.

Или это может быть так, как сказано в Сутре 25. Это последнее и есть истинная точка зрения, потому что, если индивидуальная душа является другим состоянием Брахмана или лучом Брахмана, такое внутреннее ограничение никогда не

исчезнет. Шрути подтверждает идентичность и утверждает особенность разнообразия, присущую Авидье.

Две предыдущие сутры выражают точку зрения бхедабхедавадинов, которые придерживаются доктрины различия и неразличия.

Эта Сутра опровергает точку зрения бхедабхедавадинов и устанавливает окончательную истину, провозглашенную в Сутре 25, а именно, что различие просто иллюзорно, а реальностью является тождество или неразличие.

Если рабство души вызвано только авидьей или невежеством, окончательное освобождение возможно. Но если душа действительно связана, то следует ли рассматривать душу как определенное состояние или состояние Высшей Души или Брахмана, как сказано в Сутре 27, или как часть Высшей Души, как выражено в Сутре 28 – ее настоящее рабство не может быть уничтожен. Таким образом, библейская доктрина окончательного освобождения становится бесцельной и абсурдной.

Если разница реальна, она никогда не может закончиться. Все библейские указания относительно окончательного освобождения будут бессмысленными. Рабство – это всего лишь идея отделенности. Если отделенность реальна, окончательного освобождения вообще быть не может. Но если разница возникает из-за незнания или невежества, то знание Брахмана или Брахма-джняны может уничтожить ее. Тогда можно осознать Высшую Реальность или Брахман, неразличие.

Нельзя сказать, что Шрути одинаково учит различию и неразличию. Шрути стремится только к установлению неразличия. Оно просто относится к различию как к чему-то известному из других источников знания, а именно, восприятия и т. д.

Следовательно, взгляды, выраженные в сутрах 27 и 28, не совсем верны. Мнение, изложенное только в Сутре 25, является правильным.

Вывод таков: душа не отличается от Высшей Души или Брахмана, как объяснено в Сутре 25.

प्रतिषेधाच्च ॥३०॥

Пратишедхачча III.2.30 (348)

И на счет отказа.

Пратишедхат: из-за отрицания; **Ча:** и более того.

Сутра 29 подтверждается.

Шрути фактически категорически отрицает обособленность.

Вывод, сделанный выше, подтверждается тем фактом, что писание прямо отрицает существование какого-либо разумного существа помимо Брахмана или Высшей Души. «Нет другого Видящего, кроме Него – *Наньято'сти Драшта* » (Бри. Уп. III.7.23).

Тот же вывод следует из тех отрывков, которые отрицают существование мира отдельно от Брахмана и, таким образом, оставляют Брахмана одним, а именно: «Теперь учение – не это, не это» (Бри. Уп. II.3.6). «Этот Брахман без причины и без следствия, без чего-либо внутри или снаружи» (Бри. Уп. II.5.19).

Сейчас уже установлен факт, что не существует другой сущности, кроме Брахмана. Поэтому существует только один Брахман, без каких-либо различий.

Парадхикаранам: Тема 7 (Сутры 31–37)

७ पराधिकरणम् । सू० ३१-३७ ।

Брахман один, без второго.

Ч выполнительный

Параматах сетунманасамбандха-бхеда-вьяпадесебхьях III.2.31 (349)

(Есть нечто) превосходящее этого (Брахмана) в терминах, обозначающих банк, меру, связь и различие (используемых по отношению к Нему).

Парам: больше; **Атах:** для этого, чем для этого (Брахман); **Сетунманасамбандха-бхеда-вьяпадесебхьях:** из-за терминов, обозначающих мост, меру, связь и различие. (**Сету:** мост; **Унмана:** измерения; **Самбандха:** связь; **Бхеда:** различие; **Вьяпадешебхья:** из деклараций.)

Можно сказать, что должно быть что-то более высокое, чем Брахман, потому что Брахман описывается как мост, или как ограниченный, или как достигнутый человеком, или как отличный от человека.

Теперь возникает сомнение из-за противоречивого характера различных утверждений писаний, существует ли что-то за пределами Брахмана или нет.

Пурвапакшин считает, что некую сущность следует признать отдельно от Брахмана, поскольку о Брахмане говорится как о банке, имеющем размер, как связанном, как отделенном. Как о банке о нем говорится в отрывке «Самость — это берег, граница» (Гл. Уп. VIII.4.1). Термин «банк» подразумевает, что существует нечто помимо Брахмана, точно так же, как существует нечто отличное от обычного банка. Тот же вывод подтверждается словами «Пройдя берег» (Гл. Уп. VIII.4.2). В обычной жизни человек, перейдя берег, достигает какого-то места, которое не

является берегом, скажем, леса. Итак, мы должны понять, что человек, перейдя, то есть превзойдя Брахман, достигает чего-то, что не является Брахманом.

О имеющем размер Брахмане говорится в следующих отрывках: «Этот Брахман имеет четыре ступни (четверти), восемь копыт, шестнадцать частей» (Гл. Уп. III.18.2). Из обычного опыта хорошо известно, что всякий раз, когда объект, например монета, имеет определенный ограниченный размер, существует нечто отличное от этого объекта. Поэтому мы должны предположить, что существует нечто иное, чем Брахман.

В следующих отрывках утверждается, что Брахман связан. «Тогда он соединяется с Истиной» (Гл. Уп. VI.8.1). «Воплощенное Я объято Высшим Я» (Бри. Уп. IV.3.21). Мы видим, что неизмеренные вещи связаны с измеряемыми, например, люди с городом. Священное Писание утверждает, что индивидуальные души находятся в состоянии глубокого сна, связанного с Брахманом. Поэтому мы заключаем, что за пределами Брахмана есть нечто неизмеримое.

Тот же вывод подтверждается и теми текстами, в которых говорится о различии. «А теперь тот золотой человек, которого видно под солнцем». В тексте говорится о Господе, пребывающем на солнце, а затем упоминается Господь, пребывающий в глазу, отличный от предыдущего: «Теперь человек, которого можно увидеть внутри глаза».

Шрути заявляет: «Атман должен быть увиден» и т. д. Есть видящий и есть видимое. Разница есть.

Все это указывает на то, что Брахман не един без второго и что существует нечто отличное от Брахмана.

सामान्यात्तु ॥३२॥

Саманьятту III.2.32 (350)

Но (Брахмана называют банком и т. д.) из-за сходства.

Саманьят: из-за сходства; **Ту:** но.

Возражение, выдвинутое в предыдущей Сутре, здесь опровергается.

Слово «ту» (но) устраняет сомнение. Это отменяет ранее сделанный вывод.

Не может существовать ничего отличного от Брахмана. Брахмана называют банком и т. д., потому что Он в некотором отношении похож на него. Он является опорой для всех при пересечении этого мирового океана, так же, как берег является великой защитой или помощью при переходе через канал.

Не может существовать ничего отличного от Брахмана, поскольку мы не можем найти доказательства такого существования. Все вещи происходят из Брахмана. Шрути говорит, что познав Брахмана, можно познать все. Как тогда может существовать какая-либо другая сущность? Мост или банк означает как мост или банк.

Брахман назван банком из-за сходства, а не потому, что существует что-то за пределами Него. Если бы сам факт того, что Брахман назывался банком, подразумевал существование чего-то за пределами Него, как в случае с обычным банком, мы также были бы вынуждены заключить, что Брахман создан из земли и камней. Это противоречило бы библейской доктрине, согласно которой Брахман не является чем-то созданным.

Брахман называется банком, потому что в некоторых отношениях он напоминает банк. Как берег запруживает воду и образует границу соседних полей, так и Брахман поддерживает мир и его границы.

В приведенном выше предложении «Пройдя этот берег» глагол «пройти» не может пониматься в смысле «выйти за пределы», а скорее должен означать «достичь полностью». «Пройти берег» означает «полностью достичь Брахмана», а не переступить его, точно так же, как мы говорим об ученике: «он прошел грамматику», подразумевая тем самым, что он полностью овладел ею.

बुद्धयर्थः पादवत् ॥३३॥

Буддхьяртх Падават III.2.33 (351)

(Утверждение о том, что Брахман имеет размер) сделано для облегчения понимания (т. е. упасаны или благочестивой медитации); точно так же, как (четыре) фута.

Буддхьяртхах: ради облегчения понимания; **Падават:** точно так же, как (четыре) ноги.

Утверждения о размерах Брахмана: «У Брахмана четыре ноги», «У него шестнадцать пальцев» и т. д. предназначены для упасаны или благочестивой медитации, потому что трудно понять Бесконечное, самое тонкое, все-проникающий Брахман. Чтобы облегчить благочестивую медитацию менее разумным людям, Брахману приписывают четыре фута и т. д.

Описание Брахмана как имеющего ограниченную форму (Шодасакала, 16 частей) предназначено для медитации, точно так же, как пады, то есть речь и т. д., описываются в отношении ума.

Точно так же, как ум, понимаемый как личное проявление Брахмана, воображается имеющим орган речи, нос, глаза и уши в качестве своих четырех ног, так и Брахман

воображается имеющим размеры и т. д. для удобства медитации, но не в действительности.

«Практикуйте медитацию, принимая ум как Брахман» – это форма поклонения с помощью составляющих индивидуальной души – «Этот Брахман имеет четыре стопы, а именно: речь как ступня, главная жизненная энергия как нога, глаза как нога, и уши как нога» (Гл. Уп. III.18.1-2).

स्थानविशेषात्प्राकाशादिवत् ॥३४॥

Стханавишешат пракасадивать III.2.34 (352)

(Утверждения о связи и различии по отношению к Брахману) обусловлены особыми местами: как в случае света и тому подобного.

Стханавишешат: из-за особых мест; **Пракашават:** как свет и тому подобное.

Сутра 33 получает дальнейшее подтверждение.

Утверждения о связи и различии сделаны с учетом различия места. Утверждения относительно различий сделаны только в отношении ограничивающих дополнений (Буддхи и т. д.), а не каких-либо различий в природе Брахмана.

Когда познание различия, которое производится связью Брахмана с различными местами, т.е. с Буддхи и другими ограничивающими дополнениями, прекращается вследствие прекращения самих этих ограничивающих дополнений, метафорически считается, что имеет место связь с Высшим Я; но это делается только с целью ограничивающих дополнений, а не с целью какого-либо ограничения со стороны Брахмана.

Это похоже на случай света и тому подобное. Свет Солнца также дифференцируется связью с ограничивающими придатками. Говорят, что свет разделяется из-за этих дополнений. Говорят, что оно вступает в соединение или союз, когда присоединения удаляются.

Мы видим две луны из-за болезни глаз. Мы видим только одно, когда болезнь устранена.

Свет на самом деле один, но мы говорим о свете внутри комнаты и свете снаружи ее. Различие обусловлено ограничением дополнений. Можно сказать, что свет внутри комнаты объединяется со светом вообще, когда комната разрушается.

Другие примеры эффекта ограничивающих добавок представляют собой соединение эфира с ушками иголок и т.п.

उपपत्तेश्च ॥३५॥

Упапаттеша III.2.35 (353)

И это разумно.

Упапаттех: как только это становится разумным; **Ча:** также и.

Далее возможно только такое соединение, как описано выше. Потому что отрывки из Священных Писаний, такие как «Он ушел к себе» (Гл. Уп. VI.8.1), заявляют, что связь души с Высшей Душой имеет одну из сущностной природы. Сущностная природа вещи нерушима. Следовательно, связь не может быть такой, как у жителей с городом.

Эту связь можно объяснить только со ссылкой на наблюдение вследствие незнания истинной природы души.

Точно так же различие, о котором говорится в писаниях, не может быть реальным, иначе как из-за невежества, поскольку многие тексты заявляют, что существует только один Брахман.

Священное Писание учит, что единый эфир становится многообразным благодаря своей связи с разными местами. «Эфир, который вне человека, есть эфир, который внутри человека, и эфир внутри сердца» (Гл. Уп. III.12.7).

Следовательно, связь и различие следует понимать не как реальные, а только метафорически.

तथान्यप्रतिषेधात् ॥३६॥

Татаньяпратишехат III.2.36 (354)

Аналогично и из-за явного отрицания всего остального (нет ничего, кроме Брахмана).

Татха: аналогично; **Anyapratishehata:** из-за явного отрицания всего остального. (**Анья:** любой другой, другого; **Пратишедхат:** вследствие отрицания, запрета или отрицания.)

Далее, Шрути категорически отрицает существование какой-либо другой сущности, кроме Брахмана. (*Брахмаведам Сарвам; Атмаведам Сарвам*). Брахман описывается как самый сокровенный из всех.

Опровергнув таким образом аргументы Пурвапакшины, автор Сутракары в заключение усиливает свою точку зрения еще одной причиной.

Большое количество ведических отрывков категорически отрицают существование чего-либо еще, кроме Брахмана. «Он действительно внизу; Я внизу; Самость внизу» и т. д. (Гл. Уп. VII.25.1.2). «Тот, кто ищет что-либо в другом месте, кроме Самости, был оставлен всем» (Bṛi. Up. II.4.6). «Один Брахман есть все это» (Мун. Уп. II.2.11). «Я есть все это» (Гл. Уп. VII.25.2). «В нем нет разнообразия» (Британский Уп.

IV.4.19). «Тот, у кого нет ничего высшего, от кого нет ничего иного» (Свет. Уп. III.9). «Это Брахман без причины и без следствия, без чего-либо внутри или снаружи» (Бри. Уп. II.5.19). То, что внутри Высшего Я нет другого «я», следует из того отрывка из Священных Писаний, который учит Брахмана быть внутри всего (Британский Уп. II.5.19).

Следовательно, Брахман един и не имеет второго.

Джон Сонсон ॥३७॥

Анена сарвагататвамайамасабдадибхьях III.2.37 (355)

Этим устанавливается Вездесущность (Брахмана) в соответствии с утверждениями писаний относительно размеров (Брахмана).

Анена: этим; **Сарвагататвам:** вездесущность; **Аяма:** (относительно) степени Брахмана; **Сабдадибхья:** из утверждений Священных Писаний.

Отказываясь от описания моста или берега и т. д. в их истинном смысле, становится ясно, что Брахман всепроникающ. Такая Вездесущность очевидна и из таких слов, как Аяма. Если вы воспримете описание как мост и т. д. в их реальном, а не в переносном смысле, Брахман станет ограниченным и, следовательно, не вечным. Но Шрути и Смрити описывают Брахмана как безграничного и всепроникающего. Слово Аяма означает «всепроникающий». Всепроникаемость Брахмана вытекает из самого факта, что он один без второго.

То, что Брахман Вездесущ, следует из текстов, провозглашающих его протяженность. «Как велик этот эфир, настолько велик тот эфир внутри сердца» (Гл. Уп. VIII.1.3). «Подобно эфиру, он вездесущ и вечен». «Он больше неба, больше эфира» (Сб. Вр. X.6.3.2). «Он вечен, Вездесущ, тверд, непоколебим» (Гита. II.24).

Пхаладхикаранам: Тема 8 (Сутры 38–41)

८ फलाधिकरणम्। सू० ३८-४१।

Господь – податель плодов действий.

फलमत उपपत्तेः ॥३८॥

Пхаламата упатттех III.2.38 (356)

От Него (Господа) плоды действий, ибо это разумно.

Фалам: плод; **Ата:** только от Него; **Упатттех:** ибо это разумно.

Установлена еще одна характеристика Брахмана.

Мимамсаки считают, что плоды действий человека дает Карма (работа), а не Господь.

Сутра опровергает это и заявляет, что плоды работы человека, а именно боль, удовольствие и смесь того и другого, исходят только от Господа.

Только Господь всего, знающий все различия места и времени, способен даровать плоды в соответствии с заслугами деятелей. Карма бесчувственна и недолговечна. Оно перестает существовать, как только это будет сделано. Поэтому он не может даровать плоды действий в будущем в соответствии с заслугами человека.

Как из такого несуществования может возникнуть положительный плод?

Вы не можете сказать, что карма умерла после того, как в свое время породила плод, который прикрепляется к деятелю, потому что он называется плодом только тогда, когда им наслаждаются.

Вы также не можете сказать, что Карма порождает Апурву, дающую плоды. Апурва – это Ачетана (неразумный). Он не может действовать, если его не движет какое-то разумное существо. Следовательно, он не может даровать награды и наказания. Более того, нет никаких доказательств существования такого Апурвы.

Поэтому плоды действий приходят к людям только от Ишвары или Господа, который Вечен, Всемогуш, Всеведущ, Всемиловит.

श्रुतत्वाच्च ॥३९॥

Шрутатвачча III.2.39 (357)

И потому что Шрути так учит.

Шрутатват: потому что Шрути так учит, исходя из заявления Шрути об этом; **Ча:** также и.

Предыдущая Сутра усилена поддержкой Шрути.

Шрути также утверждает, что плоды действий исходят от Господа. «Это действительно великое, нерожденное Я, дающее пищу и дающее богатство (плод своего труда)» (Bri. Up. IV.4.24).

धर्म जैमिनिरत एव ॥४०॥

Дхармам Джайминирата эва III.2.40 (358)

Джаймини думает по тем же причинам (а именно, авторитетность писаний и рассуждения на том же основании, что указано в Сутрах 38 и 39), что религиозные заслуги (это то, что приводит к плодам действий).

Дхармам: практика религиозных обязанностей, религиозные заслуги; **Джаймини:** мудрец Джаймини; **Ата эва:** По тем же причинам.

Возражение выдвигается против сутр 38 и 39.

Взгляд Сутр 38 и 39 подвергается критике.

Джаймини говорит, что Дхарма дает плоды действий, поскольку Шрути и разум поддерживают такую точку зрения.

Священное Писание, утверждает Джаймини, провозглашает такие заповеди, как следующий: «Тот, кто желает небесного мира, должен принести жертву». Признано, что каждое библейское предписание имеет цель. Поэтому разумно думать, что само Писание приносит плод или результат, т. е. достижение небесного мира. Если бы это было не так, никто бы не приносил жертвоприношения, и тем самым библейские предписания оказались бы бесполезными.

Но могут возразить, что действие не может дать результат в будущем, поскольку оно уничтожается.

Джаймини говорит: Поступок не может привести к результату в будущем, если только перед смертью он не породит какой-то невидимый результат. Поэтому мы предполагаем, что существует некий необычный принцип, называемый Апурва, который создается Кармой прежде, чем она будет уничтожена. Результат будет произведен в какой-то момент в будущем благодаря этой Апурве.

Эта гипотеза снимает все трудности. Но, наоборот, невозможно, чтобы Господь произвел плоды Кармы. Потому что одна единая причина (Ишвара) не может вызвать множество следствий. У него будет пристрастие и жестокость; и Карма станет бесцельной, т. е. если само деяние не сможет принести своего плода, то совершать его вообще будет бесполезно.

По всем этим причинам результат проистекает только из действий, достойных или нет. (Это точка зрения Джаймини).

पूर्व तु बादरायणो हेतुव्यपदेशात् ॥४१॥

Пурвам Баадарайано хетувьяпадешат III.2.41 (359)

Но Баадарайана считает первое (т. е. Господа причиной плодов действия) на основании того, что Он объявлен причиной (самих действий).

Пурвам: первый, т.е. Господь как податель плодов действий; **Ту:** но; **Баадарайана:** Бадараяна, создатель Сутр (держится); **Хетувьяпадешат:** из-за того, что Он был объявлен причиной (самих действий).

Точка зрения Джаймини, выраженная в Сутре 40, опровергается ссылкой на противоположную точку зрения.

Слово «Ту» (но) опровергает точку зрения Сутры 40. Оно отвергает точку зрения о плоде, производимом либо простым действием, либо простой Апурвой.

Мудрец Баадарайана придерживается первого, т. е. Господь — Распорядитель плодов действий. В Шрути ясно говорится, что все награды, будь то небеса или союз с Господом, исходят от Него: «Он переносит человека в более чистый мир благодаря своему благочестию – *Пуньена пуньям локам наяти* ». Также Катха Упанишада (I.2.23) заявляет: «Он отдает Себя тому, кому пожелает – *Ямевайша вринуте тена лабхьях* ».

Баадарайана говорит, что Господь дарует плоды поступков, потому что Шрути говорит, что Господь побуждает к совершению действий и дает их плоды. Поскольку Господь действует согласно множеству Карм, Он может производить и давать разнообразные результаты и не имеет пристрастия и жестокости, и Карма не станет бесцельной.

Господь является причинным агентом всех действий, будь то добрых или злых. Каушитаки Упанишада (III.8) заявляет: «Он заставляет того, кого Он хочет вывести из этих миров, совершать добрые дела, и то же самое заставляет того, кого Он хочет вывести из этих миров, совершать плохие дела».

То же самое сказано в «Бхагавад-гите» (VII.21-22): «Какой бы божественной форме преданный ни пожелал поклоняться с верой, этой форме я придаю ему устойчивую веру. Держа эту веру, он стремится умиловить божество и получает от него благ, которых он желает, как предопределено Мною».

Более того, все тексты Веданты заявляют, что Господь — единственная причина всего творения. Господь создает все существа в формах и состояниях, соответствующих их прежней Карме и возмездных за нее. Следовательно, Господь является причиной всех плодов действий. Поскольку Господь учитывает достоинства и недостатки душ, выдвинутые выше возражения о том, что единая причина неспособна производить различные следствия и т. д., не имеют никакого основания.

Подводя итог, можно сказать, что природа Верховного Брахмана была описана. Было показано, что Брахман бесформен, самосветящийся и не имеет различий. С помощью доктрины «Не-Нети» «не это, не это» было установлено, что Брахман един без второго. Было убедительно доказано, что Господь является Распределителем плодов Кармы людей.

Так заканчивается Вторая Пада (Раздел II) Третьей Адхьяи (Глава III) Брахма-сутр или философии Веданты.

3. Садхана Адхьяя – Раздел 3 (Сутры 360–425).

Введение

В предыдущем разделе (Пада 2) было показано, что Джива (Твам Пада Тат-Твам-Аси Махавакья) тождественна Брахману (Тат Пада Тат-Твам-Аси Махавакья). Было показано, что Брахман есть экараша (однородная или неизменная природа). Мы объяснили природу объекта познания, т. е. Брахмана.

Автор «Брахма-сутр» теперь намеревается выяснить цель и цель видья (медитации на упасанах), как предписано в шрути.

Шрути предписывают различные виды видья или медитаций, чтобы помочь стремящемуся достичь знания личности. Обычному человеку чрезвычайно трудно или, скорее, невозможно иметь полное понимание Бесконечного, которое трансцендентно, чрезвычайно тонко и находится за пределами досягаемости чувств и грубого недисциплинированного интеллекта. Поэтому Шрути, или священные писания, предписывают простые методы медитации Сагуна для приближения к Бесконечному или Абсолюту. Они представляют различные символы Брахмана (пратики), такие как Вайшванара или Вират, Солнце, Акаша, Еда, Прана и ум, для созерцания неофита или новичка. Эти символы являются опорой, на которую разум может опереться в начале. Благодаря таким формам медитации Сагуна грубый ум становится тонким, острым и однонаправленным.

Эти различные методы приближения к Безличному Абсолюту известны как Видья или Упасаны.

В этом разделе обсуждаются различные Видья, посредством которых Джива, или индивидуальная душа, достигает Брахмана, или Высшей Души. Подобные Видьи описываются по-разному в разных редакциях Вед. Теперь естественным образом возникает вопрос, являются ли эти сходные Видья одними и теми же или разными, должны ли сходные Видья объединяться в единую Упасану или медитацию или приниматься отдельно. Здесь решается, какие видьи одинаковы и должны быть объединены в одну, а какие отличаются, несмотря на некоторые схожие черты.

Целью и объектом всех Видья является достижение Брахмана или Нетленного. Только Брахман является единственной живой Реальностью. Только Брахман есть Истина. Брахман — это Сат или Абсолют Существования. Следовательно, может быть выгодно и полезно объединить детали одной и той же Видьи, упомянутые в разных редакциях Сакха, поскольку последователи этих Сакхов нашли их весьма эффективными и чрезвычайно полезными.

Тот, кто медитирует на Брахмане как уме, как учит Тайттирия-упанишада, Бхригу Валли, должен сопоставить все атрибуты ума не только со своим собственным ведическим Сакхом, но также и с другими Сакхами, где медитация на Брахмане в

форме ума является учил. Медитируя на Брахмане как уме, он не должен объединять атрибуты, не принадлежащие уму, такие как еда, хотя на Брахмане учат медитировать также и как на пищу. Фактически, от других сакхов следует передавать только те атрибуты, которым преподают конкретный объект медитации, а не какой-либо атрибут вообще.

В этом разделе Шри Вьяса, создатель Брахма-сутр, заключает, что большинство видья, предписанных в Шрути, имеют своей целью познание Брахмана или Брахмаджняны. Они различаются только по форме, но не по существу. Их конечная цель – достижение вечного мира, вечного блаженства и бессмертия. Одна медитация, Упасана или Видья так же хороша, как и другая, для достижения окончательного освобождения.

Шрути учит нас медитировать на Брахмана либо напрямую, либо через посредство некоторых пратик или символов, таких как солнце, Акаша, еда, ум, Прана, Пуруша, пребывающий в глазах, пустое пространство (Дахаракаша) в сердце, Ом. или Пранава и тому подобное.

Вам придется искать Брахмана и поклоняться Ему в символах и через них, но эти символы не должны узурпировать Его место. Вы должны сконцентрироваться и зафиксировать ум на этих символах и думать о Его качествах, таких как Всемогущество, Всеведение, Вездесущность, Сат-Чит-Ананда, чистота, совершенство, свобода и т. д.

Видья кажутся разными только с точки зрения различия символов, но цель везде одна и та же. Помните об этом моменте всегда. Имейте это в виду постоянно.

Некоторые атрибуты Брахмана встречаются в некоторых Видьях. Вы не должны считать себя отдельной сущностью от Брахмана. Это фундаментальный или жизненно важный момент.

Во всех Видьях общими являются три вещи. Конечная цель — достижение вечного блаженства и бессмертия посредством реализации Брахмана с помощью символов или пратик или без них. Атрибуты, которые встречаются во всех Видьях, такие как блаженство, чистота, совершенство, знание, бессмертие, Абсолютная Свобода или Кайвалья, Абсолютная Независимость, вечное удовлетворение и тому подобное, должны быть неизменно связаны с концепцией Брахмана. Медитирующий должен считать себя тождественным Брахману и должен поклоняться Брахману как своему Бессмертному Атману.

Краткое содержание

Адхикараны I и II:

(Сутры 1-4; 5) посвящены вопросу, следует ли рассматривать те Видьи, которые встречаются в идентичной или сходной форме более чем в одном священном тексте, как составляющие несколько Видь или только одну Видю. Видья идентичной или похожей формы, встречающиеся в писаниях или в разных редакциях писаний, представляют собой одну видю. Части одинаковых Видий, упомянутых в разных местах или Сакхах, должны быть объединены в одну медитацию.

Адхикарана III:

(Сутры 6-8) обсуждают видья, которые разделены по разным предметам, хотя в других отношениях есть сходства. В качестве примеров выбраны Удгита Видья из Чхандогья Упанишады (I.1.3) и Брихадараньяка Упанишады (I.3.1). Хотя они указывают на определенные сходства, такие как ношение одного и того же имени и отождествление Удгиты с Праной, тем не менее, их следует держать отдельно, поскольку предметом Чхандогья Видья является не вся Удгита, а только священный слог Ом, в то время как Брихадараньяка Упанишада представляет всю Удгитху как объект медитации.

Адхикарана IV:

(Сутра 9). В отрывке «Пусть медитируют на слоге Ом (из) Удгиты» (гл. Уп. I.1.1) Омкара и Удгита стоят в отношении одного, определяющего другое. Значение таково: «Пусть медитируют на ту Омкару, которая» и т. д.

Адхикарана V:

(Сутра 10) намекает, что не должно быть никакой ошибки в идентификации Прана Видьи, как учат в Чхандогье, Брихадараньяке и Каушитаки. Оно определяет единство Прана-Видья и последующее постижение различных качеств Праны, упоминаемых в разных текстах, в рамках одной медитации.

Адхикарана VI:

(Сутры 11-13) подразумевает, что существенные и неизменные атрибуты Брахмана, такие как Блаженство и знание, должны приниматься во внимание повсюду, в то время как те, которые допускают увеличение и уменьшение, как, например, атрибут радости вместо головы, упомянутый в Тайттирия Упанишады ограничиваются особыми медитациями.

Адхикарана VII:

(Сутры 14-15) учат, что цель Катха-Упанишады (III.10, 11) одна, а именно, указать, что Высшее Я выше всего, так что этот отрывок образует только одну Видю.

Адхикарана VIII:

(Сутры 16-17) подразумевает, что «Я», упомянутое в «Айтарейя-араньяке» (II.4.1.1), является не низшей формой «я» (Сутратман или Хираньягарбха), а Высшим «Я».

Адхикарана IX:

(Сутра 18) обсуждает второстепенный вопрос, связанный с Прана-самвадой. Прана-Видья не предписывает полоскать рот, а лишь думать о воде как одеянии Праны.

Адхикарана X:

(Сутра 19) утверждает, что Видья в одной и той же Сакхе, которые идентичны или похожи, должны быть объединены, поскольку они едины.

Адхикарана XI:

(Сутры 20-22). В Брихадараньяка-упанишаде (V.5) Брахман представлен сначала пребывающим в сфере Солнца, а затем пребывающим в правом глазу. Имена «Ахар» и «Ахам» Верховного Брахмана, пребывающего на солнце и в правом глазу соответственно, не могут сочетаться, поскольку это две отдельные Видьи.

Адхикарана XII:

(Сутра 23). Атрибуты Брахмана, упомянутые в Ранаяния-Кхила, не должны приниматься во внимание в других Брахма-Видьях, например, в Сандилья Видье, поскольку первая является независимой Видьей из-за различия обители Брахмана.

Адхикарана XIII:

(Сутра 24) указывает, что Пуруша-Видья Чхандогьи сильно отличается от Пуруша-Видья Тайттирии, хотя они носят одно и то же имя.

Адхикарана XIV:

(Сутра 25) решает, что некоторые отдельные мантры, такие как «Пронзи все тело врага» и т. д., и жертвоприношения, упомянутые в начале некоторых Упанишад - как, например, Брахман о церемонии Махавраты в начале Айтарейя-Араньяки, , несмотря на свое положение, которое, по-видимому, связывает их с Брахма-видьей, не принадлежат к последней, поскольку демонстрируют безошибочные признаки связи с жертвоприношениями.

Адхикарана XV:

(Сутра 26) рассматривает отрывок, в котором говорится, что человек, умирающий, обладая истинным знанием, стряхивает все свои добрые и злые дела, и подтверждает, что утверждение, сделанное в некоторых из этих отрывков, только в том смысле, что добрые и злые дела проходят к друзьям и врагам умершего, справедливо для всех отрывков.

Адхикарана XVI:

(Сутры 27-28) решает, что сотрясение добрых и злых дел происходит не так, как утверждает Каушитаки Упанишада, на пути к Брахмалоке или миру Брахмана, а в момент ухода души из тела.

Адхикарана XVII:

(Сутры 29-30) подразумевает, что только тот, кто знает Сагуна Брахмана, после смерти идет путем богов, а не тот, кто знает Ниргуна Брахмана. Душа того, кто познал Ниргуна Брахмана, становится единой с ним, не перемещаясь ни в какое другое место.

Адхикарана XVIII:

(Сутра 31) решает, что дорогой богов следуют не только те, кто знает Видья, в которых особо упоминается о движении по этой дороге, но и все, кто знаком с Сагуна Видьями Брахмана.

Адхикарана XIX:

(Сутра 32) решает, что, хотя общим результатом истинного знания является освобождение от всех форм тела, тем не менее, даже совершенные души могут переродиться для выполнения какой-то божественной миссии.

Адхикарана XX:

(Сутра 33) учит, что отрицательные качества Брахмана, упомянутые в некоторых видьях, такие как его негрубость, неутонченность и т. д., следует сочетать во всех медитациях на Брахмане.

Адхикарана XXI:

(Сутра 34) определяет, что Катопанишад (III.1) и Мундака (III.1) составляют только одну Видью, поскольку оба отрывка относятся к высшему Брахману.

Адхикарана XXII:

(Сутры 35-36) утверждает, что эти два отрывка (Британский Уп. III.4 и III.5) составляют только одну Видью, причем объектом познания в обоих случаях является Брахман, рассматриваемый как Внутреннее Я всего.

Адхикарана XXIII:

(Сутра 37) решает, что отрывок из Айтарея Араньяки (II.2.4.6) представляет собой не одну, а две медитации. Шрути предписывает взаимную медитацию, а не только одностороннюю.

Адхикарана XXIV:

(Сутра 38) определяет, что Видья Истины (Сатья Брахман) содержатся в Бри. Вверх. (V.4.1 и V.5.2) — только один.

Адхикарана XXV:

(Сутра 39) решает, что атрибуты, упомянутые в гл. Вверх. (VIII.1.1) и Бри. Вверх. (IV.4.32) должны быть объединены ввиду ряда общих черт в обоих текстах.

Адхикарана XXVI:

(Сутры 40-41) утверждает, что Пранагнихотру не обязательно соблюдать в дни поста.

Адхикарана XXVII:

(Сутра 42) решает, что те медитации, которые связаны с определенными жертвоприношениями, не являются их частями и, следовательно, не связаны с ними неразрывно.

Адхикарана XXVIII:

(Сутра 43) учит этому в Бри. Вверх. отрывок и аналогичный Chh. Вверх. В этом отрывке медитации на Вайю и Прану следует разделять, несмотря на существенное единство этих двух.

Адхикарана XXIX:

(Сутры 44-52) решает, что огненные алтари, сделанные из ума и т. д., которые упоминаются в Агнирахасье Брихадараньяки, не являются частью жертвоприношения, а составляют отдельную Видью.

Адхикарана XXX:

(Сутры 53-54) определяет, что «я» — это отдельная сущность, отличная от тела.

Адхикарана XXXI:

(Сутры 55-56) решает, что Упасаны или медитации, связанные с жертвоприношениями, например, Удгита Упасана, действительны для всех Сакхов.

Адхикарана XXXII:

(Сутра 57) решает, что Вайшванара Упасана Чх. Вверх. (V.11) – это одна целая Упасана. На Вайшванара Агни следует медитировать в целом, а не на его отдельные части.

Адхикарана XXXIII:

(Сутра 58) решает, что различные Видья, такие как Сандилья-Видья, Дахара-Видья и так далее, должны храниться отдельно, а не объединяться в одну полную Упасану.

Адхикарана XXXIV:

(Сутра 59) учит, что те медитации на Брахмане, для которых тексты приписывают один и тот же плод, не являются обязательными, и нет никакой причины для их накопления.

Любую Видью следует выбирать по своему выбору.

Адхикарана XXXV:

(Сутра 60) решает, что те медитации, которые, с другой стороны, относятся к особым желаниям, могут комбинироваться, а могут и не комбинироваться по выбору или вкусу.

Адхикарана XXXVI:

(Сутры 61-66) решает, что медитации, связанные с участниками жертвоприношений, такие как Удгитха, могут комбинироваться или не комбинироваться по вкусу.

Сарваведантапратьяадхикаранам: Тема 1 (Сутры 1-4)

१ सर्ववेदान्तप्रत्ययाधिकरणम् । सू० १-४ ।

Видья, имеющие идентичную или одинаковую форму, встречающуюся в писаниях, составляют одну Видью.

सर्ववेदान्तप्रत्ययं चोदनाद्यविशेषात् ॥१॥

Сарваведантапратьяам чоданадьявишешат III.3.1 (360)

(Видья или Упасаны), описанные в различных текстах Веданты (не различны, идентичны) ввиду неразличия предписаний и т. д. (т. е. связи, формы и имени).

Сарваведантапратьяам: изложение Брахмана во всех текстах

Веданты; **Чоданадьявишешат:** поскольку нет разницы в предписаниях и т. д. (т. е. в связи, форме и имени). (**Сарва:** все; **Веда:** Веды; **Анта:** устойчивое заключение; **Пратьям:** знание, реализация; **Чоданади:** или предписание и другие; **Авишешат:** поскольку нет разницы.)

Могут ли Шрути объявлять разные упасаны в отношении одного существа? Если мы скажем, что одна Шрути правильная, а другие неправильные, последует неверие в Шрути в целом. Шрути, раскрывающие природу Брахмана, не являются приказами. Они констатируют только убедительные факты.

Автор Сутр теперь переходит к обсуждению того, являются ли Упасана (преданные) Шрути расходящимися и отдельными или нет. Священные Писания учат, что, как и карма, упасаны имеют различные результаты. Некоторые из них имеют видимые результаты, другие – невидимые. Некоторые упасаны создают истинное знание и

ведут к Крамамукти, постепенному освобождению или освобождению посредством последовательных шагов. Поэтому, имея в виду эти медитации, мы можем поднять вопрос, учат ли отдельные тексты Веданты различным упасанам Брахмана или нет.

В Шрути есть много объяснений Брахмана. В некоторых Шрути Он описывается как Вайшванара, в других Он описывается как Прана и так далее. Теперь может возникнуть сомнение, различны ли эти изложения или все они направлены на одно и то же.

Эта Сутра устраняет сомнения. Изложения во всех Шрути одинаковы. Все они указывают на одну и ту же цель поклонения Брахману, хотя и в разных формах, соответствующих способностям медитирующего, поскольку нет никакой разницы в предписаниях относительно медитации. Все предписания подразумевают, что следует медитировать на Брахмана. Следовательно, цель этих объяснений и размышлений одна и та же.

Упасаны Праны по-разному описаны в Брихадараньяка-упанишаде и по-другому в Чхандогья-упанишаде. Теперь возникает сомнение, являются ли такие упасаны, по-разному описанные в разных сакхах Вед, разными или одинаковыми.

Пурвапакшин или оппонент утверждает, что они различны из-за различия в форме. Данная Сутра опровергает это и заявляет, что такие медитации являются одним и тем же, в силу неразличия в отношении предписаний, связи, названия и формы их в разных Сахах.

Таким образом, поскольку Агнихотра, хотя и описана в разных Сакхах, тем не менее, едина, и во всех предписывается один и тот же вид человеческой деятельности посредством слов «Он должен предложить», поэтому и предписание, встречающееся в Брихадараньяка-упанишаде (VI.1.1.). «Тот, кто знает древнейшее и лучшее» и т. д. — то же самое, что встречается в тексте Чхандогьи «Тот, кто знает первое и лучшее» (Чх. Уп. В.1.1). Прана-Видья у всех Сакхов одна и та же. В обоих текстах нет различий относительно плодов упасаны. «Тот, кто знает, что это так, становится первым и лучшим среди своего народа» (Бри. Уп. VI.1.1). Прана является объектом медитации в обоих текстах. Название медитации в обоих текстах — Прана-Видья. Прана описывается в обоих текстах как древнейшая и величайшая. Следовательно, две Видьи не различны, поскольку нет различий во всех отношениях. Две Видьи — одно и то же. То же самое относится и к Дахара-Видье, Панчагни-Видье или знанию пяти огней, Вайшванара-Видье или знанию Вайшванары, Сандилья-Видье и т. д., описанным в различных Сахах.

भेदान्नेति चेन्नैकस्यामपि ॥२॥

Бхеданнети ченнаикасьямпи III.3.2 (361)

Если скажут, что видья разделены по причине различия (в незначительных моментах), мы отрицаем это, поскольку даже в одних и тех же видьях (могут быть такие незначительные различия).

Бхедат: из-за различия; **На:** нет; **Ити:** как, так, это; **Чет:** если; **На:** нет, нет; **Экасьям:** в одном и том же (Видья); **Апи:** тоже, даже.

Возражение против предыдущей Сутры выдвигается и опровергается.

Сутра состоит из двух частей: возражения и ответа на него. Возражение — «*Бхеданнети чет*». Ответ: «*Наикасьямапи*».

Если вы говорите, что различие существует, мы говорим, что это не так, потому что такие различия могут существовать даже в одной и той же упасане или видье.

Несомненно, Ваджасанейины ссылаются на шестой Агни, когда ссылаются на Панчагни Видью или учение о пяти огнях: «Огонь становится его огнем» (Бри. Уп. VI.2.24), но Чхандогьи этого не делают. «Но тот, кто знает эти пять огней» (Чх. Уп. V.10.10). Но это не разлучит их. Чхандогья также могут добавить его, если захотят. Таким образом, Видья, изложенная в двух Шрути Брихадараньяке и Чхандогье, идентична.

Наличие или отсутствие шестого огня не может иметь значения в отношении формы, потому что сосуд Шодаси может быть взят, а может и не быть взят в одном и том же жертвоприношении Атиратры. Название «пять огней» не является возражением против такого увеличения числа, поскольку число пять не является фундаментальной частью предписания. Подобные различия встречаются в разных главах даже в одном и том же Сакхе и в одной и той же Видье, и тем не менее Видья, описанная в этих разных главах, признается всеми как одна.

Чхандогья-упанишада также упоминает шестой огонь, а именно, в отрывке V.9.2: «Когда он уходит, его друзья несут его, как было назначено, к огню».

Поэтому совершенно ясно, что Видья одного и того же класса — одни, а не разные, несмотря на эти различия в разных Сахахах.

Пурвапакшин говорит: Опять же, в разговоре между Пранами Чхандогьи упоминают в дополнение к самой важной Пране четыре другие Праны, а именно: речь, глаз, ухо и ум, в то время как Ваджасанейины упоминают также пятую. "Воистину, семя есть поколение. Кто знает это, тот становится богатым потомством и скотом" (Бри. Уп. VI.1.6).

Мы отвечаем: ничто не мешает включить в Видью некоторые дополнительные уточнения, касающиеся разговора о Пранах. Добавление или упущение какого-либо определенного качества не способно создать различие в объекте познания, а тем самым и в самом познании, поскольку объекты познания могут различаться

отчасти, однако под большей их частью и в то же время понимается познающий человек. быть таким же.

Поэтому Видья также остается прежней.

Сэнсэй и Джон Сейсон. Сэнсэн Нэнси Йемен

Свадхьяяся татхатвена хи самачаре'дхикарачча сававачча танниямах III.3.3 (362)

(Обряд ношения огня на голове связан) с изучением Вед (Атхарваников), потому что в Самачаре (он упоминается) как таковой. И (это также следует) из того, что это качество (для изучающих Атхарва Веду), как в случае с (семи) жертвоприношениями (а именно, Саурья и т. д.).

Свадхьяяся: изучения Вед; **Тататвена:** из-за того, что он таковой; **Привет:** потому что; **Самачаре:** в книге Самачара, содержащей правила выполнения ведических обрядов; **Адхикарат:** в зависимости от квалификации; **Ча:** и; **Савават:** как и в случае семи жертвоприношений (а именно, Саурья и т. д.); **Ча:** и еще; **Таннияма:** это правило.

Объясняется и опровергается возражение, основанное на утверждении Мундака-упанишады.

Выдвигается еще одно возражение. В Мундака-упанишаде, посвященной познанию Брахмана, упоминается ношение учеником огня на голове (Широврата). Пурвапакшин или его оппонент утверждает, что Видья Атхарваников отличаются от всех других Видья из-за этой конкретной церемонии, которую практикуют последователи Атхарва Вед.

Данная Сутра опровергает это и говорит, что обряд ношения огня на голове является атрибутом не Видьи, а всего лишь изучения Вед со стороны Атхарваников. Так это описано в книге «Самачара», посвященной ведическим обрядам.

Более того, в конце Упанишад есть следующее предложение: «Человек, который не выполнил обряд (ношение огня на голове), не читает этого» (Мун. Уп. III.2.11). Это ясно указывает на то, что оно связано с изучением Упанишад, а не Видьи.

Сутра добавляет еще один иллюстративный пример в словах: «Как и в случае с возлияниями, это имеет ограничение». Обряд переноса огня связан только с изучением этой конкретной Веды, а не других, как семь жертвоприношений от возлияния Саурья до возлияния Сатауданы, которые не связаны с огнями, о которых говорится в других Ведах, а только с те из Атхарва Вед. Это указание для тех, кто изучает Мундака-упанишад, точно так же, как и указание выполнять семь шав. Ношение горшка с огнем на голове не делает Видья особенным.

Поэтому во всех случаях существует единство Видьи. Таким образом, доктрина единства Видья остается непоколебимой.

दर्शयति च ॥४॥

Даршайати ча III.3.4 (363)

(Писание) также наставляет (так).

Даршайати: (Шрути) показывает, наставляет; **Ча:** тоже.

Приводится аргумент в пользу Сутры 1.

Веда также заявляет о тождестве Видья, поскольку все тексты Веданты представляют объект познания как один, например, Катха Упанишада (I.2.15), «То слово, которое объявляют все Веда»; Айтарея Араньяка (III.2.3.12) «Его только Бахвричи считают в великом гимне, Адхварью - в жертвенном огне, Чхандогья - в церемонии Махавраты».

Чтобы доказать единство Видья, можно привести и другие примеры. Катопанишад (I.6.2) упоминает в качестве одного из качеств Господа то, что Он вызывает страх. Теперь то же самое качество упоминается в Тайте. Вверх. II.7: «Ибо, если он делает лишь малейшее различие в Самости, для него существует страх. Но этот страх только для того, кто знает различие и не знает единства».

Безличный Абсолют – это единственная цель всех текстов Веданты. Следовательно, все Видья, относящиеся к Нему, также должны быть едины. Медитация на Сагуна-Брахмане как Вайшванаре, который в Брихадараньяка-упанишаде представлен простирающимся от небес до земли, упоминается в Чхандогья-упанишаде: «Но тот, кто поклоняется этому Я Вайшванары, простирающемуся от небес до земли» (гл. Вверх.В.18.1). Это ясно указывает на то, что все Вайшванара Видья едины.

Ниргуна Брахман один, а не многие. Сагуна Брахман также один, и их немного. Следовательно, отдельные Видья, относящиеся либо к Сагуна Брахману, либо к Ниргуна Брахману, также являются одной, а не многими. Это также следует из того, что одни и те же гимны и тому подобное, предписанные в одном месте, используются в других местах с целью благочестивой медитации или упасаны.

То же самое правило применимо и к другим Видьям, помимо Вайшванара Видьи. Поэтому Видья не так много, хотя в разных Сахахах они описаны по-разному. Все ведантические тексты описывают одинаковые благочестивые медитации. Так устанавливается единство Видья.

Упасамхарадхикаранам: Тема 2 (Сутра 5)

२ उपसंहाराधिकरणम् । सू० ५।

Части идентичных Видий, упомянутых в разных Сакхах или местах, должны быть объединены в одну медитацию.

Дэниелс и Джонс

Упасамхаро'ртхабхедад видхишешаватсамане ча III.3.5 (364)

И в упасанах одного и того же класса (упомянутых в разных сакхах) должно быть сделано сочетание (всех деталей, упомянутых во всех сакхах), поскольку нет различия в объекте медитации, так же как (комбинация) всех вспомогательных обряды главного жертвоприношения (упоминаются в разных Сахах).

Упасамхара: комбинация; **Артхабхедат:** поскольку нет разницы в объекте медитации; **Видхишешават:** подобные вспомогательным обрядам главного жертвоприношения; **Самане:** в упасанах одного и того же класса, в случае равенства, формы медитации по сути одинаковы; **Ча:** также и. (**Артха:** цель; **Абхеда:** неразличие; **Видхи:** предписания обязанностей, предписанных писаниями.)

Вывод делается из четырех предыдущих сутр. Эта Сутра излагает практический результат обсуждения, проведенного в первых четырех Сутрах.

Видья, описанные в разных Сакхах, должны быть объединены в Упасане, потому что их цель одна и плод тоже тот же, как и в случае Видхишеш.

Действенны также подробности, упомянутые в других сахах, кроме своего. Поэтому придется все это объединить, как это делается в случае вспомогательных обрядов типа Агнихотры, связанных с главным жертвоприношением, упоминаемых в нескольких Сахах.

Анъятвадхикаранам: Тема 3 (Сутры 6–8)

३ अन्यथात्वाधिकरणम् । सू० ६-८ ।

Видьи разной тематики являются отдельными, даже если они могут иметь некоторые сходства.

Он и Сэнсэй Нэнсон.

Анйатхатвам шабдадिति ченнавишешат III.3.6 (365)

Если сказать (что Удгита Видья Брихадараньяка Упанишады и Видья Чхандогья Упанишады) различны из-за (различия) текстов; мы отрицаем это на основании их неразличия (в отношении существенного).

Анйатхатвам: есть разница; **Шабдат:** из-за (разницы) текстов; **Ити:** так; **Чет:** если; **На:** нет; **Авишешат:** из-за неразличия (относительно самого необходимого).

Эта Сутра представляет точку зрения Пурвапакшина или противника. Оппонент пытается доказать, что две Видьи — это одна.

Сутра состоит из двух частей, а именно: предполагаемого возражения против точки зрения возражающего и ее опровержения возражающим для подкрепления своей позиции. Предполагаемое возражение — «*Аньятхатвам шабдадити чет*», а ответ — «*Навишешат*».

В «Ваджасанеаке» (I.3.1) сказано: «Дэвы сказали: «Что ж, давайте победим асуров во время жертвоприношений с помощью Удгиты!» Они сказали речи: «Спойте для нас». В речи было сказано «да».

Речь и другие Праны были пронзены Асурами злом. Они не смогли сделать то, что от них ожидали. После этого Дэвы назначили Главную Прану и сказали дыханию во рту: «Пой для нас». Дыхание сказало «да» и запело.

Похожая история есть в Чхандогья Упанишаде I.2. Дэвы взяли Удгиту. Они думали, что с его помощью одолеют асуров. Остальные Праны были пронзены злом и, таким образом, побеждены асурами. После этого Дэвы отправились к Главной Пране. «Затем приходит Главная Прана. На нее они медитировали как Удгита».

Оба эти отрывка прославляют главную Прану. Отсюда следует, что оба они являются предписаниями медитации на Пране. Теперь возникает сомнение, являются ли две Видьи отдельными Видьями или только одной Видьей.

Пурвапакшин считает, что две Видьи следует рассматривать как одну. Могут возразить, что они не могут быть едины из-за различия текстов. Ваджасанейины представляют главный жизненный воздух как создатель Удгиты: «Пой для нас»; в то время как Чхандогья говорят о нем как о Удгите: «Они медитировали на это как Удгита». Как можно примирить это расхождение с предположением о единстве Видья?

Но это неприемлемо, потому что по очень многим пунктам существует единство. Оба текста рассказывают, что дэвы и асуры сражались; оба сначала прославляют речь и другие Праны в их отношении к Удгите, а затем, критикуя их, переходят к главной Пране; оба рассказывают, как благодаря силе последнего асуры были побеждены.

Указанное различие не настолько важно, чтобы привести к разделению двух Видья.

Текст Ваджасанеаки также координирует главную Прану и Удгиту в пункте «Он есть Удгитха» (Британский Уп. I.3.23). Поэтому мы должны предположить, что в Чхандогье главную прану также следует рассматривать во вторую очередь как создателя Удгиты.

Таким образом, два текста составляют только одну Видью. Единство Видья существует на основаниях, данных в Сутре III.3.1.

В Нью-Йорке

На ва пракаранабхедатпаро вариаций III.3.7 (366)

Или, скорее, нет (единства Видья) из-за различия предмета, даже если (медитация на Удгите) как о высшем и величайшем (т. е. Брахмане) (отличается от медитации на Удгите как пребывающей в глаз и др.).

На: нет; **Ва:** конечно; **Пракаранабхедат:** из-за различия в предметах; **Паровариаствадиват:** даже как (медитация на Удгите), как высочайший и великий (Брахман) (различен).

Возражение, выдвинутое в предыдущей Сутре, опровергнуто.

Сутра опровергает первую точку зрения и устанавливает, что две Видьи, несмотря на сходство во многих отношениях, различны из-за различий в предмете.

В Чхандогье говорится, что Омкара является пределом Удгиты, и поэтому такую Омкару следует рассматривать как Прану. В другом певце Удгиты Удгатри называется Прана. Поэтому две Видья различны так же, как Упасана Удгиты как Бесконечного и Высшего (Пароварийа) (Гл. Уп. I.9.2). «Это действительно высочайшее и величайшее» отличается от Упасаны Удгиты тем, что оно золотое по форме и находится в глазу и на солнце (Гл. Уп. I.6).

В Чхандогье только часть Удгиты (гимна), слог ОМ медитируется как Прана. «Пусть медитируют на слоге ОМ Удгиты» (Гл. Уп. I.1.1). Но в Брихадараньяке весь гимн Удгиты рассматривается как Прана (I.3.2). Следовательно, две Видьи не могут быть едины из-за различия в объекте медитации.

Особые черты разных Видий не должны сочетаться, даже если Видья принадлежит одному и тому же Сакхе; гораздо меньше, чем когда они принадлежат разным Сахамам.

संज्ञातश्चेत्तदुक्तमस्ति तु तदपि ॥८॥

Самджнатасчет тадуктамасти ту тадапи III.3.8 (367)

Если будет сказано (что Видья едины) на основании (идентичности) имени; (мы отвечаем, что) это объяснено (уже); более того, (идентичность имени) (обнаруживается в случае, по общему признанию, отдельных Видьев).

Самджнатах: из-за имени (того же самого); **Чет:** если; **Тат:** это; **Уктам:** уже ответили; **Асти:** есть, существует; **Ту:** но; **Тат:** это; **Апи:** даже, также.

Аргумент против предыдущей Сутры опровергается.

Слово «ту» (но) устраняет сомнения, поднятые выше.

Вы не можете назвать их идентичными только потому, что у них одинаковое имя. Тематика разная. Это уже установлено в последней Сутре. Например, Агнихотра и Даршапурнамаса разделены, но имеют одно и то же имя, а именно Катхака, как они описаны в книге под названием Катхака. Даже Удгита Видья Чх. Вверх. I.6 и гл. Вверх. I.9.2 — это разные видьи.

Вьяптьядхикаранам: Тема 4 (Сутра 9)

४ व्याप्त्यधिकरणम् । सू० ९।

Уместно специализировать ОМ термином «Удгита».

व्यप्तेश्च समञ्जसम् ॥९॥

Вьяптеша саманджасам III.3.9 (368)

И поскольку (ОМ) распространяется (на все Веды), (специализировать его термином «Удгита») уместно.

Вьяптех: потому что (ОМ) простирается (на все Веды); **Ча:** и; **Саманджасам:** уместно, последовательно, оправданно.

Сутра 7 подробно описана здесь.

В Шрути « *Оमितъетадакшарамудгитамупасита* » использование слова Удгита в качестве Вишешаны, т.е. прилагательного к ОМ, уместно, потому что ОМ само по себе проникает во все Шрути и не должно пониматься здесь в его общем смысле.

В отрывке «Пусть человек медитирует на слог ОМ как на Удгиту» два слова «Омкара» и «Удгита» расположены в координации. Тогда возникает вопрос, является ли отношение, в котором идеи, передаваемые этими двумя словами, находятся друг к другу, отношением наложения (Адхьяса), или снятия (Апавада), или единства (Экатва), или уточнения (Вишешана).

Слово «и» стоит здесь вместо «но» и призвано отбросить три других альтернативы. Четвертый должен быть принят. Четвертое и правильное мнение состоит в том, что одно является Вишешаной (прилагательным) по отношению к другому, как в словах Нила-Утпала (голубой лотос). Этот отрывок означает, что Удгита — это Вишешана Омкары. Правильный взгляд на отрывок из Чхандогьи состоит в том, чтобы принять слово Удгитха как специализированное к термину «Омкара».

Сарвабхедадхикаранам: Тема 5 (Сутра 10)

५ सर्वाभेदाधिकरणम् । सू० १०।

Единство Прана-Видья.

सर्वाभेदादन्यत्रेमे ॥१०॥

Сарвабхедаданьятреме III.3.10 (369)

Ввиду неразличия (Видьи) повсюду (т.е. во всех текстах различных Сакх, где встречается Прана-Видья), эти качества (упомянутые в двух из них) должны быть вставлены в других местах (например, Каушитаки Упанишада).

Сарвабхедат: из-за неразличия повсюду; **Аньятра:** в других местах; **Ime:** эти (необходимо вставить качества).

Приводится конкретный пример общего принципа Сутры 5.

В беседе о Пранах, записанной Ваджасанейинами и Чхандогьями, Прана, наделенная различными качествами, например, лучшими и т. д., представлена как объект медитации. Речи и другим органам приписывают различные качества, такие как богатство и тому подобное. Эти последние качества в конечном итоге приписываются также и пране. «Если я самый богатый, то ты самый богатый».

Теперь и в других Сахахах, как, например, в Каушитакинах, пране приписывается набор качеств, таких как быть лучшим и т. д. (Катха Уп. II.14). Но набор атрибутов, а именно, быть самым богатым и так далее, не упоминается.

Вопрос в том, следует ли их включить и в «Каушитаки», где они не упоминаются.

Эта Сутра заявляет, что их необходимо вставить, поскольку Видья одинакова во всех трех Упанишадах. Атрибуты, принадлежащие одной и той же Видье или субъекту, должны быть объединены, где бы эта Видья ни встречалась, хотя они не могут быть явно указаны.

Анандадьядхикаранам: Тема 6 (Сутры 11-13)

६ आनन्दाद्यधिकरणम् । सू० ११-२३ ।

Такие атрибуты, как Блаженство и т. д. Брахмана, необходимо объединить в одну медитацию.

आनन्दादयः प्रधानस्य ॥११॥

Анандадаях прадханасья III.3.11 (370)

Блаженство и другие атрибуты (которые изображают истинную природу) Основного или Высшего Я, т. е. Брахмана (должны сочетаться со всех мест в медитации на Брахмане).

Анандадайя: Блаженство и другие качества; **Прадханасья:** Главного, то есть Высшего Я или Брахмана.

Брахман описывается как Блаженство, Знание, всепроникающее, Я всего, истинный и т. д. в разных текстах разных Сакхов. Все атрибуты упоминаются не во всех местах.

Теперь возникает вопрос, нужно ли их объединять в медитации на Брахмане или нет. Эта Сутра говорит, что их необходимо объединить, поскольку объект медитации (Брахман) один и тот же во всех Сакхах, и поэтому Видья едина. Причина такого вывода приведена в Сутре 10.

Качества, приписываемые Брахману в каком-либо одном месте, должны сочетаться всякий раз, когда о Брахмане говорят.

Дэниелс и его коллеги. दे ॥१२॥

Прийасираствадьяпраптиру пачаяпачаяухи бхеде III.3.12 (371)

(Качества, подобные тому, что радость является Его главой и т. д., не следует воспринимать повсюду, (подверженные) увеличению и уменьшению (возможны только), если есть различие (а не в Брахмане, в котором есть неразличие).

Прийасираствади: такие качества, как радость быть Его главой и т. д.; **Апраптих:** не следует брать с собой повсюду; **Упачаяпачаяу:** увеличение и уменьшение; **Привет:** потому что; **Бхеде:** (возможны) в разнице. (**Упачая:** увеличение; **Апачая:** уменьшение.)

Обсуждение, начатое в Сутре 11, продолжается, и здесь указывается, какие из атрибутов не следует отбирать и комбинировать вместе в каждой форме медитации.

«Больше» и «меньше» будут применяться только при наличии дифференциации. Следовательно, описания Прияшир и т. д. неприменимы к Брахману. Описание Прияширов (таких атрибутов, как радость, являющаяся Его головой и т. д.) в Тайттирия-упанишаде - это не Дхармы Брахмана, а Дхармы Анандамайя-косы или оболочки блаженства. Описания даны для того, чтобы обратить ум к Брахману. Различия между высшими и низшими гунами могут проявляться в упасанах Сагуна Брахмана, но не имеют никакого применения к Ниргуна Брахману.

Атрибуты радости за Его голову и подобные другие атрибуты неприемлемы в каждой форме медитации на Брахмане, поскольку приписывание Брахману конечностей сделало бы Его склонным к колебаниям.

Такие атрибуты, как радость, являющаяся Его головой, и т. д., упомянутые в Тайттирия-упанишаде, не следует брать и объединять в других местах, где предписывается Упасана Брахмана, потому что последовательные термины:

«Радость — его голова», «удовлетворение — его правая рука», «великое удовлетворение — его левая рука», «блаженство — Его хобот», «Брахман — Его хвост, Его опора» (II.5), указывают на качества, которые возрастают и уменьшаются по отношению друг к другу и к другим наслаждающимся (индивидуальные души или дживы) и поэтому могут существовать там, где есть различие.

Для высших и низших степеней есть место только там, где есть множественность или различие, но Брахман лишен всякой множественности или различия, как мы знаем из многих отрывков Священных Писаний. (Только один, без второго). Следовательно, эти атрибуты не могут составлять природу Брахмана. Их следует ограничить текстами, которые их предписывают, и не переносить в другие места.

Более того, эти качества приписываются Верховному Брахману просто как средства фиксации ума, а не как сами по себе объекты медитации. Отсюда следует, что они справедливы не везде. Атрибуты, упомянутые в одном из них, недействительны для других.

Ситуация аналогична ситуации, когда две жены служат одному царю; один с веером, другой с зонтиком. И здесь цель их служения одна, но сами действия служения различны. У каждого из них есть свои особые атрибуты. Аналогично обстоит дело и в обсуждаемом случае.

Качества, в которых можно различать низшие и высшие степени, принадлежат только квалифицированному Брахману, в котором есть множественность, а не Верховному Ниргуна Брахману, который находится выше всех качеств. Такие качества, как наличие истинных желаний (Сат-Кама) и тому подобное, упомянутые в каком-то конкретном месте, не действительны для других медитаций на Брахмане.

इतरे त्वर्थसामान्यात् ॥१३॥

Итаре твартхасаманьят III.3.13 (372)

Но другие атрибуты (такие как Блаженство и т. д.) должны быть объединены из-за идентичности смысла.

Итаре: другие атрибуты; **Ту:** но; **Артхасаманьят:** из-за общего смысла, из-за идентичности смысла. (**Артха:** результат, объект, смысл; **Саманьят:** из-за равенства или одинаковости.)

Предыдущее обсуждение продолжается.

Но такие атрибуты, как Блаженство, знание, всепроницаемость и т. д., которые описывают природу Брахмана, должны быть объединены, поскольку объект таких описаний один и тот же, поскольку они непосредственно относятся к Брахману и

поскольку они являются неотъемлемыми атрибутами Брахмана. поскольку их целью является единый неделимый, необусловленный Брахман.

Эти атрибуты, которые Священное Писание устанавливает с целью обучения истинной природе Брахмана, следует рассматривать как действительные для всех отрывков, относящихся к Брахману, потому что их смысл, т.е. Брахман, чья природа должна быть изучена, один. Эти атрибуты упоминаются только с целью познания Брахмана, а не для Упасаны.

Адхьянадхикаранам: Тема 7 (Сутры 14–15).

७ आध्यानाधिकरणम्। सू० १४-२५।

Катя Ап. I.3.10-11 учит лишь тому, что Высшее Я выше всего остального.

आध्यानाय प्रयोजनाभावात् ॥१४॥

Адхьяная прайоджанабхават III.3.14 (373)

(Отрывок в Катха-упанишаде I.3.10 говорит о Самости только как о высшем) ради благочестивой медитации, поскольку в этом нет никакой пользы (знание объектов выше чувств и т. д.).

Адхьяная: ради медитации; **Прайоджанабхават:** поскольку нет никакой пользы, поскольку нет другой необходимости. (**Прайоджана:** для любой другой цели; **Абхават:** из-за отсутствия.)

Предыдущее обсуждение продолжается.

Мы читаем в Катхаке (I.3.10-11): «Выше чувств — объекты, выше объектов — ум» и т. д., «выше Атмана нет ничего, это цель, самая высокая дорога».

Здесь возникает сомнение, означает ли смысл этого отрывка, что каждая из последовательно перечисленных вещей выше предыдущей, или только то, что Атман выше всех из них.

Пурвапакшин, или его оппонент, придерживается первой альтернативы, поскольку текст прямо заявляет, что объекты выше чувств, ум выше объектов и так далее. Он утверждает, что эти предложения отдельные, а не одно и относятся только к Атману. Поэтому цель текста — научить тому, что объекты превосходят чувства и так далее.

Эта Сутра опровергает это и заявляет, что это одно предложение и означает, что Атман превосходит все это.

Цель Шрути не состоит в том, чтобы сказать, что каждая последующая категория выше первой, потому что в таком заявлении нет никакой духовной выгоды или

какой-либо полезной цели. Цель состоит в том, чтобы провозгласить, что Брахман выше всего, поскольку такое знание ведет к Мокше.

Только Атман должен быть познан, потому что Знание дает свободу или окончательное освобождение. В писании также сказано: «Тот, кто это осознал, освобождается от когтей смерти» (Катха Уп. I.3.15).

Далее, текст выражает высочайшее почтение к Атману, заявляя, что нет ничего выше Атмана и что Он является высшей целью, и тем самым показывает, что весь ряд объектов перечисляется только с целью дать информацию об Атмане. Эта информация дана ради медитации на Атмане, результатом которой является его познание.

आत्मशब्दाच्च ॥१५॥

Атмасабдача III.3.15 (374)

И из-за слова Атман.

Атмасабдат: из-за слова «Атма»; **Ча:** и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 14.

Вышеизложенный вывод подтверждается тем фактом, что предметом обсуждения является Самость или Атман. «Это Я скрыто во всех существах и не сияет наружу, но оно видимо тонкими видящими посредством их острого и тонкого интеллекта» (Катха Уп. I.3.2). Из этого мы заключаем, что текст желает представить другие вещи, перечисленные как Не-Самость.

«Мудрый человек должен сдерживать речь и ум» (Катха Уп. I.3.13). Этот отрывок предписывает благочестивую медитацию как средство познания Высшего Я. Отсюда следует, что Шрути указывает на различные совершенства только в случае Атмана, а не в отношении других перечисленных вещей.

Текст «Он достигает конца своего путешествия, и это высочайшее место Вишну» предполагает вопрос о том, кто является концом путешествия, и поэтому мы заключаем, что перечисление чувств, объектов и т. д. имеет лишь смысл. Целью обучения является обучение высшему месту Вишну, а не обучение чему-либо об отношении чувств, объектов и так далее.

Но перечисление чувств не совсем бесполезно. Это позволяет стремящемуся направить исходящий ум к Внутреннему Я или Атману. Этого тонкого Атмана невозможно достичь без абстракции, самоанализа и глубокой медитации.

Атмагрихитьядхикаранам: Тема 8 (Сутры 16–17).

८ आत्मगृहीत्यधिकरणम् । सू० १६-२७।

Самость, упомянутая в Айт. Вверх. И.1. является Высшим «Я», и атрибуты «Я», данные где-либо еще, должны сочетаться с этой медитацией.

आत्मगृहीतिरितरवदुत्तरात् ॥१६॥

Атмагрихитиритаравадуттарат III.3.16 (375)

(В Айтарея-упанишаде I.1) имеется в виду Высшее Я, как и в других текстах (имеющих дело с творением) из-за последующей квалификации.

Атмагрихити: имеется в виду Высшее Я; **Итарават:** как и в других текстах (касающихся творения); **Уттарат:** из-за последующей квалификации.

В Айтарея Упанишаде мы читаем: «Воистину, в начале все это было Я, только одно; не было ничего другого вообще» (I.1). Здесь возникает сомнение, обозначает ли термин «Я» Высшее Я или какое-то другое существо, такое как Хираньягарбха.

Оно относится к Высшему Я, точно так же, как слово «Я» в других текстах, посвященных творению, относится к Нему, а не к Хираньягарбхе. «Из Самости был произведен эфир» (Таит. Уп. II.1). Почему? Потому что в последующем тексте Айтареи мы читаем: «Он думал, послать ли мне миры? Он послал эти миры» (Айт. Уп. I.1.2). Это определение, а именно, что «Оно думало» до творения, применяется к Брахману в основном смысле в других отрывках Шрути. Отсюда мы заключаем, что «Я» относится к Высшему «Я», или Пара Брахману, а не к Хираньягарбхе или какому-либо другому Существо.

अन्वयादिति चेत्स्यादवधारणात् ॥१७॥

Анварядити чет сйавадаранат III.3.17 (376)

Если скажут, что из-за контекста (не имеется в виду Высшее Я) (мы ответим, что) это так (т. е. имеется в виду Высшее Я) на основании определенного утверждения (что вначале существовал только Атман) .

Анварят: из-за связи, из-за контекста; **Ити:** это, так; **Чет:** если; **Сьят:** может быть и так; **Авадхаранат:** из-за определенного утверждения.

Возражение против Сутры 16 выдвинуто и опровергнуто.

Сутра состоит из двух частей: возражения и ответа на него. Возражение — «Анварядити чет», ответ — «Сьяд-авадхаранат».

Имеется в виду Пара Брахман или Высшее Я. Слово «Асит» показывает, что имеется в виду только Парабрахман, потому что только Он существовал до всего творения. Локастрипти, или сотворение мира, происходит только после Махабхутасрипти, или сотворения пяти великих элементов.

В «Пурвапакшине» говорится: «В «Айтарейя-упанишаде» (I.1) утверждается, что Брахман создал четыре мира. Но в «Тайттирии» и других текстах говорится, что Брахман создал эфир, воздух, огонь, воду и землю, пять миров. Только Хираньягарбха создает мир с помощью элементов, созданных Высшим Я. Следовательно, Я в Айтарейя Упанишаде не может означать Высшее Я, а только Хираньягарбху или Карья-Брахмана».

Эта Сутра опровергает это и заявляет, что на основании утверждения «Воистину, в начале все это было Я, только одно» (Аит. Уп. I.1.), которое подразумевает, что было только одно без второго, оно может относиться только к Высшему Я или Пара Брахману, а не к Хираньягарбхе, Карья-Брахману. Высшее Я создало четыре мира после создания элементов, как описано в других Сакхах. Атрибуты Пара Брахмана или Высшего Я, упомянутые в других местах, должны сочетаться в медитации Айтарейяка.

Карьякхьянадхикаранам: Тема 9 (Сутра 18)

९ कार्याख्यानाधिकरणम् । सू० १८ ।

Прана-Видья предписывает думать только о воде как одеянии Праны.

कार्याख्यानादपूर्वम् ॥१८॥

Карьякхьянадапурвам III.3.18 (377)

Поскольку (полоскание рта водой, упомянутое в Прана Видья) является повторением действия (уже предписанного Смрити), то, что не было предписано так в другом месте (здесь предписано Шрути).

Карьякхьянат: поскольку это утверждение действия (уже предписанного Смрити); **Апурвам:** что нигде больше не предписывалось.

Что касается Прана Упасаны, Ачамана предписывается только как повторение того, что сказано в другом месте. Предписано лишь размышление о воде как о покрытии пищи. То, что предписывается в Прана Видья Упасане Чхандогья Упанишады, не является Ачаманой как таковой. Ачамана предписана Смрити и является общей для всех. Предписана Анагнататчинтана, то есть медитация на то, чтобы еда была покрыта водой.

В Чхандогья-упанишаде (V.2.2) и Брихадараньяке (VI.1.14) есть упоминание о полоскании рта водой до и после еды, думая, что тем самым одевается Прана.

В этих текстах говорится о двух вещах: полоскании рта и медитации на дыхании в одежде. Возникает сомнение, предписывают ли тексты оба этих пункта, или только полоскание рта, или только медитацию на дыхании в одежде.

В этой Сутре говорится, что смрити уже предписала каждому полоскать рот, а думать о воде как одеянии Праны предписывает только Шрути. Полоскание рта не ново и поэтому не требует никаких ведических предписаний.

Саманадхикаранам: Тема 10 (Сутра 19)

१० समानाधिकरणम् । सू० १९।

Видьи одного и того же Саха, которые идентичны, должны сочетаться в медитации.

समान एवं चाभेदात् ॥१९॥

Самана эвам чабхедат III.3.19 (378)

В одном и том же (также в Сакхе) это происходит так (т. е. существует единство Видьи) вследствие неразличия (объекта медитации).

Самана: в той же Сахе; **Эвам:** каждый, (это) вот так; **Ча:** и еще; **Абхедат:** вследствие неразличия.

Следствие из Сутры 5 доказано.

В Агнирахасье в Ваджасанейи Сакхе есть Видья, называемая Сандилья Видья, в которой встречается отрывок: «Пусть он медитирует на Я, которое состоит из ума, тело которого имеет Прану, а форму — свет» (Сат. Брайн). Мадхи, 10.6.3.2). Опять же, в Брихадараньяке (V.10.6), принадлежащей тому же Сакхе, мы видим: «Тот человек, состоящий из ума, чье существо легко, находится в сердце, мал, как зерно риса или ячменя. , Господь всего – Он управляет всем, что бы ни существовало».

Здесь возникает сомнение, следует ли рассматривать эти два отрывка как одну Видью, в которой должны быть объединены детали, упомянутые в каждом тексте, или нет. Это одна Видья или разные Видья?

Эта Сутра заявляет, что они представляют собой одну Видью, поскольку объект медитации (Упасья) один и тот же в обеих. Объектом медитации в обоих случаях является Атман, состоящий из ума. Сочетание деталей сходной Видьи в одной и той же Сакхе такое же, как и в случае таких Видья, которые происходят в разных Сакхе. Хотя эти два отрывка принадлежат одному и тому же Сакхе, они все же составляют только Видью, и их детали должны быть объединены в одно целое. Первый направляет поклонение посредством такой Видьи. Последний дает свои Гуны (особенности).

Хотя есть некоторые различия в мелких деталях, два описания Сандилья Видьи в двух Шрути практически одинаковы. Таким образом, конкретный момент, упомянутый в одной Шрути в связи с Сандилья Видьей, должен быть включен в другую, если он не упомянут в последней.

Поэтому Сандилья Видья едина.

Самбандхадхикаранам: Тема 11 (Сутры 20–22)

११ सम्बन्धाधिकरणम्। सू० २०-२२।

Имена «Ахар» и «Ахам» Брахмана встречаются в Бри. Вверх. V.5.1-2 нельзя комбинировать.

सम्बन्धादेवमन्यत्रापि ॥२०॥

Самбандхадевамааньятрапи III.3.20 (379)

Так и в других случаях из-за связи (частностей с одной и той же Видьей).

Самбандхат: из-за связи; **Эвам:** вот так; **Аньятра:** в других случаях; **Апи:** тоже.

В качестве возражения делается вывод по аналогии с предыдущей Сутрой.

Эта сутра является Пурвапакша-сутрой. Излагает точку зрения оппонента.

Мы читаем в Брихадараньяке (V.5.1-2): «Сатья (истина) — это Брахман. То, что есть Сатья, — это Солнце — существо, которое находится в этом шаре, и существо, которое находится в правом глазу». Это дает обитель Сатья Брахмана по отношению к богам и телу. Текст учит двум тайным именам Сатья Брахмана, связанным с этими обителями. «Его тайное имя — «Ахар» применительно к богам, и его тайное имя — «Ахам» применительно к телу».

Здесь возникает сомнение, следует ли применять эти два тайных имени как к Дэва-обители Брахмана, так и к его телесной обители, или же к каждому из них следует применять только одно имя.

Теперь, по аналогии с Сандилья Видьей, детали должны быть объединены как объект медитации, а именно: Сатья Брахман един. Поэтому оба имени «Ахар» и «Ахам» должны быть объединены по отношению к Сатья Брахману.

Оба тайных имени в равной степени принадлежат Адитье и человеку внутри глаза.

न वा विशेषात् ॥२१॥

На ва вишешат III.3.21 (380)

Скорее нет (так) из-за разницы (места).

На: нет, не так; **Ва:** или, но; **Вишешат:** из-за различия. (**На ва:** скорее нет.)

Вывод, к которому пришла предшествующая Сутра, отбрасывается. Это Сиддханта Сутра.

Эта Сутра опровергает точку зрения предыдущей Сутры. Поскольку солнечный шар и глазное яблоко — слишком далекие и далекие обители для поклонения Брахману,

два важных имени «Ахар» и «Ахам», упомянутые в предыдущей Сутре, не должны использоваться оба в одной и той же форме медитации. . Каждое имя относится к определенному месту Упасаны.

Хотя Видья одна, все же из-за различия мест объект медитации становится другим. Поэтому есть разные названия. Следовательно, их нельзя обменивать или комбинировать.

Пурвапакшин или оппонент выдвигает возражение. Он говорит: «Человек внутри солнечного шара и человек внутри глаза едины, потому что текст учит, что оба являются обителью единого истинного Брахмана».

Верно, отвечаем мы, но поскольку каждое тайное имя преподается только применительно к одному Брахману и обусловлено определенным состоянием, то имя применимо к Брахману лишь постольку, поскольку оно находится в этом состоянии. Вот аналогия. Учитель всегда остается учителем; однако те виды услуг, которые ученик должен оказывать учителю, когда он сидит, не должны оказываться, когда он стоит, и наоборот.

Сравнение, данное оппонентом, выбрано неудачно, поскольку обязанности ученика по отношению к своему учителю зависят от характера последнего как учителя и не изменяются от его пребывания в деревне или в лесу.

Поэтому два тайных имени «Ахар» и «Ахам» следует хранить отдельно. Их нельзя совмещать.

दर्शयति च ॥२२॥

Даршайати ча III.3.22 (381)

(Писание) также заявляет (это).

Даршайати: (Шрути) показывает, указывает, заявляет; **Ча:** также и.

Приводится дополнительный аргумент для опровержения Сутры 20.

В Священном Писании ясно сказано, что качества не следует объединять, а хранить отдельно; потому что он сравнивает двух людей: человека на солнце и человека в глазу. Если бы он хотел, чтобы детали были объединены, он бы не проводил такого сравнения.

Таким образом, вывод таков, что эти два тайных имени следует хранить отдельно.

Самбхритьядхикаранам: Тема 12 (Сутра 23)

१२ सम्भृत्यधिकरणम् । सू० २३।

Атрибуты Брахмана, встречающиеся в Ранаяния-хила, составляют независимую Видью.

सम्बन्धादेवमन्यत्रापि ॥२०॥

Самбхритидьювьяпти чатах III.3.23 (382)

По той же причине (как и в предыдущей Сутре) поддерживающее (мира) и пронизывающее небо (приписываемое Брахману в Ранаяния Кхила) также (не должно быть включено в другие Видья или Упасаны Брахмана).

Самбхрити: поддержка мира; **Дьювьяпти:** пронизывающий небо; **Апи:** также; **Ча:** и; **Ата:** по той же причине (как и в предыдущей Сутре). (**Дю:** небо, весь простор, рай).

Введено ограничение на Сутру 5.

В дополнительном тексте «Ранаяний» мы встречаем отрывок: «Силам, которые были собраны вместе, предшествовал Брахман; ранее существовавший Брахман вначале пронизывал все небо».

Эти два качества, «Самбхрити» и «Дьювьяпти», не должны быть вставлены или включены в Сандилья Видья и другие Видья по той же причине, которая указана в последней Сутре, а именно, из-за различия обители. В «Сандилья Видье» говорится, что Брахман обитает в сердце: «Он есть Я внутри сердца» (Гл. Уп. III.14.3). То же самое утверждается и в Дахара-Видье: «Есть дворец, маленький лотос сердца, и в нем тот малый эфир» (VIII.1.1). В «Упакосала-видье» также говорится, что Брахман пребывает внутри глаза «Тот человек, который виден в глазу» (IV.15.1).

Более того, эти качества и качества, упомянутые в других Видьях, таких как Сандилья Видья, имеют такую природу, что исключают друг друга и не наводят на размышления друг о друге. Сам факт связи некоторых Видья с Брахманом не составляет их единства. Установленный факт, что Брахман, хотя и один, из-за множественности его сил размышляется многими способами, как показано в Сутре 7.

Таким образом, вывод заключается в том, что атрибуты объединения его сил (Самбхрити и Дьювьяпти) не должны быть включены в Сандилью и подобные Видья, и что Упасана, упомянутая в этой Сутре, сама по себе является независимой Видьей. Сандилья-видья относится к поклонению Атману в сердце, а Упакосала-видья относится к поклонению Атману в глазах, тогда как вышеуказанные атрибуты относятся к макрокосму.

Пурушавидьядхикаранам: Тема 13 (Сутра 24)

१३ पुरुषविद्याधिकरणम् । सू० १४।

Пуруша Видья в Чхандогье и Тайттирии не должны сочетаться.

Дэниелс и его коллеги. दे ॥१४॥

Пурушавидьяямива четарешаманамнат III.3.24 (383)

И (поскольку качества), как (упомянутые) в Пуруша-Видье (Чхандогье), не упоминаются (в этом) других (т. е. в Тайттирии) (две Пуруша-Видья не являются одним; не должны быть объединены).

Парушавидьяямива: как в Пуруша-Видья (Чхандогья); **Ча:** и; **Итарешам:** из остальных; **Анамнанат:** из-за того, что не упоминается (в Тайтирии).

Теперь будут рассмотрены Пуруша-видья Чхандогья-упанишады и Тайттирия-упанишады.

В Рахасья-Брахмане Тандинов и Пейнгинов (Чхандогья) есть видья, трактующая человека, в которой человек отождествляется с жертвоприношением, три периода его жизни — с тремя возлияниями: «Человек есть жертвоприношение».

В «Тайттирия-араньяке» (Х.64) также встречается подобная видья: «Для того, кто знает таким образом, сущность жертвоприношения является жертвующим, вера (Шраддха) — женой жертвующего» и т. д.

Здесь возникает сомнение, являются ли две Видьи едиными, следует ли включать в Тайттирию подробности человеческого жертвоприношения, приведенные в Чхандогье, или нет.

Фундаментальный признак, о котором идет речь, заключается в том, что в обоих случаях человек отождествляется с жертвенностью. Эта Сутра заявляет, что, несмотря на это, две Видьи не едины, поскольку детали различаются. Характеристики Пуруша-ягьи Чхандогьев не признаются в тексте Тайттирии. «Тайттирия» демонстрирует отождествление человека с жертвоприношением, в котором последовательно упоминаются жена, жертвующий, Веды, Веды, жертвенная трава, столб, масло, жертвенное животное, жрец и т. д. Эти подробности не упоминаются в Чхандогье.

Оба текста сходятся в отождествлении церемонии Авабхриты со смертью. Различий больше. «Тайттирия» не представляет человека как жертвоприношение, как это делает «Чхандогья».

Более того, результатом Видьи в Тайттирии является достижение величия Брахмана: «Он обретает величие Брахмана». Результатом Видьи в Чхандогье является долгая жизнь: «Тот, кто знает это, живет до ста шестнадцати лет».

Следовательно, две Видьи различны. «Частицы не могут быть объединены в двух местах. Детали, упомянутые в Пуруша-Видье Чхандогьи, такие как молитвенные формулы, мантры и так далее, не должны сочетаться с текстом Тайттирия Видьи.

Ведхадьядхикаранам: Тема 14 (Сутра 25)

१४ वेधाद्यधिकरणम् । सू० २५ ।

Несвязные мантры и жертвоприношения, упомянутые в некоторых Упанишадах, не относятся к Брахма-видье.

वेधाद्यर्थभेदात् ॥२५॥

Ведхадьяртхабхедат III.3.25 (384)

Потому что суть (некоторых мантр), таких как прокалывание и т. д., отличается (от материи приблизительных Видья) (первые не следует сочетать со вторыми).

Ведхади: пирсинг и т. д.; **Артабхедат:** потому что они имеют разное значение.

Обсуждаются некоторые выражения, встречающиеся в начале Упанишад Атхарва-Веды.

В начале Упанишады Атхарваников мы видим: «Пронзи все (тело врага), пронзи его сердце, раздави его вены, раздави его голову» и т. д. В начале Упанишады Тандинов мы имеем Мантру» О Бог Савита, принеси жертву». В начале Катх и Тайттирияки мы читаем: «Пусть Митра будет благосклонен к нам, Варуне и т. д.». В начале рассказа Каушитакинов мы видим: «Брахман действительно есть Агнистома, Брахман — это тот день; через Брахмана они переходят в Брахман, Бессмертие, достигают те, кто соблюдает этот день».

Вопрос в том, следует ли сочетать эти мантры и жертвоприношения, упомянутые в Брахманах, находящихся в непосредственной близости от Упанишад, с Видьями, предписанными этими Упанишадами.

Оппонент считает, что их следует объединить, поскольку в тексте они представлены рядом с частями Брахман Упанишад, основное содержание которых сформировано Видьями. В случае с мантрами мы всегда можем представить некий смысл, связывающий их с видьями. Первая процитированная мантра прославляет сердце, поскольку в Видьях сердце часто изображается как обитель медитации. Поэтому мантры, прославляющие сердце, могут составлять второстепенные члены этих видьев.

Эта Сутра заявляет, что их нельзя объединять, поскольку их значение различно, поскольку они указывают на акты жертвоприношения и поэтому не имеют никакой связи или отношения с Видьями.

Мантры можно было бы использовать таким образом, если бы все их содержание было прославлением сердца, но это не так. Впервые процитированная мантра явно выражает враждебность к кому-либо, и поэтому ее не следует связывать с видьями Упанишад, а с какой-то церемонией, направленной на уничтожение врага.

Другие мантры подчинены определенным жертвенным действиям. Поскольку они встречаются в Упанишадах, они не могут быть связаны с Видьями на основании простой близости.

По этой причине упомянутые мантры и действия не являются простым текстовым сочетанием, которое можно рассматривать как дополнение к Видьям Упанишад.

Ханьядхикаранам: Тема 15 (Сутра 26)

१५ हान्यधिकरणम् । सू० २६ ।

Утверждение о том, что добрые и злые дела человека достаются соответственно его друзьям и врагам, справедливо и для текстов, в которых упоминается отказ от таких действий с его стороны.

Нью-Йорк, США Джон Джонс

Ханау тупаянасабдасешатват кусаччандастютюпаганават тадуктам III.3.26 (385)

Но там, где упоминается только избавление (от добра и зла) (приходится добавить получение этого добра и зла другими), потому что утверждение о принятии является дополнительным (к утверждению об избавлении), как в случае Куш, размеров, хвалы и гимнов или декламаций. Это (то есть причина этого) было указано (Джаймини в «Пурвамимамсе»).

Ханау: где упоминается только избавление (от добра и зла); **Ту:** но; **Упаянасабдасешатват:** поскольку слово «принятие» является дополнительным к слову «избавление»; **Кусаччандастютюпаганават:** как Куса-палки, метры, хвалы и гимны; **Тат:** это; **Уктам:** было сказано (Джаймини). (**Упайана:** принятие; **Шабда:** из-за утверждения слова; **Сешатват:** из-за дополнения.)

Здесь идет речь об стряхивании добродетелей и пороков освобожденной душой после смерти и принятии их его друзьями и врагами.

Джаймини сказал, что утверждения, касающиеся Куса, размеров, восхвалений и гимнов, должны быть дополнены другими текстами. В Каушитаки Шрути сказано, что палочки Куса следует собирать с деревьев без каких-либо указаний, с какого дерева; но в ветви Сатьяяна говорится, что Куса происходят от дерева Удумбара. Это последнее выражение следует воспринимать как дополнение к

предыдущему выражению Каушитаки Шрути. Первая Шрути должна быть завершена в свете другой.

В Шрути есть предписание произносить молитву, составленную в размере, без какого-либо указания типа размера, но в другом месте упоминается о Дэва-метре, который следует использовать в таком случае. Поэтому Дэва-метр следует понимать и в предыдущем случае.

В одном Шрути есть указание произносить хвалу жертвенному сосуду «Шодаси» без указания времени, когда это следует совершать; но в другом Шрути его учат выполнять, когда взошло солнце. Здесь последнюю инструкцию следует принять как дополнительную к первой.

Что касается гимна, то не указано определенно, кто из четырех священников должен присоединиться к пению молитвы при жертвоприношении; но это сомнение развеяно конкретным текстом, в котором говорится, что Адхварью не будет участвовать в пении. Объединив эти два утверждения, можно прийти к выводу, что все жрецы, кроме Адхварью, присоединятся.

Здесь этот принцип применяется к последствиям действий освобожденного мудреца в связи с Видьями, упомянутыми в Упанишадах. В тексте Тандинов мы находим «стряхнув с себя все зло, как лошадь тряхнет волосами, и стряхнув с себя тело, как луна освобождается из уст Раху, я обретаю нетварный мир Брахмана» (Гл. Уп. VIII). .13). Опять же в Мундака-упанишаде (III.1.3) мы читаем: «Тогда, познав избавление от добра и зла, он достигает высшего единства, свободного от страсти». Эти шрути ничего не говорят о том, кто принимает его добрые и злые дела.

В Сатьяянской ветви Шрути сказано: «Его сыновья получают его наследство, его друзья — добро, его враги — зло, которое он совершил». В Каушитаки Упанишаде (I.4) мы находим: «Он стряхивает с себя хорошие и плохие поступки. Его любимые родственники получают добро, его нелюбимые родственники — зло, которое он совершил».

Эта Сутра заявляет, что обретение добра и зла своими друзьями и врагами должно быть включено или обязательно добавлено в текст Чхандогья и текст Мундака в соответствии с принципом Джаймини, объясненным выше.

Пурвапакшин выдвигает еще одно возражение. Он утверждает, что глагол «Дху» в текстах Чхандогья и Каушитаки можно интерпретировать как «дрожать», а не как «избавляться». Следовательно, это означало бы, что добро и зло все еще цепляются за человека, достигшего Знания, хотя их последствия замедляются из-за Знания.

Эта Сутра заявляет, что такое значение неверно, поскольку последующая часть текста указывает, что другие обретают добро и зло. Это, конечно, невозможно, если только человек, достигший Знания, не оставит его.

О добрых и злых делах нельзя сказать, что они «дрожат» в прямом смысле слова, как флаги на ветру, поскольку они не носят материального характера. Хотя можно сказать, что «Дху» в «Видхуе» означает «трясение», а не «отбрасывание», тем не менее, поскольку другие описываются как принимающие на себя заслуги и грехи освобожденного мудреца, это означает «отбрасывание».

Сампарайадхикаранам: Тема 16 (Сутры 27-28)

१६ साम्परायाधिकरणम् । सू० १७-१८ ।

Отрицание добра и зла человеком Знания происходит только в момент его смерти.

Сэнсэй и Нэнси. ३.३.२७ II

Сампарайе тарттавьабхават татхахьянье III.3.27 (386)

(Тот, кто достигает знания, избавляется от своих добрых и злых поступков) в момент смерти, когда ему нечего достигать (ему на пути к Брахмалоке через эти работы); ибо так делают другие (заявляют в своих священных текстах).

Сампарайе: в момент смерти; **Тарттавьабхават:** нечего достигать; **Татха:** таким образом, так; **Привет:** потому что, для; **Любой:** другие.

Эта Сутра решает, когда индивидуальная душа стряхнет с себя свои добрые и злые дела.

Теперь возникает вопрос, когда индивидуальная душа избавится от своих добрых и злых дел. В Каушитаки Упанишаде (I.4) мы находим: «Он приходит к реке Вираджа и пересекает ее одним лишь умом, и там он стряхивает с себя добро и зло». На основании этого текста Пурвапакшин, или его оппонент, утверждает, что добрые и злые дела отбрасываются на пути к Брахмалоке, а не во время ухода из тела.

Эта Сутра опровергает это и заявляет, что освобожденный мудрец освобождается от последствий добрых и злых дел в момент смерти благодаря силе своего знания.

Хотя Каушитаки Шрути говорит об отказе от добра и зла на пути Деваяны или пути к Брахмалоке, после пересечения реки Вираджа добрые и злые дела отбрасываются после смерти, потому что после смерти с их помощью нечего достичь, и ему не осталось ничего, чем можно было бы насладиться в своих добрых и злых делах. Добрые и злые дела больше не приносят ему никакой пользы и не могут быть сохранены им в дальнейшем.

Санчита Карма, или накопленные труды, уничтожаются, как только человек обретает знание Брахмана. Прарабдха уничтожается со смертью. Так он освобождается от последствий всех своих заслуг и грехов в момент смерти.

Поскольку результаты его добрых и злых дел противоречат результату познания, они уничтожаются силой последнего. Момент их разрушения — это тот момент, когда он отправляется к плоду своего знания, т. е. к миру Брахмана.

Более того, невозможно избавиться от последствий добрых и злых поступков на пути к Брахмалоке, поскольку душа не имеет грубого тела и поэтому не может прибегнуть к какой-либо практике, которая могла бы их разрушить.

Далее человек не сможет пересечь реку Вираджа, пока не освободится от всего добра и зла.

Шрути провозглашает «стряхнуть с себя все зло, как лошадь стряхивает с себя волосы» (Гл. Уп. VIII.13.1).

Поэтому общепринятый вывод состоит в том, что все добрые и злые дела прекращаются в момент смерти.

छन्दत उभयाविरोधात् ॥२८॥

Чхандата убхайавиродхат III.3.28 (387)

(Интерпретация, согласно которой индивидуальная душа практикует Яма-Нияму) по своему вкусу (отбрасывает добрые и злые дела, пока жизнь разумна) из-за того, что в этом случае между ними существует гармония (а именно, причина и следствие, а также между Чхандогьей и другим Шрути).

Чхандата: по своему вкусу; **Убхайаниродхат:** из-за того, что между ними существует гармония. (**Убхайя:** и то, и другое; противоречия нет.)

Мнение правильное, поскольку добровольное совершение Ямы, Ниймы и т. д. для избавления от Кармы возможно только перед смертью, и поскольку оно противоречит всем текстам. Вышеупомянутая точка зрения согласна или согласна со всеми Шрути.

Если душа освобождается от своих добрых и злых дел на пути после того, как оставила тело и вступила на путь богов (Деваяна), мы попадаем в невозможности, потому что после того, как тело осталось позади, она не может практиковать по своему вкусу, сдержанность и стремление к знаниям, которые могут привести к разрушению его добрых и злых дел. Поэтому не может быть уничтожения его добрых и злых дел.

Конечно, неразумно, что эффект задерживается на какое-то время после смерти, когда причина уже существует. Когда есть тело, невозможно достичь Брахмалоки. Нет ничего сложного в том, чтобы отбросить добро и зло.

Гатерартхаваттва адхикаранам: Тема 17 (Сутры 29-30)

१७ गतेरर्थवत्त्वाधिकरणम् । सू० २९-३० ।

Только тот, кто знает Сагуна Брахмана, идет по Деваяне, а не тот, кто знает Ниргуна Брахмана.

Уиллоу Уинстон и Уилсон

Гатерартхаваттва мубхайатханятха хи виродхах III.3.29 (388)

Путешествие (души) (по пути богов, Деваяны) применимо двояко, иначе возникло бы противоречие (писаний).

Гатех: путешествие души (после смерти) по пути богов; **Артхаваттам:** полезность; **Убхайатха:** двумя способами; **Аньята:** иначе; **Привет:** ибо, конечно; **Виродха:** противоречие.

Вот побочный выпуск Сутры 27.

В некоторых священных текстах переход умершего по пути богов упоминается в связи с его освобождением от добра и зла. В других текстах оно не упоминается. Теперь возникает сомнение, сочетаются ли эти две вещи во всех случаях или только в определенных случаях.

Пурвапакшин считает, что эти двое должны быть связаны во всех случаях, точно так же, как за освобождением человека от своих добрых и злых дел всегда следует их переход к своим друзьям и врагам.

Эта Сутра заявляет, что поклонник Сагуна Брахмана отправляется в путешествие только после смерти по Деваяне. Идти по этому пути имеет смысл только в случае Сагуна Упасаны, а не для поклонников Ниргуна Брахмана. Брахмалока находится в другом месте космоса. Сагуна Упасака должна двигаться и достичь этой обители. Это настоящий переход, через который достигается другое место. Поэтому путешествие имеет смысл только в его случае. Прана Ниргуна Упасаки поглощена Брахманом. Он един с Бесконечным или Абсолютом. Куда он переедет? Освобожденный мудрец, свободный от всех желаний и эгоизма, не уходит в другое место. Он не двигается. Освобожденному мудрецу не достичь Верховного Брахмана. Ему не нужно переносить себя в другое место. Для такого мудреца, который поглощен Ниргуна Брахманом, путешествие не имеет никакого смысла. Его невежество разрушено рассветом познания Брахмана. Он становится тождественным Высшему Я. Если бы для него тоже было путешествие, то это

противоречило бы текстам Шрути типа «Острихнув добро и зло, освободившись от страстей, он достигает Высшего Я, или Пара-Брахмана» (Мун. Уп. III.1.3).

Как может освобожденный мудрец, ставший единым с Верховным Брахманом, который не имеет себе равных, который всепроникающ, который Бесконечен, который не движется, отправиться в другое место с помощью Деваяны? Он уже достиг своей цели или союза с Брахманом. Путешествие по Деваяне для него бессмысленно.

Поэтому тот, кто осознал Сагуна Брахмана, тот, кто поклоняется одному Сагуна Брахману, следует Деваяне.

Нэнси Лилсон и другие

Упапаннасталлакшан артопалабдерлокават III.3.30 (389)

(Двойной взгляд, рассмотренный выше) оправдан, поскольку мы наблюдаем характеризуемую им цель (т. е. цель движения), как и в обычной жизни.

Упапаннах: Разумно; **Таллакшанартопалабде:** видны характеристики, делающие такое путешествие возможным; **Локават:** как видно в мире, каков обычный опыт. (**Тат:** то; **Лакшана:** признак, характерные черты; **Артха:** объект; **Упалабдхе:** познаваемое вследствие получения.)

Предыдущее обсуждение продолжается.

Медитации на Сагуну или квалифицированный Брахман, такие как Парьянкавидья Каушитаки Упанишады, являются причиной следования человека по пути богов (Деваяна); потому что в тексте упоминаются определенные результаты, которых может достичь только человек, посещая разные места, например, он садится на кушетку, ведет беседу с сидящим на кушетке Брахманом, ощущает различные запахи и так далее.

Напротив, идти по пути богов не имеет ничего общего с совершенным знанием. Такое путешествие не служит никакой цели в случае освобожденного мудреца или Ниргуна Упасаки, в котором невежество было уничтожено рассветом знания Брахмана или Нетленного. Он достиг единства или единства с Высшим Я. Все его желания были исполнены. Вся его Карма была уничтожена. Он ждет только растворения тела.

Разрушения аналогичны тем, что наблюдаются в обычной жизни. Если мы хотим достичь какой-то деревни, нам нужно идти по пути, ведущему туда, но движение по пути не требуется, если мы хотим достичь свободы от болезни.

Аниямадхикаранам: Тема 18 (Сутра 31)

१८ अनियमाधिकरणम् । सू० ३१ ।

Прохождение души посредством Деваяны одинаково применимо ко всем Видьям Сагуна Брахмана.

Дэн Сэнсэй Уинстон в Нью-Йорке ॥३१॥

Аниямах сарвасамавиродхах шабдануманабхьям III.3.31 (390)

Нет никаких ограничений (что касается следования по пути богов для любой Видьи). Как видно из Шрути и Смрити, здесь нет противоречия.

Анияма: (нет) никаких ограничений; **Сарвасам:** всего; **Авиродха:** нет противоречия; **Шабдануманабхьям:** как видно из Шрути и Смрити. (**Сабда:** слово, т.е. богооткровенное писание или Шрути; **Анумана:** умозаключение или Смрити.)

Путешествие души, познавшей Брахмана, продолжается.

Мы показали, что следование путем богов допустимо только для Видья Сагуна Брахмана, а не для познания Ниргуна Брахмана, лишённого всех качеств.

Теперь мы видим, что путь богов к Брахмалоке упоминается только в некоторых квалифицированных видьях, таких как Парьянка-видья, Панчагни-видья, Упакосала-видья, Дахара-видья, но он не упоминается и прямо не утверждается в другие, такие как Мадху Видья, Сандилья Видья, Шодасакала Видья, Вайшванара Видья.

Теперь возникает сомнение, должно ли следование путем богов быть связано с теми видьями, в которых оно действительно упоминается, или вообще со всеми видьями такого рода.

Эта Сутра заявляет, что все поклонники Сагуна Брахмана, какими бы ни были их Видьи, идут после смерти этим путем. Это видно из Шрути и Смрити. «Те, кто медитируют таким образом посредством Панчагни Видьи, а также те, кто понимает другие Видьи, а также те, кто медитирует в лесу с верой и аскезами, на Сагуна Брахмана посредством любой другой Видьи, продолжают путь богов» (Чх. Уп. В. 10.1.); (Британский Уп. VI.2.15).

Бхагавад-гита также заявляет: «Свет и тьма считаются вечными путями мира; по одному идет тот, кто не возвращается, по другому он возвращается снова» (VIII.26).

Термин «Истинный» в отрывке «Те, кто в лесу с верой поклоняются Истине», то есть Брахману, часто используется для обозначения Брахмана.

Таким образом, совершенно ясно, что следование путем богов не ограничивается теми Видьями, в которых оно действительно упоминается или прямо утверждается.

Явададхикараадхикаранам: Тема 19 (Сутра 32)

१९ यावदधिकाराधिकरणम् । सू० ३२ ।

Совершенные души могут принять телесное существование ради божественной миссии.

यावदधिकारमवस्थितिराधि Келли

Явададхикарамавастхитирадхикариканам III.3.32 (391)

Из тех, у кого есть миссия осуществить (есть телесное) существование, пока миссия не выполнена.

Явададхикарам: до тех пор, пока миссия не будет выполнена; **Аваститих:** (существует телесное) существование; **Адхикариканам:** из тех, у кого есть миссия в жизни, которую нужно выполнить. (**Явад:** до тех пор, пока; **Адхикарам:** миссия, цель, которую необходимо выполнить.)

Правдоподобное возражение против Сутры 31 опровергнуто.

В Пурвапакшине говорится, что Риши Апантаратамас, учитель Вед, был по приказу Вишну рожден на этой земле как Вьяса или Кришна Двайпаяна. Точно так же Васиштха, сын разума Брахмы, расставшийся с прежним телом вследствие проклятия Ними, был по приказу Брахмы, снова порожденный Митрой и Варуной. Бхригу и другие сыновья ума Брахмы снова родились в результате жертвоприношения Варуны. Санаткумара, который также был сыном ума Брахмы, в результате дара, дарованного Рудре, родился заново как Сканда. Дакша, Нарада и другие Риши родились заново. Утверждается, что некоторые принимали новое тело после смерти старого тела, некоторые принимали благодаря своим сверхъестественным способностям различные новые тела, в то время как старое тело все время оставалось нетронутым.

Теперь эти Риши обладали знанием Брахмана или Абсолюта, и все же им пришлось переродиться. Если это так, то какой смысл в таком знании Брахмана? Познание Брахмана может быть или не быть причиной окончательного освобождения или свободы.

Сутра опровергает это и заявляет, что обычно человек не перерождается после достижения знания Абсолюта. Но дело обстоит с теми, кому предстоит выполнить божественную миссию. У них может быть одно или несколько рождений, пока их миссия не будет выполнена, после чего они больше не рождаются. Им доверены должности, способствующие существованию мира, такие как распространение Вед и тому подобное. Они принимают новые тела по своей воле, а не в результате кармы. Они переходят из одного тела в другое, как бы из одного дома в другой, чтобы выполнить свои должностные обязанности. Они сохраняют всю истинную память о своей личности. Они создают себе посредством своей власти над веществом тела и органами чувств новые тела и занимают их либо все сразу, либо последовательно.

Смрити сообщает нам, что Сулабха, женщина, знавшая Брахмана, хотела вступить в дискуссию с Джанакой. Она покинула свое тело, вошла в тело Джанаки, провела с ним беседу и снова вернулась в свое тело.

«Тат Твам Аси» (То, что ты есть) не означает «Тат Твам Мрито Бхавишьяси» (они станут Тем после смерти). Его нельзя истолковать как «Ты будешь этим после смерти». Другой текст утверждает, что плод Знания, а именно союз с Брахманом, возникает в тот момент, когда достигается полное знание Брахмана. Риши Вамадева увидел и понял это, напевая: «Я был Ману, я был солнцем».

Но они никогда не попадают под влияние авидьи или неведения, даже если они родились. Случай подобен случаю освобожденного мудреца. Дживанмукта продолжает свое физическое существование даже после достижения Брахма Джняны или Знания Абсолюта, пока длится Прарабдха Карма. Божественную миссию таких риши, как Шри Вьяса, Васиштха, Апантаратамас, можно сравнить с Прарабдха-кармой Дживанмукты.

По всем этим причинам установлено, что те, кто наделены истинным и совершенным знанием, во всех случаях достигают окончательного освобождения.

Акшарадхьядхикаранам: Тема 20 (Сутра 33)

२० अक्षरध्याधिकरणम् । सू० ३३ ।

Негативные качества Брахмана, упомянутые в различных текстах, следует сочетать во всех медитациях на Брахмана.

В фильме "Сэнсэй Сэнсэй" पसदवत्तदुक्तम् ॥३३॥

**Акшарадхиям твавародхах саманьятадбхавабхьямау пасадаваттадуктам
III.3.33 (392)**

Но концепции (негативных) атрибутов Нетленного (Брахмана) должны быть объединены (из разных текстов, где рассматривается Нетленный Брахман, поскольку они образуют одну Видью) из-за сходства (определения Нетленного Брахмана через отрицания) и объект (Нетленный Брахман) тот же, что и в случае с Упасадом (подношениями). Это было объяснено (Джаймини в «Пурвамимамсе»).

Акшарадхиям: медитация на негативные атрибуты, принадлежащие Нетленному; **Ту:** но, действительно; **Аводха:** комбинация; **Саманьятадбхавабхьям:** из-за сходства (отрицания Брахмана через отрицания) и объекта (а именно, Нетленного Брахмана) одного и того же; **Аупасадават:** как в случае с Упасадом (подношением), например, гимном или Мантрой в связи с ритуалом Упасады; **Тат:** это; **Уктам:** было объяснено (Джаймини в Пурвамимамсе).

Теперь рассматриваются отрицательные атрибуты Нетленного, так же, как положительные атрибуты были рассмотрены в Сутре 11 этого раздела.

Мы читаем в Брихадараньяка-упанишаде: «О Гарги! Брахманы или знающие Брахман называют это Акшарой или Нетленным. Оно не является ни грубым, ни тонким, ни коротким, ни длинным» (Бри. Уп. III.8.8). И снова Мундака говорит: «Высшее Знание – это то, посредством чего достигается Нетленное (Акшара). «То, что неосязаемо, необъяснимо, у чего нет ни семьи, ни касты» и т. д. (Мун. Уп. I.1.5-6). В других местах высший Брахман под именем Акшара описывается как тот, все качества которого следует отрицать.

Теперь возникает сомнение относительно того, следует ли объединить отрицательные качества в двух вышеупомянутых текстах, чтобы сформировать одну Видью, или их следует рассматривать как две отдельные Видьи.

Пурвапакшин утверждает, что каждое отрицание справедливо только для того отрывка, в котором оно действительно представлено в тексте, а не для других мест. Эти отрицательные атрибуты не указывают прямо и не определяют природу Брахмана, как положительные атрибуты, Блаженство, Покой, Знание, Истина, Чистота, Совершенство, Вечность и т. д. Следовательно, принцип, изложенный в Сутре III.3.11, здесь не применим, потому что нет такая комбинация действительно служит или достигается.

Эта Сутра опровергает это и заявляет, что такие отрицания должны быть объединены, потому что метод обучения Брахману через отрицание один и тот же, и объект обучения тоже тот же, а именно, Нетленный Брахман (Акшара). Правило Сутры III.3.11 применимо и здесь. В Сутре III.3.11 обсуждались положительные качества Брахмана. Здесь нас интересуют негативные качества, которые учат Брахману косвенным методом. Случай аналогичен подношениям Упасада. Мантры для совершения этих подношений можно найти только в Сама Веде. Но жрецы Яджурведы используют эту мантру, данную в другой Веде. Гимны, встречающиеся в Сама Веде, читаются Адхварью после времен Яджур Веды. Этот принцип был установлен Джаймини в Пурвамимамсе (III.3.9).

Аналогичным образом, негативные качества должны быть объединены и здесь, в медитации на Нетленном Брахмане (Акшаре).

Представление о негативных качествах Неразрушимого (Акшары), изложенное в Брихадараньяка-упанишаде, должно сохраняться в медитациях на Неразрушимое повсюду (т. е. в каждой Акшара Видье), потому что одна и та же Акшара распознается в каждой Акшара Видье, а также потому, что предполагается, что эти отрицательные качества включены в число Его существенных качеств.

Иядадхикаранам: Тема 21 (Сутра 34)

२१ इयदधिकरणम्। सू० ३४।

Мундака III.1.1 и Катха I.3.1 составляют одну Видью.

इयदामननात्॥३४॥

Иадамананат III.3 34 (393)

Потому что (то же самое) описывается как то-то и то-то.

Ият: только столько, столько; **Амананат:** из-за упоминания в писании.

Мы читаем в Мундака Упанишаде «Две птицы с прекрасным оперением, неразлучные друзья, цепляются за одно и то же дерево. Одна из них поедает сладкие и горькие плоды там, другая смотрит, не вкушая» (Мун. Уп. III.1.1). . Та же самая мантра встречается в тексте Шветашватара-упанишады (IV.6).

И снова мы видим: «Вот двое, наслаждающиеся плодами своих добрых дел, вошли в пещеру и живут на самой высокой вершине. Те, кто знает Брахмана, называют их тенью и светом, так же и те домохозяева, которые совершают жертвоприношение Триначикета» (Катха Ап). .I.3.1).

Здесь возникает сомнение, имеем ли мы в этих двух текстах две разные Видьи или только одну?

Пурвапакшин, или оппонент, утверждает, что это две Видья, потому что существуют разные объекты медитации. Текст Мундаки утверждает, что только один ест плод, а другой нет. В тексте Катхи говорится, что они оба наслаждаются плодами своих добрых действий. Итак, объект медитации не тот же самый. Поскольку объекты познания различаются по своему характеру, сами видья следует рассматривать как отдельные.

Эта Сутра опровергает это и заявляет, что они образуют одну Видью, поскольку оба описывают одного и того же Господа, существующего так и так, то есть в форме индивидуальной души. Цель или задача двух отрывков Шрути — рассказать о Высшем Я, или Пара Брахмане, и показать тождественность Дживы и Пара Брахмана.

Поскольку слово Двау, т.е. два, используется в двух Шрути, мы должны понимать, что они относятся к одной и той же Видье. Хотя в тексте Мундаки говорится, что одна птица (индивидуальная душа) поедает плоды действий, а другая смотрит на них, не едя, и хотя в последнем отрывке говорится, что обе птицы едят плоды, Видья - это одно и то же, поскольку они относятся к одним и тем же сущность. Точно так же, как когда кто-то в группе несет зонтик, мы говорим, что держатели зонтика идут, так и Пара Брахман также описывается как поедающий фрукты. Контекст явно относится к вечному и Верховному Брахману (*Акшарам брахма ят парам*).

Текст Катха-упанишад намекает на тот же самый высший Брахман, который находится выше всех желаний. Поскольку она упоминается вместе с наслаждающейся индивидуальной душой, о ней метафорически говорят как о наслаждающейся, точно так же, как мы говорим о «людях с зонтиком», хотя только один из нескольких носит зонтик. Все это было подробно объяснено в разделе I.2.11.

Следовательно, Видья едины, как един и объект медитации или Знания.

Антаратвадхикаранам: Тема 22 (Сутры 35–36).

२२ अन्तरत्वाधिकरणम् । सू० ३५-३६ ।

Брихадараньяка III.4.1 и III.5.1 составляют одну Видью.

अन्तरा भूतग्रामवत्स्वात्मनः ॥३५॥

Антара бхутаграмаватсватманах III.3.35 (394)

Поскольку Высшее Я находится внутри всего, как и в случае совокупности элементов (есть единство Видьи).

Антара: как самый сокровенный из всех, внутри, статус самого сокровенного; **Бхутаграмават:** как в случае совокупности элементов; **Сватманах:** самого себя.

Два отрывка из Брихадараньяка-упанишады рассматриваются для обсуждения, чтобы показать, что они относятся к одной и той же Видье.

В Брихадараньяка-упанишад Ушаста задает вопрос Яджнавалкье: «Объясните мне Брахмана, который присутствует для интуиции, а не скрыт – этот Атман или Я, который находится внутри всего» (Бри. Уп. III.4.1). Ягьявалкья отвечает: «То, что дышит через Прану, — это ваше «я», то есть внутри всего».

В той же Упанишаде Яджнавалкья дает ответ на тот же вопрос, поставленный Кахолой: «То, что превосходит голод и жажду, горе и заблуждение, разложение и смерть, познавая это самое Я» и т. д. (Бри. Уп. III.5.1).

Пурвапакшин утверждает, что это две отдельные Видьи, поскольку данные ответы различны, и упомянутые объекты также должны быть разными.

Эта Сутра опровергает это и заявляет, что объект один, Высшее Я или Пара Брахман, потому что невозможно представить два «я», одновременно находящихся внутри одного и того же тела.

В этих двух текстах только Атман учится как имманентный в конечном счете, так же как Атман учится как имманентный элементом. Эти два отрывка относятся только к одной Видье, потому что может быть только один Атман, который

является Сарвантарой, т.е. в конечном итоге имманентным. Среди стихий вода присуща земле, огонь — воде и так далее. Но ни одно из них не имеет предельной имманентности. Но даже в этом случае существует только одна конечная имманентная сущность.

Относительно один элемент может находиться внутри другого. Но ни один из пяти элементов, составляющих это физическое тело, не может быть поистине самым внутренним из всех. Точно так же два «я» не могут одновременно быть самыми внутренними в одном и том же теле. Но даже в этом случае только одно «я» может быть самым сокровенным из всех.

Таким образом, в обоих ответах Яджнавалкьи говорится об одном и том же «я».

В обоих случаях предметом вопроса и ответа является Брахман. Это подчеркивает сам мудрец Ягьявалкья, когда повторяет: «Эта душа твоя — сокровенная душа индивидуумов». Различные толкования Яджнавалкьи относятся к одному и тому же объекту поклонения, а именно, Брахману.

Поскольку оба текста в равной степени заявляют, что личность находится внутри всего, их следует рассматривать как составляющие только одну Видью. В обоих отрывках вопрос и ответ в равной степени относятся к Самости, которая находится внутри всего. Ибо в одном теле не может быть двух «я», каждое из которых находится внутри всего остального. Только одно Я может быть внутри всего. В Шветашватара-упанишаде мы читаем: «Он — единый Бог, скрытый во всех существах, всепроникающий, Высшее Я внутри всех существ». Поскольку в этой мантре записано, что одно «Я» живет внутри совокупности всех существ, то же самое справедливо и в отношении двух отрывков «Брихадараньяка-упанишады».

Поскольку объект Знания или объект поклонения един, Видья также едина.

В 2017 году он выступил в роли президента США Дональда Трампа.

Аньятха бхеданупапаттирити ченнопадешантарават III.3.36 (395)

Если скажут (что две Видьи различны), иначе повторение не может быть объяснено, мы ответим иначе; (это) похоже на (повторение) в другом наставлении (в Чхандогье).

Аньята: иначе; **Бхеданупапаттих:** повторение не может быть объяснено, нет оправдания разнообразию формулировок двух ответов; **Ити:** Итак, это; **Чет:** если; **На:** нет, не так; **Упадешантарават:** как будет видно из других учений, как в учении другой Видьи, способа медитации, а именно Сатъя Видьи в Чхандогье. (**Бхеда:** разница; **Анупапаттих:** неполучение.)

Оппонент говорит, что, пока не будет признана отдельность двух Видья, разделение двух утверждений не может быть объяснено. Он отмечает, что если два

текста не относятся к двум разным личностям, повторение одной и той же темы будет бессмысленным.

Эта Сутра говорит, что это не так. Повторение имеет определенную цель или цель. Это помогает претенденту более четко и глубоко понять предметы с разных точек зрения. Повторение не дает нам права считать, что здесь преподаются два разных «я». В Чхандогья-упанишаде наставление, выраженное в словах «Это Я, Ты есть То (Тат Твам Аси), о Шветакету», повторяется девять раз, и тем не менее единая Видья не разделяется таким образом на множество. Подобным образом обстоит дело и в этом случае.

Вступительные и заключительные предложения указывают на то, что все эти отрывки имеют один и тот же смысл. Там также Упакрама (начало) то же самое. Таково и заключение (Упасамхара). Там сказано: «Все остальное тленно, Все остальное – от зла».

В ранней Брахмане Атман преподавался отдельно от тела и чувств. В более поздней Брахмане учат, что Атман не имеет голода и т. д. Но Видья та же самая.

Первый раздел заявляет о существовании Высшего Я, которое не является ни причиной, ни следствием, тогда как второй квалифицирует его как то, что превосходит все относительные атрибуты состояния сансары, такие как голод, жажда и так далее. Второй ответ говорит что-то особенное о Самости.

Таким образом, эти две части образуют только одну Видью.

Вьятихарадхикаранам: Тема 23 (Сутра 37)

२३ व्यतिहाराधिकरणम् । सू० ३७ ।

Шрути предписывает взаимную медитацию в Айт. Ар. II.2.4.6.

व्यतिहारो विशिषन्ति हीतरवत् ॥३७॥

Вьятихаро вишимсанти хитарават III.3.37 (396)

Обмен (медитацией) происходит, потому что тексты различают (две медитации); как и в других случаях.

Вьятихара: обмен; взаимность (медитации); **Висимшанти:** (писания) ясно объясняют, различают; **Привет:** потому что, для; **Итарават:** как и в других случаях.

Айтарейя Араньяка говорит о человеке на солнце: «Что я есть, то и Он; что Он есть, то и есть я» (Айт. Ар. II.2.4.6).

Здесь возникает сомнение, должна ли медитация носить взаимный характер, двойной посредством обмена, т. е. отождествления поклоняющегося с существом на

солнце, а затем, наоборот, отождествление существа на солнце с поклоняющимся; или только прежним способом.

Пурвапакшин утверждает, что медитацию следует практиковать только первым способом, а не наоборот. Он утверждает, что первая медитация возвысит душу, а вторая унижит Господа! В первом виде медитации есть смысл, но второй вид медитации бессмысленен.

Настоящая Сутра опровергает эту точку зрения и заявляет, что медитацию следует практиковать обоими способами, поскольку такое утверждение было бы бессмысленным. Обмен, или обратная медитация, специально записан в Шрути с целью медитации, точно так же, как с той же целью записаны и другие качества Самости, такие как «Я» всего, Сатьясанкальпа и т. д. Оба текста содержат характерное двойное высказывание: «Я есть Ты» и «Ты есть Я». Двойное произнесение имеет смысл только в том случае, если на нем должно быть основано двойное размышление; иначе оно было бы лишено смысла; поскольку одного утверждения будет все, что нужно.

Это никоим образом не принизит Брахмана. Даже таким образом медитируется только на единстве Самости. Бестелесному Брахману можно поклоняться или медитировать, даже имея форму. Двойное утверждение просто предназначено для подтверждения единства Самости. Это придает силу или акцент личности.

Поэтому необходимо признать двойную медитацию, а не единственную. Это подтверждает единство Самости. Двойное отношение, провозглашенное в тексте Шрути, необходимо размышлять и трансформировать в другие Видьи, которые касаются того же самого предмета.

Сатьядхикаранам: Тема 24 (Сутра 38)

२४ सत्याद्यधिकरणम् । सू० ३८ ।

Брихадараньяка V.4.1 и V.5.3 посвящены одной Видье о Сатья Брахмане.

सैव हि सत्यादयः ॥३८॥

Шайва хи сатьядаи III.3.38 (397)

Одно и то же (Сатья Видья преподается в обоих местах), потому что (такие атрибуты, как) Сатья и т. д. (видны в обоих местах).

Са эва: то же самое (Сатья Видья); Привет: потому что; Сатьядайя: (такие атрибуты, как) Сатья и т. д.

Мы читаем в Брихадараньяка-упанишаде: «Тот, кто знает это великое, славное, первенец (Существо) как Сатья Брахман, побеждает эти миры» (V.4.1). Мы снова

читаем: «То, что есть Сатъя, — это то Солнце, существо, которое находится в этом шаре, и существо, которое находится в правом глазу... оно уничтожает зло» (V.5.3).

Теперь возникает сомнение, являются ли эти две Сатъя Видья одним или разными.

Пурвапакшин утверждает, что Видья две; потому что текст декларирует два разных результата: один в более раннем отрывке «Он побеждает эти миры» (V.4.1), другой позже «Он уничтожает зло и оставляет его» (V.5.3).

Сутра заявляет, что они едины, потому что второй текст относится к Сатье предыдущего текста: «То, что есть Сатъя» и т. д.

На самом деле в обоих случаях результат только один. Утверждение второго результата просто имеет целью прославить новое наставление, данное о Сатье или Истине, а именно, что ее тайные имена - «Ахар» и «Ахам».

Следовательно, вывод таков, что в тексте записана только одна Видья Истины (Сатьям), отличающаяся такими-то деталями и что, следовательно, все упомянутые качества, такие как Истина и так далее, должны быть постигнуты в одном акте медитации.

Некоторые комментаторы полагают, что приведенная выше Сутра относится не к вопросу о том, является ли Бри. Вверх. V.4,1 и V.5.3 образуют одну Видью или одну медитацию, но вопрос в том, является ли текст Брихадараньяки о людях на солнце и в глазах и аналогичный текст Чхандогьи (I.6.6): «Теперь тот золотой человек, который видится внутри Солнца» и т. д. составляют одну Видью или нет.

Они приходят к выводу, что они составляют одну Видью и, следовательно, истина и другие качества, упомянутые в Брихадараньяке, также должны сочетаться с текстом Чхандогьи.

Но такая интерпретация Сутры вызывает возражения, поскольку Чхандогья Видья относится к Удгитхе и, таким образом, связана с жертвенными обрядами. Признаки этой связи видны в начале, середине и конце Видьи. Читаем в начале: «Рик — земля, Саман — огонь», в середине — «Рик и Саман — его суставы, и поэтому он — Удгитха», и в конце: «Тот, кто знает это, поет как саман» (Чх. Уп. I.6.1).

В Брихадараньяке, напротив, нет ничего, что могло бы связать Видью с жертвенными обрядами. Поскольку предмет различен, Видьи разделены, и детали двух Видий следует рассматривать отдельно.

Камадьядхикаранам: Тема 25 (Сутра 39)

२५ कामाद्यधिकरणम्। सू० ३९।

Атрибуты, упомянутые в гл. Вверх. VIII.1.1 и Бри. Вверх. IV.4.22 должны быть объединены ввиду ряда общих черт в обоих текстах.

२५ कामाद्यधिकरणम्। सू० ३९।

Камадитаратра татра чаятанадибхьях III.3.39 (398)

(Качества, такие как истинное) желание и т. д. (упомянутые в Чхандогья-упанишаде, должны быть вставлены) в другом (т. е. в Брихадараньяке) и (упомянутые) в другом (т. е. в Брихадараньяке) также должны быть вставлены в Чхандогья) из-за обители и т. д. (они одинаковы в обоих случаях).

Камади: (Сатьясанкальпади) (Истинное) желание и т. д.; **Итаратра:** в другом месте, в Брихадараньяка-упанишаде; **Татра:** там, в Чхандогья Упанишаде; **Ча:** также; **Аятанадибхья:** из-за обители и т. д.

Сейчас обсуждается Дахара Видья из Чхандогьи и Брихадараньяка Упанишад.

В Чхандогья-упанишаде (VIII.1.1) мы читаем: «Есть этот город Брахмана, и в нем дворец, маленький лотос и в нем малый эфир; это и есть Высшее Я». Мы читаем в Брихадараньяка-упанишаде (IV.4.22): «Это великое нерожденное «я», состоящее из Знания, окруженное Пранами, лежит в эфире, который находится внутри сердца».

Здесь возникает сомнение, составляют ли эти две Видья одну Видью, и поэтому следует ли объединять эти детали или нет.

Настоящая Сутра утверждает, что они образуют одну Видью, и качества, упомянутые в каждой, должны сочетаться в другой, поскольку многие моменты являются общими в обеих.

«Желания и так далее», т.е. «Качество наличия истинных желаний и так далее». Слово «Кама» означает «Сатьякама», точно так же, как люди иногда говорят «Датта» вместо «Девадатта» и «Бхама» вместо «Сатьябхама». Это качество и другие качества, которые Чхандогья приписывает эфиру внутри сердца, должны быть объединены с отрывком из Брихадараньяки, и наоборот, т. е. качества, упомянутые в Брихадараньяке, такие как быть правителем всего, также должны быть приписываемый Самости, свободному от греха, описанному в Чхандогье.

Причина этого в том, что эти два отрывка имеют ряд общих черт. Общим для обоих является сердце, рассматриваемое как обитель. Общим снова является Господь как объект познания или медитации. Общим также является то, что Господь рассматривается как банк, предотвращающий смешение этих миров. И есть еще несколько моментов.

Но возникает возражение. Есть и различия. В Чхандогье атрибуты приписываются эфиру внутри сердца, тогда как в Брихадараньяке они приписываются Брахману, пребывающему в эфире. Это возражение не имеет силы. Это, конечно, не может стоять. В разделе I.3.14 мы показали, что термин «эфир» в Чхандогье обозначает Брахмана.

Однако между этими двумя текстами есть одно различие. Чхандогья рассматривает Сагуна Брахмана, в то время как Брихадараньяка рассматривает Ниргуна Брахмана или Верховного Брахмана, лишенного всех качеств. Ягьявалкья говорит Джанаке: «Ибо этот человек ни к чему не привязан. Это Я следует описывать с помощью Нет, Нет – нети, нети» (Британский Уп. IV.3.14).

Но поскольку квалифицированный Брахман по своей сути един с неквалифицированным Брахманом, мы должны заключить, что Сутра учит сочетанию качеств для прославления Брахмана, а не для целей благочестивой медитации или Упасаны.

Адарадхикаранам: Тема 26 (Сутры 40–41).

२६ आदराधिकरणम् । सू० ४०-४१ ।

Пранагнихотру не обязательно соблюдать в дни поста.

आदरादलोपः ॥४०॥

Адарадалопах III.3.40 (399)

Из-за уважения, проявленного (к Пранагнихотре со стороны Шрути), не может быть упущения (в этом действии) (даже когда прием пищи опущен).

Адарат: из-за проявленного уважения; **Алопа:** здесь не может быть упущений.

Эта Сутра дает представление о Пурвапакшине или противнике.

Поскольку в Джабала Шрути с любовью делается акцент на Пранагнихотре, такую Пранагнихотру не следует опускать.

В Вайшванара-видье Чхандогья-упанишады поклоняющегося просят перед тем, как он приступит к еде, предложить еду каждой из пран, говоря: «Пране я предлагаю это». Шрути придает большое значение этой Пранагнихотре. Шрути предписывает предлагать еду Пранам еще до того, как развлекать гостей.

Теперь вопрос в том, следует ли соблюдать Пранагнихотру даже в дни поста.

Сутра заявляет, что ее нельзя пропускать даже в дни поста, поскольку Шрути придает этому большое значение. Джабала Шрути говорит, что его необходимо соблюдать даже в дни поста, выпивая хотя бы несколько капель воды.

На этот Пурвапакшу отвечает следующая Сутра.

उपस्थितेऽतस्तद्वचनात् ।४१॥

Упасхите'тастадвачанат III.3.41 (400)

Когда происходит еда (должна быть выполнена Пранагнихотра), исходя из этого (т. е. еды, съеденной первой), ибо так утверждает (Шрути).

Упаствит: присутствовать, быть рядом, когда подается еда; **Ата:** из-за этого, по этому поводу; **Тадвачанат:** так утверждает (Шрути).

Эта Сутра опровергает точку зрения, выраженную в последней Сутре, и заявляет, что Пранагнихотру не нужно совершать в дни поста, поскольку Шрути прямо заявляет: «Поэтому первая поступившая пища предназначена для Хома. И тот, кто предлагает это первое подношение, должен предложить его Пране, произнося «Сваха» (Чх. Уп. 19.1).

Первую порцию еды следует предлагать Пранам в те дни, когда она принимается. Шрути придает значение только этому, а не тому, что это следует соблюдать даже в дни поста.

Таннирдхаранадхикаранам: Тема 27 (Сутра 42)

२७ तन्निर्धारणाधिकरणम् । सू० ४२ ।

Упасаны, упомянутые в связи с жертвоприношениями, являются не их частями, а отдельными.

Дэниел Сэнсэй Сэнсэйл. Пэтти Бэнн फलम् ॥४२॥

Таннирдхарананияма стадришттехпритхагхья пратибандхах пхалам III.3.42 (401)

Не существует правила о неприкосновенности того (т.е. упасан, связанных с определенными жертвоприношениями), что видно (из самой Шрути); ибо отдельный плод (принадлежит к Упасанам), а именно, непрепятствование (результатам жертвоприношения).

Таннирдхараниямах: никаких правил о неприкосновенности этого; **Таддриштих:** то, что видно (из Шрути); **Притхак:** отдельный; **Привет:** потому что; **Апратибандхах:** отсутствие препятствий; **Фалам:** плод, награда, результат.

В этой Сутре говорится, что медитация или Упасана, предписанная в связи с церемониальным обрядом, не является обязательной.

У нас есть указание сделать определенную Упасану как Ангу (элемент или предел) Кармы (Кармангавабадхопасти). Это обязательный элемент? Нет. Если это будет сделано, то будет большой плод. Даже если это не будет сделано, Карма будет полной. Это ясно из Чхандогья Упанишады.

Теперь мы приступим к исследованию, являются ли определенные упасаны, упомянутые при некоторых жертвоприношениях, частью этих жертвоприношений и, следовательно, неотделимыми и постоянно связанными с ними.

Настоящая Сутра заявляет, что упасаны не являются частью жертвоприношения, поскольку не существует правила их нераздельности. Шрути прямо заявляет, что жертвоприношение может совершаться с Упасанами или без них. «Как невежественный человек, так и мудрый человек могут заниматься поклонением Удгите; оба совершают жертвоприношение» (Чх. Уп. I.1.10). Это показывает, что поклонение Удгите можно выполнять, оставив часть медитации или Упасаны. То, что выполняется с помощью медитации, веры и знания, становится еще более эффективным.

Не существует четкого правила для обязательного выполнения медитации Удгитха и тому подобного на церемониях, поскольку выполнение медитации на «ОМ» остается необязательным для исполнителя, а также потому, что плод в каждом случае совершенно различен, если выполнение обряда никоим образом не препятствует, поскольку ясно, что медитация обязательно произведет свой собственный эффект независимо от обряда, но обряд подвержен прерываниям и препятствиям. Однако если медитация и обряд объединены, плод становится вдвойне эффективным.

Чхандогья Шрути (I.1.10) указывает, что обряд можно выполнять даже без медитации или упасаны и что выполнение обряда с медитацией делает его более эффективным. Следовательно, медитация Удгита и все другие, выполняемые в связи с церемониальным ритуалом (Карманга Упасана), не являются обязательными и должны выполняться только теми, кто желает достичь больших плодов.

Первоначальное жертвоприношение приносит свои плоды, но Упасана увеличивает его результаты. Следовательно, Упасана не является частью жертвоприношения. Следовательно, это может быть сделано, а может и не быть сделано по воле жертвующего.

Упасана предотвращает любое препятствование результатам жертвоприношения. Это не делает его частью церемониального обряда. Награда за жертвоприношение может быть отложена из-за вмешательства плохой кармы жертвователя. Упасана уничтожает последствия этого злого поступка и ускоряет достижение плодов жертвоприношения. Вот и все. Вознаграждение жертвоприношения не зависит от упасаны.

Следовательно, упасана не является частью жертвоприношения и, следовательно, не является обязательной.

Праданадхикаранам: Тема 28 (Сутра 43)

२८ प्रदानाधिकरणम् । सू० ४३ ।

Медитации на Вайю и Прану следует разделять, несмотря на их существенное единство.

प्रदानवदेव तदुक्तम् ॥४३॥

Праданадева тадуктам III.3.43 (402)

Как и в случае с подношениями (Вайю и Прана должны быть разделены). Это объяснено (в Пурвамимамса-сутре).

Праданават: как в случае с подношениями «Прадана, подношение»; **Ева:** точно; **Тат:** это; **Уктам:** было сказано.

Раздел Брихадараньяка-упанишады, который начинается со слов «Голос удержан, я буду говорить» (Бри. Уп. I.5.21), определяет Прану как лучший среди органов тела, а Вайю — как лучший среди Дэвов.

В «Чхандогья-упанишаде» Ваю говорится, что он является главным поглотителем Дэвов, «Ваю действительно является поглотителем» (IV.3.1); Говорят, что Прана является главным поглотителем органов тела. «Дыхание действительно является поглотителем» (IV.3.3).

В Самварга Видье Чхандогья Упанишады предписывается медитация на Пране применительно к телу и на Вайю применительно к богам.

Во многих текстах Шрути говорится, что Прана и Ваву по своей сути едины. Поэтому Пурвапакшин утверждает, что две медитации могут быть объединены и что Ваю и Прана неразделимы, поскольку по своей истинной природе они не различаются. И поскольку их истинная природа не различается, о них нельзя медитировать отдельно. В некоторых местах мы даже имеем прямое отождествление этих двух вещей: «Что такое Прана, то есть Ваю – Йах прана са вайух».

Настоящая Сутра опровергает вышеизложенную точку зрения и заявляет, что их следует хранить отдельно, несмотря на неразличие в природе Праны и Вайю, поскольку их функции из-за разных обителей различны. Хотя может быть неразличие истинной природы, тем не менее может быть различие условий, приводящее к различию наставлений, а через последнее - к различию медитации.

Сутра сравнивает обсуждаемый случай с параллельным случаем из Кармаканды посредством пункта «как в случае с подношениями».

В качестве иллюстрации мы можем взять Прадхану, где Пуродаса (подношения) дается отдельно Радже Индре (Правителю), Адхирадже Индре (монарху или верховному правителю) и Сварадже Индре (государю или самоправителю) в

соответствии с его разные способности, хотя Индра по сути один, хотя он и один бог.

Следовательно, хотя Видья едина с точки зрения Адхьятмы, с точки зрения Адхидаиваты существует отдельность. Поэтому медитации на Пране и Вайю следует разделять. Этот принцип установлен Джаймини в Пурвамимамсе (Санкарша, он же Девата Канда).

Лингабхуяствадхикаранам: Тема 29 (Сутры 44–52).

२९ लिङ्गभूयस्त्वाधिकरणम् । सू० ४४-५२ ।

Огни в Агнирахасье Брихадараньяки не являются частью жертвоприношения, а образуют самостоятельную Видью.

लिङ्गभूयस्त्वात्तद्धि बलीयस्तदपि ॥४४॥

Лингабхуяства таддхи балиястадапи III.3.44 (403)

Ввиду того, что большинство указательных знаков (огни ума, речи и т. д. в Агнирахасье Ваджасанейинов не являются частью жертвоприношения), ибо он (указательный знак) сильнее (чем контекст или общая тема). Это также (было объяснено в «Пурвамимамса-сутрах» Джаймини).

Лингабхуястват: из-за обилия отличительных признаков; **Тат:** это отличительный знак; **Привет:** потому что; **Балия:** сильнее; **Тат:** это; **Апи:** тоже.

В Агнирахасье Ваджасанейинов (Сатапатха Брахмана) упоминаются определенные огни, названные в честь ума, речи, глаз и т. д.

Возникает сомнение, составляют ли они часть упомянутого там жертвоприношения или образуют независимую Видью.

Настоящая Сутра заявляет, что, несмотря на взгляд *prima facie*, вытекающий из контекста, они образуют отдельную Видью, потому что существует множество индикаторных знаков, показывающих, что эти огни образуют независимую Видью.

Индикаторные знаки имеют большую силу, чем контекст или ведущий предмет (Пракарана). Это объяснено в «Пурвамимамсе» (III.3.14).

В Брихадараньяка-упанишаде возраст человека оценивается в сто лет, то есть 36 000 дней, и описывается образ мышления каждого дня как Агничайана, или огненное жертвоприношение. Этот отрывок встречается в части, касающейся кармы или церемониального действия. Если вы скажете, что такая медитация является Ангой или элементом церемониала, потому что она встречается в отрывке, касающемся Кармы, мы говорим, что большинство индикаторных знаков иное, например, Шрути говорит, что такая Чаяна продолжается даже во

сне. Конкретная причина, приведенная в отрывке, имеет больший вес или силу, чем простой контекст.

Дэниел Кейнс в Нью-Йорке II ३.३.४५ II

Пурвавикалпах пракаранат сьят крияманасават III.3.45 (404)

(Огни, о которых говорилось в предыдущей Сутре, являются) альтернативными формами того, что упоминалось первым (т.е. настоящего жертвенного огня) в зависимости от контекста; (они) должны быть частью жертвоприношения, как воображаемый напиток или чаша Манаса.

Пурвавикальпа: альтернативная форма уже упомянутого первого; **Пракаранат:** из-за контекста, как можно понять из содержания главы; **Сьят:** может быть, должно быть; **Крияманасават:** церемониальное действие, подобное акту медитации, подобному воображаемому питью, как в случае умственной операции во время сомы-жертвоприношения.

Выдвигается возражение против предыдущей Сутры.

Пурвапакшин выдвигает новое возражение. На десятый день жертвоприношения Сомы Праджапати предлагается напиток Сомы, при этом земля считается чашей, а море — Сомой. Это всего лишь мысленный акт, и тем не менее он является частью жертвоприношения.

То же самое справедливо и в отношении квази-агни, созданного из ума, и так далее, хотя эти огни являются ментальными, т. е. воображаемыми, однако из-за контекста они образуют часть жертвоприношения, а не независимую Видью. Они представляют собой альтернативную форму настоящего огня, упомянутого первым.

Вы можете сказать, что это всего лишь Артхавада и что простая Артхавада не может игнорировать контекст и что такая медитация является частью Кармы, как и в случае с Дашаратра Кармой.

अतिदेशाच्च ॥४६॥

Атидесаша III.3.46 (405)

И по причине распространения (свойств действительного огня на эти воображаемые пожары).

Атидесат: из-за расширения (атрибутов первого к этим огням); **Ча:** и.

Возражение против Сутры 44 продолжается представлением еще одного аргумента в поддержку Сутры 45.

Пурвапакшин приводит еще одну причину в поддержку своей точки зрения. Шрути в этом отрывке приписывает все атрибуты реального огня этим воображаемым огням. Следовательно, они являются частью жертвы.

विद्यैव तु निर्धारणात् ॥४७॥

Видьяива ту нирдхаранат III.3.47 (406)

Но (огонь) скорее составляет Видью, потому что (Шрути) утверждает это.

Видья: Видья, форма медитации или поклонения, Знание; **Ева:** действительно одна; **Ту:** истинно, несомненно, но; **Нирдхаранат:** потому что это утверждает Шрути.

Возражения, выдвинутые в Сутрах 45 и 46, теперь опровергнуты.

Слово «Ту» (но) отстраняет Пурвапакшу. Это опровергает оппонента.

Настоящая Сутра заявляет, что огни образуют независимую Видью, поскольку в тексте утверждается, что «Они построены только на знании (Видье)» и что «Посредством знания они построены для того, кто таким образом знает».

दर्शनाच्च ॥४८॥

Дарсаначча III.3 48 (407)

А потому (в тексте есть указательные знаки того) замечены.

Даршанат: это видно в писаниях, потому что это ясно указано в Шрути, потому что (из указателей) видно; **Ча:** и.

Указательные знаки — это те, о которых говорится в Сутре 44. Фактически внутренние признаки показывают, что это Видья, а не Карманга.

श्रुत्यादिबलीयस्त्वाच्च न बाधः ॥४९॥

Шрутьядибалияствачча на бадха III.3.49 (408)

(Мнение о том, что Агни или огни составляют независимую Видью) не может быть опровергнуто из-за большей силы Шрути и т. д.

Шрутьядибалияства: из-за большей силы Шрути и т. д.; **Ча:** и; **На:** нет, не могу; **Бадха:** опровержение.

Возражения, выдвинутые в сутрах 45 и 46, далее опровергаются.

Нет никакого отрицания этой точки зрения на основе контекста, из-за большей силы Шрути и т. д.

Наш оппонент не имеет права на основании Пракараны определить, что Агни подчинены жертвенному действию, и таким образом отвергнуть нашу точку

зрения, согласно которой они независимы. Ибо мы знаем из «Пурвамимамсы», что прямое произнесение (Шрути), указательный знак (Линга) и синтаксическая связь (Вакья) имеют большую силу, чем основной предмет (Пракарана), и все эти три средства доказательства, как мы видим, подтверждают наш взгляд на Агнис независим.

Простой контекст не имеет силы против выражения шрути, лингама и т. д. Шрути использовал слово «Ева» там, где используется повелительное время и т. д., простая упадеша может рассматриваться как артхавада, потому что есть также выражение команда. Если такого указания нет, к Упадеше следует относиться как к Видхи. Поэтому мы имеем здесь независимую Видью, а не Кармангу.

Шрути прямо говорит: «Все эти огни зажигаются только знанием. Указательный знак вот в чем». Все существа разжигают для него эти огни, даже когда он спит. Эта непрерывность огня показывает, что они мысленные. Настоящее жертвоприношение не продолжается во время сна. Синтаксические связи: «Только посредством медитации зажигаются огни поклоняющегося». Эти три фактора более убедительны, чем простой контекст.

Нэнси Уинстон в Нью-Йорке दिश्व तदुक्तम् ॥५०॥

Анубандхадибхьях праджнантарапритхактвават дришташа тадуктам III.3.50 (409)

По причине связи и т. д. (огни, построенные умом и т. д., образуют самостоятельную Видью), точно так же, как и другие Видьи (вроде Сандилья Видьи) являются отдельными; и видно (что независимо от контекста жертвоприношение рассматривается как самостоятельное). Это было объяснено (в «Пурвамимамса-сутрах» Джаймини).

Анубандхадибхьях: от связи и так далее; **Праджнантарапритхактвават:** даже если другие Видья отделены друг от друга; **Дришта:** (оно) видно; **Ча:** и; **Тат:** это; **Уктам:** утверждается (в «Пурвамимамсе» Джаймини).

Аргумент в опровержение Сутр 45 и 46 продолжается.

Эта Сутра дает дополнительные причины в поддержку точки зрения, изложенной в Сутре 47.

Независимость от общего содержания следует предполагать для огненных алтарей, построенных разумом и т. д., поскольку текст связывает составные элементы жертвенного действия с деятельностью разума. В целях Сампад Упасаны (медитации, основанной на сходстве) текст соединяет части жертвоприношения с умственной деятельностью, например: «Эти костры зажигаются мысленно, алтари устанавливаются мысленно, чаши принимаются мысленно, Удгатри восхваляются мысленно. , Хотри произносятся мысленно, все, что связано с этим

жертвоприношением, делается мысленно». Это возможно лишь в том случае, если между вещами, похожими друг на друга, существует резкое различие.

В отношении такого мысленного поклонения Шрути упоминает все величие Карманги. Поэтому Атидеша (сходство) применима даже в контексте контекста, относящегося к независимой Видье, отдельной от Карманги.

Огни составляют самостоятельную Видью, так же как Сандилья Видья, Дахара Видья образуют отдельные Видья, хотя и упоминаются вместе с жертвоприношениями.

Похожая вещь наблюдается в Авешти, проводимом как независимая церемония жертвоприношения Раджасуя. В жертвенной части Вед отмечается, что, хотя жертвоприношение Авешти упоминается вместе с жертвоприношением Раджасуя, Джаймини все же рассматривает его как независимое жертвоприношение в Сутрах Пурвамимамса.

В Сан-Франциско त्तिः ॥ ३.३.५१ ॥

На саманьяд апьюпалабдхермритйуванна хи локапаттих III.3.51 (410)

Несмотря на сходство (огонь с воображаемым напитком, они) не (составляют часть жертвоприношения), потому что видно (из приведенных причин и на основании Шрути, что они образуют независимую Видью) как в случае смерти; ибо мир не становится (огонь, потому что он в некоторых моментах похож на огонь).

На: нет; **Саманьядапи:** несмотря на сходство, из-за общности, на основании сходства с жертвенным огнем; **Упалабдхе:** ибо это видно; **Мритьюват:** так же, как и в случае смерти; **На хи локапаттих:** ибо мир не становится (огонь из-за определенного сходства).

Аргумент в опровержение Сутр 45 и 46 продолжается.

Хотя это умственное действие, в нем есть элемент сходства, но это не Карманга, поскольку утверждается, что у него есть отдельный плод. Это ясно из иллюстраций, касающихся Мритью и описывающих землю как огонь.

Сходство, на которое указывает Пурвапакшина, не имеет никакой силы. Это, конечно, не может стоять, потому что из-за уже приведенных причин, а именно Шрути, указательного знака и т. д., рассматриваемые огни служат только цели человека, а не цели какого-либо жертвенного действия.

Простое сходство вряд ли может оправдать противоположное мнение. Действительно, все может в том или ином смысле на что-то напоминать; но, несмотря на это, остается индивидуальное отличие каждой вещи от всех других вещей.

Случай аналогичен случаю «смерти». Приведенное сходство похоже на общий эпитет «смерть», применяемый к огню и существу на солнце. «Существо в этом шаре действительно является смертью» (Сб. Вр. X.5.2.3). «Воистину огонь есть смерть» (Таит. Самх. В.1.10.3). Это сходство не может сделать огонь и существо одним и тем же.

Опять же, мы имеем: «Этот мир действительно есть огонь, о Гаутама, солнце — его топливо» и т. д. (Чх. Уп. V.4.1). Здесь из подобия топлива и т. д. не следует, что мир на самом деле не стал огнем.

Так же и в нашем случае. Следовательно, исходя из того факта, что Манасчита Агни (огонь) является умственным действием, подобным Манасграхе, которая является Кармангой, вы не можете на основании одного лишь такого сходства утверждать, что это также Карманга.

Он и Кейси в Нью-Йорке. Нэнси Йен

Парена ча шабдасья тадвидхьям бхуйастватванубандхах III.3.52 (411)

И из последующего (Брахмана) (известен) факт того, что текст (обсуждаемый) таков (т.е. предписывает самостоятельную Видью). Но связь (причудливого Агниса или воображаемых огней с действительным огнем) происходит из-за обилия (атрибутов последнего, которые воображаются в этих огнях).

Парена: из последующего (Брахмана), посредством последующего выражения, посредством утверждений, следующих непосредственно за ним; **Ча:** и; **Шабдасья:** Шрути, текста, слова; **Тадвидхьям:** факт существования; **Бхуястват:** из-за изобилия; **Ту:** но; **Анубандха:** связь.

В последующем Брахмане мы видим: «Благодаря знанию они поднимаются туда, где достигаются все желания. Те, кто искусны в слове, не идут туда, и те, кто лишен знания, не совершают покаяния». В этом стихе принижаются простые дела и восхваляется видья, или знание. Бывший брахман также, а именно тот, кто начинает «Куда ведет этот шар» (Сат. Бр. X.5.2.23), завершает утверждением о плоде знания «Бессмертным становится тот, чье «я» есть смерть» и тем самым показывает, что действует это не главное. Отсюда мы заключаем, что Шрути предписывает, что огни составляют независимую Видью.

Связь огней с настоящим огнем происходит не потому, что они составляют часть жертвоприношения, а потому, что многие атрибуты настоящего огня воображаются в огнях Видьи, в Агнисе, построенном разумом. Утверждение огней, созидаемых умом, наряду с обыкновенным жертвенным огнем обусловлено обилием общих дел с последним.

Все это позволяет сделать вывод, что огненные алтари, построенные разумом и так далее, составляют самостоятельную Видью.

Айкатмьядхикаранам: Тема 30 (Сутры 53–54).

३० ऐकात्म्याधिकरणम् । सू० ५३-५४।

Атман – это сущность, отличная от тела.

एक आत्मनः शरीरे भावात् ॥५३॥

Эка атманах шарире бхават III.3.53 (412)

Некоторые (поддерживают несуществование) отдельного «я» (кроме тела) из-за существования (самости) там, где тело находится (только).

Эка: некоторые (поддерживают небытие); **Атманах:** отдельного «я» (помимо тела); **Сарире:** в теле; **Бхават:** из-за существования.

В этой теме обсуждается существование Атмана отдельно от тела. Если нет души отдельно от тела, то нет смысла в писаниях, обучающих освобождению. Также не может быть места для этических заповедей, которые являются средствами достижения небес, или для учения о том, что душа есть Брахман.

Должна быть душа отдельно от тела, которая может наслаждаться плодами Упасаны или Видьясы, иначе какой смысл в Упасане? Если нет души, все упасаны становятся бесполезными.

Сейчас мы докажем существование души, отличной от тела, чтобы тем самым установить пригодность «я» к рабству и освобождению. Ибо если бы не было «я», отличных от тела, не было бы места для предписаний, результатом которых является потусторонний мир, и нельзя было бы научить кого-либо тому, что Брахман — это его «Я».

Эта Сутра излагает точку зрения чарваков или локаятиков (материалистов), которые отрицают существование Атмана, отличного от тела. Они говорят, что сознание — это всего лишь материальный продукт, а тело — это душа. Они заявляют, что сознание существует только тогда, когда есть тело, и что оно нигде не ощущается независимо от тела. Поэтому сознание — это лишь атрибут или качество тела. В этом теле нет отдельного «я» или души.

Говорят, человек — это только тело. Сознание – это качество тела. Сознание похоже на опьяняющее качество, которое возникает, когда определенные материалы смешиваются в определенных пропорциях. Ни один материал не обладает опьяняющим эффектом.

Хотя сознание не наблюдается в земле и других внешних элементах, ни в отдельности, ни в сочетании, тем не менее оно может проявиться в них, преобразившись в форму тела. Сознание возникает из них. После смерти тела душа не обнаруживается, и, следовательно, поскольку обе они присутствуют или

отсутствуют вместе, сознание является лишь атрибутом тела, точно так же, как свет и тепло являются атрибутами огня.

Поскольку жизнь, движения, сознание, воспоминания и т. д., которые те, кто утверждает, что существует независимый Атман отдельно от тела, рассматриваются как качества Атмана, наблюдаются только внутри тел, а не вне тел, и как местонахождение тех атрибутов, отличных от тела, не может быть доказано, из этого следует, что они должны быть атрибутами только тела.

Следовательно, «Я» неотлично от тела.

Следующая сутра дает ответ на этот вывод чарваков или локаятиков (материалистов).

Уинстон Джонс и другие ३.३.५४ II

Вьятирекастадбхавабхавитванна тупалабдхиват III.3.54 (413)

Но не (так); Я или душа отдельно (от тела действительно существует), потому что (Сознание) не существует даже тогда, когда есть тело (после смерти), как в случае познания или воспринимающего сознания.

Вьятирека: разделение; **Тадбхавабхавитват:** ибо (сознания) не существует, даже когда есть тело; **На:** нет (так); **Ту:** но; **Упалабдхиват:** как в случае знания или познания.

Утверждение предыдущей Сутры опровергнуто.

Душа отделена, потому что даже когда тело существует, душа уходит. Они разделены так же, как разделены субъект и объект.

Точка зрения, высказанная оппонентом в предыдущей Сутре, безусловно, неверна, поскольку Атма-Дхарма, такая как Чайтанья (сознание) и т. д., не обретается после смерти, хотя тело существует. Сознание не может быть атрибутом тела, потому что мы не находим сознания в теле после смерти человека.

Это сознание является атрибутом чего-то отличного от тела и пребывающего в теле.

Субъект и объект не могут быть тождественны. Огонь не может сжечь сам себя. Акробат не может стоять на собственном плече. Можно ли сформировать смысловую форму? Может ли звук слышать звук? Нет. Сознание вечно, поскольку оно всегда имеет одно и то же качество. Можете ли вы сказать, что сознание — это качество света, потому что свет необходим, чтобы видеть формы? Но даже в этом случае сознание не является качеством тела. Более того, сознание функционирует во сне даже без помощи тела.

Чарваки признают, что познающий отличается от познаваемой вещи. Итак, переживающий это тело, тот, кто познает это тело, должен отличаться от тела. Тот, кто познает это тело, является Я.

Следовательно, сознание является атрибутом этого Я, а скорее самой его сущностью природы.

Поскольку сознание составляет характер Самости, Самость должна быть отлична от тела. То, что сознание постоянно, следует из единообразия его характера, и поэтому мы можем заключить, что сознательное Я также постоянно. То, что сознание является природой Самости, что оно постоянно, следует из того факта, что Самость, хотя и связана с другим состоянием, признает себя сознательным агентом, признание, выраженное в таких суждениях, как «Я видел это» и из возможен факт воспоминания и т. д.

Поэтому точка зрения, согласно которой Атман является чем-то отдельным от тела, свободна от всех возражений.

Ангавабаддхадхикаранам: Тема 31 (Сутры 55–56).

३१ अङ्गावबद्धाधिकरणम् । सू० ५५-५६ ।

Упасаны, связанные с жертвоприношениями, т. е. Удгитха Упасана, действительны для всех школ.

Он был в Йемене и в Нью-Йорке. ३.३.५५॥

Ангавабаддхасту на сакхасу хи пративедам III.3.55 (414)

Но (Упасаны или медитации, связанные с частями) (жертвенных действий) не (ограничены) (ограниченными) (особыми) Сакхами, согласно Веде (которой они принадлежат), (но всем ее Сакхам, потому что одна и та же Упасана описана в все).

Ангавабаддха: (Упасаны) связанные части (жертвенных действий); **Ту:** но; **На:** нет; **Сахасу:** (конкретным) сахам; **Привет:** потому что; **Пративедам:** В каждой Веде согласно Веде.

Не существует правила, согласно которому Ангавабаддха (Карманга) Упасана в каждой Шрути Сакхе является отдельной и должна ограничиваться только ею.

Вышеупомянутое промежуточное или периодическое обсуждение окончено. Теперь продолжаем основную тему. В Удгите и т. д. преподаются различные Карманга-упасаны. Из этого нельзя сказать, что каждая Упасана в каждой Шрути Сакхе различна из-за близости текста и разницы в сварах или звуках. Все такие упасаны можно рассматривать вместе, потому что Удгитха Шрути более могущественна, чем простая близость контекста или разнообразие Свары.

Некоторые упасаны упоминаются в связи с жертвоприношениями, например, медитация на «ОМ», которая связана с Удгитхой как праной, или медитация на Удгитхе как земле и так далее. «Пусть человек медитирует на слог «ОМ» как на Удгитху» (Гл. Уп. I.1.1). «Пусть человек медитирует на пятеричный Саман как на пять миров» (Гл. Уп. II.2.1).

Здесь возникает сомнение, предписываются ли медитации или Видьи в отношении Удгитхи и т. д. как принадлежащие только определенному Сакхе или как принадлежащие всем Сакхам. Сомнение возникает потому, что в разных Сахах удгитха и так далее поются по-разному, потому что различаются акценты и т. д. Поэтому их можно считать разными.

Здесь Пурвапакшин утверждает, что Видья предписывается только в отношении Удгиты и т. д., которые принадлежат конкретному Сакхе, которому принадлежит Видья. Почему? Из-за близости.

Настоящая Сутра опровергает мнение о том, что они настолько ограничены, поскольку текст говорит об этих Упасанах вообще, и поэтому они все едины во всех ветвях.

Слово «ту» (но) отвергает точку зрения *prima facie* или точку зрения Пурвапакшина. Упасаны не ограничиваются своими сакхами согласно Веде, к которой они принадлежат, но действительны для всех сакхов, поскольку прямые утверждения текста об Удгите и т. д. не содержат никаких уточнений. Прямое заявление имеет большую силу или вес, чем близость.

Нет причин, по которым Видья не должна иметь общего значения. Таким образом, мы приходим к выводу, что, хотя сакхи различаются по акцентам и тому подобному, упомянутые видья относятся к удгитам и так далее, принадлежащим всем сакхам, потому что в тексте говорится только об удгитах и так далее в целом.

मन्त्रादिवद्वाऽविरोधः ॥५६॥

Мантрадивадвавиродха III.3.56 (415)

Или же нет противоречия (здесь), как в случае с Мантрами и тому подобным.

Мантрадиват: как Мантры и т. д.; **Ва:** или еще; **Авиродха:** противоречия нет.

Обсуждение, начатое в Сутре 33, продолжается.

Подобно тому, как мантры и т. д., упомянутые только в одном Сакхе, используются в другом Сакхе по отношению к этому конкретному обряду, так и Упасаны, связанные с конкретными обрядами в одном Сакхе Вед, могут быть применены и к другим Сакхам.

Например, мантра «Кутарураси» (ты — шлифовальный камень), предписанная в одной из ветвей Вед для использования камня для измельчения риса, приемлема в этом обряде повсюду; даже в этом случае упасана (медитация), предписанная в одной ветви Вед, может быть перенесена или применена к другим сакхам или ветвям, не опасаясь каких-либо нарушений.

Мы обнаруживаем, что Мантра, Гуна и Карма в одном Сакхе переносятся в другого Сакха, точно так же, как члены жертвенных действий, на которых основываются определенные Видья, действительны повсюду, так и сами Видья, которые опираются на эти члены, действительны для всех Сакх и Вед. .

Бхумаджьяяствадхикаранам Тема 32 (Сутра 57)

३२ भूमज्यायस्त्वाधिकरणम् । सू० ५७ ।

Вайшванара Упасана – это одна целая Упасана.

Дэн Кейн Кейнс и другие. ३.३.५७ II

Бхумнах кратувайджайаствам татха хи даршайати III.3.57 (416)

Важное значение (придается медитации) всей форме (Вайшванары), как и в случае жертвоприношения; ибо так показывает (Шрути).

Бхумна: по всей форме; **Кратуват:** как в случае с жертвоприношением; **Джьяяствам:** выдающееся положение, превосходство, важность; **Татха:** так; **Привет:** потому что, за, как; **Даршайати:** (Шрути) показывает.

Здесь обсуждается Вайшванара Видья.

В Чхандогья-упанишаде (V.11.8) есть Вайшванара Видья, медитация на космическую форму Господа. Медитирующий должен думать, что Его голова — это небо, Его глаз — солнце и так далее. В каждой части Упасаны упоминаются разные фрукты. Например, плодом медитации на Его голову как на небо является «Он ест пищу, созерцает своих возлюбленных и имеет ведическую славу в своем доме» (Чх. Уп. V.12.2).

Теперь возникает сомнение, говорит ли здесь Шрути об одной Упасане всей космической формы или об Упасане каждой части Вайшванары.

Настоящая Сутра говорит, что Шрути говорит об одной Упасане всей формы Вайшванары или космической формы Господа.

Шрути отдает предпочтение медитации на Вайшванаре в целом, как и в случае Крату или жертвоприношения. Хотя Шрути объявляет о плодах Упасаны или поклонения каждой части Вайшванары, тем не менее, в ней подчеркивается поклонение всей Вайшванаре, в которой Вселенная является Его телом, точно так

же, как в таких жертвоприношениях, как Дарша-Пурнамаса, должны быть объединены все Анги.

Отдельные плоды, упомянутые для медитации на части Вайшванары, необходимо соединить в одно целое с медитацией.

Текст сообщает нам, что шесть Риши, Пракинасала, Уддалака и т. д., не сумев достичь прочного фундамента в Знании Вайшванары, отправились к царю Ашвапати Кайкее; далее упоминается объект медитации каждого Риши, а именно небо и так далее; определяет, что небо и т. д. являются лишь головой и т. д. Вайшванары. Ашвапати сказал: «Это всего лишь голова личности» и отверг все медитации на Вайшванару в его частичной форме. Он сказал: «Твоя голова упала бы, если бы ты не пришел ко мне» (Чх. Уп. В.12.2). Поскольку этот текст не поощряет частичное поклонение Вайшванаре, совершенно ясно, что он рекомендует всю Упасану для всей Вайшванары.

Более того, этот раздел начинается так: «что есть наше собственное Я, что есть Брахман» (Гл. Уп. V.11.1). Это указывает на то, что весь Брахман является объектом медитации. Это заканчивается так: «главой является Сутеджас Вайшванара» и т. д. (Чх. Уп. V.18.2). Это ясно означает, что предназначена только вся Упасана.

По всем этим причинам точка зрения, согласно которой текст предписывает медитацию только на всю Вайшванару, является правильной.

Шабдадибхедадхикаранам: Тема 33 (Сутра 58)

३३ शब्दादिभेदाधिकरणम्। सू० ५८।

Различные Видья, такие как Сандилья Видья, Дахара Видья и т. д., следует хранить отдельно, а не объединять в одну Упасану.

नाना शब्दादिभेदात् ॥५८॥

Нана шабдадибхедат III.3.58 (417)

(Видья) разделены из-за разницы в словах и тому подобного.

Нана: разная, разная; **Сабдадибхедат:** из-за различия названий слов и т. д. (**Бхедат:** из-за разнообразия).

В предыдущей Сутре мы пришли к выводу, что медитация на Вайшванару в целом является выдающимся смыслом текста, хотя для медитаций на такие части, как Сутеджи и так далее, приводятся особые плоды.

Пурвапакшин следует этой линии аргументации и говорит, что мы должны объединить все различные видья, такие как Сандилья-видья, Дахара-видья, Сатья-

видья и т. д., в одну составную медитацию или более общую медитацию на Господа, поскольку объектом медитации является тот, Господин.

Настоящая Сутра опровергает это и заявляет, что Видья различны, хотя объект медитации находится на одном Господе, из-за различия слов и тому подобного. В тексте присутствует разница в таких словах, как «Он знает».

«Пусть медитирует», «Пусть формирует идею» (Гл. Уп. III.14.1). Это различие терминов признается причиной или критерием различия действий, согласно Пурвамимамса Сутрам, II.2.1.

«И тому подобное» или «и т.п.». относится к другим причинам, таким как разница в качествах.

Господь действительно является единственным объектом медитации, но, согласно общему смыслу, каждый отрывок учит о различных качествах Господа. Хотя одна и та же Прана является объектом медитации в другой серии отрывков, тем не менее, на одно из ее качеств приходится медитировать в одном месте, а на другое — в другом. Таким образом, из различия связей вытекает различие предписаний, и из последнего мы постигаем отдельность Видья.

Хотя объектом медитации является один Господь, однако Он различен из-за различия в качествах, которые воображаются в разных Упасанах. Далее вообще невозможно объединить все различные Видьи в одну.

Поэтому различные Видья следует хранить отдельно, а не объединять в одну составную или общую медитацию.

Хотя Видья (то, что следует познать) одна, каждая Упасана, описываемая такими словами, как Упасита и т. д., различна. В каждой Упасане излагаются определенные особые качества Господа и определенные особые результаты.

Формы медитации, такие как Сандилья Видья, Сатъя Видья, Дахара Видья, Вайшванара Видья, различны из-за различий в именах и процессах, управляющих словах и атрибутах, однако каждая из них учит поклонению одному и тому же. Господин; но для определенного аспекта медитации предписывались под разными названиями и формами, чтобы подходить разным медитирующим.

Таким образом, Сутра справедливо провозглашает обособленность Видья.

Викалпадхикаранам: Тема 34 (Сутра 59)

३४ विकल्पाधिकरणम् । सू० ५९ ।

Любую из Видий следует выбирать по своему усмотрению или выбору.

विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात् ॥५९॥

Викалпо'вишиштафалатват III.3.59 (418)

Вариант есть (относительно нескольких видий), потому что результат (всех видий) один и тот же.

Викальпа: вариант; **Вишиштафалатват:** из-за того, что (все Видья) имеют одинаковый результат.

Наиболее важными видьями являются: Сандилья Видья, Бхума Видья, Сат Видья, Дахара Видья, Упакосала Видья, Вайшванара Видья, Удгита Видья, Анандамайя Видья, Акшара Видья.

Человек может следовать любой Видье по своему выбору и придерживаться ее, пока не достигнет цели, поскольку результат всех Видья или цель один и тот же, а именно реализация Себя или Брахмана. Если мы усыновим многих, ум отвлечется и духовный прогресс замедлится. Когда Брахман осознается посредством одной медитации, вторая медитация будет бесцельной.

Следовательно, нужно выбрать одну конкретную видью, придерживаться ее и сохранять сосредоточенность на ней до тех пор, пока плоды видьи не будут достигнуты посредством интуиции объекта медитации.

Камьядхикаранам: Тема 35 (Сутра 60)

३५ काम्याधिकरणम् । सू० ६० ।

Видьи, вызывающие определенные желания, могут комбинироваться, а могут и не комбинироваться по своему вкусу.

Кэтрин и Сэнсэй Уинстон त्वभावात् ॥६०॥

Камьясту ятхакамам самуччиеранна ва пурвахетвагхават (419)

Но Видьи для конкретных желаний могут сочетаться или нет в зависимости от желаний человека из-за отсутствия предыдущей причины (упомянутой в предыдущей Сутре).

Камья: Видья, принятые для каких-то желаний; **Ту:** но; **Ятакамам:** по желанию или вкусу; **Самуччиеран:** можно комбинировать; **На:** нет; **Ва:** или; **Пурва:** первый; **Хету:** причина; **Абхават:** из-за отсутствия.

Эта Сутра показывает исключение из предыдущей Сутры, согласно которому может быть объединено больше Видий, чем одна, если целью является иная цель, чем реализация Брахмана.

В предыдущей Сутре говорилось, что следует рассматривать любую из Видьй, касающихся Брахмана, и что не следует рассматривать более одной Видьи за раз, поскольку каждой Видьи вполне достаточно для достижения цели или Самореализации. и более чем одна Видья приведет к отвлечению ума. У нас же есть Видьи, связанные с особыми желаниями, например: «Тот, кто знает, что ветер — дитя областей, никогда не плачет о своих сыновьях» (Гл. Уп. III.15.2). «Тот, кто медитирует на имя как на Брахмана, ходит по своему желанию настолько, насколько достигает имя» (Чх. Уп. VII.1.5).

Возникает вопрос, следует ли ограничиться только одной из этих Видья или можно заниматься более чем одной за раз.

Настоящая Сутра заявляет, что человек может практиковать более одной Видьи или нет по своему усмотрению, поскольку результаты отличаются от результатов Брахма-Видья. Он может практиковать более одной Видьи или нет из-за отсутствия первой причины, т.е. потому, что нет причины выбора, которая была указана в предыдущей Сутре.

Ятхашрайабхавадхикаранам: Тема 36 (Сутры 61–66).

३६ यथाश्रयभावाधिकरणम् ॥ सू० ६१-६६।

Медитации, связанные с участниками жертвоприношений, можно комбинировать, а можно и не комбинировать по своему усмотрению.

अङ्गेषु यथाश्रयभावः ॥६१॥

Ангешу ятхашрайабхавах III.3.61 (420)

Что касается (медитаций), связанных с членами (жертвенных действий), то это так же, как и с (членами), с которыми они связаны.

Ангешу: в отношении (медитаций), связанных с участниками (жертвенных действий); **Ятхашрайабхавах:** это как с (членами), с которыми они связаны.

Из шести сутр, содержащихся в этой Адхикаране, первые четыре сутры — это Пурвапакша-сутры, а последние две сутры — это Сиддханта-сутры.

В разных Ведах изложены разные наставления, связанные с жертвоприношением. В писаниях говорится, что все эти члены, упомянутые в различных Ведах, должны быть объединены для должного выполнения главного.

Вопрос теперь в том, какому правилу следует следовать в отношении медитаций или упасан, связанных с этими членами.

Настоящая Сутра заявляет, что то же правило, которое применяется к членам, применимо и к связанным с ними Упасанам. Это по жилищам. Как места

пребывания этих медитаций, а именно Стотры и т. д., объединяются для совершения жертвоприношения, так и эти медитации или Упасаны также; ибо медитация зависит от того, на чем она основана. Все эти упасаны следует комбинировать.

Подобно тому, как при совершении Кармы комбинируются Стотры и т. д., так и Упасаны, являющиеся Ангами Кармы (Ангавабаддха Упасана), должны комбинироваться.

शिष्टेश्च ॥६२॥

Сищеща III.3.62 (421)

И по наставлению Шрути.

Шиште: по указанию Шрути; **Ча:** и.

Приводится аргумент в поддержку возражения, выдвинутого в Сутре 61.

Это потому, что Упасаны зависят от Стотр.

Как Стотра и другие члены жертвоприношения, на которых основываются обсуждаемые медитации, преподаются в трёх Ведах, так и медитации, опирающиеся на них. Подобно тому, как члены разбросаны по разным Ведам, так же и медитации, связанные с ними. Нет никакой разницы в том, что касается предписаний Шрути в отношении этих медитаций.

Нет никакой разницы между участниками жертвоприношения и медитациями, относящимися к ним.

समाहारात् ॥६३॥

Самахарат III.3.63 (422)

На счет исправления.

Самахарат: в связи с исправлением.

Дальнейшую причину приводит оппонент. Приводится еще один аргумент в пользу Сутры 61.

В Шрути также есть указание на такое сочетание. Такое сочетание наблюдается, когда Удгатри выполняет Хаутра Карму, описанную в другой Веде, для устранения последствий ошибки при выполнении своей функции.

Чхандогья-упанишада заявляет: «Что такое Удгита, это ОМ или Пранава, а то, что есть ОМ, есть Удгита. Эта медитация о единстве Удгиты и ОМ исправляет Удгиту, оскверненную любой ошибкой, совершенной даже со стороны Хотри, священника, читающего гимны в чтение Удгиты» (Гл. Уп. I.5.5).

Здесь говорится, что ошибки, допущенные Удгатри, или жрецом, повторяющим Сама Веду, исправляются чтением Хотри, или призывающим жрецом Ригведы. Это указывает на то, что хотя медитации даны в разных Ведах, они все же взаимосвязаны. Следовательно, все они должны быть соблюдены.

В отрывке «С места Хотри он исправляет любую ошибку, допущенную в Удгите» (гл. Уп. I.5.5), говорится, что благодаря силе медитации на единство Пранава и Удгиты Хотри исправляет любая ошибка, которую он может совершить в своей работе, посредством работы Хотри.

Теперь, поскольку медитация, упомянутая в одной Веде, связана с тем, что упоминается в другой Веде, точно так же, как вещь, упомянутая в другой Веде, приведенный выше отрывок наводит на мысль, что все медитации на участниках жертвенных действий, в какой бы Веде они ни были, можно упомянуть – надо объединить.

Вещь, принадлежащая Ригведе, а именно Пранава, согласно тексту Чхандогья, связана с медитацией Сама Веды на Удгите. Следовательно, медитации, относящиеся к разным Ведам, также могут быть объединены; потому что между ними и вещами нет разницы в том, что касается связи.

गुणसाधारण्यश्रुतेश्च ॥६४॥

Гунасадхараньясрутеша III.3.64 (423)

И из Шрути, провозглашающего «ОМ», что является общей чертой (Удгита Видья), общей для всех Вед.

Гунасадхараньяшруте: из Шрути, провозглашающего свойство «ОМ» общим для всех Вед; **Ча:** и.

Приводится еще один аргумент в пользу Сутры 61.

Дальнейшая Пранава (Омкара) является общей для всех Упасан и связывает их.

В Шрути обнаруживается, что ОМ является общим достоянием всех Вед. Поэтому оно является неотделимым спутником жертвенных обрядов, предписанных Ведами. Следовательно, видья также, будучи зависимыми от ОМ, являются сопутствующими ритуалам жертвоприношений. Чхандогья Упанишада заявляет: «Через это («ОМ») развивается Ведическая Видья. С ОМ Адхварью отдает приказы, с ОМ Хотри декламирует, с ОМ Удгатри поет» (Чх. Уп. I.1.9). Это говорится в отношении ОМ, общего для всех Вед и всех упасан в них. Это указывает на то, что как обитель всех Видий, а именно ОМ, является общей, так и Видья, покоящиеся в ней, также являются общими. Поэтому необходимо соблюдать все из них.

न वा तत्सहभावाश्रुतेः ॥६५॥

На ва татсахабхавасрутех III.3.65 (424)

(Медитации, связанные с участниками жертвоприношений, скорее не (должны быть объединены), поскольку Шрути не утверждает, что они собираются вместе.

На: нет; **Ва:** скорее; **Татсахабхавасрутех:** их соотношение не упоминается в Шрути. (**Тат :** их; **Сахабхава:** о том, чтобы быть вместе; **Асруте:** потому что в Шрути нет такого запрета).

Слова «На ва» («скорее нет») отбрасывают Пурвапакшу. Эта Сутра опровергает утверждение, поднятое в Сутрах 61–64.

Эта и следующая Сутра дают заключение.

Не существует Шрути, управляющего такой комбинацией Карманга-упасан. Ни в одном Шрути не упоминается такое обязательное сочетание упасан. Поэтому их можно делать по отдельности или в комбинации, как нам нравится.

Не существует обязательного правила, согласно которому видья, зависящая от Пранавы или какой-либо части жертвенного обряда, является необходимым сопутствующим элементом жертвоприношения. По желанию исполнителя он может быть отменен или сохранен. Но есть эта разница. Если Видья будут связаны с ритуалами, это принесет большее благо.

Хотя Шрути предписывает произнесение Пранавы или гимна Удгиты необходимо для совершения жертвоприношения, тем не менее Шрути не настаивает на том, что видья (медитативная) часть исполнения является необходимым дополнением к уму. Это не является абсолютно необходимым для совершения внешних жертвоприношений. Жертвоприношение может быть совершено даже без видьи (медитации) просто путем произнесения мантр, пения гимнов Удгиты, выливания топленого масла в священный огонь и подобных внешних обрядов, чтобы достичь определенных желаемых целей, но видья не может быть совершена даже без видьи (медитации). или медитация на Брахмане приводит к реализации Брахмана.

Правило объединения указаний о жертвоприношениях, разбросанных по всем Ведам, не может быть применено к связанным с ними медитациям (упасанам). Если инструкции относительно жертвоприношений не объединены, само жертвоприношение не удастся. Но это не тот случай, если упасаны не практикуются, потому что упасаны только увеличивают плоды жертвоприношения (см. III.3.42). Упасаны неотделимы от жертвоприношения.

Поэтому упасаны (видья, медитации) можно практиковать, а можно и не практиковать.

दर्शनाच्च ॥६६॥

Дарсаначча III.3.66 (425)

И потому что Шрути (писание) так говорит (показывает это).

Даршанат: поскольку так говорит Шрути, это показывает Шрути; **Ча:** и также.

Эта Сутра приведена в поддержку Сутры 65.

Это также можно вывести из Шрути.

Чхандогья Упанишада заявляет: «Брахман (надзирающий главный жрец), обладающий таким знанием, спасает жертву, приносящего жертву и всех священников, так же, как лошадь спасает всадника» (Чх. Уп. IV.17.10).

Это показывает, что Священные Писания не подразумевают, что все медитации должны проводиться одновременно. Ибо, если бы все медитации были объединены, все жрецы знали бы их все, и текст не мог бы специально объявлять, что брахман, главный контролирующий жрец, обладая определенным знанием, тем самым спасает другие.

Поэтому медитации по своему желанию могут комбинироваться, а могут и не комбинироваться.

Так заканчивается Третья Пада (раздел 3) Третьей Адхьяи (Глава III) Брахма-сутр или философии Веданты.

3. Садхана Адхьяя – Раздел 4 (Сутры 426–477).

Введение

В последнем разделе обсуждались видья или упасаны (медитации), которые являются средствами познания Брахмана.

В этом разделе Сутракара исследует, связано ли познание Брахмана с ритуальной работой через того, кто имеет право выполнять эти работы, или является независимым средством достижения цели человека.

Шри Баадарайана, Сутракара, начинается с изложения окончательного взгляда в первой Сутре: «Оттуда» и т. д. Он придерживается мнения, что посредством независимого Знания Брахмана, предписанного в текстах Веданты, достигается цель человека.

В настоящем разделе будет показано, что Знание Брахмана независимо от Кармы и не подчинено жертвоприношениям.

Баадарайана устанавливает, что достижение окончательного освобождения является прямым результатом Брахма Видья познания Брахмана, что дела или

жертвоприношения являются лишь косвенной помощью созерцанию посредством очищения сердца, что Карма не ведет напрямую к окончательному блаженству, что искатель Брахмана может даже покончить с Кармой и достичь свободы исключительно посредством созерцания Брахмана, и даже в этом случае он не должен отказываться от обязанностей, предписанных писаниями.

Краткое содержание

Адхикарана I:

(Сутры 1-17) доказывает, что познание Брахмана не является кратвартхой, т.е. подчиненным действию (жертвоприношениям), а независимым.

Адхикарана II:

(Сутры 18-20) подтверждает этот вывод о том, что санньяса предписана писаниями, что состояние правраджинов предписано священным законом и что для них предписана только Брахма Видья, а не действие.

Адхикарана III:

(Сутры 21–22) определяет, что некоторые положения, составляющие часть Видья, не являются просто прославляющими отрывками (Шрути или Артхавады), но сами по себе предписывают медитацию.

Адхикарана IV:

(Сутры 23-24) Истории, записанные в Упанишадах, не должны использоваться в качестве второстепенных элементов действий. Они не служат целям Париплава и не являются частью ритуальных действий. Они призваны прославлять Видью, которой в них учат. Их цель — прославить как Артхавады предписания, с которыми они связаны.

Адхикарана V:

(Сутра 25) По всем этим причинам санньясинам не нужно соблюдать ритуальные действия, поскольку знание служит их цели. Они не требуют никаких действий, а только знаний.

Адхикарана VI:

(Сутры 26-27) Тем не менее, действия, предписываемые писаниями, такие как жертвоприношения, определенные виды поведения и т. д., полезны, поскольку они являются косвенными средствами познания.

Адхикарана VII:

(Сутры 28-31) Определенные послабления, допускаемые писаниями в законах относительно еды, предназначены только для случаев крайней нужды. От

ограничений в еде можно отказаться только тогда, когда жизнь находится в опасности.

Адхикарана VIII:

(Сутры 32-35) Обязанности Ашрамов должен выполнять даже тот, кто не стремится к освобождению или не желает знания.

Адхикарана IX:

(Сутры 36-39) Те, кто стоит на полпути между двумя Ашрамами, также имеют право на знание. Те, кто из-за бедности и т. д. являются Анасраминами, имеют претензии на Видью.

Адхикарана X:

(Сутра 40) Санньяси, принявший обет пожизненного безбрачия, не может отменить свой обет. Он не может вернуться к прежним этапам жизни.

Адхикарана XI:

(Сутры 41-42) Искупление падения Урдхвареты, того, кто нарушает обет пожизненного безбрачия.

Адхикарана XII:

(Сутра 43) Исключение падших Урдхварет или пожизненное целомудрие. Общество должно избегать его.

Адхикарана XIII:

(Сутры 44-46) Те медитации, которые связаны с подчиненными членами жертвоприношения, являются делом жреца, а не Яджамана или жертвователя.

Адхикарана XIV:

(Сутры 47-49) Бри. Вверх. III.5.1 предписывает Мауну, или медитацию, как третье место в дополнение к Балье (состоянию детского состояния) и Пандитье (учености или эрудиции).

Адхикарана XV:

(Сутра 50) Под бальей, или детским состоянием, следует понимать детское невинное состояние ума, свободное от страсти, гнева и т. д.

Адхикарана XVI:

(Сутра 51) подразумевает, что осуществление знания может произойти даже в этой жизни, если ему не будет препятствий (принятых средств).

Адхикарана XVII:

(Сутра 52) заявляет, что нет разницы в освобождении, то есть в реализации Брахмана. Во всех случаях оно одно и то же.

Пурушартхадхикаранам: Тема 1 (Сутра 1-17)

१ पुरुषार्थाधिकरणम् । सू० १-१७ ।

Познание Брахмана не зависит от жертвоприношений.

पुरुषार्थोऽतश्शब्दादिति बादरायण ॥१॥

Пурушартхо'тах шабдадिति баадарайана III.4.1 (426)

Отсюда (происходит Брахма Видья или Брахма Джняна) цель или главный объект стремления человека, потому что так утверждают писания; так (считает) мудрец Баадарайана.

Пурушартха: цель человека, объект человеческого стремления, здесь главная цель, т. е. спасение; **Атах:** отсюда, из Брахма Видья; **Шабдат:** из писаний, потому что писания так утверждают, из Шрути; **Ити:** Итак (говорит), это мнение; **Баадарайана:** мудрец Бадараяна (держится).

Указывается результат или плод Брахма Видья.

Сутракара Шри Вьяса теперь продолжает показывать, что Брахма Джняна ведет не к Карме, а к достижению высшей Пурушартхи, то есть Мокши или окончательного освобождения. Это учение Бадараяны.

Четыре Пурушартхи: Дхарма (исполнение религиозного долга), Артха (приобретение богатства, мирское процветание), Кама (наслаждение) и Мокша (спасение). Познание Брахмана не просто связано с жертвоприношениями, придавая действующему лицу определенную квалификацию. Это определенно прокладывает путь к достижению окончательного освобождения или свободы от рождений и смертей.

Откуда это известно? Из Священного Писания.

Баадарайана основывает свои аргументы на текстах Шрути, таких как «Познавший Атман выходит за пределы горя – *Тарати сокаматмавит* » (Гл. Уп. III.4.1). «Тот, кто познал высший Брахман, становится даже Брахманом – *Брахмавит брахмаива бхавати* » (Мун. Уп. III.2.9). «Тот, кто познает Брахмана, достигает Высшего – *Брахмавидапноти Парам* » (Таит. Уп. II.1).

«Для того, кто имеет учителя, есть промедление лишь до тех пор, пока он не избавится; тогда он будет совершенен» (Чх. Уп. VI.14.2). «Тот, кто нашел и понял Атман, свободный от греха и т. д., обретает все миры и все желания» (Гл. Уп. VIII.7.1). «Атман должен быть увиден» и т. д., вплоть до «Так далеко идет бессмертие» (Бри. Уп. IV.5.6-15).

Эти и подобные тексты решительно заявляют, что Знание Брахмана способствует достижению высшей цели человека или Верховного Пурушартхи.

Против этого Пурвапакшин возражает следующим образом. Здесь Джаймини выдвигает следующие возражения.

Дэвид Джонс िनि: ॥२॥

Сешатватпурушартхавадо ятаньешвити джаймини III.4.2 (427)

Поскольку (самость) является дополнением (к жертвенным действиям), (плоды Познания Самости) являются просто похвалой деятеля, как и в других случаях; так считает Джаймини.

Сешатват: из-за того, что является дополнением (к жертвоприношениям); **Пушупартхавадах:** просто похвала или посредник; **Ятха:** как; **Анешу:** в других случаях; **Ити:** так (говорит); **Джаймини:** Джаймини (удерживает).

Сутры со 2 по 7 — это Пурвапакша-сутры, а сутры с 8 по 17 — это Сиддханта-сутры.

Джаймини считает, что тексты Шрути просто восхваляют того, кто совершает Карму, и что Брахмаджняна является лишь дополнением Кармы (Карманги).

Он придерживается мнения, что Веды просто предписывают действия для достижения определенных целей, включая освобождение. Он считает, что познание Брахмана не имеет собственных независимых плодов, поскольку оно находится в подчиненном отношении к жертвенному действию. Это отношение медитируется Самостью, объектом познания, который является действующим лицом во всех действиях и, следовательно, сам находится в подчиненном отношении к действию. Агент приобретает право на действия, плоды которых проявятся только после смерти, если он знает, что его «я» переживет тело.

Человек предпринимает жертвоприношение только тогда, когда осознает, что он отличен от тела и что после смерти он попадет на небеса, когда насладится плодами своего жертвоприношения.

Квалификация, которую таким образом приобретает личность, подобна той, которую приобретают рисовые зерна, если их окропить водой; потому что они становятся пригодными для использования в жертвоприношении только благодаря этому последнему акту церемониального очищения.

Поскольку знание Самости не имеет независимой позиции, оно не может иметь собственных независимых плодов. Поэтому отрывки, в которых говорится о таких плодах, не могут рассматриваться как предписания о плодах, а просто как Артхавады (или прославляющие отрывки), подобно другим Артхавадам, относящимся к субстанции (Дравья) или очищению субстанции (Самскара) или к

подчиненным действиям как таковым. (Карма), делая некоторые дополнительные утверждения о плодах жертвенных действий, для которых знание Самости является вспомогательным.

Джаймини утверждает, что утверждение о том, что награда за Брахма-джняну является высшим благом, не означает, что такое познание Себя само по себе приносит какие-либо реальные плоды, но это утверждение является лишь призывом к совершению жертвоприношений. Он говорит, что познание себя полезно лишь постольку, поскольку оно порождает у исполнителя веру в свое внеземное существование, позволяющую ему наслаждаться наградами за свои жертвы. Утверждение, что оно само по себе приносит какой-либо плод, является лишь призывом к очищению приносящего жертву. Очищение жертвователя является необходимым сопутствующим фактором, как и другие материальные условия жертвоприношения; потому что без этого очищения он не был бы уверен в том, что сохранит свое тело и сможет насладиться плодами своих жертвоприношений в высшем мире после смерти.

आचारदर्शनात् ॥३॥

Ачарадарсанат III.4.3 (428)

Потому что мы находим (из писаний такое) поведение (людей реализации).

Ачарадаршанат: из-за поведения, обнаруженного (из писаний).

Возражение, выдвинутое в Сутре 2, усиливается.

Джанака, царь Видехов, совершил жертвоприношение, во время которого дары раздавались бесплатно (Бри. Уп. III.1.1). «Господа, я собираюсь совершить жертвоприношение» (Чх. Уп. В.11.5). Эти и подобные отрывки показывают, что те, кто знает Брахмана, связаны с жертвоприношениями.

Джанака и Ашвапати были знатоками Брахмана. Если бы они достигли окончательного освобождения посредством познания Брахмана, у них не было бы необходимости совершать жертвоприношения. Если простое знание могло повлиять на цель человека, зачем им совершать жертвоприношения, хлопотные во многих отношениях? Если человек нашел мед на дереве Арка, зачем ему идти в лес? Но оба текста намекают, что они приносили жертвы.

Это доказывает, что человек достигает окончательного освобождения только через жертвоприношения или труды, а не через познание Брахмана, как утверждают ведантисты.

तच्छ्रुतेः ॥४॥

Тачшрутех III.4.4 (429)

Потому что писание прямо заявляет, что (а именно, что знание Брахмана находится в подчиненном отношении к жертвоприношениям.)

Тат: это знание является вспомогательным и дополнительным к жертвоприношению; **Шрутех:** от Шрути, потому что писания прямо утверждают.

Шрути также говорит, что Видья – это Анга Кармы.

Если выполнять Карму со знанием, эффективность будет выше. «То, что человек делает со знанием, верой и медитацией, более могущественно» (Гл. Уп. I.1.10). Этот текст ясно указывает на то, что знание является частью жертвоприношения. В этом отрывке прямо говорится, что знание подчинено труду и из этого следует, что простое знание не может повлиять на цель человека.

समन्वारम्भणात् ॥५॥

Саманварамбханат III.4.5 (430)

Потому что двое (знание и труд) идут вместе (с уходящей душой, чтобы дать плоды действий).

Саманварамбханат: из-за совместного сопровождения, поскольку они совместно следуют за жертвователем, чтобы произвести свои эффекты, благодаря тому, что они держатся вместе или находятся вместе.

Возражение, начатое в Сутре 2, продолжается.

Брихадараньяка-упанишада говорит: «За уходящей душой следуют знание и работа» (Брихадараньяка-упанишада). Этот отрывок указывает на то, что познание и труд идут рука об руку с душой и вместе начинают проявлять свои плоды. Отсюда следует, что знание не является независимым. Самостоятельно он не способен произвести такой эффект. Делается вывод, что познание не является независимым от дел или жертвенных действий.

तद्वतो विधानात् ॥६॥

Тадвато видханат III.4.6 (431)

Потому что (писания) предписывают (работают) для таких (только тех, кто понимает смысл Вед).

Тадватах: для таких (кто знает смысл Вед); **Видханат:** потому что (писания) предписывают (работать).

Возражение, начатое во второй Сутре, продолжается.

Дальнейшая Карма предписана тому, кто читает и изучает Веда. «Тот, кто учился, то есть читал Веда, у семьи учителей, согласно священному предписанию, в свободное время, оставшееся от обязанностей, выполняемых перед Гуру; кто после

увольнения поселился в собственном доме, изучая его священные тексты в каком-нибудь священном месте» (Чх. Уп. VIII.15.7). Подобные отрывки также указывают на то, что те, кто знает смысл всей Веды, способны совершать жертвоприношения и, следовательно, знание само по себе не приводит к какому-либо результату.

नियमाच्च ॥७॥

Ниямачча III.4.7 (432)

И на счет предписанных правил.

Ниямат: из-за предписанных правил, из-за принудительного запрета; **Ча:** также и.

На этом аргумент, начатый в Сутре 2, завершается.

Совершение кармы – это нияма или пожизненная заповедь. «Совершая дела здесь (т. е. в этой жизни), пусть человек пожелает прожить сто лет» (Ис. Уп. 2). «Агнихотра — это жертвоприношение, продолжающееся до старости и смерти, ибо через старость человек освобождается от нее или через смерть» (Сат. Бр. XII.4.1.1). Из таких определенных правил также следует, что Знание лишь дополняет труды или находится в подчиненном отношении к труду.

Сутракара (Шри Вьяса) поддерживает свою точку зрения в следующей Сутре, несмотря на все эти возражения.

अधिकोपदेशात्तु बादरायणस्यैवं तद्दर्शनात् ॥ ८ ॥

Адхикопадешаатту баадарайанашьяивам таддаршанат III.4.8 (433)

Но поскольку (писания) учат (Высшее Я быть) иным (чем действующее лицо), точка зрения Бадараяны правильна (или действительна), поскольку это рассматривается именно так (в отрывках из Священных Писаний).

Адхикопадешат: потому что (писания) учат (Высшее Я быть) чем-то сверх и выше; **Ту:** но; **Баадарайанасья:** Бадараяна; **Эвам:** таким образом, таково (такое мнение); **Таддаршанат:** ибо это видно (из писаний). (**Адхика:** Высшее Существо, более иное; **Упадешат:** из утверждения в Шрути, благодаря учению о.)

Возражения, выдвинутые в Сутрах со 2 по 7, теперь опровергаются одно за другим. Эта Сутра опровергает Сутру 2.

Сутры 2–7 дают точку зрения на мимамсаки, которая опровергается в сутрах 8–17.

Шрути провозглашает Ишвару выше индивидуальной души. Итак, доктрина Бадараяны, изложенная в Сутре 1, верна. Шрути показывает это. Истинная природа души — божественность.

Слово «ту» (но) отбрасывает Пурвапакшу. Тексты Веданты не учат ограниченному «я», которое является действующим лицом. То, чему на самом деле учат тексты

Веданты как объект Знания, — это нечто отличное от воплощенного «я», а именно, непереселяющегося Господа, который свободен от всех атрибутов переселенческого существования, таких как свобода воли и тому подобное, и отличается свободой от греха и т. д. о, Высшее Я.

Познание такого Я не только не способствует действию, но, скорее, кладет конец всем действиям. Следовательно, точка зрения почитаемого Баадарайаны, изложенная в Сутре 1, остается в силе и не может быть поколеблена ошибочными рассуждениями о подчинении знания действию и тому подобному.

То, что тексты Веданты учат Высшему Я, ясно из таких текстов, как следующие: «Тот, кто воспринимает все и знает все» (Мун. Уп. I.1.9). «От ужаса его дует ветер, от ужаса восходит солнце» (Таит. Уп. II.8). «Это великий ужас, удар молнии» (Катха Уп. II.6.2). «По велению того Нетленного, о Гарги» (Бри. Уп. III.8.9). «Оно думало: пусть меня будет много, пусть я вырасту. Оно испустило огонь» (Гл. VI.2.3).

तुल्यं तु दर्शनम् ॥९॥

Тулям ту даршанам III.4.9 (434)

Но заявления Шрути в равной степени поддерживают обе точки зрения.

Тулям: одинаковый, подобный, равный; **Ту:** но; **Даршанам:** декларация Шрути.

Эта Сутра опровергает точку зрения, выраженную в Сутре 3. Это ответ на Третью Сутру.

Существуют равные Шрути, которые показывают, что Видья – это не Карманга. Шрути показывает, что Видья — это не Карманга.

Слово «ту» (но) используется для того, чтобы устранить идею о том, что Видья подчинена Карме. В писаниях столь же авторитетно утверждение, что Видья не подчинена Карме, что для того, кто достиг знания, нет работы. Таким образом, в Священных Писаниях есть такие отрывки, как: Зная это, Риши, произошедшие от Кавасы, сказали: «С какой целью мы должны изучать Веды, с какой целью мы должны совершать жертвоприношения? Действительно, зная это, древние не предлагали Агнихотру» и «когда Брахманы знают это «я» и поднялись над стремлением к сыновьям, богатству и мирам, они скитаются как нищие» (Бри. Уп. III.5).

Таким образом, мудрецы, называемые Кавасеями, не заботились о Карме, как и Ягьявалкья, который, оставив всю Карму, ушел в лес. «Воистину, это средство достижения бессмертия, моя дорогая, сказав, что эта Яджнавалкья покинула дом» (Бри. Уп. IV.5.15). Таким образом, мы находим примеры выдающихся людей, преданных Видье и отказывающихся от всех церемониальных действий. Таким образом, не все библейские тексты односторонне поддерживают Карму, но есть и

отрывки, свидетельствующие об обратном. Примеры таких людей, как Джанака и других, показывают, что эти люди следовали Карме как примеру человечества, чтобы сохранить общественный порядок. Их работа отличалась непривязанностью и поэтому практически не представляла собой никакой работы. Следовательно, аргумент мимамсаков слаб.

Действительно, в Шрути встречаются случаи совершения жертвоприношений просветленными душами, такими как Джанака, но есть также столь же весомые заявления о том, что совершение жертвоприношений совершенно бесполезно и излишне для просветленных, то есть тех, кто познал Брахмана.

Таким образом, на основании примеров Джанаки и ему подобных нельзя утверждать, что знание следует рассматривать как вторичное по отношению к жертвоприношению.

Что касается указательного знака зависимости знания от работы, который подразумевается в отрывке «Господа, я собираюсь совершить жертвоприношение», мы говорим, что он принадлежит к разделу, посвященному Вайшванаре.

Теперь тексты могут заявить, что Видья Брахмана, ограниченная дополнениями, сопровождается делами; но все же Видья не стоит в подчиненном отношении к произведениям, так как ведущий предмет и другие средства доказательства отсутствуют.

Далее автор, или Сутракара (Бадараяна), отвечает на возражение, выдвинутое в Сутре 4.

असर्वत्रिकी ॥१०॥

Асарватрики III.4.10 (435)

(Утверждение Священных Писаний, упомянутое в Сутре 4) не имеет универсального применения.

Асарватрики: не универсальны, не везде применимы.

Опровержение возражений продолжается. Эта Сутра специально опровергает Сутру 4.

Утверждение Шрути, упомянутое в Сутре 4, о том, что сочетание медитации и жертвоприношения делает жертвоприношение эффективным, применимо не везде. Вышеупомянутое утверждение Шрути относится не к медитациям вообще, а только к Удгитха Видье, которая составляет предмет рассматриваемого дискурса.

Заявление Шрути о том, что Знание увеличивает плод жертвоприношения, не относится ко всему знанию (всем Видьям), поскольку оно связано только с

Удгитхой (Удгитха Видья), которая является темой раздела «Пусть человек медитирует на слог ОМ как Удгита».

В тексте говорится, что если эту Удгитха Видью читает человек, обладающий знанием, то она более плодотворна, чем если бы она читалась без такой Видьи.

Поэтому Видья не является вспомогательным средством для работы в каждом случае.

Далее автор отвечает на возражение, выдвинутое в III.4.5.

विभागः शतवत् ॥११॥

Вибхага сатават III.4.11 (436)

Происходит разделение знаний и труда, как и в случае с сотней (разделенной между двумя людьми).

Вибхага: (есть) разделение знаний и работы; **Сатават:** как в случае с сотней (разделенной между двумя людьми).

Эта Сутра специально опровергает Сутру 5.

Брихадараньяка-упанишада заявляет: «За уходящей душой следуют Видья (Знание), Карма (работа) и прошлый опыт» (IV.4.2). Здесь нам приходится брать знания и работать в распределительном смысле. Это значит, что знания следуют за одним, а работа за другим. Точно так же, как когда мы говорим: «Отдайте 100 рупий Раме и Кришне», это означает «Отдайте 50 рупий Раме и 50 рупий Кришне», приведенный выше отрывок означает, что Видья относится к душам, стремящимся к освобождению, а Карма – к другим душам. души. Никакого сочетания этих двух факторов не существует.

Цитируемый текст относится только к знаниям и работе, которые касаются души, которая переселяется, но не души, которая вот-вот получит окончательное освобождение. Потому что отрывок «Так поступает человек, желающий переселиться» (Бри. Уп. IV.4.6) указывает на то, что предыдущий текст относится к душе, которая переселяется. Шрути говорит о душе, которая вот-вот будет освобождена: «Но человек, который никогда не желает, никогда не переселится» (Бри. Уп. IV.4.6).

Следующая Сутра опровергает Сутру 6.

अध्ययनमात्रवतः ॥१२॥

Адхьяянаматравата III.4.12 (437)

(Писания предписывают работать) с теми, кто просто прочитал Веды.

Адхьяянаматраватах: того, кто просто прочитал Веды.

Эта Сутра специально опровергает Сутру 6.

Тот, кто прочитал Веды и знает о жертвоприношениях, имеет право совершать жертвоприношения. Но тому, кто обладает знанием о Брахмане (Брахма-джняни), не предписана никакая работа.

अध्ययनमात्रवतः ॥१२॥

Навишешат III.4.13 (438)

Поскольку никаких уточнений (правило не существует) нет (особенно применимо к тому, кто знает, т. е. к джняни).

На: нет, принуждение не применяется; **Авишешат:** по причине отсутствия какой-либо спецификации, потому что особого упоминания нет.

Эта Сутра специально опровергает Сутру 7.

Шрути « Курванневеха » «выполнение дел здесь позволяет человеку жить» и т. д. из Исаваस्या-упанишады не применимо специально к Брахма-джняни. Оно является общим по своим характеристикам. В нем нет специального упоминания о том, что оно применимо и к джняни. Оно не является обязательным для джняни, если нет никаких уточнений.

Шрути Ишавасьи не устанавливает такого ограничительного правила, согласно которому даже просветленный мудрец должен совершать Карму на протяжении всей своей жизни. Почему так? *Авишешат* . Потому что нет спецификации. Все, что там говорится: «Пусть человек совершает Карму на протяжении всей своей жизни». Ничто не указывает на то, к какому классу людей адресовано это конкретное правило. С другой стороны, существуют тексты Шрути, которые показывают, что бессмертия можно достичь не с помощью Кармы, а только с помощью знания.

Маханараяна Упанишада Тайта. Ар. X.5 заявляет: «Ни кармами (жертвоприношениями), ни потомством, ни богатством нельзя обрести бессмертие. Лишь посредством отречения некоторые великие душевные существа обрели бессмертие».

Очевидный конфликт в двух текстах Шрути необходимо урегулировать, придав им разные рамки. Один адресован преданным Карма-ништхи, другой — преданным Джнана-ништхи.

स्तुतयेऽनुमतिर्वा ॥१४॥

Стутае'нуматирва III.4.14 (439)

Или, скорее, разрешение (делать работу) – для прославления (знаний).

Стутайе: с целью прославления (знаний); **Ануматих:** разрешение; **Ва:** или, скорее.

Эта Сутра также опровергает Сутру 7.

Отрывок «здесь совершая дела» можно трактовать и по-другому. Предписание выполнять работу для знающих Брахмана или просветленных мудрецов предназначено для восхваления этого знания. Брахма-джняни, или познавший Атман, может работать всю свою жизнь, но он не будет связан ее последствиями из-за силы знания. Знание сводит на нет эффект Кармы. «Никакая работа не цепляет человека». Это явно прославляет Знание.

कामकारेण चैके ॥१५॥

Камакарена чайке III.4.15 (440)

А кто-то по своему вкусу (забросил все работы).

Камакарена: по своему вкусу; **Ча:** и; **Эке:** некоторые.

Аргумент в опровержение взглядов Джаймини продолжается.

В Сутре 3 говорится, что Джанака и другие совершали жертвоприношения даже после достижения знания Брахмана. В этой Сутре говорится, что некоторые оставили все дела по своему вкусу. Некоторым может нравиться работать, чтобы подать пример другим после достижения знаний, в то время как другие могут отказаться от всех трудов. Нет никакого принуждения к познавшим Брахмана или освобожденным мудрецам в отношении работы.

Священный текст Ваджасанейинов гласит: «Зная это, люди древности не желали потомства. Что нам делать с потомством, говорили они, мы, обладающие этим «я» и этим миром» (Bri. Up. IV.4.22).). Из этого следует, что знание не подчинено действию и что утверждения Священных Писаний о плодах знания не могут быть поняты ни в каком другом смысле, кроме их истинного смысла.

उपमर्दं च ॥१६॥

Упамардам ча III.4.16 (441)

И (Писание учит, что) разрушение (всех качеств для работы происходит в результате знания).

Упамардам: полное разрушение, положившее конец всем действиям; **Ча:** и.

Предыдущий аргумент продолжается.

Кроме того, такое знание приводит к осознанию того, что все есть Атман или Брахман. Как тогда может действовать знающий?

Опять же, знания не только не являются частью работы, но и кладут конец всем работам, всем обязательным обязанностям. Мундака Упанишада заявляет: «Когда Брахман осознается как в Его высшем, так и в низшем аспектах, узел сердца (эгоизм и т. д.) разрубается, все сомнения рассеиваются, а дела разрушаются» (Мун. Уп. II.2.9).

Знание Брахмана уничтожает всякое невежество и его последствия, такие как деятели, дела и плоды. «Но когда для Познавшего Брахмана все становится Атманом, тогда что следует видеть и через что?» (Британский Уп. IV.5.15). Знание Брахмана противоречит всем действиям. Следовательно, он не может быть вспомогательным по отношению к работе. Это независимо.

ऊर्ध्वरेतःसु च शब्दे हि ॥१७॥

Урдхваретассу ча сабде хи III.4.17 (442)

И (знание принадлежит) тем, кто соблюдает вечное безбрачие, потому что в писании (упоминается этот этап жизни).

Урдхваретассу: тем, кто соблюдает вечное целомудрие, на тех этапах жизни, когда сексуальная энергия течет вверх; **Ча:** и; **Сабде:** в Шрути; **Привет:** потому что.

Предыдущий аргумент продолжается.

Далее Шрути провозглашает джняну по отношению к саньясинам. Говорят, что знание находится в саньясинах. Им не нужно совершать никаких карм. Такую санньясу можно принять, даже не пройдя жизнь домохозяина.

Священное Писание показывает, что знание действительно и для тех этапов жизни, для которых предписано вечное целомудрие. В их случае знание не может быть подчинено работе, потому что работа отсутствует, потому что работы, предписанные Ведами, такие как Агнихотра, не выполняются людьми, достигшими этих стадий. Санньясину не предписана никакая работа, кроме исследования Брахмана и медитации на Высшее Я. Так как же знания могут быть подчинены работе?

В текстах Шрути мы находим, что существует стадия жизни, называемая Саньяса. «Есть три рода обязанностей» (Гл. Уп. II.23.1). «Те, кто в лесу практикуют веру и аскезу» (Чх. Уп. V.10.1). «Те, кто практикует покаяние и веру в лесу» (Мун. Уп. I.10.11). «Желая только того мира, нищие отказываются от своих домов и скитаются» (Бри. Уп. IV.4.22). «Пусть он сразу выйдет из состояния студенчества». «Все они достигают миров добродетельных; но только тот, кто окончательно утвердился в Брахмане, достигает бессмертия». (Чх. Уп. II.23.1-2).

Каждый может принять эту жизнь, не будучи домохозяином и т. д. Это указывает на независимость познания.

Таким образом, теория Джаймини о том, что Знание подчинено Карме, не имеет опоры и была опровергнута.

Парамаршадхикаранам: Тема 2 (Сутры 18-20)

२ परामर्शाधिकरणम् । सू० १८-२० ।

Саньяса предписана писаниями.

На фото Джон Джонс и его сын.

Парамаршам джаиминирачодана чапавадати хи III.4.18 (443)

Джаймини (считает, что библейские тексты, упоминающие те этапы жизни, на которых безбрачие является обязательным, содержат) ссылку (только на эти этапы; они не являются запретами; потому что другие (библейские тексты) осуждают (эти этапы).

Парамарсам: мимолетный намек, просто

ссылка; **Джаймини:** Джаймини; **Аходана:** нет четкого

запрета; **Ча:** и; **Апавадати:** осуждает; **Привет:** потому что, ясно, конечно.

Выдвигается возражение против Сутры 17.

Джаймини говорит, что в тексте, цитируемом в последней Сутре (Гл. Уп. II.23.1), нет ни слова, указывающего на то, что санньяса предписана человеку. Это всего лишь ссылка, а не предписание.

Текст Брихадараньяки, цитируемый в последней сутре, утверждает, что некоторым людям действительно нравится санньяса. Шрути здесь констатирует факт. Оно не предписывает санньясу.

Таким образом, для санньясы не существует прямого шрути, хотя есть смрити и ачара (использование). Но если мы скажем, что для жизни домохозяина нет Шрути, он (Джаймини) ответит, что Шрути предписывает карму, подобную Агнихотре.

Кроме того, текст здесь прославляет стойкость в Брахмане. «Но только тот, кто твердо утвердился в Брахмане, достигает Бессмертия». Жертвование, учеба, благотворительность, аскетизм, учеба и пожизненное воздержание приносят плоды достижения рая. Но бессмертия достигает лишь тот, кто прочно утвердился в Брахмане.

Более того, есть и другие отрывки Шрути, осуждающие санньясу. «Принеся своему учителю должную награду, не отсекай род детей» (Таит. Уп. I.11.1). «Тому, кто без сына, этот мир не принадлежит; даже все звери знают это» (Таит. Бр. VII.13.12).

अनुष्ठेयं बादरायणः साम्यश्रुतेः ॥१९॥

Ануштейам баадарайана самьяшрутех III.4.19 (444)

Баадарайана (считает, что санньясу) также необходимо пройти, поскольку текст Священных Писаний (цитируемый) в равной степени относится ко всем четырем Ашрамам или стадиям жизни.

Ануштейам: следует практиковать; **Баадарайана:** Баадараяна, автор Сутр; **Самьяшрутех:** поскольку текст Священных Писаний в равной степени относится ко всем четырем Ашрамам.

Возражение, выдвинутое в Сутре 18, опровергнуто.

В цитируемом тексте жертвоприношение относится к жизни домохозяина, аскетизм – к Ванапрастхе, ученичество – к Брахмачарье, а тот, кто твердо утвердился в Брахмане – к санньясе. Таким образом, текст в равной степени относится ко всем четырем стадиям жизни. Текст, относящийся к первым трем этапам, относится к тому, что предписано в других местах. То же самое относится и к тексту, касающемуся санньясы.

Поэтому санньяса также обязательна и должна быть пройдена всеми.

Баадарайана считает, что санньяса - это подходящий ашрам, такой как Грихастха-ашрам (жизнь домохозяина), потому что оба упоминаются в Шрути. Слово Тапас относится к другому Ашраму, в котором преобладающим фактором является Тапас.

विधिर्वा धारणवत् ॥२०॥

Видхирва дхаранават III.4.20 (445)

Или, скорее, (есть) предписание (в этом тексте), как и в случае ношения (жертвенного дерева).

Видхих: предписание; **Ва:** вернее; **Дхаранават:** как в случае переноски (жертвенного дерева).

Аргумент, начатый в Сутре 19 с целью опровержения возражения, выдвинутого в Сутре 18, продолжается.

Эта Сутра теперь пытается установить, что в цитируемом тексте Чхандогьи есть предписание о санньясе. Этот отрывок скорее следует понимать как содержащий предписание, а не просто ссылку.

Случай аналогичен случаю «переноса». Существует священный текст, относящийся к Агнихотре, которая является частью Махапитрияджны, совершаемой для грив. «Пусть он приблизится, неся жертвенные дрова под ковшом с подношением, ибо наверху он несет их богам». Джаймини интерпретирует последнее предложение как запрет, хотя в нем нет ни слова на этот счет, поскольку такого запрета больше нигде в Священных Писаниях не найти. Следуя этому аргументу,

данная Сутра заявляет, что в отношении санньясы существует предписание, а не просто ссылка в Чх. Вверх. II.23.1, поскольку это больше нигде не предписано.

Даже если в Шрути есть только анувада (провозглашение) других ашрамов, правила Пурвамимамсики показывают, что мы должны вывести видхи (предписание) санньясы из раздела: «Брахмасамстхо'мритатвамети», потому что другого отдельного предписания, как и нет приказа о том, чтобы Самит оставался в верхней части Срука, и тем не менее Пурвамимамса говорит, что такое приказание должно быть выведено.

В данном случае также следует применить то же правило построения. Далее, даже если в отношении других Ашрамов имеется только декларация, а не предписание, мы должны сделать вывод о предписании относительно санньясы, поскольку она особо прославляется.

Далее идут отрывки из Шрути, которые прямо предписывают санньясу: «Или он может уйти из студенческой жизни, или из дома, или из леса» (Джабала Упанишада, 4). Следовательно, существование Санньяса Ашрама неоспоримо.

Слово Тапас в Шрути относится к Ванапрастхе, тогда как особенностью Санньясы является контроль над чувствами (Индрия Самьяма). Шрути различает санньясу и говорит, что те, кто принадлежит к трем другим ашрамам, отправляются в Пунья Локи, тогда как санньясин достигает Амритатвы (Бессмертия).

Сам Джаймини говорит, что даже прославление должно быть в комплиментарном отношении к предписанию. В тексте используется непоколебимая преданность Брахме. Следовательно, оно имеет рекомендательное значение. «Брахма-самстха» означает постоянную медитацию на Брахмане. Это состояние укорененности в Брахмане при исключении всех других видов деятельности. В случае с другими Ашрамами это невозможно, поскольку у них есть свои Кармы. Но это возможно для санньясинов, поскольку они отказались от кармы. Их Сама (спокойствие) и Дама (самоограничение) помогают им в этом и не являются препятствиями.

Санньяса не предписывается только тем, кто слеп, хром и т. д. и поэтому не пригоден для совершения ритуалов. Санньяса – это средство реализации Брахмана. Его необходимо принимать в установленном порядке. Шрути заявляет: «Странствующий нищий, в оранжевой одежде, бритый, не имеющий жены, чистый, бесхитростный, живущий на милостыню, не принимающий даров, соответствует требованиям для реализации Брахмана» (Джабали Шрути).

Поэтому санньяса предписывается писаниями. Поскольку знание предписано санньясинам, оно не зависит от дел.

Стутиматрадхикаранам: Тема 3 (Сутры 21–22)

३ स्तुतिमात्राधिकरणम् । सू० २१-२२ ।

Саньяса предписана писаниями.

Сэнсэй Уинстон Нью-Йорк ॥२१॥

Стутиматрамупаданадити ченнапурватват III.4.21 (446)

Если скажут, что (тексты, подобные тексту об Удгите, являются) просто прославлением из-за их ссылки (к частям жертвоприношений), (мы говорим) это не так, из-за новизны (того, чему они учат, если рассматривать как предписания).

Стутиматрам: просто похвала; **Упаданат:** из-за их ссылки (к частям жертвоприношений); **Ити:** так, так; **Чет:** если; **На:** не так; **Апурватват:** из-за своей новизны. (**Ити чет:** если так сказать).

Эта Сутра состоит из двух частей: возражения и ответа на него. Часть возражения звучит так: « *Стутиматрамупаданадити чет* », а часть ответа — « *На апурватват* ».

«Та Удгита (ОМ) есть лучшая из всех сущностей, высшая, занимающая высочайшее место, восьмое» (Чх. Уп. I.1.3). «Эта земля – Рик, огонь – Саман» (Чх. Уп. I.6.1). «Мир сей воистину есть сложенный огненный жертвенник» (Сб. Вр. X.1.2.2). «Тот гимн — воистину та земля» (Аит. Ар. II.1.2.1).

Возникает сомнение, предназначены ли эти отрывки для прославления Удгиты или для призыва к благочестивым размышлениям.

Пурвапакшин утверждает, что это просто хвала, а не предписание медитировать на «ОМ» и так далее. Эти отрывки аналогичны таким отрывкам, как «Эта земля — ковш». «Солнце — это черепаха». «Мир небесный – это Ахавания», которые просто прославляют ковш и так далее.

Вторая половина настоящей Сутры опровергает точку зрения оппонента.

В отрывке Шрути «Удгита (ОМ) — лучшая сущность всех сущностей» и т. д. описание — это не просто восхваление, а видхи, и оно говорит нам нечто новое.

Аналогия некорректна. Прославляющие отрывки полезны, поскольку они вступают в комплементарную связь с предписывающими отрывками, но обсуждаемые отрывки не способны вступить в такую связь с Удгитой и т. д., которые предписываются в совершенно разных местах Вед и быть бесцельным в том, что касается прославления. Такие отрывки, как «Эта земля — ковш», не являются аналогами, поскольку стоят рядом с предписывающими отрывками и поэтому могут быть восприняты как похвала.

Таким образом, тексты, подобные обсуждаемым, имеют запретительную цель. Ввиду новизны это не просто похвала, а предписание.

भावशब्दाच्च ॥२२॥

Бхавасабдача III.4.22 (447)

И есть слова, выражающие предписание.

Бхавасабат: от слов, указывающих на существование запретов в Шрути; **Ча:** и еще, кроме того.

Спор, начатый в Сутре 21, завершен.

«Пусть медитируют на ОМ или Удгиту» (Гл. Уп. I.1.1). В этом отрывке у нас есть очень четкое указание медитировать на ОМ. На первый взгляд, мы не можем интерпретировать текст, цитируемый в последней Сутре, как просто восхваление ОМ. Выражение «Это лучшая из всех сущностей» в отрывке, процитированном в предыдущей Сутре, не является просто прославляющим выражением, но равнозначно предписанию для медитации Удгитха.

Париплавадхикаранам: Тема 4 (Сутры 23–24)

४ पारिप्लवाधिकरणम् । सू० २३–२४ ।

Истории, упомянутые в Упанишадах, не служат целям Париплав и поэтому не являются частью ритуальных действий. Они предназначены для того, чтобы прославить Видью, которой в них учат.

Дэниел Уинстон Уинстон.

Париплавартха ити ченна вишитатват III.4.23 (448)

Если сказать (что истории, рассказанные в Упанишадах) предназначены для Париплав (только мы говорим), то это не так, потому что (некоторые истории выше) указаны (Шрути для этой цели).

Париплавартах: с целью Париплаваса; **Ити:** так; **Чет:** если; **На:** не так; **Вишешитатват:** из-за спецификации, из-за (только некоторых историй) уточнения. (**Ити чет:** если так сказать.)

Цель повествования историй в Упанишадах изложена в этой Сутре и в следующей.

Эта Сутра состоит из двух частей, а именно: возражения и ответа на него. Часть возражений — « *Париплавартха ити чет* ». И ответ: « *На висешитатват* ».

Во время жертвоприношения Ашвамедха священник рассказывает истории королю, который совершает жертвоприношение Ашвамедха, и его родственникам через определенные промежутки времени во время совершения жертвоприношения. Они известны как Париплавас и являются частью ритуальных действий.

Вопрос в том, являются ли истории Упанишад, такие как истории о Яджнавалкье и Майтрейи (Бри. Уп. IV.5.1), Пратардане (Кау. Уп. III.1), Джанашрути (Чх. Уп. IV.1.1) и и так далее также служат этой цели, и в этом случае они становятся частью обрядов, и вся Джняна Канда становится подчиненной Карма Канде.

Пурвапакшин считает, что эти истории Упанишад служат цели Париплавы, потому что они похожи на другие истории, и потому что рассказывание историй предписано Париплаве. Из этого следует, что истории Упанишад и тексты Веданты не направлены главным образом на знание, потому что, как и мантры, они находятся в комплиментарном отношении к жертвоприношениям.

तथा चैकवाक्यतोपबन्धात् ॥२४॥

Татха чайкавакьятопабандхат III.4.24 (449)

И вот (они призваны иллюстрировать ближайшие Видьи), будучи соединены в одно целостное целое.

Татха: аналогично; **Ча:** и; **Экавакиатопабандхат:** быть связанным как одно целое. (**Экавакья:** единство конструкции, высказываний или смысла; **Упабандхат:** из-за связи.)

Обсуждение, начатое в Сутре 23, на этом завершается.

Следовательно, это делается с целью восхваления Видьи, потому что только тогда будет единство идеи в контексте. Только такой взгляд приведет к гармонии контекста.

Истории Упанишад следует рассматривать как важную часть Брахма Видья. Они вводятся только для облегчения разумной группировки предмета. Истории предназначены для ознакомления с Видьями. Форма рассказа вызывает больше внимания и интереса со стороны стремящегося. Их цель — прояснить нашему пониманию в конкретной форме то, чему Видья учат в других частях Упанишад в абстрактном виде.

Почему мы так говорим? *Экавакьятопабандхат* . Из-за их синтаксической связи с Видьями, о которых говорится в последующих отрывках.

Таким образом, в истории, начинающейся со слов «У Ягьявалкьи было две жены» и т. д., сразу же в этом же разделе мы обнаруживаем, что Видья учила об Атмане такими словами: «Воистину Атман можно увидеть, услышать, познать». медитировал». Поскольку этим историям непосредственно предшествуют или следуют за ними наставления о Брахмане, мы делаем вывод, что они предназначены для прославления Видья, а не являются историями Париплавы. Истории рассказываются для того, чтобы облегчить понимание этих трудных для понимания предметов, и они прекрасно подходят для этой цели.

Агнииндханадьядхикаранам: Тема 5 (Сутра 25)

५ अग्नीन्धनाद्यधिकरणम् । सू० २५ ।

Саньясином не нужно соблюдать ритуальные действия, поскольку Брахма Видья или знание служат их цели.

अत एव चाग्नीन्धनाद्यनपेक्षा ॥२५॥

Ата эва чагнииндханадьянапекша III.4.25 (450)

И, следовательно, нет необходимости в разжигании огня и так далее.

Ата эва: поэтому, только, только по этой причине; **Ча:** и еще; **Агни:** огонь; **Индханади:** дрова и т. д., разжигание огня, совершение жертвоприношений и т. д.; **Анапекша:** нет необходимости, на него не следует полагаться. (**Агни-индханади-анапекша:** нет необходимости разжигать костры и т. д.)

В этой Сутре говорится, что искатель Брахмана может обойтись без жертвенных обрядов.

Брахма Видья не нуждается в огне, дровах и т. д. Она сама по себе является причиной освобождения.

В Сутре III.4.1 утверждалось, что познание Брахмана приводит к достижению высшей Пурушартхи или цели жизни. Выражение « *Ата Эва* » (только по этой причине) следует рассматривать как подхватывающее Сутру III.4.1, поскольку таким образом устанавливается удовлетворительный смысл. По той же самой причине, т. е. поскольку знание служит целям саньясинов, им не нужно соблюдать зажигание жертвенного огня и подобные работы, которые предписаны домохозяевам и т. д.

Таким образом, Сутракара подводит итог этой первой Адхикараны, намереваясь сделать некоторые дальнейшие замечания.

Поскольку в Шрути сказано, что санньясин, посвятивший себя медитации на Брахмане, должен достичь бессмертия, а не каких-либо наград, получаемых от жертвенных обрядов, от него не требуется прибегать к жертвоприношениям, совершаемым с использованием огня, дров и т. д. . Чхандогья Упанишада заявляет: « *Брахмасамстхо'амритатвамэти* – Тот, кто предан Брахману, достигает бессмертия» (Гл. Уп. II.23.1).

Теория или доктрина о том, что знание и работа должны быть объединены, чтобы произвести Мукти или спасение, настоящим отбрасывается. Брахма Видья, или Знание Брахмана, достаточно для этой цели.

Сарвапекшадхикаранам: Тема 6 (Сутры 26–27)

६ सर्वापेक्षाधिकरणम् । सू० २६–२७ ।

Дела, предписанные писаниями, являются средством достижения знания.

सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत् ॥२६॥

Сарвапекша ча ягъяди шрутерашвават III.4.26 (451)

И существует необходимость всех дел, потому что писания предписывают жертвоприношения и т. д. (как средство достижения знания), даже как лошадь (используется для запряжки колесницы, а не для пахоты).

Сарвапекша: существует необходимость всех работ; **Ча:** и; **Ягъядисрутех:** поскольку писания предписывают жертвоприношения и т. д. (как средства достижения знания); **Ашвават:** как лошадь, как в случае с лошадью.

Сутра говорит, что жертвоприношения и тому подобное необходимы для возникновения знания о Брахмане.

Из предыдущей Сутры мы можем заключить, что труды совершенно бесполезны.

В этой Сутре говорится, что все эти труды полезны для возникновения знания. Даже писания предписывают их, поскольку они служат косвенным средством достижения знания. Брихадараньяка-упанишада заявляет: «Брахманы стремятся познать Брахмана посредством изучения Вед, писаний, даров, покаяния и отречения» (Брихадараньяка-упанишада) (Брихадараньяка-упанишада). Точно так же отрывок «то, что люди называют жертвоприношением, является на самом деле Брахмачарьей» (Гл. Уп. VIII.5.1), соединяя жертвоприношения и т. д. с Брахмачарьей, которая является средством познания, подразумевает, что жертвоприношения и т. д. также являются средствами знания. Снова отрывок: «То слово, которое записано во всех Ведах, которое провозглашают все покаяния, желая которого люди живут как религиозные ученики, это слово, которое я говорю тебе кратко, это ОМ» (Катха Уп. I.2.15),

Когда знание однажды достигнуто, не требуется никакой помощи со стороны внешних работ для достижения этого результата, а именно Освобождения. Случай аналогичен лошади, помощь которой требуется до тех пор, пока не будет достигнуто место назначения, но без нее можно обойтись после завершения путешествия.

Когда достигается Атма-Джняна, для спасения не требуется никаких других средств, но для Атма-Джняны необходима Карма. Подобно тому, как лошадь используется не для того, чтобы тащить плуг, а для того, чтобы тащить машину, так

и ашрама-кармы не нужны для осуществления джняны, но необходимы для джняны.

Окончательное освобождение происходит только в результате познания Брахмана, а не в результате труда. Работа очищает ум, и знание зарождается в чистом уме.

Следовательно, произведения полезны, поскольку они являются косвенным средством познания.

Если знание возникает посредством жертвоприношений, даров, покаяния и поста, то какова необходимость в других качествах, таких как Сама (спокойствие) и Дама (самоограничение)? На это автор отвечает в следующей Сутре.

Уиллоу Сэнсэй и его коллеги. Он и ее отец.

Самамадьюпетах съят татхапи ту тадвидхестадапгата тешамавасянуштеятват III.4.27 (452)

Но тем не менее (даже несмотря на то, что в тексте Брихадараньяки нет предписания совершать жертвоприношения для достижения знания) человек должен обладать спокойствием, самообладанием и тому подобным, поскольку они предписаны как вспомогательные средства для познания и, следовательно, обязательно должны практиковаться. .

Самамадьюпетах съят: нужно обладать спокойствием, самообладанием и тому подобным; **Татхапи:** всё равно, всё равно, даже если это так; **Ту:** поистине; **Тадвиде:** как предписано; **Тадангата:** поскольку они являются частью, поскольку помогают познанию; **Тешам:** их; **Авасянуштеятват:** потому что это необходимо практиковать. (**Авасья:** обязательно; **Ануштеятват:** потому что их необходимо практиковать.)

Брихадараньяка-упанишада заявляет: «Брахманы стремятся познать Брахмана посредством изучения Вед, жертвоприношений, благотворительности» и т. д. (Брих. Уп. IV.4.22). В этом отрывке нет ни слова, указывающего на то, что жертвоприношение предписывается тому, кто хочет познать Брахмана.

Итак, Пурвапакшина утверждает, что тому, кто стремится к знанию, нет никакой необходимости работать.

В настоящей Сутре говорится, что даже так и должно быть. Ищущий знания должен обладать спокойствием ума, должен подчинить свои чувства и так далее; потому что все это предписано как средство познания в следующем отрывке Священных Писаний: «Там тот, кто знает это, став спокойным, покоренным, удовлетворенным, терпеливым и собранным, видит Я в Я» (Бри. Уп. IV.4.23).

То, что предписано, обязательно должно быть выполнено. Вступительное слово «поэтому» (Тасмат), выражающее восхваление обсуждаемого предмета, позволяет

нам понять, что отрывок имеет предписывающий характер, поскольку, если бы не было предписания, похвала была бы бессмысленной.

Далее Мадхьяндина Шрути использует слово «пасйет», то есть «позволь ему увидеть», а не «он видит». Следовательно, требуется спокойствие ума и т. д., даже если не требуется жертв и т. д.

Поскольку эти качества предписаны, их необходимо практиковать. Сама, Дама и т. д. являются непосредственными или прямыми средствами познания (Антаранга-садхана). Яджны или жертвоприношения и т. д. являются отдаленными или косвенными средствами познания (Бахиранга-садхана).

Слово «Ади» (и все остальное), упомянутое в Сутре, указывает на то, что стремящийся к Брахма Видье должен обладать всеми этими качествами: правдивость, щедрость, аскетизм, целомудрие, безразличие к мирским объектам, терпимость, выносливость, вера, равновесие, сострадание. и т. д.

Сарваннануматьяджхикаранам: Тема 7 (Сутры 28–31)

७ सर्वान्नानुमत्यधिकरणम् । सू० २८-३१ ।

От ограничений в еде можно отказаться только тогда, когда жизнь находится в опасности.

सर्वान्नानुमतिश्च प्राणान्त्यये तद्दर्शनात् ॥२८॥

Сарваннануматиша пранатйайе таддаршанат III.4.28 (453)

Только когда жизнь находится в опасности (есть) разрешение принимать всю пищу (т.е. принимать пищу без разбора), потому что так утверждает Шрути.

Сарваннануматих: разрешение принимать любую пищу; **Ча:** только; **Пранатьяе:** когда жизнь в опасности; **Таддаршанат:** потому что Шрути утверждает это.

Эта и последующие три сутры указывают, какую пищу следует принимать.

Чхандогья Упанишада утверждает: «Для того, кто знает это, нет ничего, что не было бы пищей» (Чх. Уп. V.2.1). Вопрос в том, является ли такой Сарваннанумати (описание всего, что является его пищей) Видхи, Видхьянгой или Шрути (хвалой).

Пурвапакшина утверждает, что это предписано тому, кто медитирует на Пране, ввиду новизны утверждения. Оно имеет запретительное значение, поскольку такого утверждения больше нигде не встречается.

Сутра опровергает это и заявляет, что это не предписание, а лишь констатация факта. Мы не имеем права предполагать судебный запрет там, где не возникает идея запрета. Это не видхи или предписание, поскольку в нем не обнаружено

обязательных слов. Может ли человек есть и переваривать все? Нет. Запрещенную пищу можно есть только тогда, когда жизнь в опасности, когда человек умирает от голода, как это сделал мудрец Чакраяна (Ушасти), когда он умирал от недостатка еды. Шрути заявляет об этом.

Мудрец Ушасти умирал от голода из-за голода. Он съел бобы, наполовину съеденные смотрителем слонов, но отказался пить то, что ему предложил последний, на том основании, что это всего лишь уход. Мудрец оправдал свое поведение, сказав: «Я бы не выжил, если бы не съел бобы, но сейчас я могу обойтись без воды. Я могу пить воду, где захочу».

Отсюда следует, что отрывок «Для того, кто знает это» и т. д. является Артхавадой.

अबाधाच्च ॥२९॥

Абадхачча III.4.29 (454)

И потому что (таким образом) (утверждения Священных Писаний относительно еды) не противоречат.

Абадхат: из-за отсутствия противоречия, поскольку нигде в Шрути нет противоположного утверждения; **Ча:** и еще, притом, по причине неснятия.

Тема, начатая в Сутре 28, продолжается.

И, таким образом, не сняты те отрывки Священного Писания, которые различают дозволенную и недозволенную пищу, например: «Когда пища чиста, вся природа становится чистой» (Гл. Уп. VII.26.2). Утверждение Чхандогья Упанишады не будет противоречить только в том случае, если принять данное объяснение, и не иначе.

Только тогда другие Шрути смогут беспрепятственно применяться. Только с этой точки зрения шрути «Когда пища чиста, ум становится чистым» будет иметь применение.

Обычно следует употреблять чистую пищу, поскольку нигде в Шрути нет противоречащих очищающему эффекту чистой пищи утверждений. В Шрути нет ни одного отрывка, противоречащего отрывку из Чхандогья Шрути, который утверждает, что чистая пища делает нашу природу чистой.

Незаконная пища, как правило, засоряет разум и препятствует ясной работе интеллекта. Но что касается мудреца, чье сердце всегда чисто, а интеллект острый, прием такой пищи не препятствует работе его мозга, и его знание остается таким же чистым, как и всегда.

अपि च स्मर्यते ॥३०॥

Апи ча смарьяте III.4.30 (455)

Более того, так говорят смрити.

Апи: также; **Ча:** более того; **Смариате:** так говорит Смрити, это видно в Смрити, это предписано Смрити.

Продолжение предыдущей темы.

Смрити также утверждает, что когда жизнь в опасности, как тот, у кого есть знание, так и тот, у кого его нет, может принимать любую пищу. «Тот, кто ест пищу, добытую откуда-либо, когда жизнь в опасности, не запятнан грехом, как лист лотоса не смачивается водой».

Напротив, многие отрывки учат, что следует избегать незаконной пищи. «Брахман должен навсегда отказаться от опьяняющих напитков». «Пусть вольют кипящий спирт в горло брахмана, пьющего спирт». «Во рту человека, пьющего спирт, растут черви, пьющие спирт, потому что он наслаждается тем, что противозаконно».

Из этого следует, что в целом следует употреблять чистую пищу, за исключением случаев крайнего голодания или только во времена бедствия.

Когда Упанишады говорят, что мудрец может есть любую пищу, это следует интерпретировать как означающее, что он может есть любую пищу только во времена страданий. Текст Упанишад не следует истолковывать как предписание в пользу употребления запрещенной пищи.

शब्दश्चातोऽकाмаकारे ॥३१॥

Сабдачато'камакаре III.4.31 (456)

Отсюда и писание, запрещающее лицензию.

Шабда: отрывок из Священных Писаний; **Ча:** и; **Ата:** отсюда; **Акамакаре:** для предотвращения неправомерной лицензии, запрещающей лицензию, а также неисполнение действий по своему усмотрению.

Предыдущая тема обсуждается и завершается здесь.

Есть места в Священных Писаниях, которые запрещают человеку делать все так, как ему заблагорассудится, которые запрещают человеку проявлять чрезмерную свободу в вопросах еды и питья. «Поэтому брахман не должен пить спиртное» (Катхака Сам.). Совершенная духовная дисциплина абсолютно необходима для контроля ума и чувств и достижения знания или Самореализации. Такие тексты Шрути предназначены для этой дисциплины.

Поэтому установлено, что Шрути не предписывает тому, кто медитирует на Пране, принимать все виды пищи без разбора.

Поскольку существует Шрути, запрещающая распущенность в еде и питье, Шрути, упомянутая выше в Сутре 28, является Артхавадой.

Разрешение принимать любую пищу разрешается только в трудные времена, только когда жизнь человека находится в опасности. В обычное время необходимо строго соблюдать предписания писаний.

Ашрамакармадхикаранам: Тема 8 (Сутры 32–35)

८ आश्रमकर्माधिकरणम् । सू० ३२-३५ ।

Обязанности Ашрама должен выполнять даже тот, кто не желает спасения.

विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि ॥३२॥

Вихитатваччасрамакармапи III.4.32 (457)

И обязанности Ашрамов (должны выполняться также тем, кто не желает освобождения), потому что они предписаны (ему писаниями).

Вихитатват: потому что им предписано; **Ча:** и; **Ашрама-карма:** обязанности Ашрама, или порядок жизни; **Апи:** тоже.

Эта и последующие три сутры показывают, кто обязан совершать жертвоприношения и выполнять другие предписанные обязанности.

Сутра 26 доказывает, что работы, предписанные в Ашрамах, являются средством достижения знания. Теперь возникает вопрос: почему должен делать эти работы тот, кто не желает ни знания, ни окончательного освобождения?

Настоящая Сутра заявляет, что, поскольку эти обязанности возложены на всех, кто придерживается этих араматов или образов жизни, а именно студенческой жизни, жизни домохозяина и жизни отшельника, следует соблюдать их.

Для человека, который придерживается Ашрамов, но не ищет освобождения, необходимы Нитьякармы, или постоянные обязательные обязанности. В Шрути говорится: «*Яваджживам агнихотрам джухоти* – пока жива жизнь, нужно предлагать Агнихотру».

सहकारित्वेन च ॥३३॥

Сахакаритвена ча III.4.33 (458)

И (должны также выполняться обязанности) как средство познания.

Сахакаритвена: как вспомогательное средство, ради сотрудничества, как средство познания; **Ча:** и.

Тема, начатая в Сутре 32, продолжается.

Обязанности или работа помогают в производстве знаний, но не в их плодах, а именно в освобождении. В первом случае связь Кармы и плода неразрывна (Нитья-Самйога), а во втором случае она неразрывна (Анитья-Самйога). Спасение или мокша достижимо только через знание Брахмана или Брахма-джняны.

Дела (Кармы) помогают Видье или познанию Себя. Желаящие освобождения должны также совершать религиозные обряды, помогающие просветлению. Брахма Видья независима в достижении своих результатов. Карма — всего лишь служанка и помощник Видьи. Дела – это средства возникновения знаний.

सर्वथापि त एवोभयलिङ्गात् ॥३४॥

Сарватхапи та эвобхаялингат III.4.34 (459)

Во всех случаях одни и те же обязанности (должны выполняться) из-за двойных указательных знаков.

Сарватха: во всех случаях, во всех отношениях, при любых обстоятельствах; **Апи:** также; **Та эва:** те же обязанности (должны выполняться); **Убхаялингат:** из-за двойных знаков вывода. (**Та:** они, жертвенные дела; **Ева:** конечно.)

Продолжение предыдущей темы.

Слово «Апи» в Сутре имеет значение «действительно», «даже». Слова « *Сарватха Апи* » равны « *Сарвата Ева* ».

Возникает вопрос, относятся ли работы, выполняемые в соответствии с предписаниями Ашрамов, и работы, вспомогательные к знанию, к двум разным видам.

Настоящая Сутра заявляет, что в любом случае, независимо от того, рассматривается ли это как обязанности, возложенные на Ашрамы, или как содействие знанию, должна выполняться одна и та же Агнихотра и другие обязанности, как это видно из текстов Шрути и Смрити.

Брихадараньяка-упанишада заявляет: «Брахманы стремятся познать Его посредством изучения Вед, жертвоприношений и т. д.». (Британский Уп. IV.4.22). Этот текст указывает, что жертвоприношения и т. д., предписанные в Кармаканде для различных целей, также должны совершаться как средство достижения знания.

То же самое говорит и Смрити: «Тот, кто выполняет обязательные дела, не стремясь к плодам труда» и т. д. (Гита VI.1). Эти обязательные обязанности также способствуют возникновению знания.

Более того, отрывок из Смрити «Тот, кто достоин этих сорока восьмидесяти очищений» и т. д. относится к очищениям, необходимым для ведических работ, с целью зарождения знания в том, кто подвергся этим очищениям.

Во всех отношениях, независимо от того, рассматриваются ли они как обязанности, возлагаемые на домохозяина, или как практика, вспомогательная для познания или просветления, жертвенные дела, предписанные к совершению, признаются одинаковыми, а не разными, поскольку они являются необходимыми условиями для обоих укладов жизни. , как постоянные обязанности домохозяина и как вспомогательное средство медитации для санньяси.

Таким образом, Сутракара справедливо подчеркивает неразличие работ.

अनभिभवं च दर्शयति ॥३५॥

Анабхибхавам ча даршайати III.4.35 (460)

И писание также заявляет (что тот, кто наделен Брахмачарьей), не одержим (страстью, гневом и т. д.).

Анабхибхавам: не быть подавленным; **Ча:** и; **Даршайати:** писания показывают, заявляют шрути.

На этом предыдущая тема завершена.

Эта Сутра указывает на еще один показательный знак, усиливающий вывод о том, что действия содействуют знанию. Священное Писание также заявляет, что тот, кто наделен такими средствами, как Брахмачарья и т. д., не одолевается такими недугами, как страсть, гнев и тому подобное. «Ибо не исчезает то Я, которого достигают Брахмачарьей» (Гл. Уп. VIII.5.3). Этот отрывок указывает на то, что, как и работа, брахмачарья и т. д., они также являются средствами познания. Тот, кто наделен безбрачием, не охвачен гневом, страстью, ревностью, ненавистью. Его разум всегда спокоен. Поскольку его ум не возбужден, он способен практиковать глубокую и постоянную медитацию, ведущую к достижению знания.

Таким образом, является устоявшимся выводом, что работы в Ашрамах обязательны, а также являются средством достижения знания.

Видхурадхикаранам: Тема 9 (Сутры 36–39).

९ विधुराधिकरणम्। सू० ३६-३९।

Те, кто стоит на полпути между двумя Ашрамами, также достойны знания.

अन्तरा चापि तु तद् दृष्टेः ॥३६॥

Антра чапи ту таддриште III.4.36 (461)

И (люди, стоящие) между (двумя Ашрамами) также (квалифицированы для знания), ибо это видно (в писаниях).

Антара: (человеки, стоящие) между (двумя Ашрамами); **Ча:** и; **Апиту:** также; **Таддриште:** такие случаи наблюдаются (как это видно в Шрути, потому что это так видно).

Вдовцы, не вступившие в брак повторно, лица, слишком бедные для вступления в брак, и те, кого обстоятельства вынудили не вступать в брак и не отречься от мира, подпадают под действие Сутр 36-39.

Слово «ту» используется для того, чтобы опровергнуть Пурвапакшу о том, что карма необходима для возникновения знания Брахмана. Сила слова «ча» — показать уверенность.

Возникает сомнение, имеют ли право нуждающиеся, не обладающие средствами и т. д. и, следовательно, не способные войти в тот или иной из Ашрамов, или стоящие на полпути между двумя Ашрамами, как, например, вдовец, за знания или нет.

Пурвапакшин утверждает, что они неквалифицированы, поскольку не могут выполнять работы какого-либо Ашрама, которые являются средством достижения знания.

Настоящая Сутра заявляет, что они имеют на это право, поскольку такие случаи видны из писаний. В отрывках из Священных Писаний говорится, что люди этого класса, такие как Райква и Гарги, дочь Вачакнави, обладали знанием Брахмана (гл. Уп. IV.1 и Бри. Уп. III.6.8).

Видура, человек, у которого не было жены, не принял Ванапрастха-ашрама, и у которого не было ашрама, был знатоком Брахма-видьи. Он обладал знанием Брахмана.

Антара (стоящие снаружи) – это те люди, которые не принадлежат ни к какому ордену или Ашраму и, следовательно, не выполняют обязанностей какого-либо Ашрама. Они рождаются в этой жизни с проникательностью и бесстрашием из-за выполнения таких обязанностей в своем предыдущем рождении. Их разум был очищен истиной, покаянием, молитвами и т. д., совершенными в их прошлых жизнях. Если человек должным образом выполнил обязанности своего Ашрама в предыдущем рождении, но из-за каких-то препятствий или Пратибандх Брахма-Джняна не возникла у него в той жизни, и он умирает до рассвета знания, то он рождается в настоящем. жизнь созрела для знаний. Брахма-джняна проявляется в нем во всем своем великолепии уже при одном лишь соприкосновении с мудрецом. Поэтому такой человек не совершает никаких карм или, скорее, не нуждается в выполнении каких-либо обязанностей Ашрама.

अपि च स्मर्यते ॥३७॥

Апи ча смарьате III.4.37 (462)

Об этом также говорится в Смрити.

Апи: тоже тоже; **Ча:** кроме того, и; **Смарьате:** сказано в Смрити, Смрити записывает такие случаи.

Продолжение предыдущей темы.

Более того, в Смрити также говорится, что люди, не принадлежащие ни к одному из четырех предписанных укладов жизни, обретают Брахма-джняну.

В «Итихасе» (Махабхарате) также записано, как Самварта и другие, не обращавшие внимания на обязанности, возложенные на ашрамы, ходили обнаженными и впоследствии становились великими йогами или святыми. Великий Бхишма также является ярким примером.

Ману Самхита заявляет: «Нет сомнения, что брахман достигает окончательного успеха только благодаря практике непрерывного повторения Джапы. Не имеет большого значения, выполняет ли он другие предписанные обязанности или нет. Тот, кто дружелюбен ко всем, действительно является брахманом» (II. 87).

Но примеры, цитируемые из Священных Писаний и Смрити, служат лишь ориентировочными признаками. Каков же тогда окончательный вывод? Этот вывод изложен в следующей Сутре.

विशेषानुग्रहश्च ॥३८॥

Вишешануграхаша III.4.38 (463)

И продвижение (им даются знания) посредством специальных действий.

Вишеша: особенный; **Ануграха:** благосклонность; **Ча:** и. (**Вишешануграхах:** особое преимущество, выгода или благосклонность, возникающие в результате необыкновенных добрых дел, совершенных в предыдущей жизни.)

Продолжение предыдущей темы.

Более того, знание Брахмана может быть достигнуто по особой милости богов благодаря джапе, посту и поклонению богам. Или, может быть, Ашрама Карма могла быть совершена в предыдущих рождениях.

Вдовец, который не является домохозяином в собственном смысле этого слова, может достичь познания Брахмана посредством особых действий, таких как джапа, пост, молитва, которые не противоречат состоянию тех, кто не принадлежит ни к какому ашраму.

В С্মरिति говорится: «Без сомнения, простой молитвой брахман совершенствует себя. Совершает ли он другие дела или нет, добросердечного человека называют брахманом» (Ману Самхита II.87).

Этот отрывок указывает на то, что там, где работа Ашрамов невозможна, молитва дает право на знание.

С্মरिति также заявляет: «Совершенный многими рожденьями, он, наконец, достигает высшего состояния» (Бхагавад-гита VI.45). Этот отрывок подразумевает, что совокупность различных достойных дел, совершенных в предыдущих рожденьях, способствует развитию знаний.

Следовательно, нет противоречия в признании квалификации вдовцов и им подобных.

अतस्त्वितरज्ज्यायो लिङ्गाच्च ॥३९॥

Атаствитараджьяйо лингачча III.4.39 (464)

Лучше этого другое (состояние принадлежности к Ашраму) по указательным признакам (в Шрути и С্মरिति).

Ата: от этого, чем от этого, чем от промежуточного состояния, упомянутого выше; **Ту:** но; **Итарат:** другой, состояние принадлежности к предписанному порядку жизни; **Джайя:** лучший, превосходящий; **Лингат:** из-за указательных знаков, из таких указаний в писании, из указаний, знаков, умозаключений; **Ча:** и.

На этом предыдущая тема завершена.

Слово «ту» (но) используется для того, чтобы устранить сомнение. Слово «ча» (и) используется в смысле исключения.

Хотя тот, кто стоит между двумя Ашрамами, может достичь знания, все же лучший способ получить знание – принадлежать к какому-то Ашраму. Тот, кто принадлежит к ашраму, имеет лучшие средства достижения знания о Самости или Брахмане, потому что в последнем состоянии возможностей больше.

Это подтверждается Шрути и С্মरिति «Брахманы стремятся познать Брахмана посредством жертвоприношений» и т. д. (Бри. Уп. IV.4.22). «По этому пути идет тот, кто знает Брахмана и совершает святыя дела, предписанные для Ашрамов, и обретает великолепие» (Бри. Уп. IV.4.9). С্মरिति заявляет: «Пусть брахман не остается ни дня за пределами Ашрама; оставаясь снаружи в течение года, он приходит к полной гибели».

Тадбхутаадхикаранам: Тема 10 (Сутра 40)

१० तद्भूताधिकरणम्। सू० ४०।

Тот, кто принял санньясу, не может вернуться к прежним этапам жизни.

Он и Джон Джонс Нэнси. ऽभावेभ्यः ॥४०॥

Тадбхутасйа ту натадбхаво джайминерапи нияматадрупабхавебхьях III.4.40 (465)

Но для того, кто стал таковым (т.е. вошел в высший Ашрам, т.е. Санньясу), нет возврата (к предыдущим) из-за ограничений, запрещающих такое возвращение или нисхождение на более низкий уровень. Джаймини тоже (придерживается такого же мнения).

Тадбхутасья: того, кто стал этим, для того, кто достиг этого (высшего Ашрама); **Ту:** но; **На:** нет; **Атадбхавах:** выход из этой стадии, отпадение от нее; **Джаймина:** по мнению Джаймини, Джаймини (это мнение); **Апи:** также, даже; **Нияматадрупабхавебхьях:** из-за ограничений, запрещающих такое возвращение. (**Ниямат:** из-за строгих правил; **Атадрупдбхавебхьях:** потому что нет разрешения, разрешающего это, и потому что это противоречит обычаям; **Абхавебхьях:** из-за отсутствия этого.)

Сейчас рассматривается вопрос, может ли тот, кто принял санньясу, вернуться в предыдущий ашрам.

Настоящая Сутра заявляет, что он не может вернуться в предыдущий Ашрам. Такого же мнения придерживается и Джаймини.

В Шрути нет слов, допускающих такое нисхождение. Шрути прямо запрещает это: «Он должен идти в лес и не возвращаться оттуда».

Это также противоречит утвержденным обычаям или использованию.

В Упанишадах говорится: «После увольнения учителем он должен следовать одному из четырех Ашрамов согласно правилу, вплоть до освобождения от тела» (Чх. Уп. II.23.1). Есть тексты, которые учат восхождению к высшим Ашрамам. «Завершив состояние Брахмачарьи, он должен стать домохозяином. Он может выйти из состояния Брахмачарьи», но нет текстов, в которых говорится о нисхождении в низшие Ашрамы.

Дхарма – это то, что предписано каждому, а не то, что каждый способен сделать.

Священное Писание заявляет: «Вернувшись однажды в лес, никогда не следует возвращаться к семейной жизни». Санньяси не должен снова разжигать семейный огонь после того, как однажды отрекся от него».

Поэтому человек не может вернуться из Санньясы.

Адхикарадхикаранам: Тема 11 (Сутры 41–42).

११ आधिकारिकाधिकरणम्। सू० ४१-४२।

Искупление тому, кто нарушил обет саньясы.

В Нью-Йорке в Нью-Йорке

На чадхикарикамапи патаннуманаттатадайогат III.4.41 (466)

И в случае Наиштхика-брахмачарина (который аморален) нет возможности искупить искупление, потому что падение (в его случае) выводится из Смрити и из-за неэффективности (в его случае) церемонии искупления.

На: нет; **Ча:** и; **Адхикарикам:** (искупление), упомянутое в главе, посвященной квалификации; **Апи:** также, даже; **Патанануманат:** из-за падения (в его случае) выводится из Смрити; **Тадайогат:** из-за неэффективности (искупительной церемонии) в его случае.

Предыдущее обсуждение продолжается.

Настоящая Сутра выражает точку зрения Пурвапакшины.

Оппонент утверждает, что нет никакого искупления такого проступка в случае Наиштхика-брахмачарина, принявшего обет пожизненного безбрачия, поскольку в отношении него не упоминается такая искупительная церемония. Церемония искупления, упомянутая в Пурвамимамсе VI.8.22, относится к обычным брахмачаринам, а не к брахмачаринам Наиштика.

Смрити заявляет, что такие грехи не могут быть им искуплены, так же как однажды отрезанная голова не может быть снова прикреплена к телу: «Тот, кто однажды приступил к обязанностям найштхика, снова отступает от них, для него убийца Самости». , я не вижу никакого искупления, которое могло бы снова сделать его чистым» (Агня XVI.5.23).

Кроме того, церемония искупления, упомянутая в «Пурвамимамсе», в его случае неэффективна, поскольку ему придется зажечь жертвенный огонь и, следовательно, жениться. В этом случае он перестанет быть Наиштхика Брахмачарином.

Но Упакурвана (т. е. тот, кто является брахмачарином только в течение определенного периода времени, а не пожизненно, тот, кто является брахмачарином до брака), о грехе которого Смрити не делает подобных заявлений, может очиститься посредством упомянутой церемонии. Если он безнравственен, есть искупление.

Дэниел Уинстон и его коллеги.

Упапурвамапи твеке бхавамасанавадтадуктам III.4.42 (467)

Но некоторые (считают грех) незначительным (и поэтому заявляют) о существовании (искупления также и Наиштхика Брахмачарина); как и в

случае употребления (незаконной пищи). Это было объяснено (в Пурвамимамсе).

Упапурвам: (Упапурвака-патакам, Упатакам) мелкий грех; **Апи ту:** но, однако; **Эке:** некоторые (скажем); **Бхавам:** возможность искупления; **Асанават:** как при еде (запрещенная пища); **Тат:** это; **Уктам:** объясняется (в Пурвамимамсе).

Предыдущее обсуждение продолжается.

Некоторые учителя, однако, придерживаются мнения, что нарушение обета целомудрия, даже со стороны найштхика, является незначительным грехом, а не большим, за исключением случаев, когда речь идет о жене учителя, и поэтому может быть искуплено надлежащим образом. церемонии, так же, как обычные брахмачарины, которые принимают запрещенную пищу, такую как мед, вино, мясо, снова очищаются искупительными церемониями. Они заявляют, что этот грех нигде не причисляется к числу смертоносных (махапатака), таких как осквернение постели учителя и так далее. Они утверждают, что церемония искупления действительна как для Найштхики, так и для Упакурваны. Оба являются брахмачаринами и совершили одно и то же преступление.

Только половой акт с женой Гуру или духовного наставника является Махапатакой (большим грехом). То, что Упатака, малый грех, является искупительным грехом, было объяснено в Пурвамимамсе Джаймини в гл. I.3.8.

Отрывок из Смрити, в котором говорится, что нет искупления найштхикам, следует объяснить как направленный на то, чтобы вызвать серьезные усилия со стороны найштхика-брахмачаринов. Это заставляет его помнить о серьезной ответственности с его стороны, чтобы он мог быть всегда бдительным и бдительным и усердно бороться за поддержание строгой и непрерывной Брахмачарьи и, таким образом, достичь цели или высшего блага жизни, то есть *Самореализации* .

То же самое происходит с отшельником и санньясином. Смрити предписывает церемонию очищения как отшельнику (ванапрастхе), так и нищему (санньяси). Когда отшельник нарушает свои обеты, он подвергается аскезе Криччра в течение двенадцати ночей, а затем возделывает место, полное деревьев и травы. Санньяси также поступает подобно отшельнику, за исключением выращивания растения Сома, и подвергается очищению, предписанному для его состояния.

Бахирадхикаранам: Тема 12 (Сутра 43)

१२ बहिरधिकरणम् । सू० ४३ ।

Тот, кто всю жизнь соблюдает целомудрие и не может соблюдать свой обет, должен быть исключен из общества.

बहिस्तूभयथापि स्मृतेराचाराच्च ॥४३॥

Бахистубхайятхапи смритерачарачча III.4.43 (468)

Но (их следует держать) вне общества в любом случае из-за смрити и обычаев.

Бахих: снаружи; **Ту:** но; **Убхайатха:** в любом случае, будь то тяжкий грех или мелкий грех; **Апи:** также, даже; **Смрити:** из-за утверждения Смрити, от Смрити; **Ачарат:** по обычаю; **Ча:** и.

На этом предыдущее обсуждение завершается.

Независимо от того, считаются ли проступки большими грехами или мелкими грехами, в любом случае хорошие люди (шишты) должны избегать таких нарушителей, потому что Смрити и хорошие обычаи осуждают их.

Смрити заявляет: «Тот, кто прикасается к брахману, нарушившему свой обет и отпавшему от своего ордена, должен подвергнуться аскезе Чандраяны». Одобренный обычай также осуждает их, потому что хорошие люди не приносят жертвы, не учатся и не посещают свадьбы с такими людьми.

Свамиадхикаранам: Тема 13 (Сутры 44–46).

१३ स्वाम्यधिकरणम् । सू० ४४-४६ ।

Медитации, связанные с второстепенными элементами жертвоприношения (Яджнанги), должны соблюдаться жрецом, а не жертвователем.

स्वामिनः फलश्रुतेरित्यात्रेयः ॥४४॥

Сваминах пхаласрутитьятрейах III.4.44 (469)

Жертвующему (принадлежит агенту в медитациях), потому что Шрути объявляет плод (для него): таким образом Атрейя (удерживает).

Свамина: господина, жертвователя или Яджамана; **Пхаласрутех:** из объявления результатов в Шрути; **Ити:** так, таким образом; **Атрея:** мудрец Атрея (держит).

Это точка зрения Пурвапакшина или оппонента.

Возникает сомнение, кто должен соблюдать медитации, связанные с подчиненными участниками жертвоприношений (Яджнангас), будь то жертвователь (Яджамана) или жрец (Ритвик).

Противник, представленный мудрецом Атрейей, утверждает, что жертвующему следует соблюдать это, поскольку Шрути объявляет об особом плоде этих медитаций.

«Для него идет дождь, и он приносит дождь для других, которые, таким образом, познавая, медитируют на пятеричный саман как на дождь» (Чх. Уп. II.3.2).

Следовательно, только жертвующий является действующим лицом в тех медитациях, которые приносят плоды. Таково мнение учителя Атреи.

Дэниел Джонс и Джонс Пэтти. ॐ ||४५||

Артвиджьяमितьяудуломистасмаи хи парикрияте III.4.45 (470)

(Они) обязанность ритвика (священника), таково мнение Аудуломи, потому что ему за это платят (т. е. совершение всего жертвоприношения).

Артвиджьям: долг ритвика (священника); **Ити:** таким образом; **Аудуломи:** мудрец Аудуломи (думает); **Тасмаи:** за это; **Привет:** потому что; **Парикрияте:** ему платят.

Продолжение предыдущей темы.

Утверждение, что медитации на подчиненных членах жертвоприношения являются делом рук жертвователя (Яджамана), необоснованно.

Но Аудуломи говорит, что их должен делать священник (Ритвик), потому что он занят (буквально куплен) ради Кармы. Поскольку жрецу платят за все его действия, плоды всех его действий как бы покупаются Яджаманой (жертвователем). Поэтому медитации также входят в выполнение работы, поскольку они принадлежат к сфере того, на что имеет право жертвующий. Их должен соблюдать жрец, а не приносящий жертву.

Таково мнение мудреца Аудуломи.

श्रुतेश्च ||४६||

Срутеща III.4.46 (471)

И потому что Шрути (так) заявляет.

Шрутех: от Шрути; **Ча:** и.

На этом предыдущая тема завершена.

Ритвик должен выполнить Анга Упасану. Но плоды достаются Яджамане.

«Какого бы благословения ни молили священники при жертвоприношении, они молятся о благе приносящего» (Сб. Бр. I.3., I.26). «Поэтому удгатри, знающий это, может сказать: какое желание я получу для тебя своим пением» (Чх. Уп. I.7.8). Священные Писания также заявляют, что плоды медитаций, в которых действует священник, достаются тому, кто приносит жертву.

Все это позволяет сделать вывод, что размышления над второстепенными частями жертвоприношения — дело рук жреца.

Следовательно, точка зрения Аудуломи правильна и подтверждается текстами Шрути.

Сахакарьянтаравидхьядхикаранам: Тема 14 (Сутры 47–49).

१४ सहकार्यन्तरविध्यधि करणम् । सू० ४७–४९ ।

В Бри. Вверх. III.5.1. Медитация рекомендуется помимо детского состояния и учености.

Сэнсэй Уинстон и ее отец. ादिवत् ॥४७॥

Сахакарьянтаравидхих пакшена тритиям тадвато видхьядиват III.4.47 (472)

Существует предписание чего-то другого, то есть медитации, сотрудничества (в направлении знания) (что является) третьей вещью (по отношению к Балье или состоянию ребенка и Пандитье или учености) (какое предписание дается) для случая (совершенного знания, еще не возникшего) тому, кто таков (т. е. саньясину, обладающему знанием); как в случае с судебными запретами и тому подобное.

Сахакарьянтаравидхих: отдельное вспомогательное предписание; **Пакшена:** как альтернатива; **Тритиям:** третий; **Тадватах:** для того, кто обладает им (т. е. знанием); **Видхьядиват:** точно так же, как в случае с предписаниями и тому подобным.

В этой сутре исследуется отрывок из Брихадараньяка-упанишады и делается вывод, что непрерывную медитацию также следует рассматривать как предписание Шрути для реализации Брахмана. Эта и две следующие сутры показывают, что писание предписывает четыре уклада жизни.

Мауна (нидидхьяса или медитация) рекомендуется в качестве помощи. Третий, т. е. Мауна, предписывается саньяси в случае, если его чувство космического разнообразия устойчиво, точно так же, как яджны предписываются тому, кто желает попасть в рай.

«Поэтому познавший Брахмана, покончив с ученостью, должен оставаться подобен ребенку (свободному от страсти, гнева и т. д.); и покончив с этим состоянием и обладая эрудицией, он становится медитативным (Муни)» (Бри. Уп. III.5.1).

Теперь возникает сомнение, рекомендуется ли медитативное состояние или нет.

Пурвапакшин утверждает, что это не предписано, поскольку нет слова, указывающего на запрет. Хотя повелительное наклонение встречается в отношении Бальи, или детского состояния, в отношении Муни такого указания нет. В тексте просто говорится, что он становится муни, или медитативным, тогда

как он прямо предписывает: «Человек должен оставаться» и т. д. в отношении состояния ребенка и учености.

Дальнейшая стипендия относится к знаниям. Следовательно, оно включает Мунишип, что также относится к знанию. Поскольку в тексте нет ничего нового (апурва) в отношении Мунишипа, он не имеет предписывающего значения.

Эта Сутра опровергает эту точку зрения и заявляет, что Муничество, или медитативность, предписывается в тексте как третье необходимое условие, помимо детского состояния и учености.

«Муни» означает человека, который постоянно медитирует на Брахмане. Таким образом, постоянная медитация является третьим вспомогательным соблюдением для того, кто уже обладает Пандитьей (эрудицией) и Бальей (детским состоянием); и поэтому рекомендуется соблюдать постоянную медитацию, как и предписания о жертвоприношениях, контроле над чувствами и так далее.

Эта сутра относится к отрывку из Брихадараньяка-упанишады, где в ответ на вопрос некоего Кахолы мудрец Ягьявалкья призывает, во-первых, к научным достижениям, к детской простоте, а затем, в-третьих, к непрерывной медитации, сочетающейся с двумя предыдущими условиями, с взгляд на реализацию Брахмана. Хотя в случае этого третьего состояния нет глагола повелительной или предписывающей силы, следует предположить, что предписание следует понимать так же, как и предписания в других случаях.

Мунишип – это постоянное созерцание Брахмана. Поэтому оно отличается от стипендии. Это нечто новое (Апурва). Ранее об этом не упоминалось. Следовательно, текст имеет предписывающее значение. Непрерывная медитация очень полезна для саньясина, который еще не достиг единства или единства Самости и который испытывает множественность из-за прошлых выражений или преобладающей силы ошибочной идеи множественности.

Муниципалитет предписывается как нечто полезное для познания.

कृत्स्नभावात्तु गृहिणोपसंहारः ॥४८॥

Крицнабхаватту грихинопасамхарах III.4.48 (473)

Однако из-за того, что он все, он заканчивается домохозяином.

Крицнабхават: из-за жизни домохозяина, включая всех; **Ту:** поистине; **Грихина:** домохозяином, с домохозяином; **Упасамхара:** заключение, цель, спасение (Глава) заканчивается. (**Критшна:** всех (обязанностей); **Бхават:** вследствие существования; **Грихинопасамхара:** завершение дела домохозяина.)

Шрути оказывается вместе с домохозяином, поскольку у него есть все обязанности. Ему приходится совершать трудные жертвоприношения, а также соблюдать ахимсу, самоконтроль и т. д. Поскольку жизнь домохозяина включает в себя обязанности всех остальных этапов жизни, глава заканчивается перечислением обязанностей домохозяина.

Чхандогья-упанишада завершается стадией домохозяина, поскольку эта стадия включает в себя все остальные. «Он, домохозяин, проводя свою жизнь таким образом, концентрируя все свои чувства на себе и воздерживаясь от причинения вреда любому живому существу на протяжении всей своей жизни, достигает мира Брахмы и не должен больше возвращаться в этот мир» (Чх. Вверх. VIII.15.1).

Слово «ту» призвано подчеркнуть, что домовладелец является всем. Ему приходится выполнять множество обязанностей, принадлежащих его собственному Ашраму, что сопряжено с большими трудностями. В то же время на него также возлагаются обязанности других Ашрамов, такие как нежность ко всем живым существам, ограничение чувств и изучение писаний и т. д., насколько позволяют обстоятельства. Следовательно, нет ничего противоречивого в том, что Чхандогья заканчивается у домохозяина.

Жизнь домовладельца очень важна. Грихастхашрам в той или иной степени включает в себя обязанности всех Ашрамов. Шрути перечисляет обязанности брахмачарина, а затем обязанности домохозяина и на этом заканчивается без ссылки на санньясу, чтобы подчеркнуть жизнь домохозяина, показать ее важность, а не потому, что она не является одним из предписанных ашрамов. .

मौनवदितरेषामप्युपदेशात् ॥४९॥

Маунавадитарешамапьюпадешат III.4.49 (474)

Потому что писание предписывает другое (этапы жизни, а именно, Брахмачарью и Ванапрастху), так же, как оно предписывает состояние Муни (Санньяси).

Маунават: так же, как молчание, как постоянная медитация, как состояние Муни (Санньяси); **Итарешам:** других, других слоев жизни; **Апи:** даже, также; **Упадешат:** из-за предписаний писаний.

В этой сутре говорится, что писание предписывает соблюдать обязанности всех укладов жизни.

Точно так же, как Шрути предписывает санньясу и жизнь домохозяина, она также предписывает жизнь ванапрастхи (отшельника) и жизни ученика (брахмачарина). Ибо мы уже указывали выше на такие отрывки, как «Строгость — второе, а жить учеником в доме учителя — третье». Поскольку Священные Писания

одинаково учат четверем Ашрамам, их следует проходить последовательно или поочередно.

То, что Сутра использует форму множественного числа («другие»), говоря только о двух орденах, объясняется тем, что она учитывает либо различные подклассы этих двух, либо их трудные обязанности.

Анавишкарадхикарнам: Тема 15 (Сутра 50)

१५ अनाविष्काराधिकरणम् । सू० ५० ।

Детское состояние означает состояние невинности, свободы от эгоизма, похоти, гнева и т. д.

अनाविष्कुर्वन्नन्वयात् ॥५०॥

Анавишкурваннанваят III.4.50 (475)

(Детское состояние означает) не проявляя себя, согласно контексту.

Анавишкурван: не проявляя себя; **Ананваят:** в зависимости от контекста.

В этой Сутре говорится, что извращенность ребенка не подразумевается под словом «Балиена» (детское состояние) в отрывке из Брихадараньяка-упанишады, цитируемом в Сутре 47.

В отрывке из Брихадараньяки, цитируемом в Сутре 47, стремящемуся к знанию предписывается находиться в детском состоянии. «Поэтому брахман, закончив обучение, должен оставаться ребенком». Что именно имеется в виду?

Означает ли это быть похожим на ребенка без всякого представления о чистоте и нечистоте, свободно подчиняться зову природы, не уважая место и т. д., вести себя, говорить и есть по своему вкусу и делать все, что захочется или что захочет? имеется в виду внутренняя чистота, т. е. отсутствие хитрости, высокомерия, чувства эгоизма, силы чувственных страстей и так далее, как в случае с ребенком?

Настоящая Сутра говорит, что это последнее, а не первое, потому что это вредно для знания. Это значит, что человек должен быть свободен от лукавства, гордыни, эгоизма и т. д. Он не должен проявлять нежелательные злые черты. Ему не следует проявлять свои знания, ученость и добродетель. Как ребенок, чьи чувственные способности еще не развились, не пытается выставить себя напоказ перед другими, так и он не должен публиковать и пропагандировать свою ученость, мудрость и доброту. Такое значение соответствует только контексту, чистота и невинность полезны для знания.

Только тогда этот отрывок имеет связь со всей главой на основе содействия достижению главного вопроса, а именно реализации Брахмана. Необходимо быть

свободным от хвастовства, потому что только тогда будет Анвая, или согласие доктрины.

Авторы смрити сказали: «Тот, кого никто не знает ни как благородного, ни как неблагородного, как невежественного или ученого, как хорошо или плохо воспитанного, является брахманом. Спокойно преданный своему долгу, пусть мудрый человек пройдет через жизнь неизвестна, пусть он ступит на эту землю, как если бы он был слепым, без сознания, глухим». Другой отрывок из Смрити гласит: «Со скрытой природой, скрытым поведением» и так далее.

Айхикадхикаранам: Тема 16 (Сутра 51)

१६ ऐहिकाधिकरणम् । सू० ५१ ।

Время зарождения знания, когда практикуется Брахма Видья.

ऐहिकमप्यप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्दर्शनात् ॥५१॥

Айхикамапьяпрастутапратибандхе таддаршанат III.4.51 (476)

В этой жизни (происходит возникновение знания), если нет препятствий для него (принятых средств), потому что так видно из писаний.

Айхикам: в этой жизни; **Апи:** даже; **Апрастутапратибандхе:** при отсутствии препятствий (принятых средств); **Таддаршанат:** как это видно в Шрути. (**Апрастута:** отсутствие; **Пратибандхе:** препятствие; **Тат:** то; **Даршанат:** за явленное в писаниях.)

В этой сутре говорится, возможны ли последствия Брахма Видьи, то есть реализации Брахмана, в этой жизни или они будут ждать до смерти.

Начиная с Сутры 26 настоящей Пады (раздела), мы обсуждали различные средства познания.

Вопрос теперь в том, придет ли знание, полученное с помощью этих средств, в этой жизни или в жизни грядущей.

Настоящая Сутра утверждает, что знание может прийти в эту жизнь только в том случае, если нет препятствий его проявлению со стороны посторонних причин. Когда вот-вот произойдет плод знания, ему мешают плоды какой-то другой могущественной работы (Кармы), которая также вот-вот созреет. Когда возникает такое препятствие, тогда в следующей жизни приходит знание.

Именно по этой причине Священное Писание также заявляет, что трудно познать Атман: «Тот, о ком многие даже не способны услышать, о ком многие, даже когда слышат о нем, не понимают; чудесен человек, когда его находят, который способен научить его; чудесен тот, кто постигает его, когда его учит способный учитель» (Катха Уп. I.27).

В Гите также говорится: «Там он восстанавливает характеристики, принадлежавшие его прежнему телу, и благодаря этому он снова стремится к совершенству, о Радость Куру» (гл. VI.43). «Йог, усердно стремясь, очистившись от греха, постепенно обретая совершенство, через многообразные рождения, затем достигает Высшей Цели» (гл. VI.45).

Дальнейшие писания повествуют, что Вамадева уже стал Брахманом в утробе своей матери, и таким образом показывает, что знание может возникнуть в более поздней форме существования посредством средств, приобретенных в предыдущей форме; потому что ребенок в утробе матери не может добыть такие средства в своем нынешнем состоянии.

Таким образом, является устоявшимся выводом, что знание возникает либо в настоящей, либо в будущей жизни, в зависимости от исчезновения препятствий.

Муктипхаладхикаранам: Тема 17 (Сутра 52)

१७ मुक्तिफलाधिकरणम्। सू० ५२।

Освобождение – это состояние без различий. Это только один.

В фильме "Миссисипи" धृतेः ॥५२॥

Эвам муктифаланиямастадавадхадхрите тадавадхадхрите III.4.52 (477)

Не существует такого определенного правила в отношении освобождения, плода (знания), поскольку Шрути утверждает, что это состояние (неизменно).

Эвам: вот так; **Муктифаланиямах:** нет никаких правил относительно окончательного освобождения, плода (знания); **Тадавадхадхрите:** из-за утверждений Шрути относительно этого условия. (**Мукти:** спасение; **Пхала:** плод; **Аниямах:** нет правила; **Тат:** это; **Авадх:** состояние; **Авадхрите:** потому что Шрути установило это.)

В предыдущей Сутре было замечено, что знание может привести к этой жизни или к следующей в зависимости от отсутствия или присутствия препятствий и интенсивности принятых средств.

Точно так же может возникнуть сомнение, что может существовать какое-то правило и относительно окончательного освобождения, которое является плодом познания. Может возникнуть сомнение, может ли спасение быть отсрочено после познания, и существуют ли степени знания в соответствии с квалификацией стремящегося, существует ли такое же определенное различие в отношении плода, характеризуемого как окончательное высвобождение, вследствие высшего или низшего квалификация знающих лиц.

Эта Сутра заявляет, что такого правила в отношении освобождения не существует. Потому что все тексты Веданты утверждают, что состояние окончательного освобождения бывает только одного вида. Состояние окончательного освобождения — это не что иное, как Брахман, а Брахман не может быть связан с разными формами, поскольку многие отрывки из Священных Писаний утверждают, что он имеет только одну природу.

«Познавший Брахмана становится Брахманом». В нем не может быть разнообразия, поскольку Брахман лишен качеств.

В плоде Мукти такого расхождения нет, поскольку утверждается его тождественная природа. Могут быть различия в эффективности садханы, ведущей к знанию или Брахма Видье. Сама Брахма Видья имеет ту же природу, хотя она может прийти раньше или позже из-за силы Садханы. Нет никакой разницы в природе Мукти (освобождения), которого достигает Брахма Видья. Могут быть различия в результатах Карм и Упасан (Сагуна Видьяс), но Ниргуна Видья всего лишь одна, и ее результат, а именно Мукти, идентичен во всех случаях.

Различие возможно только тогда, когда есть качества, как в случае с Сагуной Брахманом. Могут быть различия в переживаниях в зависимости от различий в Видьях, но что касается Ниргуна Брахмана, то они могут быть только одним, а не многими.

Средства познания, возможно, в зависимости от их индивидуальной силы могут придавать более высокую или меньшую степень своему результату, а именно знанию, но не результату знания, а именно Освобождению. Потому что освобождение – это не то, что должно быть достигнуто, а нечто, природа которого навсегда установлена и достигается посредством знания.

Знание не может признавать более низкую или более высокую степень, потому что оно по своей природе только высокое и вообще не было бы знанием, если бы оно было низким. Хотя знание может различаться в зависимости от того, возникает ли оно через долгое или короткое время, невозможно, чтобы освобождение отличалось более высокой или низкой степенью. Из отсутствия различия познания также следует отсутствие определенного различия со стороны результата познания, а именно Освобождения.

Не может быть никакой задержки в достижении освобождения после того, как возникло знание, потому что знание Брахмана само по себе является освобождением.

Повторение предложения «*Тадавастхавадхрите*» «потому что Шрути утверждает это состояние» указывает на то, что глава на этом заканчивается.

Так заканчивается Четвертая Пада (раздел 4) Третьей Адхьяи (Глава III) Брахма-сутр или философии Веданты.

Здесь заканчивается глава III.

4. Пхала Адхьяя – Раздел 1 (Сутры 478–496).

Введение

В третьей главе обсуждались садханы или средства познания, относящиеся к паравидье (высшему знанию) и апаравидье (низшему знанию). Четвертая глава посвящена Пхале или Высшему Блаженству достижения Брахмана. В нем затронуты и другие темы. Однако вначале в нескольких адхикаранах рассматривается отдельное обсуждение, касающееся средств познания. Остальная часть предыдущего обсуждения садханы продолжается в начале. Поскольку основной темой этой главы являются результаты или плоды Брахма Видьи, она называется Пхала Адхьяя.

Краткое содержание

Адхикарана I:

(Сутры 1-2) Медитация на Атмане, предписанная писаниями, — это не действие, которое нужно совершить только один раз, но нужно повторять снова и снова, пока не будет достигнуто знание.

Адхикарана II:

(Сутра 3) Медитатор, занимающийся медитацией на Брахмане, должен рассматривать или постигать Его как тождественное самому себе.

Адхикарана III:

(Сутра 4) В Пратикопасанах, где для медитации используются символы Брахмана, например « *Мано Брахметьюпасита* », медитирующий не должен считать Пратику или символ тождественным ему.

Адхикарана IV:

(Сутра 5) В Пратикопасанах Пратики или символы следует рассматривать как Брахман, а не наоборот.

Адхикарана V:

(Сутра 6) В медитациях на членах жертвоприношения идея божественности должна накладываться на члены, а не наоборот. В приведенном примере, например, Удгиту следует рассматривать как Адитью, а не Адитью как Удгиту.

Адхикарана VI:

(Сутры 7-10) Медитацию следует продолжать сидя. Шри Шанкара утверждает, что это правило не применимо к тем медитациям, результатом которых является Самьяг-даршана, но Сутра не дает никаких намеков на этот счет.

Адхикарана VII:

(Сутра 11) Медитации можно проводить в любое время и в любом месте, если это благоприятно для концентрации ума.

Адхикарана VIII:

(Сутра 12) Медитации следует продолжать до смерти. Шри Шанкара снова считает, что те медитации, которые ведут к Самьяг-даршану, исключаются.

Адхикарана IX:

(Сутра 13) Знание Брахмана освобождает человека от последствий всех прошлых и будущих злых дел.

Адхикарана X:

(Сутра 14) Добрые дела также перестают влиять на познавшего Брахмана.

Адхикарана XI:

(Сутра 15) Знанием уничтожаются только дела, которые не начали приносить результаты (Анарабдхакарья), а не те, которые уже начали приносить плоды (Арабдхакарья).

Адхикарана XII:

(Сутры 16-17) Из правила, провозглашенного в Адхикаране X, исключены такие жертвенные действия, которые предписаны постоянно (Нитья, обязательные работы), как, например, Агнихотра, поскольку они способствуют возникновению знания.

Адхикарана XIII:

(Сутра 18) Жертвенные дела, не объединенные со знанием или медитацией, также помогают зарождению знания.

Адхикарана XIV:

(Сутра 19) После истощения работы Прарабдхи посредством наслаждения познавший Брахман достигает единства с Ним. Бхога, или наслаждение Сутрой, согласно Шанкаре, ограничивается настоящим существованием искателя, поскольку полученное им полное знание разрушает невежество, которое в противном случае привело бы к будущим воплощениям.

Аврितтядхикаранам: Тема 1 (Сутры 1-2)

१ आवृत्यधिकरणम् । सू० १-२ ।

Медитацию на Брахмане следует продолжать до тех пор, пока не будет достигнуто знание.

आवृत्तिसकृदुपदेशात् ॥१॥

Авриттирасакридупадешат IV.1.1 (478)

Повторение (слушание, размышление и медитация о Брахмане необходимо) из-за повторяющихся наставлений писаний.

Авриттих: повторение, практика медитации на Брахмане (необходимо); **Асакрит:** не только один раз, много раз, неоднократно; **Упадешат:** из-за наставлений писаний.

Эта Сутра утверждает, что необходима постоянная практика медитации.

Необходима частая практика медитации на Брахмане, поскольку в Шрути есть указания на этот счет.

«Воистину, Самость нужно видеть, размышлять и медитировать» (Bri. Up. II.4.5). «Разумный стремящийся, знающий о Брахмане, должен достичь Брахма-Сакшаткары или прямой Самореализации» (Бри. Уп. IV.4.21). «Вот что мы должны выяснить, вот что мы должны попытаться понять» (Гл. Уп. VIII.7.1).

Возникает сомнение, должно ли упомянутое в них умственное действие (размышление и медитация) совершаться только один раз или неоднократно.

Пурвапакшин утверждает, что его следует соблюдать только один раз, как и в случае с подношениями Праяджи и тому подобным.

«Тогда давайте повторим в точности то, что говорит Священное Писание, т. е. давайте услышим себя один раз, давайте поразмышляем о нем один раз, давайте медитируем на него один раз и ничего более».

Настоящая Сутра опровергает эту точку зрения и говорит, что слушание и т. д. необходимо повторять до тех пор, пока человек не достигнет знания Брахмана или прямой Самореализации, точно так же, как рис очищают от шелухи, пока мы не получим рис. Существует необходимость повторения, пока не наступит заря познания Брахмана. Повторение умственных актов размышления и медитации в конечном итоге приводит к непосредственной Самореализации. Повторение необходимо выполнять, потому что Священное Писание дает повторяющиеся инструкции.

Так в Чх. Вверх. VI.8.7 учитель девять раз повторяет изречение: « *Tam Satyam Sa Atma Tam-Tvam-Asi Shvetaketu* – Та Истина, Тот Атман, Что ты есть, о Светакету!» Здесь Светакету девять раз преподают тайну Брахмана, прежде чем он ее поймет.

Аналогия с Прайаджой ошибочна. Это совсем не важно, потому что есть Адришта, результат которой приносит плоды в определенное будущее время в следующем мире. Но здесь непосредственно реализуется результат. Прямая интуиция Самости — это видимый результат, которого можно достичь уже в этой жизни. Поэтому, если результата нет, процесс необходимо повторять, пока результат не будет реализован. Такие действия необходимо повторять, потому что они служат видимой цели.

Когда мы говорим об Упасане Гуру, царя или жены, думающей об отсутствующем муже, мы имеем в виду не отдельный акт служения или мысль, а непрерывную серию действий и мыслей. В обычной жизни мы говорим, что человек предан учителю или королю, если он следует за ним с устойчиво направленным на него умом, а о жене, муж которой отправился в путешествие, мы говорим, что она думает о нем только в том случае, если она постоянно вспоминает его с тоской.

В Веданте Вид (знание) и Упасати (медитация) используются как идентичные. То, что «знание» подразумевает повторение, следует из того факта, что в текстах Веданты термины «знание» и «медитация» используются один вместо другого. В некоторых отрывках термин «знание» используется в начале, а термин «медитация» в конце: так, например, «Я так говорю о том, кто знает то, что он знает» и «Научите меня, сэр, божеству, которое о чем ты медитируешь» (Гл. Уп. IV.1.4; 2.2). В других местах текст сначала говорит о «медитации», а затем о «знании»; так, например, «Пусть человек медитирует на уме как на Брахмане» и «Тот, кто знает это, сияет и согревает своей знаменитостью, славой и славой лица» (Гл. Уп. III.18.1, 6).

Медитация и размышление предполагают повторение умственного действия. Когда мы говорим «Он медитирует на нем», подразумевается непрерывность акта воспоминания об объекте. Аналогично обстоит дело и с отражением.

Отсюда следует, что повторение необходимо практиковать и там, где текст дает указание только один раз. Опять же, там, где текст дает повторяющиеся инструкции, прямо подразумевается неоднократное выполнение умственных действий.

Когда в Священном Писании, говорящем о рисе для жертвоприношения, говорится: «Рис следует взбивать», приносящий жертву понимает, что это предписание означает: «Рис следует взбивать снова и снова, пока он не очистится от шелухи», поскольку никакое жертвоприношение не может быть совершено с рисом в шелухе. Поэтому, когда в писании говорится: «Самость необходимо увидеть посредством слушания, размышления и медитации», это означает повторение этих умственных процессов до тех пор, пока Самость не будет видна или осознана.

И на счет индикаторной отметки.

Лингат: из-за указательного знака или знака; **Ча:** и.

Продолжение той же темы.

Индикаторный знак также указывает на необходимость повторения. В Шрути есть учение о повторной медитации. Там говорится, что один сын родится, если будет один акт медитации, тогда как много сыновей родится, если будет много и повторяющихся актов медитации. «Отрази лучи и будет у тебя много сыновей» (Гл. Уп. I.5.2). В разделе, посвященном медитации на Удгите, текст повторяет медитацию на Удгите, рассматриваемую как солнце, поскольку ее результатом является только один сын, а пункт «Размышляйте о его лучах» предписывает медитацию на его многочисленные лучи как ведущую к одержимости. из многих сыновей. Это указывает на то, что повторение медитации — это хорошо известное явление. То, что хорошо в этом случае, справедливо и для других медитаций.

Для первоклассного стремящегося, обладающего невероятной чистотой, бесстрашием, пронизательностью и чрезвычайно тонким и острым интеллектом, одного слушания великого изречения «Тат-Твам-Аси» Махавакьи будет вполне достаточно. Повторение действительно было бы бесполезным для того, кто способен осознать истинную природу Брахмана, даже если Махавакья «Тат-Твам-Аси» будет произнесена только один раз. Но такие продвинутые души очень редки. Обычные люди, глубоко привязанные к телу и объектам, не могут достичь осознания Истины одним лишь ее провозглашением. Для таких людей повторение полезно. Ошибочное представление «Я есть тело» можно разрушить только посредством постоянной медитации или многократной практики. Знание может возникнуть только тогда, когда есть постоянная и частая медитация.

Повторение способно постепенно уничтожить эту ошибочную идею. Медитацию следует продолжать до тех пор, пока не будет уничтожен последний след идеи тела. Когда телесное сознание полностью уничтожено, Брахман сияет во всей Своей изначальной славе и чистоте. Медитирующий и медитируемый становятся одним целым. Индивидуальность исчезает полностью.

Если бы повторение не было необходимым, Чхандогья Упанишада не учила бы истине великого предложения «Ты есть То» неоднократно.

В «Тайттирия-упанишаде» III.2 мы находим, что Бхригу несколько раз приходит к своему отцу Варуне и снова и снова просит его объяснить природу Брахмана.

Бхригу Варуни пришел к своему отцу Варуне и сказал: «Господин, научите меня Брахману». Он рассказал ему это, а именно: пищу, дыхание, глаз, ухо, ум и речь. Затем он снова сказал ему: «То, откуда эти существа рождаются, то, благодаря чему они живут при рождении, то, во что они входят после смерти, постарайся узнать это. Это Брахман».

Это наставление о повторении предназначено только для тех, кому недостает чистоты и тонкого понимания и кому одного произнесения недостаточно, чтобы дать им прямое познание Брахмана.

Индивидуальную душу шаг за шагом учат быть тоньше тела и т. д., пока она не осознается как чистый Чайтанья. Когда мы знаем только объект, мы можем иметь полное знание утверждения о нем. В случае тех, кто обладает невежеством, сомнением или неправильным знанием, утверждение (Тат-Твам-Аси) не может привести к немедленной реализации, но для тех, у кого нет такого препятствия, будет реализация. Следовательно, повторение с рассуждениями предназначено только для того, чтобы привести нас к полной Вачартха-джняне.

Мы наблюдаем, что люди, повторяя снова и снова предложение, которое они с первого раза поняли лишь несовершенно, постепенно избавляются от всех заблуждений и приходят к полному пониманию истинного смысла.

Все это позволяет сделать вывод, что в случае познания Верховного Брахмана наставление, ведущее к такому постижению, может быть повторено.

Атматвопасанадхикаранам: Тема 2 (Сутра 3)

२ आत्मत्वोपासनाधिकरणम्। सू० ३।

Тот, кто медитирует на Верховного Брахмана, должен осознать Его как тождественное ему самому.

आत्मेति तूपगच्छन्ति ग्राहयन्ति च ॥३॥

Атмети тупагаччанти грахайанти ча IV.1.3 (480)

Но (тексты Шрути) признают (Брахман) как «Я» (медитирующего), а также учат других (осознавать Его как таковое).

Атмети: как Самость; **Ту:** но; **Упагаччанти:** признать, приблизиться, осознать; **Грахайанти:** учите, заставляйте других понимать, наставляйте; **Ча:** тоже.

Эта Сутра предписывает процесс медитации.

Возникает сомнение, должен ли Брахман быть постигнут Дживой или индивидуальной душой как тождественный с ней или отделенный от нее.

Оппонент утверждает, что Брахман следует понимать как отличный от индивидуальной души в силу их существенного различия, поскольку индивидуальная душа подвержена боли, печали и страданиям, а другая — нет.

Настоящая Сутра опровергает точку зрения, согласно которой Брахман следует понимать как тождественный самому себе. Индивидуум, по существу, есть только Брахман. Джива-бытие обусловлено ограничивающим дополнением, внутренним органом или Антахкараной. Джива-бытие иллюзорно. Джива на самом деле является воплощением блаженства. Оно испытывает боль и страдания из-за ограничивающего дополнения, Антахкараны.

Джабалы признают это: «Я действительно Ты, о Господь, и Ты действительно сам». Другие священные тексты также говорят то же самое: «Я есть Брахман: Ахам Брахма Асми » (Бри. Уп. I.4.10). «Твое Я есть то, что внутри всего» (Бри. Уп. III.4.1). «Он есть ты сам, владыка внутри, бессмертный» (Британский Уп. III.7.3). «Это Истина, это Я, То, что ты есть» (Гл. Уп. VI.8.7). Тексты следует понимать в их первичном, а не вторичном смысле, как в «Ум есть Брахман» (Гл. Уп. III.18.1), где текст представляет ум как символ медитации.

Поэтому мы должны медитировать на Брахмане как на Высшем Я.

Вы не можете сказать, что они означают только чувство или эмоцию единства, точно так же, как мы считаем идола Вишну.

В последнем случае мы имеем только одно утверждение. Но в Джабала Шрути мы имеем двойное утверждение, т. е. тождество Брахмана с индивидуальной душой Брахманом. Кажущаяся разница между Дживой и Брахманом нереальна. Для индивидуальной души существует джива-бытие или самсаритва, пока не будет достигнута реализация.

Следовательно, мы должны сосредоточить свой ум на Брахмане как на Высшем Я.

Прадикадхикаранам: Тема 3 (Сутра 4)

३ प्रतीकाधिकरणम्। सू० ४।

На символы Брахмана не следует медитировать как на тождественные медитирующему.

न प्रतीके न हि सः ॥४॥

На пратике на хи сах IV.1.4 (481)

(Медитирующий) не (видит Себя) в символе, потому что он не является (тем).

На: нет; **Практике:** в символе (например, Акаша, солнце, ум и т. д.); **На:** нет; **Привет:** потому что; **Сах:** он.

Эта и две следующие сутры исследуют ценность пратики или символа в поклонении.

Практики, символы, не будут считаться с нами едиными. Медитатор не может считать их едиными с ним, поскольку они отделены от него.

Чхандогья-упанишада III.18.1 утверждает: «Ум — это Брахман».

Возникает сомнение, должен ли в таких медитациях, где ум воспринимается как символ Брахмана, медитирующий отождествлять себя с умом, как в случае с медитацией: «Я есть Брахман – Ахам Брахма Асми » .

Пурвапакшин утверждает, что он должен это делать, потому что ум является продуктом Брахмана и, как таковой, един с Ним. Итак, медитирующий, индивидуальная душа, един с Брахманом. Следовательно, из этого следует, что медитирующий также един с умом, и, следовательно, он также должен видеть свое Я в уме и в этой медитации.

Настоящая Сутра опровергает это. Мы не должны приписывать символам идею Брахмана. Потому что медитирующий не может постичь разнородные символы как принадлежащие природе Самости.

Мы не должны рассматривать пратики (символы или изображения) как самих себя. Они отличны от нас самих и не могут рассматриваться как тождественные нам самим. Мы также не можем сказать, что они являются производными от Брахмана и что Брахман един с Атманом, их также следует рассматривать как единые с Атманом. Они могут быть едины с Брахманом только в том случае, если они превзойдут имя и форму, а когда они преодолеют имя и форму, они не будут пратиками.

Атман является Брахманом только тогда, когда он освобожден от Картритвы (деятеля). Два золотых камня не могут быть одинаковыми, но оба могут быть одним целым с золотом.

Если символический ум осознается как тождественный Брахману, тогда он больше не является символом, точно так же, как когда мы осознаем украшение как золото, оно перестает быть украшением. Если медитирующий человек осознает свою тождественность с Брахманом, тогда он больше не является Дживой или индивидуальной душой, медитирующим. Различия между медитирующим, медитацией и медитируемым существуют вначале, когда единство еще не реализовано. Всякий раз, когда существует различие между медитирующим и медитируемым, существует процесс медитации. Там, где есть сознание различия, многообразия или множественности, медитирующий совершенно отличен от символа.

По этим причинам «я» не медитируется в символах. Медитирующий не должен видеть себя в символе.

Брахмадриштъядхикаранам: Тема 4 (Сутра 5)

४ ब्रह्मदृष्ट्यधिकरणम् । सू० ५ ।

Медитируя на символ, следует рассматривать символ как Брахман, а не Брахман как символ.

ब्रह्मदृष्टिरुत्कर्षात् ॥५॥

Брахмадриштируткаршат IV.1.5 (482)

(Символ) следует рассматривать как Брахмана (а не наоборот), из-за возвышения (символа, таким образом).

Брахмадриштих: взгляд на Брахмана, взгляд в свете Брахмана; **Уткаршат:** из-за превосходства, из-за превосходства.

Продолжается та же дискуссия.

В медитациях на символах, таких как «Ум есть Брахман», «Солнце есть Брахман», вопрос заключается в том, следует ли считать символ Брахманом или Брахман — символом.

Эта Сутра заявляет, что символы, ум, солнце и т. д. следует рассматривать как Брахмана, а не наоборот. Потому что вы можете достичь возвышения или прогресса, рассматривая низшую вещь как высшую, а не наоборот. Поскольку вам необходимо увидеть Брахмана во всем и освободиться от идеи дифференциации и разнообразия, вы должны созерцать эти символы как Брахмана.

Рассматривать символ как Брахмана вполне уместно, но изменение порядка рассмотрения Брахмана в свете символа не оправдано из-за превосходства Брахмана над символом.

Бесполезно думать о Брахмане в свете ограниченной вещи; потому что это означало бы лишь принижение Бесконечного Господа до статуса конечной вещи. Символ следует мыслить выше, до уровня Брахмана, но Брахман не следует опускать до уровня символа.

Адितьядиматйадхикаранам: Тема 5 (Сутра 6)

५ आदित्यादिमित्यधिकरणम् । सू० ६ ।

В медитации на членах жертвоприношения идея божественности должна накладываться на члены, а не наоборот.

आदित्यदिमतयश्चाङ्ग उपपत्तेः ॥६॥

Адितьядиматаяшанга упаттех IV.1.6 (483)

И идеи солнца и т. д. должны накладываться) на подчиненные члены (жертвенных действий), потому что (только в этом случае изложение писаний было бы) последовательным.

Адितьядиматаях: идея солнца и т. д.; **Ча:** и; **Анга:** в подчиненном члене (жертвенных действий); **Упаттех:** из-за последовательности, из-за разумности.

В подтверждение предыдущей Сутры приводится конкретный пример.

«Тот, кто сжигает это (солнце), пусть человек медитирует на то, что сияет там, как Удгита» (Чх. Уп. I.3.1). «На Саман следует медитировать пятерично» (Гл. Уп. II.2.1). «Пусть человек размышляет о семеричном Самане в речи» (Гл. Уп. II.8.1). «Эта земля — Рик, огонь — Саман» (Чх. Уп. I.6.1).

Как следует выполнять медитацию в медитациях, связанных с жертвоприношениями, как указано в цитируемых текстах? Следует ли рассматривать солнце как Удгитху или Удгитху как солнце? Между Удгитхой и солнцем нет ничего, что указывало бы на то, что превосходит, как в предыдущей Сутре, где Брахман преобладал, символ рассматривался как Брахман.

Настоящая Сутра заявляет, что участников жертвоприношения, таких как Удгита, следует рассматривать как солнце и так далее, поскольку от этого увеличивается плод жертвоприношения. Жертвенная работа становится успешной. Отрывок из Священных Писаний, а именно: гл. Вверх. I.1.10 «Что бы человек ни делал со знанием, вера и Упанишады более могущественны» прямо заявляет, что знание приводит к успеху жертвенной работы.

Если мы рассматриваем Удгитху как солнце, она подвергается определенному церемониальному очищению и тем самым способствует Апурве или Адриште, невидимому плоду всего жертвоприношения, что ведет к Карма Самриддхи (полноте Кармы). Если солнце рассматривать как Удгитху наоборот, то очищение солнца с помощью этой медитации не будет способствовать Апурве, поскольку солнце не является участником жертвоприношения.

Члены жертвоприношений следует рассматривать как солнце и т. д., если утверждение писаний о том, что медитации увеличивают результат жертвоприношения, должно сбыться.

Солнце и т. д. выше (Уткарша), чем Удгита, потому что солнце и т. д. — это плоды, достигнутые кармой. Следовательно, упомянутое выше правило Уткарша-буддхи требует, чтобы мы считали Удгитху и т. д. и поклонялись им как солнцу и т. д.

Если вы скажете, что если мы будем рассматривать солнце и т. д. как Удгитху, первое существо природы Кармы даст плод, то это будет неправильно, потому что Упасана сама по себе является Кармой и даст плод.

Удгиту следует мыслить выше, до уровня Солнца, но не солнце опускать до уровня Удгиты.

Таким образом, медитирующий должен подняться до уровня Брахмана, думая о себе как о Брахмане, но не должен опускать Брахмана до уровня индивидуальной души.

Ашинадхикаранам: Тема 6 (Сутры 7–10).

६ आसीनाधिकरणम् । सू० ७-१० ।

Один из них — медитировать сидя.

आसीनः सम्भवात् ॥७॥

Асина самбхават IV.1.7 (484)

Сидя (человек должен медитировать) из-за возможности.

Асина: сидит; **Самбхават:** из-за возможности.

Теперь обсуждается поза медитирующего во время медитации.

В Карманга-упасанах не возникает вопроса, следует ли их выполнять сидя или стоя, поскольку это зависит от конкретной Кармы. В чистой реализации или совершенной интуиции такого вопроса не может быть, поскольку это зависит от объекта реализации. В других упасанах для медитации необходимо сидение.

Здесь Пурвапакшин утверждает, что, поскольку медитация — это нечто умственное, не может быть никаких ограничений в отношении положения тела.

В этой Сутре говорится, что медитировать нужно сидя, потому что невозможно медитировать стоя или лежа. Сидение необходимо для медитации, потому что Упасана — это непрерывность состояния ума, и такой непрерывности не будет, когда человек идет или бежит, потому что тогда ум будет уделять внимание телу и не может сосредоточиться, или когда человек ложится, потому что тогда его вскоре одолеет спать.

В Упасане нужно сосредоточить ум на одном объекте. Это невозможно, если человек стоит или лежит. Ум стоящего человека направлен на поддержание тела в вертикальном положении и потому не способен размышлять о каких-либо тонких материях.

Сидящий человек может легко избежать этих нескольких происшествий и, следовательно, в состоянии продолжать свою медитацию. Сидячая поза

способствует тому самообладанию ума, которое является *непременным условием* медитации. Медитацию следует практиковать в сидячей позе, поскольку в этом случае возможна только медитация.

ध्यानाच्च ॥८॥

Дхьяначча IV.1.8 (485)

И на счет медитации.

Дхьянат: из-за медитации; **Ча:** и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 7.

Далее, такая непрерывность мысли есть Дхьяна или медитация. Это может произойти только тогда, когда конечности неактивны, а ум спокоен.

Упасана (поклонение), имеющая главным образом природу концентрации, должна практиковаться в сидячей позе, которая способствует концентрации. Поскольку концентрация представляет собой непрерывный и непрерывный поток мыслей, направленный на определенный объект, сидячая поза становится незаменимой.

Слово «Упасана» также точно обозначает то, что означает медитация, то есть концентрацию на одном объекте с фиксированным взглядом и без каких-либо движений конечностей. Это возможно только в сидячей позе.

Медитация означает длительное вынашивание одного и того же ряда идей. Мы приписываем задумчивость тем, чей ум сосредоточен на одном и том же предмете, а взгляд неподвижен и члены не двигаются. Мы говорим, что Шри Рамакришна задумчив. Теперь такая задумчивость легка для сидящих. Жена сидит и глубоко задумывается об ушедшем в дальнее путешествие муже.

Дхьяна, или медитация, — это постоянное размышление об одном предмете, без наплыва идей, несоответствующих предмету мысли. Такая медитация возможна только сидя, а не лежа, стоя и т. д. Поэтому сидячую позу следует принимать как для молитв, так и для медитации.

Отвлечение ума сводится к минимуму, когда человек медитирует в сидячей позе.

Отсюда мы заключаем также, что медитация — это занятие сидящего человека.

अचलत्वश्चापेक्ष्य ॥९॥

Ахлатвам чапекшья IV.1.9 (486)

И что касается неподвижности (писания приписывают земле медитативность).

Ачалатвам: неподвижность, устойчивость, уравновешенность; **Ча:** и действительно; **Апекшья:** обращение к, прицеливание, указание.

Аргументы в поддержку Сутры 7 продолжаются.

Слово «ча» имеет силу слова «действительно». В Чхандогья-упанишаде корень «дхьяна», или медитация, используется в смысле неподвижности.

Что касается неподвижности земли для обычного глаза, Священное Писание представляет землю сосредоточенной, как если бы она оставалась фиксированной в пространстве в акте благочестивой медитации. Это предполагает, что такого устойчивого приложения ума можно достичь, медитируя только в сидячей позе.

Если тело отдыхает, то отдыхает и ум; если тело находится в движении, т. е. беспокойно, ум тоже становится беспокойным.

В отрывке «Земля как бы медитирует» медитативность приписывается земле вследствие ее неподвижности или устойчивости. Это также помогает нам сделать вывод, что медитация возможна, когда человек сидит, а не когда стоит или идет.

Устойчивость сопровождает медитацию. Устойчивость тела и ума возможна только в положении сидя, а не в положении стоя или при ходьбе.

स्मरन्ति च ॥१०॥

Смаранти ча IV.1.10 (487)

Отрывки из Смрити также говорят (то же самое).

Смаранти: в текстах Смрити говорится, что он упоминается в Смрити; **Ча:** тоже.

Аргументация в поддержку Сутры 7 завершена.

Авторитетные авторы также учат в своих Смрити, что сидячая поза подменяет акт медитации, например: «Устроив себе прочное место на чистом месте» (Бхагавад-гита VI.11).

По той же причине Йога-Шастра учит различным позам, а именно Падмасане, Сиддхасане и т. д.

Экаग्रатадхикаранам: Тема 7 (Сутра 11)

७ एकाग्रताधिकरणम् । सू० ११ ।

Для медитации нет ограничений по месту.

यत्रैकाग्रता तत्राविशेषात् ॥११॥

Ятраикаग्रата татравишешат IV.4.11 (488)

Где бы ни была достигнута концентрация ума, там (ее следует практиковать), не существует никаких указаний (относительно места).

Ятра: где, где угодно; **Экаграта:** концентрация ума; **Татры:** есть; **Авишешат:** из-за отсутствия каких-либо уточнений это не упоминается конкретно, поскольку в Шрути нет специального направления.

Не существует конкретных правил относительно времени и места медитации. Когда бы и где бы ум ни достиг концентрации, нам следует медитировать. В Шрути говорится « *Манонукуле* » – там, где ум чувствует себя благоприятно.

Любое место хорошо, если в нем достигается концентрация. В Священных Писаниях говорится: «Пусть человек медитирует в любое время, в любом месте и лицом к любой области, он сможет легко сконцентрировать свой ум».

Но желательны чистые места, свободные от гальки, огня, пыли, шума, стоячей воды и тому подобного, так как такие места благоприятны для медитации.

Но не существует фиксированных правил относительно места, времени и направления.

Апраянадхикаранам: Тема 8 (Сутра 12)

८ आप्रायणाधिकरणम्। सू० १२।

Медитации следует продолжать до самой смерти.

आ प्रायणात्तत्रापि हि दृष्टम्॥१२॥

Аа прайанат татрапи хи дриштам IV.1.12 (489)

До смерти (пока человек не достигнет Мокши) (медитации необходимо повторять); ибо и тогда это видно в Писании.

Аа прайанат: до смерти, до Мукти; **Татра:** вот тогда; **Апи:** также, даже; **Привет:** потому что; **Дриштам:** видно (в Шрути).

В этой Сутре говорится, что упасану (медитацию, поклонение) следует соблюдать до самой смерти.

Поклонение следует продолжать до смерти, пока человек не обретет Мукти, потому что в Шрути обнаруживается, что поклоняющийся, продолжая так до смерти, после смерти достигает мира Брахмана.

Первая тема настоящей главы установила, что медитация на Атман или Брахман, предписанная писаниями, должна повторяться до тех пор, пока не появится знание.

Теперь поднимается вопрос о других медитациях, которые практикуются для достижения определенных результатов.

Пурвапакшин утверждает, что такие медитации можно прекратить через определенное время. Они все равно должны приносить плоды, подобные жертвоприношениям, совершаемым только один раз.

Настоящая Сутра утверждает, что их следует продолжать до самой смерти, потому что так говорят Шрути и Смрити. «С какой бы мыслью он ни ушел из этого мира» (Сб. Вр. X.6.3.1). «Вспоминая, какую форму бытия он в конце концов покидает это тело, в ту же форму он даже переходит, усваивая его бытие» (Бхагавад-гита VIII.6). «В момент смерти с неподвижным умом» (Бхагавад Гита VIII.10). «Пусть человек в момент смерти укроется этой триадой» (Гл. Уп. III.17.6). «Какова бы ни была его мысль в момент смерти, с этим он переходит в Прану, и Прана, соединенная со светом, вместе с индивидуальным «Я», ведет в мир, как он задуман в момент смерти» (Прас. Уп. IV.2.10). . Это следует и из сравнения с гусеницей (Бри. Уп. IV.4.3) или пиявкой.

Нельзя поддерживать такую мысль в момент ухода Праны из этого тела без практики на всю жизнь.

Поэтому медитации необходимо практиковать до смерти.

Тададхигамадхикаранам: Тема 9 (Сутра 13)

९ तदधिगमाधिकरणम् । सू० १३ ।

Знание Брахмана освобождает человека от всех прошлых и будущих грехов.

Уиллоу Нэнси Уинстон. देशात् ॥१३॥

Тададхигама уттарапурвагхайорашлешавинасау тadvьяпадешат IV.1.13 (490)

По достижении этого (т.е. Брахмана) (происходит) непривязанность и разрушение последующих и ранних грехов; потому что так сказано в писаниях.

Тададхигама: когда это осознано; **Уттарапурвагайо:** последующих и предыдущих грехов; **Аслешавинасау:** не цепляние и разрушение; **Тadvьяпадешат:** потому что так заявил Шрути.

Сейчас обсуждается результат познания Брахмана или состояния Дживанмукти.

На этом дополнение к третьей главе закончено. С последней адхикараной темы, связанные с Третьей главой, подошли к концу. С этой Адхикараны начинается собственно четвертая глава. Четвертая глава — это Пхаладхьяя, т. е. глава, касающаяся плодов Брахма Видьи.

Пурвапакшин утверждает, что освобождение достигается, несмотря на знание, только после того, как человек испытает последствия своих грехов, совершенных

до просветления, поскольку смрити заявляют: «Карма не уничтожается до того, как она даст свои последствия». Закон Кармы неумолим.

В этой Сутре говорится, что когда человек обретает знание, все его прошлые грехи уничтожаются и будущие грехи не цепляются за него.

Карма, несомненно, обладает силой приносить свои последствия, но эта сила может быть сведена к нулю и преодолена знанием Брахмана. Прайашитты (искупительные действия) обладают силой очищать грех. Сагуна-Брахма-Видья очищает все грехи. Ниргуна-Брахма-Видья кладет конец свободе воли или деятельности и уничтожает все грехи. Следовательно, к нему не может прийти никакое будущее деяние, и последствия всего прошлого деяния исчезают, когда приходит знание. В противном случае освобождения не будет, поскольку Карма – это Анади (безначальная). Если сказать, что освобождение вызвано подобно плодам Кармы, оно будет преходящим, а не вечным.

Более того, результаты джняны должны быть прямыми и немедленными. Итак, все грехи исчезают, когда человек достигает знания Брахмана или Самореализации.

Священное Писание заявляет, что будущие грехи, которые, как можно было бы предполагать, прилипли к деятелю, не прилипнут к тому, кто знает. «Как вода не прилипает к листу лотоса, так и никакое злое дело не прилипает к тому, кто знает это» (Чх. Уп. IV.14.3). Подобным образом Священное Писание провозглашает уничтожение предыдущих накопленных злых дел. «Как сгорают волокна трости Ишика, брошенные в огонь, так сгорают все грехи» (Чх. Уп. V.24.3). Об угасании дел возвещает и следующий отрывок: «Оковы сердца разрываются, все сомнения разрешаются, все дела его разрушаются, когда увидится Тот, Кто высок и низок» (Мун. Уп. II.2.8).

Что касается стихов, в которых говорится, что никакая карма не может быть уничтожена иначе, как путем создания ее последствий, то это справедливо и для обычных людей, находящихся в невежестве и не имеющих знания о Брахмане. Это не справедливо в отношении тех просветленных мудрецов, которые обладают знанием Брахмана.

Познавший Брахман чувствует и осознает так: «Тот Брахман, чья природа состоит в том, чтобы быть во все времена ни деятелем, ни наслаждающимся, и который, таким образом, противостоит в существовании ранее установленному состоянию свободы и наслаждения души, что Брахман есть я; следовательно, я ни в прошлом, ни в прошлом я не был ни деятелем, ни наслаждающимся, не являюсь таковым в настоящее время и не буду таковым в любое будущее время».

Таким образом возможно только окончательное освобождение; ибо в противном случае, т. е. если бы цепь дел, продолжавшаяся от вечности, не могла быть

прервана, освобождение никогда не могло бы произойти. Освобождение не может зависеть от места, времени и особых причин, как это бывает с плодами дел; потому что отсюда следовало бы, что плод познания непостоянен.

Следовательно, является устоявшимся выводом, что достижение Брахмана приводит к прекращению всех грехов.

Итарасамслешадхикаранам: Тема 10 (Сутра 14)

१० इतरासंश्लेषाधिकरणम्। सू० १४।

Точно так же хорошая работа не влияет на познавшего Брахмана.

इतरस्याप्येवमसंश्लेषः पाते तु॥१४॥

Итарасьяпьевамасамслешах пате ту IV.1.14 (491)

Таким же образом происходит и непривязанность к другому (т. е. к пунья или добродетели, добрым делам); но в момент смерти (освобождение, т.е. Видеха-Мукти несомненно).

Итарасья: другого; **Апи:** также; **Эвам:** таким же образом; **Асамслешах:** не цепляющийся; **Пейт:** после смерти; **Ту:** но ведь действительно.

Продолжается дискуссия о последствиях Брахма-джняны (познания Брахмана).

Как и в случае с грехом, заслуги и добродетель не могут быть присущи тому, кто познал Брахмана. В противном случае такие заслуги станут препятствием на пути к освобождению. Когда действие деятеля уходит, заслуги должны уйти, как и грех. Результат заслуг ниже, чем результат джняны. Заслуги и грехи должны быть оставлены позади. Когда оба превзойдены, освобождение неизбежно после смерти.

У знающего Брахмана нет идеи свободы воли. Его не трогают и добрые дела. Он выходит за рамки добродетели и порока. «Он побеждает обоих» (Бри. Уп. IV.4.22).

Даже там, где в тексте упоминаются только злые дела, мы должны считать, что в нем подразумеваются и добрые дела, потому что результаты последних также уступают результатам познания.

Заслуги также являются причиной рабства и стоят на пути к освобождению. Для познавшего Брахмана все его накопленные достоинства и недостатки уничтожаются. Таким образом, поскольку его заслуги и грехи совершенно недействительны, его спасение обязательно следует за смертью.

Анарабдхадхикаранам: Тема 11 (Сутра 15)

११ अनारब्धाधिकरणम्॥ सू० १५।

Знаниями уничтожаются только те дела, которые еще не начали приносить результаты, а не те, которые уже начали приносить плоды.

अनारब्धकार्ये एव तु पूर्वे तदवधेः ॥१५॥

Анарабдхакарье эва ту пурве тадавадхе IV.1.15 (492)

Но только те прежние (дела), последствия которых еще не начались (разрушаются знанием; потому что в Писании говорится), что (т. е. смерть тела) должны быть термином.

Анарабдхакарье: в случае тех работ, последствия которых еще не начали проявляться, т.е. приносить плоды или результаты; **Ева:** только; **Ту:** но; **Пурве:** бывшие работы; **Тадаваде:** это (смерть) является пределом из-за ожидания смерти.

Дискуссия о последствиях Брахма-джняны продолжается.

В двух последних адхикаранах (темах) утверждается, что все прошлые труды познавшего Брахмана уничтожаются. Прошлые труды бывают двух видов, а именно Санчита (накопленные труды), те, которые еще не начали приносить результаты, и Прарабдха, то есть те дела, результаты которых уже начали действовать и создали тело, посредством которого искатель достиг Брахмы. Джняна или знание Брахмана.

Пурвапакшин утверждает, что оба они уничтожены, потому что Мундака Упанишада говорит, что все его труды уничтожены. «Он тем самым побеждает обоих». Это относится ко всем произведениям без всякого различия, ко всем произведениям, какие бы то ни было, следует считать подлежащими уничтожению.

Далее, мудрец, достигший Самореализации, является недеятелем. У него нет ни идеи, ни чувства свободы воли. Его идея неделания та же, что и в отношении Санчиты или Прарабдхи. Следовательно, обе эти работы разрушаются, когда человек достигает знания Брахмана или Высшего Я.

Эта Сутра опровергает эту точку зрения и заявляет, что знание разрушает только Санчита Карму или накопленные труды, плоды которых еще не начали действовать, но не Прарабдху. Прарабдха-кармы разрушаются, только если их проработать. Те работы, результаты которых уже начались и чьи результаты были наполовину достигнуты, т. е. те самые работы, которым обусловлено нынешнее состояние существования, в котором возникает знание Брахмана, а не уничтожается этим знанием. Эта точка зрения основана на библейском отрывке «Для него существует задержка лишь до тех пор, пока он не освободится от этого тела, и тогда он един с Брахманом» (Гл. Уп. VI.14.2), который фиксирует смерть орган как срок заявления о достижении окончательного освобождения.

Если бы это было не так, то не было бы учителей знания.

Следовательно, Праабдха-карма не уничтожается знанием.

Если сказать, что огонь должен уничтожить все семена, ответ будет таков: то, что начало действовать, как гончарный круг, должно начать действовать. Митхья Джняна (ошибочное знание множественности), хотя и отрицается Джняной, будет сохраняться некоторое время (Бадхитанувритти).

Внутреннюю реализацию каждого человека нельзя отрицать или оспаривать другим. Эта истина провозглашается описанием Стхитапраджни в Бхагавад-Гите.

Знание Брахмана у знающего или мудреца не может остановить Праабдха-карму, так же как лучник не имеет контроля над уже выпущенными стрелами, которые останавливаются только тогда, когда их импульс исчерпан. Освобожденный мудрец должен поддерживать это тело до тех пор, пока сохраняется импульс Праабдха-кармы. Когда Праабдха-карма проработана или исчерпана, тело отпадает, и он достигает Видеха-Мукти, или бестелесного спасения.

Таким образом, последнее обсуждение заключается в том, что знание приводит к разрушению только тех произведений, добрых или злых, последствия которых еще не начали проявляться.

Агнихотрадхикаранам: Тема 12 (Сутры 16-17)

१२ अग्निहोत्राद्यधिकरणम् । सू० १६-१७ ।

Не следует отказываться от постоянных обязательных работ, предписанных Ведами для различных Ашрамов.

Нэнси и Нэнси Уилсон. १६ II

Агнихотради ту таткарьяива таддаршанат IV.1.16 (493)

Но Агнихотра и подобные (стремятся) к тому же результату, знанию (освобождению), потому что это видно из писаний.

Агнихотради: ежедневная Агнихотра и т. д., ежедневное подношение подношений постоянно поддерживаемому огню; **Ту:** но; **Таткарья:** стремление к тому же результату (знанию); **Ева:** только; **Таддаршанат:** то, что видно из писаний.

Дела постоянного обязательства (Нитья Кармы), предписанные Ведами, такие как Агнихотра, имеют тенденцию к тому же эффекту, то есть имеют тот же эффект, что и знание. Потому что об этом декларируют такие тексты, как следующие: «Брахманы стремятся познать его посредством изучения Вед, посредством жертвоприношений, даров» (Бри. Уп. IV.4.22).

Но выдвигается возражение, что знания и дела имеют разные последствия, и не может быть, чтобы они имели один и тот же эффект.

Замечено, отвечаем мы, что творог и яд, обычными эффектами которых являются лихорадка и смерть, вызывают удовлетворение и процветающее состояние тела, если творог смешать с сахаром и ядом, принимаемым во время чтения определенных мантр. Но даже в этом случае работа, если ее объединить со знанием, может привести к окончательному освобождению.

Пурвапакшина утверждает, что даже обязательные дела (Нитья Кармы), такие как Агнихотра, которые не приносят никаких плодов, но которые предписываются писаниями как своего рода дисциплина, разрушаются на заре знания, точно так же, как и другие дела, совершаемые с желаниями, потому что идея невмешательства познавшего Брахмана одинакова в отношении обоих.

Эта Сутра опровергает эту точку зрения и заявляет, что регулярные обязательные дела не уничтожаются.

Обязательные обязанности оказывают очищающее воздействие на сердце и способствуют зарождению знаний. Они косвенно способствуют знанию, то есть освобождению. Они немедленно служат окончательному освобождению. Поэтому их результаты сохраняются до самой смерти.

अतोऽन्यापि होकेषामुभयोः ॥१७॥

Ато'ньяпи хи экешамубхайо IV.1.17 (494)

Ибо (есть) также (род добрых дел), кроме этого, по мнению некоторых. (Существует согласие) обоих (учителей, Джаймини и Баадарайаны) (относительно судьбы этих произведений).

Ата: из этого; **Аня:** разная; **Апи:** также; **Привет:** потому что, действительно; **Экешам:** некоторых (Сакха); **Убхайо:** и то, и другое.

Существует также класс добрых дел, отличных от дел постоянного обязательства (Нитья Кармы, такие как ежедневная Агнихотра и тому подобное), которые совершаются с целью получения плода. По поводу них делается следующее высказывание некоторых сахов: «Его добрые дела достаются друзьям, а злым делам – врагам».

Оба учителя, Джаймини и Баадарайана, придерживаются мнения, что дела, совершаемые ради исполнения какого-то особого желания, не способствуют возникновению истинного знания.

Видьяджнянасадханадхикаранам: Тема 13 (Сутра 18)

१३ विद्याज्ञानसाधनाधिकरणम् । सू० १८ ।

Жертвенные дела, не сочетающиеся со знанием или медитацией, также помогают зарождению знания.

यदेव विद्ययेति हि ॥१८॥

Ядева видьяети хи IV.4.18 (495)

Потому что текст «что бы он ни делал со знанием» намекает на это.

Ядева: что угодно; **Видьяйя:** со знанием; **Ити:** таким образом, это, так; **Привет:** потому что.

Нитья Кармы (регулярные обязательные работы), которые помогают зарождению знания, бывают двух видов: те, которые сочетаются с медитациями, и те, которые не сопровождаются знанием или медитациями.

Пурвапакшин утверждает, что работа в сочетании с медитацией помогает возникновению знаний, поскольку она превосходит работу, выполняемую без медитации.

Настоящая Сутра опровергает это и говорит, что в утверждении «Только то, что совершается со знанием, становится сильнее» (Гл. Уп. I.1.10) сравнительная степень указывает, что работы, совершаемые без знания, не соединенные с медитациями, не совсем бесполезны, хотя другой класс более мощный.

Даже обычная Агнихотра обладает Вирья (силой), но Агнихотра, подтвержденная Видьей (Упасаной), более могущественна (Вирьяваттара). Агнихотра, если она сопровождается знанием, обладает большей способностью порождать знание и, следовательно, имеет высшую причинную эффективность в отношении реализации себя, в то время как те же самые действия, лишённые знания, не обладают таким превосходством.

Итаракшапаннадхикаранам: Тема 14 (Сутра 19)

१४ इतरक्षपणाधिकरणम् । सू० १९ ।

Насладившись плодами Праарабдха-кармы, познавший становится единым с Брахманом.

भोगेनत्वितरे क्षपयित्वा सम्पद्यते ॥१९॥

Бхогенатвитаре кшапаитва сампадьяте IV.1.19 (496)

Но исчерпав наслаждением два других дела (а именно добрые и злые дела, которые начали приносить плоды), он становится единым с Брахманом.

Бхогена: посредством удовольствия; **Ту:** но; **Итаре:** о двух других произведениях (достоинства и недостатки); **Кшапаитва:** истощенный; **Сампадьяте:** соединяется с Брахманом, становится единым с Брахманом, достигает, присоединяется.

Эта Сутра завершается ответом на вопрос: «Что станет с частью Праарабдхи работы просветленной души, которая привела к существованию его нынешней жизни».

Было показано, что все добрые и злые дела, последствия которых еще не начались, уничтожаются силой познания Брахмана. «С другой стороны, два других, то есть те добрые и злые дела, последствия которых уже начались, человек должен сначала исчерпать плодами их последствий, а затем он становится единым с Брахманом». Это следует из таких отрывков Священных Писаний, как «для него существует задержка до тех пор, пока он не освободится от тела, тогда он станет единым с Брахманом» (Гл. Уп. VI.14.2) и «Будучи Брахманом, он идет к Брахману». (Бри. Уп. IV.4.6).

Пурвапакшин утверждает, что познавший Брахмана будет продолжать видеть разнообразие даже после смерти, точно так же, как он видит множественность при жизни: аналогично визуальному появлению двойной луны, которая может продолжаться даже после того, как она была признана ложной. Он не достигает единства с Брахманом даже после смерти.

Эта Сутра опровергает это и заявляет, что дела Прарабдхи разрушаются из-за наслаждения. Хотя познавший Брахман должен оставаться в этом мире как освобожденный мудрец или Дживанмукта, тем не менее, после смерти он достигает единства с Брахманом.

Когда Прарабдха-кармы исчерпаны в результате проработки, он больше не видит никакой множественности из-за отсутствия какой-либо причины, подобной Прарабдхе. Он, несомненно, становится единым с Брахманом, поскольку все творения, включая Прарабдху, уничтожаются со смертью.

Таким образом, Брахма Джняна уничтожает Кармы (Санчита), которые еще не начали приносить плоды. Те, которые начали приносить плоды (Прарабдха), должны быть обработаны наслаждением. Даже просветленная душа не может избежать действия закона Прарабдхи.

Пурвапакшин снова утверждает, что новая совокупность произведений приведет к новому результату. Нет, отвечаем мы; семя всех подобных плодов уничтожается. То, что после смерти тела могло бы начать новый период плодоношения, является лишь новым набором дел, а дела зависят от ложного знания. Но такое ложное знание полностью уничтожается совершенным знанием Брахмана.

Поэтому, когда работы, результаты которых уже начались, уничтожаются, освобожденный мудрец, познавший Брахмана, обязательно входит в состояние совершенной изоляции или Абсолютной Кайвальи.

Так заканчивается Первая Пада (Раздел 1) Четвертой Главы (Адхьяя IV) Брахмасутр или Философии Веданты.

4. Пхала Адхьяя – Раздел 2 (Сутры 497–517).

Введение

В предыдущем разделе было показано, что человек достигает Дживанмукти, когда уничтожаются Санчита Кармы или накопленные труды, которые еще не начали приносить плоды, и Видехамукти в момент смерти, когда уничтожается Праарабдха Карма.

Этот раздел посвящен способу ухода просветленных и непросветленных душ во время выхода из тела. Описан путь богов, Деваяна, по которому путешествует познавший Сагуна Брахмана после смерти. Сутракара начинается с объяснения на основе библейских утверждений последовательных шагов, посредством которых душа покидает тело после смерти. Исход души одинаков и для того, кто обладает низшим знанием, и для того, кто лишен всякого знания.

Краткое содержание

Адхикарана I:

(Сутры 1-2) Во время смерти познавшего Сагуна Брахмана функции органов ума сливаются.

Адхикарана II:

(Сутра 3) Во время смерти познавшего Сагуна Брахмана функция ума растворяется в Пране.

Адхикарана III:

(Сутры 4-6) Во время смерти познавшего Сагуна Брахмана функция Праны растворяется в индивидуальной душе или Дживе.

Адхикарана IV:

(Сутра 7) Способ выхода из тела на путь является общим как для знающего Сагуна Брахмана, так и для обычного человека. Оба проходят одни и те же стадии вплоть до входа души вместе с тонкими элементами и так далее в Нади.

Адхикарана V:

(Сутры 8-11) Слияние огня и т. д. смерти с Высшим Божеством не является абсолютным слиянием. Полное поглощение элементов происходит только тогда, когда достигается окончательное освобождение.

Адхикарана VI:

(Сутры 12-14) Праны познавшего Ниргуна Брахмана не покидают тело после смерти.

Адхикарана VII:

(Сутра 15) Органы познавшего Ниргуна Брахмана погружаются в Него после смерти.

Адхикарана VIII:

(Сутра 16) Калы познавшего Ниргуна Брахмана достигают абсолютного неразличения с Брахманом после смерти.

Адхикарана IX:

(Сутра 17) Душа познавшего Сагуна Брахмана приходит в сердце в момент смерти и оттуда выходит через Сушумну. Душа невежественного человека выходит через какую-то другую Нади.

Адхикарана X:

(Сутры 18-19) Уходящая душа познавшего Сагуна Брахмана следует за лучами солнца после смерти, которые существуют как ночью, так и днем, и отправляется в Брахмалоку.

Адхикарана XI:

(Сутры 20-21) Душа познавшего Сагуна Брахмана отправляется на Брахмалоку, даже если он умирает во время внешнего хода Солнца (Дакшинааяна).

Вагадхикаранам: Тема 1 (Сутры 1-2)

१ वागधिकरणम् । सू० १-२ ।

В момент смерти функции органов сливаются в уме.

वाङ्मनसि दर्शनाच्छब्दाच्च ॥१॥

Вангманаси даршанаच्छабдаच्ча IV.2.1 (497)

Речь растворяется в уме, потому что она так видится, и существуют утверждения Священных Писаний (на этот счет).

Вак: речь; **Манаси:** в уме; **Даршанат:** потому что так видят или наблюдают, из-за заявления писаний; **Шабдат:** из-за слова Вед, из-за утверждения Смрити; **Ча:** также и.

В этой Сутре говорится, что после смерти речь растворяется в уме.

До сих пор описывается Дживанмукти или освобождение при жизни. Теперь будет описано достижение Брахмалоки путем следования путем богов (Деваяна) после смерти.

О процессе умирания мы имеем следующий отрывок: «Когда человек уходит отсюда, его речь растворяется в его уме, его ум в Пране, Прана в огне и огонь в Высшем Божестве» (Гл. Уп. VI.6.1).

Теперь здесь возникает сомнение, сливается ли с сознанием орган речи как таковой или только его функция.

Пурвапакшин утверждает, что сам орган сливается с умом, поскольку в тексте нет упоминания о функции слияния речи.

Настоящая Сутра опровергает этот взгляд и решает, что в уме слита только функция органа речи.

Слияние всегда есть следствие в причине. Речь не является следствием ума. Поэтому орган речи не может слиться с разумом. Но вритти (функциональные проявления) могут сливаться с чем-то, что не является его причиной. Например, тепло, которое является функцией огня, возникает из топлива и гасится в воде.

Мы видим, как у умирающего человека прекращается проявление речи, хотя ум его еще функционирует. Никто не видит, как орган речи растворяется в уме.

Таким образом, опыт также учит, что в сознании сливается функция речи, а не сам орган.

अत एव च सर्वाण्यनु ॥२॥

Ата эва ча сарваньяну IV.2.2 (498)

И по той же причине все (органы чувств) следуют (разуму, т. е. сливают с ним свои функции).

Ата эва: отсюда; **Ча:** и еще; **Сарвани:** все (органы); **Ану (Анугаччанти):** после (следовать).

Эта Сутра подразумевает, что функции всех органов сливаются в уме в момент смерти.

По тем же причинам (общий опыт и подтверждающие утверждения Шрути), как указано в Сутре 1, функции всех остальных органов чувств следуют за этим, то есть сливаются с умом. «Огонь, воистину, есть Удана, ибо тот, чей свет погас, приходит к новому рождению со своими чувствами, слитыми с умом» (Прас. Уп. III.9).

Как и в случае с речью, наблюдается, что глаз и другие чувства прекращают свои функции, тогда как ум продолжает действовать. Поскольку сами органы не могут быть поглощены и поскольку текст допускает такую интерпретацию, мы заключаем, что различные органы следуют за ними, т. е. сливаются в уме только в той мере, в какой это касается их функций.

Манодхикаранам: Тема 2 (Сутра 3)

२ मनोऽधिकरणम् । सू० ३ ।

Функция ума растворена в Пране.

तन्मनः प्राण उत्तरात् ॥३॥

Танманах прана уттарат IV.2.3 (499)

Этот ум (слит) в Пране (как видно) из последующего пункта (цитируемого Шрути).

Тат: это; **Манах:** ум; **Прана:** в Пране; **Уттарат:** из последующего пункта (Шрути).

Показано, что фраза «речь сливается в сознании» означает лишь слияние функции. Здесь возникает сомнение, означает ли последующее предложение «ум есть дыхание» также намек на слияние только функции или того, чему эта функция принадлежит.

Пурвапакшин утверждает, что здесь в Пране растворяется сам ум, а не его функция, поскольку можно сказать, что Прана является материальной причиной ума. В подтверждение своего утверждения он приводит следующий текст: «Ум состоит из пищи, Прана из воды» (Гл. Уп. VI.6.5); «Вода породила землю» (VI.2.4). Поэтому, когда ум растворяется в Пране, это то же самое, что земля погружается в воду, поскольку ум — это пища или земля, а Прана — это вода, причинная субстанция и следствие не различны. Следовательно, Шрути здесь говорит не о функции ума, а о том, что сам ум погружается в Прану.

Эта Сутра опровергает эту точку зрения. По той же причине именно ментальные Вритти (функции) сливаются с Праной, потому что в глубоком сне и при приближении смерти мы видим, как ментальные функции останавливаются, в то время как Прана (дыхание) активна. Ум не возникает из Праны и, следовательно, не может слиться с ней. Дыхание или Прана не является причинной субстанцией ума. Связь причинности посредством косвенного процесса недостаточна, чтобы показать, что ум действительно погружен в Прану. Если бы это было так, тогда ум также погрузился бы в землю, земля в воду, дыхание в воду. В рассматриваемой альтернативе также нет никаких доказательств того, что разум возник из той воды, которая перешла в дыхание.

Следовательно, ум не может сам погрузиться в Прану. Только функция ума растворяется в Пране.

Адхьякшадхикаранам: Тема 3 (Сутры 4–6)

३ अध्यक्षाधिकरणम् । सू० ४-६ ।

Функция Праны слита с Дживой.

सोऽध्यक्षे तदुपगमादिभ्यः ॥४॥

Со'дхьякше тадупагамадибхьях IV.2.4 (500)

Эта (Прана) растворяется в управителе (индивидуальной душе или Дживе) вследствие прихода к ней (утверждений относительно Праны) и так далее.

Сах: это (Прана); **Адхьякше:** в правителе (Дживе); **Тадупагамадибхья:** из-за (утверждений относительно Праны) прихода к нему и так далее.

«Прана растворяется в огне» (Гл. Уп. VI.8.6). Теперь возникает сомнение, заключена ли, согласно словам писания, функция Праны в огне или в индивидуальной душе, которая является повелительницей тела и чувств.

Согласно Пурвапакшине, мы должны заключить, что Прана растворяется только в огне.

Настоящая Сутра оправдывает свою точку зрения, поскольку утверждения о приходе Праны к Дживе и т. д. встречаются в отрывках из Священных Писаний.

«Все Праны приближаются к уходящему человеку в момент смерти» (Бри. Уп. IV.3.38). Другой отрывок снова специально заявляет, что Прана с ее пятью функциями следует за индивидуальной душой. После его ухода Прана уходит, и за этой Праной следуют другие Праны. «И после того, как Прана таким образом уходит, все остальные Праны уходят» (Бри. Уп. IV.4.2).

Текст, цитируемый в Сутре 1: «Когда человек уходит отсюда, его речь растворяется в уме, ум в Пране, Прана в огне и огонь в Высшем Божестве» (Гл. Уп. VI.8.6), однако, не противоречат этой точке зрения, как указывает следующая Сутра.

भूतेषु तच्छ्रुतेः ॥५॥

Бхутешу такхрутеш IV.2.5 (501)

В (тонких) элементах (сливается) (Джива с Пранами), как это видно из Шрути.

Бхутешу: в элементах; **Тат шрутеш:** как это можно понять из Шрути, из текстов Шрути на этот счет, об этом есть ведическое утверждение.

Эта Сутра усиливает предыдущую.

Душа среди Праны покоится в тонких элементах (Бхута-сукшма). Это ясно из Шрути «*Пранастанеджаси*».

Душа, соединенная с праной, поселяется в тонких элементах, сопровождающих огонь, и образует семя будущего грубого тела. Это мы заключаем из пункта «Прана в тепле». Но этот отрывок подразумевает, что Прана занимает свое местопребывание, а не душа вместе с Праной занимает свое местопребывание.

Мы отвечаем: это не имеет значения. Предыдущая Сутра помещает душу в промежуток между праной и огнем. Коротко о человеке, который сначала путешествует из Харидвара в Айодхью, а затем из Айодхьи в Бенарес, можно

сказать, что он путешествует из Харидвара в Бенарес. Таким образом, обсуждаемый отрывок означает, что душа вместе с праной пребывает в стихиях, связанных с огнем. Прана сначала сливается с индивидуальной душой, а затем душа с Праной обретает свое место обитания в тонкой сущности грубых элементов, огня и т. д., семени будущего тела.

Но как вы имеете право привлекать и другие элементы, если в тексте говорится только об этом? На этот вопрос следующая Сутра дает ответ.

Прана, соединившись с душой, слилась не только с Теджасом, но одновременно и с другими элементами. Это можно понять из Шрути. Говорят, что он сливается только с Теджасом, потому что там преобладает Теджас (огонь). «Эта душа соединена с сущностью земли, воды, воздуха, Акаши, огня» (Бри. Уп. IV.4.5).

नैकस्मिन् दर्शयतो हि ॥६॥

Наикасмин дарсаято хи IV.2.6 (502)

(Душа с Праной слита) не только в одном элементе, ибо оба (Шрути и Смрити) заявляют об этом (или заявляют так).

На: нет; **Экасмин:** в одном; **Даршаятах:** (и Шрути, и Смрити) заявляют об этом, и Шрути, и Смрити показывают; **Привет:** как, потому что.

Когда душа в момент смерти покидает одно тело и входит из другого, то она вместе с тонким телом пребывает в тонкой сущности всех грубых элементов, а не только в огне, потому что все элементы нужны для будущего тела. Новый кузов состоит из различных элементов. Об этом говорится в вопросе и ответе о водах, называемых человеком (Гл. Уп. В.3.3). См. III.1.2.

Когда душа обретает другое тело, она не покоится только в Пране, но путешествует с тонкими частями всех элементов. Вопросы и ответы в Шрути показывают его.

Отрывок из Брихадараньяка-упанишады утверждает, что воплощение души обусловлено кармой, поскольку обитель, состоящая из Грахи (Индрий или чувств) и Атиграхи (Вишая или объектов), является следствием Кармы. Здесь тонкие элементы называются обителью, потому что они являются материалом, из которого состоит новое тело. Эти два взгляда или отрывка не противоречат друг другу.

Ашритьюпакрамадхикаранам: Тема 4 (Сутра 7)

४ आसृत्युपक्रमाधिकरणम् । सू० ७ ।

Способ выхода из тела на путь является общим как для познавшего Сагуна Брахмана, так и для обычного человека.

Сэнсэй Уинстон, США

Самана часритьюпакрамадамритатвам чанупошья IV.2.7 (503)

И общий (это способ ухода в момент смерти как для знающего Сагуна Брахмана, так и для невежественного) до начала их пути; и бессмертие (знающего Сагуна Брахмана лишь относительно) без сожжения (невежества).

Самана: обычный; **Ча:** и; **Асритьюпакрамат:** до начала их пути; **Амритатвам:** бессмертие; **Ча:** и; **Анупошья:** без горения, без растворения.

Для познавшего Ниргуна Брахмана нет ухода. Его Праны поглощены Брахманом.

Пурвапакшин утверждает, что способ ухода из тела для познавшего Сагуна Брахмана и невежественного или обычного человека должен быть разным, поскольку после смерти они достигают разных обителей. Познавший Сагуна Брахмана отправляется на Брахмалоку, в то время как обычный человек перерождается в этом мире.

Настоящая Сутра говорит, что познавший Сагуна Брахмана после смерти входит в Сушумна Нади, затем выходит из тела и затем вступает в Деваяну, или путь богов, в то время как обычный невежественный человек входит в какую-то другую Нади и идет другим путем к иметь перерождение.

Но способ ухода после смерти является общим для обоих, пока они не вступят в свой путь.

Чхандогья Упанишада VIII.6.6 и Катопанишада II.3.16 заявляют: «Во внутренней части сердца имеется сто и более Нади, из которых только одна ведет от сердца к голове; благодаря этому, продвигаясь вверх, уходящая душа достигает бессмертия, то есть освобождение; все остальные Нади предназначены для выхода обычных людей из-за того, что они подвергаются рабству частых рождений и смертей».

Самсаравьяпадесадхикаранам: Тема 5 (Сутры 8–11)

५ संसारव्यपदेशाधिकरणम् । सू० ८-११ ।

Растворение огня и т. д. в момент смерти Верховного Божества является лишь относительным.

तदापीतेः संसारव्यपदेशात् ॥८॥

Тадапитех самсаравьяпадешат IV.2.8 (504)

Это (тонкое тело длится) до достижения Брахмана (через знание), потому что (писания) объявляют состояние относительного существования (до этого момента).

Тат: это совокупность элементов, сумма тонких элементов; **Апитех:** до достижения Брахмана (через знание); **Самсаравьяпадешат:** потому что (писания) провозглашают состояние относительного существования.

В тексте, приведенном в Сутре 1, мы имеем «И огонь растворяется в Высшем Божестве». Смысл в том, что огонь умирающего человека вместе с индивидуальной душой, Праной, совокупностью органов и другими элементами сливается с Брахманом.

Теперь нам предстоит рассмотреть, какого рода это слияние.

Пурвапакшин считает, что это абсолютное поглощение слитых вещей, поскольку доказано, что эти вещи имеют Высшее Божество в качестве своей причинной материи. Ибо установлено, что Божество есть причинная субстанция всех вещей, имеющих начало. Следовательно, переход в состояние неразделенности является абсолютным. Это окончательное растворение. Окончательного освобождения каждый достигает после смерти.

Эта Сутра говорит, что это слияние не является абсолютным слиянием. Хотя Брахман является причинной субстанцией этих элементов, в момент смерти, как в случае глубокого сна и Пралайи мира, они сливаются с ним только таким образом, чтобы продолжать существовать в семенном состоянии или семенное состояние. Объединяются только функции этих элементов, а не сами элементы.

Те тонкие элементы, огонь и т. д., которые образуют обитель слуха и других органов, сохраняются до окончательного освобождения от сансары, вызванной совершенным знанием, поскольку писания заявляют, что до этого момента Джива, или индивидуальная душа, подвержена к относительному существованию. «Одни души входят в утробу для воплощенного существования как органические существа; другие уходят в неорганическую материю, согласно своему труду и согласно своему знанию» (Катха Уп. II.5.7).

В противном случае ограничивающие придатки каждой души в момент смерти были бы поглощены, и душа вступила бы в абсолютный союз с Брахманом. Каждый умирающий человек достигнет Брахмана. Это сделало бы все библейские предписания и библейские доктрины одинаково бесполезными.

Оковы, возникающие из-за неправильного знания, не могут быть устранены иначе, как посредством совершенного знания (Самьяг Джняна). Если бы слияние в момент смерти было абсолютным, тогда не могло бы быть никакого возрождения.

सूक्ष्मं प्रमाणतश्च तथोपलब्धे: ॥९॥

Сукшмам праманатаща татопалабдхе IV.2.9 (505)

(Это тонкое тело) тонкое (по природе) и размер, потому что его так наблюдают.

Сукшмам: тонкий; **Праманатах:** что касается размера; **Ча:** и; **Татха:** так, так; **Упалабдхе:** потому что это переживается, это наблюдается.

Элементарная материя огня и другие элементы, образующие основу души при выходе из этого тела, должны быть тонкими по своей природе и размеру. Это следует из отрывков Священных Писаний, в которых говорится, что он выходит через Нади и так далее.

Его тонкость делает его способным проходить через тонкую и тонкую Нади, а его прозрачность является причиной того, что он не останавливается и не блокируется какой-либо грубой субстанцией и не виден наблюдателям, когда он теряет сознание после смерти.

नोपमर्देनातः ॥१०॥

Нопамарденатах IV.2.10 (506)

Следовательно, (это тонкое тело) не (разрушается) разрушением (грубого тела).

На: нет; **Упамардена:** разрушением; **Ата:** следовательно, по этой причине.

Благодаря этой великой тонкости тонкое тело не разрушается тем, что разрушает грубое тело, а именно сжиганием и тому подобным.

अस्यैव चोपपत्तरेष ऊष्मा ॥११॥

Асаяйва чопапаттереша ушма IV.2.11 (507)

И только этому (тонкому телу) принадлежит это (телесное) тепло, потому что это (только) возможно.

Асия: тонкого тела; **Ева:** поистине, конечно, одна; **Ча:** и еще; **Упапаттех:** это возможно, потому что возможно; **Эша:** это; **Ушма:** (телесное) тепло.

Этому же тонкому телу принадлежит и теплота, которую мы воспринимаем в живом теле посредством осязания. Это телесное тепло не ощущается в теле после смерти, тогда как такие качества, как форма, цвет и так далее, продолжают восприниматься. Телесное тепло ощущается до тех пор, пока существует жизнь. Отсюда следует, что теплота находится в чем-то отличном от тела, как его обычно называют. Тонкое тело передает свое тепло грубому телу и сохраняет его тепло, пока оно остается живым. Писание также говорит: «Он тепл, если собирается жить, и холоден, если собирается умереть».

Пратишедхадхикаранам: Тема 6 (Сутры 12–14)

६ प्रतिषेधाधिकरणम् । सू० १२-१४ ।

Праны познавшего Брахмана не уходят в момент смерти.

प्रतिषेधादिति चेन्न शरीरात् ॥१२॥

Пратишедхадити ченна шарират IV.2.12 (508)

Если скажут (что Праны того, кто знает Брахмана, не уходят) из-за отрицания, сделанного Шрути, (мы говорим) не так (потому что писание отрицает уход Праны) из индивидуальной души (а не из тела).

Пратишедхат: из-за отрицания; **Ити:** так; **Чет:** если (если можно утверждать); **На:** не так, ты не можешь так сказать; **Шарират:** от индивидуальной души.

Эта Сутра состоит из двух частей: возражения и ответа на него. Часть возражений — « *Пратишедхадити чет* ». Ответная часть: « *На шарират; Спашто хекешам* '.

Эта сутра дает представление о Пурвапакшине, в то время как тринадцатая и четырнадцатая сутры излагают сиддханту, или правильное учение.

Брихадараньяка-упанишада заявляет: «Но что касается человека, который не желает, который не желает, свободен от желаний, удовлетворен в своих желаниях или желает только Я, от него жизненные потоки (Праны) не покидают» (Брихадараньяка-упанишада). Вверх.IV.4.6). Из этого явного отрицания, составляющего часть высшего знания, следует, что Праны не выходят из тела того, кто познал Брахмана. Этот отрывок из Шрути относится к тому, кто знает Ниргуна Брахмана. Он заявляет, что его Праны не уходят после смерти.

Пурвапакшин утверждает, что цитируемый отрывок не отрицает ухода Праны из тела, но из индивидуальной души. Если Праны не покидают тело, смерти вообще не будет. Это ясно видно из редакции Мадхьяндины, в которой говорится: «От него не покидают жизненные духи».

Поэтому душа познавшего Брахмана выходит из тела вместе с Пранами.

Следующая Сутра опровергает эту точку зрения.

स्पष्टो ह्येकेषाम् ॥१३॥

Спашто хекешам IV.2.13 (509)

Ибо (отрицание ухода души) ясно (в текстах) некоторых школ.

Спашта: прозрачный; **Привет:** за; **Экешам:** некоторых сахов или школ; заявление некоторых Шрути.

Праны не покидают тело освобожденного мудреца. Это ясно видно из таких текстов Шрути, как: «Яджнавалкья, - сказал Артабхага, - когда освобожденный человек умирает, его Праны выходят из него или нет?» «Нет, — ответил Яджнавалкья, — они сливаются только с ним» (Бри. Уп. III.2.11).

Если Праны уходят вместе с душой из тела, то душа обязательно возродится. Следовательно, эмансипации не будет.

Поэтому праны не покидают тело того, кто познал Брахмана.

स्मर्यते च ॥१४॥

Смарьяте ча IV.2.14 (510)

И Смрити тоже так говорит.

Смариате: Смрити говорит, что оно упоминается в Смрити; **Ча:** и.

В Махабхарате также сказано, что те, кто знает Брахмана, не уходят и не уходят. «Тот, кто стал Самостью всех существ и обладает полной интуицией всего, на его пути недоумевают сами боги, ища путь того, у кого нет пути» (Махабхарата: XII.270.22).

Вагадилаадхикаранам: Тема 7 (Сутра 15)

७ वागादिलयाधिकरणम् । सू० १५ ।

Праны (органы) и элементы познавшего Ниргуна Брахмана сливаются с Ним после смерти.

तानि परे तथा ह्याह ॥१५॥

Тани паре татха хьяха IV.2.15 (511)

Те (Праны, элементы) (слиты) в Верховном Брахмане, ибо так говорит (писание).

Тани: те; **Паре:** в Верховном Брахмане; **Татха:** так, так; **Привет:** потому что; **Ага:** (Шрути) говорит.

Те, то есть органы чувств, обозначаемые термином «Прана», и элементы того, кто познал Верховного Брахмана, сливаются, когда он умирает в одном и том же Верховном Брахмане. Почему? Потому что писание заявляет, что «Таким образом, эти шестнадцать частей этого свидетеля, Пуруши, имеющие свою цель в Нём, растворяются, достигая Его в Нём» (Прас. Уп. VI.5).

Но другой текст, относящийся к тому, кто знает, учит, что части также сливаются в чем-то отличном от Высшего Я. «Пятнадцать частей входят в свои элементы» (Мун. Уп. III.2.7). Нет, отвечаем мы. Этот последний отрывок касается обычного взгляда

на вопрос. Оно указывает на конец с относительной точки зрения, согласно которой вся совокупность частей того, кто познал Верховного Брахмана, растворяется только в Брахмане, точно так же, как иллюзорная змея погружается в веревку.

Таким образом, противоречия нет.

Хотя обычно чувства и элементы сливаются в своих причинных субстанциях, однако в случае джняни они сливаются в Брахмане.

Авибхагадхикаранам: Тема 8 (Сутра 16)

८ अविभागाधिकरणम् । सू० १६ ।

Калы познавшего Ниргуна Брахмана достигают абсолютного неразличения с Брахманом после смерти.

अविभागो वचनात् ॥१६॥

Авибхага вачанат IV.2.16 (512)

(Абсолютное) неразличение (происходит слияние Брахмана) согласно утверждению (писаний).

Авибхага: неразличение; **Вачанат:** из-за утверждения (писаний).

«Таким образом, эти шестнадцать составляющих, или Калас, то есть одиннадцать чувств и пять тонких элементов, принадлежащих видящему, то есть освобожденному мудрецу, достигшему Верховного Брахмана, теряют свою особенность и исчезают в Нем. Там имена и формы уничтожаются; и люди говорят только о Пуруше. Тогда он становится неделимым и бессмертным» (Прас. Уп. VI.5).

Калы у познавшего Брахмана полностью растворяются в Высшем Брахмане. В случае с обычным человеком это не так. Они существуют в прекрасном потенциальном состоянии, являясь причиной будущего рождения.

Когда части или Калы, являющиеся следствием невежества, растворяются посредством знания, невозможно, чтобы остался остаток. Поэтому части полностью сливаются в Брахмане. У них нет шансов появиться снова.

Тадоко'дхикаранам: Тема 9 (Сутра 17)

९ तदोकोऽधिकरणम् । सू० १७ ।

Душа познавшего Сагуна Брахмана приходит в сердце в момент смерти, а затем выходит через Сушумна Нади.

Уиллоу Уинстон. Уиллоу Уинстон. Нэнси शताधिकया ॥ ४.२.१७ ॥

Тадоко'граджваланам татпракашитадваро видйасамартх ятгаччешагатьяну смритийогачча харданугрихитах сатадхикайа IV.2.17 (513)

Когда душа познавшего Сагуна Брахмана собирается покинуть тело, происходит) освещение передней части обители ее (души) (т. е. сердца); тем самым освещается дверь (его выхода); благодаря силе знания и применению медитации к пути, который является частью этого (знания); душа, любимая Им в сердце (а именно, Брахман) (проходит вверх) через ту, которая превышает сто (т. е. сто первый Нади).

Тадоко аградджваланам: освещение вершины ее (души) обители (сердца); **Татпракашитадварах:** проход, освещенный этим светом; **Видьясамартхьят:** силой своего знания; **Тат сешагатьянусмритийогат:** из-за применения медитации к пути, который является частью этого знания; **Ча:** и; **Харданугрихита:** благосклонность Того, Кто обитает в сердце; **Сатадхикайя:** тем, кто превышает сотню. (**Тат:** этого; **Оках:** обитель, сердце; **Аградджваланам:** освещаемая передняя часть или конец сердца; **Тат:** Господь, обитающий в сердце; **Пракашита:** озаренный; **Двара:** дверь, корень, из которого берет начало сто первая Нади; **Сеша:** остаток; **Гати:** путь, путь; **Анусмритийогат:** из-за применения памятования или постоянной мысли; **Харда:** Господь, обитающий в сердце; **Анугрихита:** пользующийся благосклонностью.)

Дискуссия о Паравидье (Высшем Знании) окончена. Сутракара теперь продолжает обсуждение Апара Видьи, то есть Упасаны (низшего знания).

В Сутре 7 уже говорилось, что до начала пути уход знающего Сагуна Брахмана и невежественного человека один и тот же. Настоящая Сутра описывает появление души на пути. Текст Брихадараньяки описывает смерть человека «Он, взяв с собой те элементы света, нисходит в сердце» (Бри. Уп. IV.4.1). Затем снова говорится: «Точка его сердца освещается, и этим светом самость уходит либо через глаз, либо через череп, либо через другие места тела» (Бри. Уп. IV.4.2). Душа вместе с органами приходит к сердцу в момент смерти.

Возникает вопрос, одинаков ли уход для познавшего Сагуна Брахмана и обычного человека.

Выход обычного человека отличается от выхода познавшего Сагуна Брахмана. Первый при смерти выходит из любой части тела (глаза, уха, носа, ануса и т. д.). Но последняя выходит только через Сушумна Нади и из Брахмарандхры в голове. Если он выйдет каким-либо другим путем, он не сможет достичь Высшей Обители.

Благодаря знанию и применению постоянной мысли о Брахмане точка сердца, которая является обителью уходящей души, освещается, и по милости высшей души, пребывающей в ней, открывается дверь выхода, устье Нади. Путь, ведущий

от сердца к голове, как сказано в Сутре 7, открыт. Душа переходит в Нади под номером сто один. Эта Нади — врата освобождения. Остальные сто Нади ведут к рабству.

В главе, посвященной познавшему Брахмана, обитающему в сердце, в писании говорится: «Есть сто одна Нади сердца; одна из них проникает в макушку головы; поднимаясь по ней, человек достигает Бессмертия; остальные служат для отправления в разные стороны)» (Гл. Уп. VIII.6.5).

Хотя равенство для того, кто знает, и для того, кто не знает, точка сердца становится сияющей, и тем самым освещается дверь выхода, но тот, кто знает, уходит только через череп, в то время как другие выходят из других мест. Почему так? Из-за силы знания. Если бы также тот, кто знает, удалился, как и все другие, из любого места тела, он не смог бы достичь возвышенной сферы, и тогда все знания были бы бессмысленными.

«И из-за применения медитации на пути, являющейся частью этого». В различных Видьях предписывается медитация на путешествие души по пути, связанному с Нади, проходящим через череп, и этот путь является частью этих Видья. Теперь уместно заключить, что тот, кто медитирует на этом пути, должен после смерти продолжить его.

Поэтому тот, кто знает, что Брахман, обитающий в сердце, на котором он медитировал, пользуется благосклонностью и таким образом становится подобным ему по природе, уходит через Нади, проходящую через череп, который является сто первым. Души других людей покидают другие Нади.

Расмьядхикаранам: Тема 10 (Сутры 18–19).

रश्म्यनुसारी ॥१८॥

Душа того, кто познал Сагуна Брахмана, после смерти следует за лучами солнца и отправляется на Брахмалоку.

रश्म्यनुसारी ॥१८॥

Расмянусари IV.2.18 (514)

(Душа познавшего Сагуна Брахмана, когда он умирает) следует за лучами (солнца).

Расми: лучи; **Анусари:** следующий.

Продолжение описания хода освобожденной души.

Чхандогья Упанишада заявляет: «Когда он таким образом покидает это тело, тогда он уходит вверх этими самыми лучами. Этим движением вверх он достигает бессмертия» (Чх. Уп. VIII.6.5).

Отсюда мы понимаем, что душа, проходящая по сто первой Нади (Сушумне), следует за лучами Солнца.

Здесь возникает сомнение, следует ли за лучами душа того, кто умирает ночью, так же как и того, кто умирает днем, или душа только последнего.

Поскольку в Священных Писаниях не упоминается никакой разницы, Сутра учит, что души следуют за лучами в обоих случаях.

Дэниел Нэнсон Сэнсэн Сэнсэйл ्दर्शयति च ॥१९॥

Ниси нети ченна самбандхасья йаваддехабхавитваддаршаати ча IV.2.19 (515)

Если скажут (что душа) не (следует за лучами) ночью, мы говорим (не так), потому что связь (Нади и лучей) продолжается до тех пор, пока существует тело; Шрути также заявляет (об этом).

Ниси: ночью, ночью; **На:** нет; **Ити:** так; **Чет:** если (если возразят); **На:** нет (возражение необоснованно); **Самбандхасья:** отношений; **Йаваддехабхавитват:** пока существует тело; **Даршайати:** Шрути показывает или заявляет (это); **Ча:** и также. (**Явад:** пока; **Бхавитват:** из-за существования.)

Возражение против Сутры 17 выдвинуто и опровергнуто.

Эта Сутра состоит из двух частей: возражения и ответа на него. Часть возражения — «*Ниси нети чет*», а часть ответа — «*На самбандхасья йаваддехабхавитвад даршайати ча*».

Возможно, можно было бы сказать, что Нади и лучи связаны в течение дня, и поэтому душа человека, который умирает днем, может следовать за этими лучами, но не душа того, кто умирает ночью, когда соединение Нади и Лучей соединено. лучи сломаны.

Но это ошибочное представление, ибо связь лучей и Нади сохраняется до тех пор, пока существует тело. Следовательно, не имеет значения, умирает ли душа днем или ночью.

Далее мы наблюдаем, что солнечные лучи продолжают существовать и в летние ночи, потому что мы чувствуем их тепло и другие воздействия. Ночами других времен года их трудно заметить, потому что тогда лишь немногие продолжают существовать, как и в пасмурные дни холодного времени года. Шрути также заявляет: «Даже ночью солнце излучает свои лучи».

Мы не можем предопределить движение смерти. Если человеку, умирающему ночью, отказано в таком отправлении в высшую обитель, никто не примет Упасану. Результат познания не может зависеть от случайности смерти днем или ночью.

Если снова человек, умирающий ночью, будет ждать, пока рассвет поднимется вверх, может случиться так, что из-за действия погребального огня и т. д. его тело к рассвету не сможет вступить в связь с лучами. Более того, Священное Писание прямо заявляет, что он не ждет. «Как скоро он отошлет ум, так и пойдет к солнцу» (Гл. Уп. VIII.6.5).

По всем этим причинам душа следует за лучами как ночью, так и днем.

Дакшинаяднадхикаранам: Тема 11 (Сутры 20-21)

११ दक्षिणायनाधिकरणम् । सू० २०-२१ ।

Даже если познавший Сагуна Брахмана умрёт в Дакшинаядне, он всё равно отправится на Брахмалоку.

अतश्चायनेऽपि दक्षिणे ॥२०॥

Атащадане пи дакшине IV.2.20 (516)

И по той же причине (ушедшая душа следует за лучами) и во время южного хода Солнца.

Ата: именно по этой причине, следовательно, по той же причине; **Ча:** и; **Аядне:** во время движения солнца; **Апи:** также, даже; **Дакшине:** на юге.

Эта Сутра является следствием предыдущей Сутры.

Пурвапакшин выдвигает возражение и утверждает, что душа познавшего Брахмана, который уходит во время Дакшинаядны или южного движения Солнца, не следует за лучами к Брахмалоке. Шрути и Смрити заявляют, что только тот, кто умирает во время Уттараяны или северного хода Солнца, попадает на Брахмалоку.

Далее также написано, что Бхисма ждал, пока северный ход Солнца покинет тело.

В этой сутре говорится, что по той же причине, что упомянута в предыдущей сутре, то есть неразумно ставить результат познания в зависимость от случайности смерти, происходящей в определенное время, познавший Сагуна Брахмана отправляется на Брахмалоку, даже если он умирает во время южное направление Солнца.

По той же причине, а именно потому, что ожидание невозможно, и потому что плод познания не является просто конечным, и потому что время смерти не установлено,

также тот, кто имеет истинное знание и кто умирает во время южного течения солнца получает плоды своих знаний.

В тексте «Знающие так идут по свету, от света ко дню, от дня к светлой половине месяца, а от того к шести месяцам северного хода Солнца» (Чх. Уп. В.10.1)), точки на северном пути Солнца относятся не к какому-либо разделению времени, а к божествам, как будет показано в IV.3.4.

Путь Деваяны могут пройти те, кто умирает в Дакшинаяне.

Бхишма ждал Уттараяны, потому что хотел поддержать общепринятый обычай и показать, что благодаря милости своего отца он может умереть по своему желанию.

योगिनः प्रति च स्मर्यते स्मार्ते चैते ॥२१॥

Йогинах прати ча смарьате смарте чайте IV.2.21 (517)

И (эти времена или детали) записаны Смрити со ссылкой на йогов и этих двоих (йогу и санкхью) и классифицируются как смрити (только).

Йогинах прати: по отношению к йогу; **Ча:** и; **Смарьате:** утверждает Смрити; **Смарте:** принадлежащий к классу Смритис; **Ча:** и; **Эте:** эти двое.

Аргументы двух предыдущих сутр здесь подкреплены дальнейшим объяснением.

В Пурвапакшине говорится: У нас есть следующий текст Смрити: «То время, в которое уходящие йогины не возвращаются, а также то время, в которое они возвращаются, уйдя, я объявлю тебе, о принц Бхарат» (Бхагавад-гита VIII. 23) 24). Это специально определяет, что смерть днем и т. д. приводит к тому, что душа не возвращается. Как же может тот, кто умирает ночью или во время южного движения Солнца, уйти и не вернуться? Решение предыдущей Сутры не может быть правильным.

Эта Сутра опровергает это возражение и говорит, что эти подробности относительно времени, упомянутые в Гите, применимы только к йогам, практикующим садхану в соответствии с системами йоги и санкхьи. Эти двое — смрити, а не шрути. Поэтому упомянутые в них ограничения по времени не распространяются на тех, кто медитирует на Сагуна Брахман согласно текстам Шрути.

Йога и Санкхья — это просто Смрити. Они не носят духовного характера. Поскольку оно имеет другую сферу применения и основано на особом авторитете, правило Смрити относительно времени смерти не имеет никакого влияния на знание, основанное на Священных Писаниях.

Но возникает возражение. У нас есть такие отрывки, как «Огонь, свет, день, светлая половина месяца, шесть месяцев северного пути, дым, ночь, темная половина

месяца, шесть месяцев южного пути» (Бхагавад-гита). VIII. 24-25), в котором, хотя и принадлежим к Смрити, мы признаем путь отцов, определенный Священным Писанием.

Наше опровержение, отвечаем мы, претензий Смрити применимо только к противоречию, которое может возникнуть из учения Смрити о законном времени смерти: «Я скажу вам время» и т. д. Поскольку Смрити упоминает также Агни и в отношении других божеств, которые ведут ушедшую душу, нет никакого противоречия.

То, что, по-видимому, относится ко времени в приведенном выше отрывке, относится только к божествам, управляющим дневным временем, светлой половиной месяца и Уттараяной, а также ночным временем, темной половиной месяца и Дакшинааяной.

Так заканчивается Вторая Пада (раздел 2) Четвертой главы (Адхья IV) Брахма-сутр или философии Веданты.

4. Пхала Адхьяя – Раздел 3 (Сутры 518–533).

Введение

В предыдущем разделе был описан уход познавшего Сагуна Брахмана по пути богов (Дэваяна). Теперь в настоящем разделе рассматривается сам путь. Он описывает путешествие освобожденной души на пути к Брахману и продолжает нить повествования с того места, где она была оставлена в предыдущем разделе.

Краткое содержание

Адхикарана I:

(Сутра 1) Путь, связанный с божествами, начинающийся со света, является единственным путем к Брахмалоке.

Адхикарана II:

(Сутра 2) Уходящая душа достигает божества года, а затем божества воздуха.

Адхикарана III:

(Сутра 3) После достижения божества, отождествляемого с молнией, душа достигает мира Варуны.

Адхикараны I, II, III:

(Сутры 1–3) примиряют различные описания Упанишад относительно станций на пути, ведущем Упасаку к Сагуна Брахману.

Адхикарана IV:

(Сутры 4-6) Свет и т. д., упоминаемые в тексте, описывающем путь богов, означают божества, отождествляемые со светом и т. д., которые ведут душу этап за этапом, пока не будет достигнута Брахмалока.

Адхикарана V:

(Сутры 7-14) Брахман, к которому ушедшие души идут путем богов, – это Сагуна Брахман. Это мнение изложено Бадараяной в сутрах 7–11. В сутрах 12-14 Джаймини отстаивает противоположную точку зрения, согласно которой душа Упасаки направляется к Высшему Брахману, а не к Карья-Брахману (Сагуна-Брахману). Взгляд Джаймини — это всего лишь Пурвапакша, тогда как мнение Баадари представляет собой Сиддханту.

Адхикарана VI:

(Сутры 15-16) Только те, кто поклонялся Сагуна Брахману без символа, достигают Брахмалоки.

Арчирадьядхикаранам: Тема 1 (Сутра 1)

१ अर्चिराध्यधिकरणम् । सू० १ ।

Путь, связанный с божествами, начинающийся со света, — единственный путь, ведущий к Брахмалоке.

अर्चिरादिना तत्प्रथितेः ॥१॥

Арчирадина татпратхитех IV.3.1 (518)

На пути, связанном со светом (ушедшая душа познавшего Сагуна Брахмана после смерти отправляется на Брахмалоку), это хорошо известно (из Шрути).

Архирадина: путем лучей и т. д., лучами света и т. д., на пути, связанном с божествами, начиная со света; **Татпратхитех:** это хорошо известно (из Шрути).

Выяснилось, что до начала пути выезд тот же. В последнем разделе говорилось, что познавший Сагуна Брахмана отправляется в Деваяну или путь богов к Брахмалоке. Но разные тексты по-разному заявляют о самом пути.

Один отрывок описывает его как образованное соединением Нади и лучей: «Тогда он поднимается вверх именно благодаря этим лучам» (Гл. Уп. VIII.6.5). В другом отрывке говорится, что это началось со света. «Идут к свету, от света ко дню» (Чх. Уп. В.10.1). Другой путь описан в Каушитаки Упанишаде I.3: «Достигнув пути богов, он приходит в мир Агни». Другой способ описан в Bri. Вверх. В.10.1: «Когда человек уходит из этого мира, он приходит на ветер». Другой способ описан в Мун. Вверх. I.2.11: «Свободные от страсти они уходят через врата Солнца».

Здесь возникает сомнение, отличны ли эти пути друг от друга или существует только один путь, путь богов, о котором разные тексты упоминают разные подробности или дают разные описания.

Пурвапакшин утверждает, что эти тексты относятся к разным путям к Брахмалоке.

Настоящая Сутра опровергает эту точку зрения и заявляет, что все тексты относятся только к одному пути и дают только разные подробности одного и того же пути, пути, связанного с божествами, начиная с пути, отождествляемого со светом. Почему так? Поскольку из текстов Шрути широко известно, что это путь для всех, кто знает Брахмана.

В тексте «Знающие это (Панчагни Видья) и те, кто в лесу медитируют с верой и аскезой, достигают божества, отождествляемого со светом» (Чх. Уп. В.10.1), прямо утверждается, что путь, связанный с божествами, начинается с этого Пламя принадлежит всем познавшим Брахмана, какой бы ни была видья, с помощью которой они достигли этого знания.

Цель, а именно Брахмалока, во всех случаях одна и та же. Какая-то часть пути распознается во всех текстах. Все последующие отрывки провозглашают один и тот же результат, а именно достижение мира Брахмана. «В этих мирах Брахмана они обитают во веки веков» (Бри. Уп. VI.2.15). «Там он обитает вечные годы» (Бри. Уп. В.10.1). «Какая бы победа, какое бы величие ни принадлежало Брахману, той победы он одерживает, того величия он достигает» (Кау. Уп. I.2). Нет никаких оснований считать этот путь различным, поскольку он рассматривается в разных главах.

Следовательно, мы должны заключить, что все тексты относятся к одному и тому же пути, но дают разные подробности, которые необходимо объединить для полного описания пути.

Хотя различные Шрути называют путь такими словами, как Арчис (свет), Сурья (солнце), Ваю (ветер) и т. д., все же все они относятся только к различным частям одного и того же пути, а именно: Арчиради-марга. или Деваяна, ведущая к Брахмалоке. Каждая Шрути дает нам что-то, указывающее на путь, и мы должны объединить различные детали.

Вайвадхикаранам: Тема 2 (Сутра 2)

२ वाय्वधिकरणम्। सू० २।

Уходящая душа достигает божества года, а затем божества воздуха.

वायुमब्दादविशेषविशेषाभ्याम्॥२॥

Вайумабдадавишавишешабхьям IV.3.2 (519)

(Ушедшая душа) (знающего Сагуна Брахмана переходит) от божества года к божеству воздуха из-за отсутствия и присутствия уточнения.

Ваюм: божество воздуха; **Абдат:** от божества года; **Авишешавишабхьям:** из-за неопределения и уточнения, потому что это изложено в общем в одном Шрути и подробно в другом.

Описание пути богов продолжается.

Сутра устанавливает порядок стадий. Каушитаки Упанишада описывает путь следующим образом: «Упасака или поклоняющийся, достигнув пути богов, приходит в мир Агни (огня), в мир Вайю (воздуха), в мир Варуны, в мир мир Индры, в мир Праджапати, а затем в мир Брахмы» (Кау. Уп. I.3).

Итак, мир Агни означает то же самое, что и свет, поскольку оба термина означают горение, и поэтому нам не нужно относительно них искать порядок, в котором они должны сочетаться.

И снова Чхандогья-упанишада (V.10.1) описывает путь следующим образом: «Они достигают божества, отождествляемого со светом, от него к божеству дня, от него к божеству светлой половины месяца, от него к божеству дня. божества, отождествляемые с шестью месяцами северного пути Солнца, от них к божеству года, от него к божеству Солнца, от него к божеству Луны, от него к божеству молнии». Здесь Ваю не упоминается в пути, начинающемся со света. Отсутствие спецификации.

В Брихадараньяка-упанишаде Ваю упоминается перед Адитьей. «Когда человек уходит из этого мира, он приходит к Ваю. Тогда Ваю освобождает для него место, как отверстие колеса, и через него он поднимается выше, приходит к Адитье». Из-за этой спецификации, которая показывает, что Вайю предшествует Адитье, Вайю должен быть вставлен между годом и Адитьей. Мы должны заключить, что душа отправляется в Вайулоку прежде, чем отправиться к солнцу.

Текст Брихадараньяки (V.10.1) фиксирует, что воздух появляется непосредственно перед солнцем, потому что существует регулярный порядок преемственности. Но что касается воздуха, следующего за божеством огня, то здесь нет уточнения, а есть просто утверждение: «Достигнув пути богов, он приходит в мир Агни, в мир Вайю».

Ваджасанейины в своем тексте отмечают: «От божеств, отождествляемых с шестью месяцами, в течение которых солнце движется на север, он достигает божества, отождествляемого с миром богов» (Бри. Уп. VI.2.15). Здесь, чтобы сохранить непосредственную преемственность божества, отождествляемого с Ваю (воздухом) и божества, отождествляемого с солнцем (Адитьей), мы должны понимать, что душа переходит от божества мира богов к божеству воздуха.

Опять же, в текстах «Чхандогья» и «Брихадараньяка» божество мира богов не упоминается в первом и божество года во втором. Оба текста являются авторитетными. Оба должны быть включены в полное описание пути. Поскольку год связан с месяцами, божество года предшествует божеству мира богов.

Отсюда последовательность: Архис (лучи), Ахас (день), Суклапакша (светлая половина месяца), шесть месяцев, когда солнце движется на север, год, мир богов, мир Ваю, солнце, луна, молния, мир Варуны, мир Индры, мир Праджапати и мир Брахмы.

Тадидадхикаранам: Тема 3 (Сутра 3)

३ तडिदधिकरणम् । सू० ३ ।

Достигнув божества, отождествляемого с молнией, душа достигает мира Варуны.

तडितोऽधि वरुणः सम्बन्धात् ॥३॥

Тадито'дхи варунах самбандхат IV.3.3 (520)

После (достигнув) божества молнии (душа достигает) Варуны из-за связи (между ними).

Тадита адхи: в честь божества молнии; **Варуна:** (приходит) Варуна (бог дождя); **Самбандхат:** из-за связи.

Перечисление станций пути продолжается.

В тексте Чхандогья мы находим: «От солнца до луны, от луны до молнии». В Каушитаки Упанишаде мы находим: «От Ваю (ветра) к Варуне». Объединив два текста, мы должны поместить Варуну после молнии из-за связи между ними (молнией и Варуной). Широкие молнии танцуют из чрева облаков со звуками глубокого грома, а затем падает вода. «Молнится, гремит, пойдет дождь» (Гл. Уп. VII.11.1). Варуна — бог дождя, и молния предшествует дождю. Итак, после молнии приходит Варуна.

После Варуны приходят Индра и Праджапати, ибо другого места для них нет. Текст Каушитаки также помещает их туда.

Полное перечисление этапов пути богов таково: сначала божество огня, затем божество дня, божество светлой половины месяца, божества шести месяцев, когда солнце путешествует в север, божество года, божество мира богов, божество воздуха, солнца, луны, божество молнии, мир Варуны, мир Индры, мир Праджапати и наконец, Брахмалока.

Ативахикадхикаранам: Тема 4 (Сутры 4-6)

४ आतिवाहिकाधिकरणम्। सू० ४-६।

Свет и т. д., упомянутые в тексте, описывающем путь богов, означают божества, отождествляемые со светом и т. д., которые ведут душу этап за этапом, пока не будет достигнута Брахмалока.

आतिवाहिकास्तल्लिङ्गात् ॥४॥

Ативахикасталлингат IV.3.4 (521)

(Это) божества, ведущие душу (по пути богов), благодаря указателям на этот счет.

Ативахика: проводники, божества, ведущие ушедшую душу; **Тад-лингат:** из-за указательных знаков на этот счет.

Описание пути богов продолжается.

Что касается тех, кто начинает со света, то возникает сомнение, являются ли они знаками дороги, или местами наслаждения, или проводниками странствующих душ.

Пурвапакшин говорит: Свет и так далее — это знаки дороги, потому что наставления имеют такой характер. В обычной жизни человеку, желающему пойти в деревню или город, говорят: «Иди отсюда на тот холм, оттуда к баньяну, от того дерева к реке, от этого в деревню, после этого ты доберешься до баньяна. город." Так и здесь в тексте сказано: «От света до дня, от дня до прибывающей половины месяца» и т. д.

Или же свет и т. д. можно рассматривать как места наслаждения. Потому что текст связывает Агни и так далее с «миром» «Он приходит в мир Агни». Теперь термин «мир» обозначает места наслаждения живых существ, как когда мы говорим «мир людей», «мир отцов», «мир богов».

Следовательно, свет и все остальное не являются проводниками. Далее, они не могут быть проводниками, поскольку лишены интеллекта. В обычной жизни король назначает только умных людей, чтобы проводить путников по трудным дорогам.

Настоящая Сутра опровергает это. Они должны быть проводниками. Они принимают ушедшие души и проводят их на Брахмалоку. На то, что здесь имеются в виду проводники, а не знаки или места наслаждения, указывает текст Чхандогьи, который заканчивается так: «От луны до молнии. Затем существо, не являющееся человеком, ведет их к Брахману» (Чх. Уп. IV.15.5; V.10.1). Этот текст показывает, что в отличие от предыдущих гидов или проводников, которые были более или менее людьми, этот конкретный гид или проводник не является человеком по своей природе – «Аманава».

उभयव्यामोहात्तत्सिद्धेः ॥५॥

Убхаявьямохат тациддхе IV.3.5 (522)

(То, что в этих текстах имеются в виду божества или божественные наставники, они являются личными проводниками) установлено, поскольку оба (т. е. путь и путник) становятся бессознательными.

Убхая: оба (путь и путешественник); **Вьямохат:** из-за бессознательности; **Тат-сиддхе:** это установлено.

Эта Сутра является аргументом в поддержку Сутры 4.

Ушедшие души не способны руководить собой, поскольку их органы замкнуты в уме. Свет и т. д. лишены разума. Следовательно, они одинаково неспособны и не могут вести души. Отсюда следует, что отдельные разумные божества, отождествляемые со светом и т. д., ведут души на Брахмалоку. В обычной жизни пьяные или потерявшие сознание люди также следуют по дороге, указанной другими.

Опять же, свет и остальное нельзя принять за знаки пути или дороги, потому что они не всегда присутствуют.

Далее ушедшие души не могут наслаждаться, поскольку их органы уходят в разум. Следовательно, свет и все остальное не могут быть мирами, в которых они наслаждаются.

Хотя странники или ушедшие души ничем не наслаждаются, слово «мир» можно объяснить тем, что эти миры являются местами наслаждения для других существ, живущих там.

Таким образом, вывод таков, что того, кто достиг мира Агни, ведет Агни, а того, кто достиг мира, управляемого Ваю, ведет Вайю.

वैद्युतेनैव ततस्तच्छ्रुतेः ॥६॥

Вайдьютенаива татастачхрутех IV.3.6 (523)

Отсюда (души ведутся или направляются) той же самой (сверхчеловеческой) личностью, которая приходит к молнии, как известно из Шрути.

Вайдьютена: (сверхчеловеческий) проводник, связанный с молнией, сверхчеловеческое существо, которое берет на себя ответственность от бога молнии; **Ева:** действительно одна, только; **Тата:** оттуда; **Тат шрутех:** это известно из Шрути, как утверждает Шрути, благодаря ведическому тексту.

Обсуждение путешествия продолжается.

«Оттуда, то есть после того, как они пришли к молнии, они идут в мир Брахмана, ведомые через миры Варуны и остальные человеком, а не человеком (Аманава-пуруша), который следует сразу за молнией. Когда они достигают места молнии, человек, а не человек, ведет их в мир Брахмана» (Бри. Уп. VI.2.15).

Варуна и остальные лишь благоволят душам, не препятствуя им и не помогая им каким-либо образом.

Поэтому точно установлено, что свет и так далее — это боги, выступающие в роли проводников или стражей.

Карьядхикаранам: Тема 5 (Сутры 7–14)

५ कार्याधिकरणम्। सू० ७-१४।

Ушедшие души идут путем богов к Сагуна Брахману.

कार्यं बादरिरस्य गत्युपपत्तेः ॥७॥

Карьям баадарирасья гатюпапаттех IV.3.7 (524)

К Карья-Брахману, или Хираньягарбхе, или Сагуна-Брахману (ушедшие души ведут); (так полагает) мудрец Баадари из-за возможности того, что это является целью (их путешествия).

Карьям: относительный Брахман или Хираньягарбха; **Баадарих:** мудрец Баадари (держится); **Ася:** его; **Гати-упапаттех:** из-за возможности быть целью.

Теперь обсуждается, направляется ли душа к Ниргуна Брахману или Сагуна Брахману.

В предыдущей Сутре обсуждался этот путь.

Начиная с этой Сутры, речь идет о достигнутой цели.

В тексте Чхандогья говорится: «Тогда существо, не являющееся человеком (Аманава Пуруша), приводит их к Брахману» (Чх. Уп. V.10.1).

Возникает сомнение, является ли Брахман Сагуна Брахманом или Высшим Ниргуна Брахманом. По мнению учителя Баадари, человек, не являющийся человеком, ведет их к низшему квалифицированному, осуществленному Брахману (Сагуна или Карья Брахману); потому что к этому можно пойти. Потому что целью путешествия может быть Сагуна Брахман, занимающий определенное место, имеющий особую обитель и конечный. Но это невозможно по отношению к Ниргуна Брахману, который бесконечен и всепроникающ. С другой стороны, с Высшим Ниргуна-Брахманом мы не можем связать идеи того, кто идет, или объекта движения, или акта движения; потому что этот Брахман присутствует повсюду и является внутренним Я всего.

विशेषितत्वाच्च ॥८॥

Вишешитатвачча IV.3.8 (525)

И по поводу квалификации (по отношению к этому Брахману в другом тексте).

Вишешитатват: из-за того, что он указан в Шрути, из-за квалификации; **Ча:** и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 7.

Потому что слово Брахман определяется словом «локам».

«Он ведет их в миры Брахмана; в этих мирах Брахмана они живут во веки веков» (Бри. Уп. VI.2.15). Множественное число невозможно по отношению к Высшему Бесконечному Брахману, который может пребывать в различных условиях.

सामीप्यात्तु तद्व्यपदेशः ॥९॥

Самипятту тадвьяпадешах IV.3.9 (526)

Но из-за близости (Сагуна Брахмана к Верховному Брахману) обозначается как таковой (Верховный Брахман).

Самипят: из-за близости или близости; **Ту:** но; **Тэд:** это; **Вьяпадешах:** обозначение.

Аргументы в поддержку Сутры 7 продолжаются.

Слово «ту» (но) отбрасывает любые сомнения, которые могут возникнуть из-за того, что слово «Брахма» используется для обозначения Сагуна Брахмана в тексте Чхандогья.

В этой Сутре говорится, что это обозначение связано с близостью Сагуна-Брахмана к высшему Брахману или Абсолюту.

Проявленный Брахман также может называться Брахманом, поскольку он находится в непосредственной близости к Непроявленному Парабрахману. Пара Брахман предполагает абсолютно чистые ограничивающие дополнения, такие как ум и т. д., чтобы стать объектом преданности и медитации, то есть низшим Брахманом, или Карья Брахманом, или Сагуной Брахманом.

Кэтрин и Сэнсэй в Нью-Йорке. ◉ II

Карьяйе тададхьякшена сахатах парамабхидханат IV.3.10 (527)

При растворении Брахмалоки (души достигают) вместе с правителем этого мира того, что выше этого (т.е. Верховного Брахмана) из-за провозглашения Шрути.

Карьятхайе: о растворении Брахмалоки (**Карья:** следствия, т.е. вселенной, относительного Сагуна Брахмана); **Тэд:** об этом; **Адхьякшена:** с правителем-президентом, то есть Хираньягарбхой или четырехликим

Брахмой; **Саха:** с; **Атахпарам:** выше этого, т.е. Верховный Брахман; **Абхидханат:** из-за заявления Шрути.

Теперь описывается окончательное погружение индивидуальной души в Пара Брахман или Абсолют.

В Пурвапакшине говорится: Если души, идущие путём богов, достигают Сагуна Брахмана, то как могут быть утверждения типа: «Те, кто идут по этому пути, не возвращаются к жизни человека» (Чх. Уп. IV.15.6)); «Для них нет возврата сюда» (Бри. Уп. VI.2.15); «Движение вверх тем, что человек достигает бессмертия» (Чх. Уп. VIII.6.5), должно быть сделано по отношению к ним, ибо нет постоянства нигде, кроме Высшего Брахмана?

Сутра заявляет, что при растворении Брахмалоки души, достигшие к этому времени знания, вместе с Сагуной Брахманом достигают того, что выше Сагуна Брахмана, т.е. Пара Брахмана или чистого высшего места Вишну. Это называется Крамамукти, или последовательным (постепенным) освобождением, или освобождением посредством последовательных шагов. Так утверждают тексты Шрути.

स्मृतेश्च ॥११॥

Смритеша IV.3.11 (528)

И на счет Смрити (текстов, подтверждающих эту точку зрения).

Смрити: из-за утверждения Смрити, поскольку Смрити согласна с точкой зрения, согласно Смрити; **Ча:** и.

Приводится аргумент в пользу Сутры 10.

Мнение, выраженное в предыдущей Сутре, подтверждается также Смрити: «Когда наступит Праляй и когда первый человек (Хираньягарбха) придет к своему концу, тогда все они вместе с Брахманом с очищенным умом войдут в высшее место».

Вышеупомянутые Сиддханта-сутры. Таким образом, окончательный вывод (сиддханта) заключается в том, что движение душ, о котором говорит Священное Писание, имеет своей целью Карья Брахман или Сагуна Брахман.

Пурвапакша изложена в сутрах 12–14.

परं जैमिनिर्मुख्यत्वात् ॥१२॥

Парам джайминирмухятват IV.3.12 (529)

К высшему (Брахману) (души ведутся); Джаймини полагает, что это основное значение (слова «Брахман»).

Парам: Верховный (Брахман); **Джаймини:** мудрец Джаймини (высказывает мнение или придерживается мнения); **Мухьятват:** поскольку это основное значение (слова «Брахман»).

Сутры 12–14 дают *на первый взгляд* взгляд на этот вопрос. Возражение против Сутры 7 выдвигается путем представления противоположной точки зрения.

Джаймини придерживается мнения, что слово «Брахман» в тексте Чхандогьи «Он ведет их к Брахману» относится к Высшему Брахману, поскольку это основное значение этого слова.

दर्शनाच्च ॥१३॥

Дарсаначча IV.3.13 (530)

И потому что Шрути утверждает это.

Даршанат: из-за текстов Шрути; **Ча:** и также.

Приводится аргумент в пользу Джаймини.

Текст «Идя вверх, тем достигает бессмертия» (Гл. Уп. VIII.6.6) (Катха Уп. II.6.16) заявляет, что бессмертие достигается путем хождения. Но бессмертие возможно только в Верховном Брахмане, а не в Сагуна-Брахмане, поскольку последний преходящ. Так и в Писании сказано: «Где увидишь что-то другое, то малое, то смертное» (Гл. Уп. VIII.24.1).

Согласно тексту Катопанишад, душа также движется к высшему Брахману. Душа, покидающая тело через Сушумна Нади, достигает бессмертия. Этого можно достичь только в Верховном Брахмане.

न च कार्ये प्रतिपत्त्यभिसन्धिः ॥१४॥

На ча карье пратипаттйабхисандхих IV.3.14 (531)

И желание достичь Брахмана не может быть связано с Сагуна Брахманом.

На: нет; **Ча:** и; **Карье:** в Сагуна Брахмане ; **Пратипатти:** реализация Брахмана; **Абхисандхих:** желание. (**Пратипатти-абхисандхих:** желание достичь или осознать Брахмана.)

Аргументы в поддержку Сутры 12 продолжают.

«Я вхожу в зал Праджапати, в дом» (Чх. Уп. VIII.14.1), не может иметь своим объектом низший или Сагуна Брахман. Это желание войти в «зал» или «дом» не может быть связано с Сагуной Брахманом. Это уместно по отношению к Высшему Брахману (Пара Брахману). Потому что непосредственно предшествующий отрывок подразумевает: «И то, внутри чего содержатся эти (имена и формы), есть Брахман». Отрывок «Я — слава брахманов» представляет «душу как сущность

всего». «Слава» — это имя верховного Брахмана. «Нет подобия тому, чье имя — великая слава» (Ваджасанея Самхита: XXXII.3). Здесь говорится о Верховном Брахмане.

Сутры 12–14 излагают точку зрения Пурвапакшины вопреки тому, что было сказано в Сутрах 7–11. Аргументы Сутр 12–14 опровергаются следующим образом:

Брахман, которого достигают те, кто идет путем богов (Деваяна), не может быть Верховным Брахманом (Ниргуна Брахман). Они достигают только Сагуна Брахмана. Пара Брахман всепроникающ. Он — Внутреннее Я всего. Его невозможно достичь, поскольку Он — Сокровенное Я каждого.

Мы не идем к тому, чего уже достигли. Обычный опыт скорее говорит нам, что человек идет к чему-то отличному от него. Путешествие или достижение возможны только там, где есть различие, где достигающий отличается от достигнутого.

Нельзя предполагать, что Верховный Брахман обладает какими-либо различиями в зависимости от времени, пространства или чего-либо еще, и поэтому не может стать объектом движения.

В осознании Верховного Брахмана завеса невежества снимается, и искатель познает свою сущностную божественную природу. Он осознает свою тождественность с Верховным Брахманом. Когда невежество устранено, проявляется Брахман. Вот и все. В такой реализации нет никакого движения или достижения.

Но достижение Брахмана, о котором говорится в текстах, связанных с путем богов, — это не просто устранение невежества, но действительное.

Отрывок «Я вхожу в зал Праджапати, в дом» можно отделить от предыдущего и связать с Сагуной Брахманом.

Тот факт, что Чх. Вверх. В VIII.14.1 говорится: «Я — слава брахманов, царей». Это не может относиться к Ниргуна-Брахману, потому что Сагуна-Брахман также можно назвать сущностью всего, как мы находим в таких текстах, как «Он, Кому все дела, все желания принадлежат» (Гл. Уп. III.14.2).

Упоминание о путешествии к Брахману, принадлежащем к сфере относительного или квалифицированного знания, в главе, посвященной Высшему Знанию, является лишь прославлением последнего.

По всем этим причинам точка зрения Баадари, изложенная в Сутрах 7–11, является правильной.

Апратикаламбанадхикаранам: Тема 6 (Сутры 15–16)

६ अप्रतीकालम्बनाधिकरणम् । सू० १५-१६ ।

Только те, кто прибегает к поклонению Брахману без символа, достигают Брахмалоки.

Назарбаев и Б. ात् ॥३५॥

Апратикаламбаннаятити баадарайана убхайатхадошаттаткратуца IV.3.15 (532)

Баадарайана утверждает, что (сверхчеловеческое существо) ведет (только к Брахмалоке) тех, кто не прибегает к символу Брахмана в своей медитации; нет никакой ошибки в двойственном отношении (вытекающем из этого мнения) и (оно истолковывается на основе доктрины), какова медитация на нем (т. е. о Брахмане), таким и становится человек.

Апратикаламбанат: те, кто не прибегает к символам для медитации Брахмана; **Наяти:** (сверхчеловеческое существо) ведет или берет; **Ити**

Баадарайана: так говорит Баадараяна; **Убхайатха:** в обе стороны; **Адошат:** отсутствие дефектов; **Тат-кратух:** какова медитация на это (таким становится человек); **Ча:** и.

Обсуждение, начатое в Сутре 6, приводится ли душа к Верховному Брахману или Сагуна Брахману, завершается в этой и следующей Сутре.

Здесь возникает сомнение, все ли поклонники Сагуна Брахмана идут на Брахмалоку под предводительством сверхчеловека, упомянутого в Чх. Вверх. IV.15.5 или только некоторые из них?

Пурвапакшин утверждает, что все отправляются на Брахмалоку, какой бы ни была их упасана.

Эта Сутра заявляет, что туда идут только те поклонники Сагуна Брахмана, которые не прибегают к какому-либо символу в своей медитации на Брахмане. Таково мнение учителя Баадарайаны. Это, однако, не противоречит тому, что сказано в III.3.31, если мы поймем, что под «всеми» подразумеваются все те поклоняющиеся, которые не прибегают к какому-либо символу в своей медитации на Брахмане.

Только Брахма-упасаки Аманава-Пуруша приводит на Брахмалоку. Форма медитации определяет результат. В случае таких символов, как камень Шалаграма, нет ощущения, что это сам Брахман. Без сомнения, в случае Панчагни-Видьи Шрути говорит, что поклоняющийся приводится на Брахмалоку. Но мы не можем распространить результат на тех, кто поклоняется внешним символам, где нет прямого утверждения писаний; мы должны понимать, что только те, кто медитирует на Брахман, идут на Брахмалоку, а не другие.

Тот, чья медитация сосредоточена на Брахмане, достигает Брахмалоки. Эту точку зрения поддерживают Шрути и Смрити. «В какой бы форме они ни медитировали

на Него, чтобы они стали самими собой». С другой стороны, в случае с символами медитация не фиксируется на Брахмане, символ является главным элементом медитации. Следовательно, поклоняющийся не достигает Брахмалоки.

विशेषश्च दर्शयति ॥१६॥

Вишешам ча даршайати IV.3.16 (533)

И Священное Писание декларирует разницу (в случае медитации на символах).

Вишешам: разница; **Ча:** и; **Даршайати:** утверждает писание.

Здесь приводится аргумент в поддержку вывода, к которому пришел Бадараяна.

Что касается медитаций на таких символах, как имя и т. д., которые встречаются в текстах Чхандогья-упанишад, Шрути говорит о различных результатах в зависимости от различий в символах. «Тот, кто медитирует на имя как на Брахмана, становится независимым настолько, насколько достигает имя» (Гл. Уп. VII.1.5). «Тот, кто медитирует на речь как на Брахмана, становится независимым настолько, насколько достигает речь» (Гл. Уп. VII.2.2).

Различие в наградах возможно, потому что медитации зависят от символов, тогда как не могло бы быть такого различия в результатах, если бы они зависели от одного неотличного Брахмана.

Отсюда совершенно ясно, что те, кто использует символы для своей медитации, не могут получить такую же награду, как другие. Они не могут попасть на Брахмалоку, как те, кто медитирует на Сагуна Брахмана.

Так заканчивается Третья пада (раздел 3) четвертой главы (Адхья IV) Брахма-сутр или философии Веданты.

4. Пхала Адхьяя – Раздел 4 (Сутры 534–555)

Введение

Достижение Брахмалоки поклонниками Сагуна Брахмана было рассмотрено в последнем разделе. В этом разделе рассматривается реализация Высшего Брахмана его поклонниками.

Краткое содержание

Адхикарана I:

(Сутры 1-3) освобожденная душа не приобретает ничего нового, а лишь проявляется в своей истинной природе.

Адхикарана II:

(Сутра 4) определяет, что освобожденная душа находится в отношении к Брахману как отношение Авибхаги, неразделенности.

Адхикарана III:

(Сутры 5–7) обсуждают характеристики души, достигшей Ниргуна Брахмана. По мнению Джаймини, освобожденная душа, проявляя себя в своей истинной природе, обладает атрибутами, которые в Гл. Вверх. VIII.7.1 и другие места приписываются Брахману, такие как Апахатапапматва (свобода от греха), Сатьясанкалпатва (истинное воление) и Айшварья (Всеведение) и т. д.

Согласно Аудуломи, единственной характеристикой освобожденной души является Чайтанья, или чистый разум.

Согласно Баадарайане, эти два взгляда можно объединить. Эти два взгляда описывают освобожденную душу с двух разных точек зрения, а именно, относительной и трансцендентной, и поэтому между ними нет противоречия.

Адхикарана IV:

(Сутры 8-9) Душа, достигшая Сагуна Брахмана, осуществляет свои желания просто волей.

Адхикарана V:

(Сутры 10-14) Освобожденная душа, достигшая Брахмалоки, может существовать с телом или без него по своему желанию.

Адхикарана VI:

(Сутры 15-16) Освобожденная душа, достигшая Сагуна Брахмана, может оживлять несколько тел одновременно.

Адхикарана VII:

(Сутры 17-22) Освобожденная душа, достигшая Брахмалоки, обладает всеми высшими силами, кроме силы творения и т. д. Для этих освобожденных душ нет возврата в этот мир.

Сампадьявирбхавадхикаранам: Тема 1 (Сутры 1-3)

१ सम्पद्याविर्भावाधिकरणम् । सू० १-३ ।

Освобожденная душа не приобретает ничего нового, а лишь проявляет свою сущностную или истинную природу.

सम्पद्याविर्भावः स्वेन शब्दात् । १ ॥

Сампадьявирбхавах свеча шабдат IV.4.1 (534)

(Когда Джива или индивидуальная душа) достигает (высшего света), происходит проявление (ее собственной истинной природы), как мы заключаем из слова «собственный».

Сампадья: достигнув; **Авирбхавах:** есть проявление; **Свена шабдат:** от слова «свой». (**Свена:** самостоятельно; **Шабдат:** выводится из слова.)

В тексте Чхандогья говорится: «Теперь это безмятежное и счастливое существо, поднявшись из этого тела и достигнув высшего света, проявляет себя по своей собственной природе» (Чх. Уп. VII.12.3).

Пурвапакшин утверждает, что Джива или индивидуальная душа, освободившаяся от отождествления с тремя телами, достигает освобождения после осознания Брахмана. Освобождение также является плодом, подобным другим плодам, например, Сварге или небесам. Проявление означает то же самое, что и возникновение. Освобождение не было чем-то предсуществующим. Это нечто новое, подобное небесам, на что ясно указывает слово «достигает» в тексте. Поэтому освобождение есть нечто новое, приобретаемое индивидуальной душой. Если бы проявление происходило только через собственную природу «Я», то оно явилось бы уже в прежних состояниях «Я», потому что собственная природа вещи никогда не отсутствует в ней.

Настоящая Сутра опровергает эту точку зрения и говорит, что слово «собственный» указывает на то, что освобождение было предсуществующим явлением. Индивидуальная душа проявляет свою собственную, сущностную божественную природу, которая так долго была покрыта невежеством (Авидья). Это достижение им окончательного блаженства или освобождения. Конечно, это не что-то новое.

मुक्तः प्रतिज्ञानात् ॥२॥

Муктах пратиджнанат IV.4.2 (535)

(Я, чья истинная природа проявила себя) освобождается; согласно обещанию (данному в Священном Писании).

Мукта: освобожденный, освобожденный; **Пратиджнанат:** согласно обещанию.

Предыдущая Сутра получает дальнейшее разъяснение.

Освобождение есть прекращение всякого рабства, а не присоединение к чему-то новому, точно так же, как здоровье есть лишь устранение болезни, а не новое приобретение.

Если освобождение не является чем-то новым, приобретенным индивидуальной душой, то в чем его отличие от рабства? Джива была запятнана в состоянии рабства

тремя состояниями, то есть состоянием бодрствования, сновидения и сна без сновидений. Согласно Чхандогья Упанишаде VIII. 9-11: «Он слеп», «Он как бы плачет», «Он идет к полному уничтожению». Оно воображает себя конечным. Он отождествляет себя с иллюзорными колесницами или упадхи и испытывает удовольствие, боль, радость и горе. После Самореализации он осознает свою истинную природу, которая есть абсолютное блаженство. Оно освобождено от всех ошибочных представлений и заблуждений. Оно освобождается от авидьи, или невежества, и его последствий. Он совершенен, свободен, независим. В этом разница.

Уничтожение невежества – это спасение. Искоренение всех ошибочных представлений и заблуждений – это освобождение. Разрушение завесы невежества, отделяющей индивидуальную душу от Высшей Души, есть освобождение или окончательное блаженство.

Но откуда известно, что в нынешнем состоянии душа освобождена? «Из-за обещания, данного в писаниях», — говорит Сутра.

В Чхандогья-упанишаде говорится: «Я объясню Это вам дальше» (гл. Уп. VIII.9.3; VIII.10.4; VIII.11.3). Здесь Шрути предлагает объяснить то «Я», которое свободно от всех несовершенств. Оно начинается так: «Я, свободное от греха» (Гл. Уп. VIII.7.1). «Оно, будучи без тела, не затронуто наслаждением и болью» (Чх. Уп. VIII.12.1), и заключает «По своей собственной природе он проявляет себя. Это и есть высший человек. Безмятежное существо возвышается над своим телом, достигает высшего света и предстает в своей истинной природе» (Гл. Уп. VIII.12.3).

आत्मा प्रकरणात् ॥३॥

Атма пракаранат IV.4.3 (536)

(Свет, в который входит индивидуальная душа, — это) Высшее Я; в зависимости от тематики главы.

Атма: Высшее Я; **Пракаранат:** в зависимости от предмета дискурса или контекста.

В этой Сутре говорится, что индивидуальная душа восстанавливает свое собственное Я (Высшее Я), как сказано в Сутре 1.

Пурвапакшин утверждает: Как можно назвать душу «освобожденной», учитывая, что пункт «(вступив в) высший свет» говорит о ней как о находящейся в сфере того, что является простым следствием? Потому что слово «свет» в просторечии означает физический свет. Никто, кто не вышел за пределы сферы последствий, не может быть освобожден, поскольку все, что является следствием, запятнано злом.

Мы отвечаем: это возражение не имеет силы. Оно не может стоять; ибо в отрывке, упомянутом в гл. Вверх. VIII.3.4 слово «свет» обозначает Высшее Я, в соответствии с предметом Главы, а не какой-либо физический свет.

Слово «Джьотих» (свет) в этом отрывке относится к Атме, которая описывается как безгрешная, нетленная и бессмертная (*Йа Атма апахатапапма виджаро вимритьюх* – Гл. Уп. VIII.7.1).

Мы, следовательно, не можем сразу перейти к физическому свету, навлекая на себя тем самым вину отказа от обсуждаемой темы и введения новой.

Слово «свет» также используется для обозначения Самости в таких текстах, как «Боги медитируют на бессмертном Свете всех светов как долголетию» (Британский Уп. IV.4.16). Мы подробно обсудили это в разделе I.3.40.

Авибхагена дриштатвадхикаранам: Тема 2 (Сутра 4)

२ अविभागेन दृष्टत्वाधिकरणम् । सू० ४ ।

Освобожденная душа остается неотделимой от Высшей Души.

अविभागेन दृष्टत्वात् ॥४॥

Авибхагена дриштатват IV.4.4 (537)

(Джива в состоянии освобождения существует) как неотделимая (от Брахмана), потому что так видно из писаний.

Авибхагена: неразлучный; **Дриштатват:** ибо так видно из писаний.

Возникает сомнение, существует ли индивидуальная душа в состоянии освобождения как отличная от Брахмана или как единая и неотделимая от Него.

Настоящая Сутра утверждает, что она существует неотделимо от Брахмана, потому что так утверждают тексты Шрути. «Ты есть То, *Тат Твам Аси* » (Гл. Уп. VI.8.7). « *Ахам Брахма Асми* , Я есть Брахман» (Бри. Уп. I.4.10). «Где он больше ничего не видит» (Гл. Уп. VII.24.1). «Будучи всего лишь Брахманом, он погружен в Брахмана» (Бри. Уп. IV.4.6). Все эти отрывки Шрути заявляют, что освобожденная душа тождественна Брахману.

Такие отрывки, как «Подобно тому, как чистая вода, вылитая в чистую воду, остается той же, так и, о Гаутама, есть я мыслителя, который знает» (Катха Уп. II.4.15), цель которого - описать природу освобожденной души, заявить, что существует только неразделение. То же самое следует и из сравнения души, входящей в Брахман, с реками, впадающими в море.

Отрывки, в которых говорится о различии, следует объяснять во вторичном смысле, выражая неразделение или единство.

Брахмадхикаранам: Тема 3 (Сутры 5-7)

३ ब्राह्माधिकरणम्। सू० ५-७।

Характеристики души, достигшей Ниргуна Брахмана.

ब्राह्मेण जैमिनिरुपन्यासादिभ्यः ॥५॥

Брахмена джайминирупаньясадибхьях IV.4.5 (538)

(Освобожденная душа существует) как обладающая (атрибутами) Брахмана; (таким образом) Джаймини (высказывает мнение) на основании упоминания и т. д.

Брахмена: обладающий качествами Брахмана; **Джаймини:** Джаймини (удерживает); **Упаньясадибхьях:** из-за упоминания и т. д.

По этому поводу изложено мнение мудреца Джаймини.

Было сказано, что освобожденная душа достигает Брахмана. Брахман имеет два аспекта, а именно: один — безусловный аспект как чистое сознание, а другой — как описано в Чхандогья-упанишаде VIII.7.1: «Атман, свободный от зла, неразрушимый, бессмертный, свободный от печали, голода и жажды, с истинные желания (Сатьякама) и истинные намерения (Сатьясанкальпа)».

Теперь возникает сомнение, какого аспекта достигает освобожденная душа? Джаймини утверждает, что освобожденная душа обретает обусловленный аспект. Почему? Потому что это известно из ссылки на природу «я» как таковую в цитируемом тексте. Упоминаются качества Всеведения и Всемогущества. Поэтому Джаймини полагает, что освобожденная душа обретает обусловленный аспект Брахмана.

Клинтон и Миссисипи Йемен.

Чититанматрена тадатмакатвадितьяудуломих IV.4.6 (539)

(Освобожденная душа существует) исключительно как чистое сознание или Разум, что является ее истинной природой или сущностью; так Аудуломи (думает).

Читанматрена: исключительно как чистое сознание (Танматрена: исключительно); **Тадатмакатват:** это его истинная природа или сущность; **Ити:** так, так; **Аудуломи:** Аудуломи (думает).

По этому поводу изложено мнение мудреца Аудуломи.

Эта Сутра дает другой взгляд на состояние освобождения. Таково мнение мудреца Аудуломи. Аудуломи говорит, что это осознание сущностной природы души как

чистого Чайтаньи (знания, сознания или разума). Душа имеет исключительно природу Чистого Сознания. Он существует как таковой в состоянии освобождения.

Этот вывод также согласуется с другими библейскими текстами, такими как Бри. Вверх. IV.5.13: «Таким образом, это Я не имеет ни внутреннего, ни внешнего, но в целом представляет собой массу знания».

Хотя в тексте перечисляются различные качества, такие как свобода от греха и т. д., эти качества основаны только на причудливых представлениях из-за разницы в словах; потому что текст подразумевает лишь отсутствие вообще всех качеств, таких как грех и все остальное.

Уиллоу Дэвис. II 9 II

Эвамапьюпаньясат пурвабхавадавиродхам баадарайана IV.4.7 (540)

Таким образом, вследствие существования первых качеств, допущенных благодаря референции и т. д., не существует противоречия (между двумя); (так думает) Баадарайана.

Эвам: таким образом; **Апи:** даже; **Упаньясат:** из-за ссылки; **Пурвабхават:** вследствие приписывания свойств, упомянутых ранее; **Авиродхам:** нет противоречия; **Баадарайана:** Баадараяна (думает).

Теперь изложена собственная точка зрения автора.

Баадарайана примиряет и то, и другое и говорит, что утверждение божественных качеств Всеведения и Всемогущества происходит с точки зрения природы Бога, когда душа связана, тогда как утверждение природы души как чистого знания - с точки зрения ее высвобождения. состояние.

Хотя признается, что разум составляет истинную природу Самости, также и прежнюю природу, т. е. величественную силу, подобную силе Брахмана, которая подразумевается посредством ссылки, а остальное не отвергается с точки зрения мира видимостей. Следовательно, противоречия нет. Таково мнение учителя Баадарайаны.

Санкальпадхикаранам: Тема 4 (Сутры 8-9)

४ संकल्पाधिकरणम् । सू० ८-९ ।

Душа, достигшая Сагуна Брахмана, осуществляет свое желание простой волей.

संकल्पादेव तु तच्छ्रुते: ॥८॥

Санкальпадаева ту такхрутех IV.4.8 (541)

Но по простой воле (освобожденные души достигают своей цели), потому что так говорят писания.

Санкальпат: посредством проявления воли; **Ева:** только; **Ту:** но; **Тат-шрутех:** потому что так говорит Шрути.

Здесь изложены силы и привилегии, которые приобретает освобожденная душа.

В медитации на Брахмане в сердце мы читаем следующее: «Если он пожелает мира отцов (Питрилока), одной только его волей, они придут к нему» (Чх. Уп. VIII.2.1).

Здесь возникает сомнение, является ли воля сама по себе причиной получения результата или воля в сочетании с какой-то другой действующей причиной.

Пурвапакшин утверждает, что, хотя в Священных Писаниях говорится «по его простой воле», предполагается, что какая-то другая причина должна сотрудничать, как и в обычной жизни. Потому что, как в обычном опыте встреча с отцом вызвана нашей волей, а также действием движения и т. д., то же самое будет и с освобожденной душой.

Эта Сутра говорит, что результат приходит только благодаря желанию, потому что так утверждает Шрути. Если бы требовалась какая-либо другая причина, то прямые утверждения Священных Писаний «только по его воле» тем самым были бы опровергнуты.

Воля освобожденной души отличается от воли обычного человека. Он обладает способностью производить результаты без какой-либо оперативной причины.

अत एव चानन्याधिपतिः ॥९॥

Ата эва чананьядипатих IV.4.9 (542)

И по этой самой причине (освобожденная душа бывает) без другого Господа.

Ата эва: по самой причине, следовательно, так; **Ча:** и; **Ананьядипатих:** без какого-либо другого Господа.

Продолжение предыдущей темы.

По той же самой причине, т. е. вследствие того, что воля освобожденного человека всесильна, знающий не имеет над собой другого Господа. Потому что даже обычный человек, формируя желания, не пожелает, если сможет, подчиниться другому господину. Даже в этом мире никто не мог добровольно иметь господина, чтобы господствовать над ним. Священное Писание также утверждает, что освобожденная душа является хозяином самой себя. «Для них есть свобода от всех миров» (Гл. Уп. VIII.1.6).

Абхавадхикаранам: Тема 5 (Сутры 10–14)

५ अभावाधिकरणम् । सू० १०-१४ ।

Освобожденная душа, достигшая Брахмалоки, может существовать с телом или без него по своему желанию.

अभावं बादरिराह होवम् ॥१०॥

Абхавам баадарираха хьевам IV.4.10 (543)

Существует отсутствие (тела и органов в случае освобожденных душ) (утверждает) Баадари, ибо так говорит Священное Писание.

Абхавам: отсутствие (тела и органов); **Баадарих:** мудрец Баадари (утверждает); **Аха:** (Шрути) говорит; **Привет:** потому что; **Эвам:** вот так.

Далее следует дискуссия о том, обладает ли освобожденная душа телом или нет.

Отрывок «По одной лишь его воле восстанут отцы» показывает, что освобожденная душа обладает разумом, посредством которого она желает. Возникает сомнение, обладает ли он телом и органами.

Учитель Баадари говорит, что нет, потому что так утверждает писание: «И именно посредством ума он видит желания и радуется» (Чх. Уп. VIII.12.5). Это ясно указывает на то, что он обладает только умом, а не органами и т. д. В состоянии освобождения нет ни тела, ни органов чувств.

भावं जैमिनिर्विकल्पामननात् ॥११॥

Бхавам джайминирвикалпамананат IV.4.11 (544)

Джаймини (утверждает, что освобожденная душа) обладает (телом и органами), потому что писания декларируют (способность такой души принимать) различные формы.

Бхавам: существование; **Джаймини:** Джаймини (удерживает); **Викальпа-мананат:** потому что писание провозглашает (способность принимать) божественные формы. (**Викальпа:** вариант, разнообразие в проявлении; **Амананат:** из утверждения в Шрути.)

Представлен противоположный взгляд на Сутру 10.

Учитель Джаймини придерживается мнения, что освобожденная душа обладает телом и органами, а также разумом. Чхандогья Упанишада заявляет: «Он, будучи одним, становится тремя, пятью, семью, девятью» (Чх. Уп. VII.26.2). В этом тексте говорится, что освобожденная душа может принимать более чем одну форму. Это указывает на то, что освобожденная душа помимо ума обладает телом и органами.

द्वादशाहवदुभयविधं बादरायणोऽतः ॥१२॥

Двадасахавадубхайавидхам баадарайано'та IV.4.12 (545)

По этой причине Баадарайана полагает, что освобожденный человек бывает обоих видов, как и в случае с двенадцатидневным жертвоприношением.

Двадасахават: подобно двенадцатидневному жертвоприношению; **Убхаявидхам:** (есть) обоих видов; **Баадарайана:** Баадараяна (думает); **Ата:** так, следовательно, по этой самой причине.

Принимается решение по противоречивым мнениям, отмеченным выше.

Баадарайана на основании двух деклараций двух писаний утверждает, что освобожденная душа, достигшая Брахмалоки, может существовать обоими способами, с телом или без него, по своему желанию. Это похоже на двенадцатидневное жертвоприношение, которое называется как Сатра, так и жертвоприношение Ахина.

तन्वभावे सन्ध्यवदुपपत्तेः ॥१३॥

Танвабхаве сандхьявадупапаттех IV.4.13 (546)

При отсутствии тела (исполнение желаний возможно) как и во сне, так как это разумно.

Танвабхаве: при отсутствии тела; **Сандхьявад:** точно так же, как во сне (который находится посередине между бодрствованием и глубоким сном); **Упапаттех:** это разумно.

Вывод сделан на основе заключения, к которому приводит Сутра 12.

Когда нет ни тела, ни органов чувств, желаемые объекты переживаются освобожденными душами так же, как воплощенные люди испытывают радость во сне.

भावे जाग्रद्वत् ॥१४॥

Бхаве Джаградват IV.4.14 (547)

Когда тело существует (исполнение желаний есть), как и в бодрствующем состоянии.

Бхаве: когда тело существует; **Джаградват:** так же, как в состоянии бодрствования.

При наличии тела и органов чувств освобожденные души ощущают желаемые объекты точно так же, как воплощенные люди испытывают радость в состоянии бодрствования.

Прадипадхикаранам: Тема 6 (Сутры 15-16)

३ प्रदीपाधिकरणम् । सू० १५-१६ ।

Освобожденная душа, достигшая Сагуна Брахмана, может оживлять несколько тел одновременно.

प्रदीपवदावेशस्तथा हि दर्शयति ॥१५॥

Прадиपाвадешастатха хи даршайати IV.4.15 (548)

Вхождение (освобожденной души в несколько тел) подобно (умножению) пламени светильника, потому что так утверждает Священное Писание.

Прадипават: как пламя лампы; **Аवेशа:** вход, оживление; **Татха:** так, так; **Привет:** потому что; **Даршайати:** писание показывает (или заявляет).

Эта Сутра показывает возможность освобожденной души одновременно обладать несколькими телами, кроме своего собственного.

В Сутре 11 было показано, что освобожденная душа может принять множество тел одновременно для наслаждения.

Возникает сомнение, являются ли тела, которые освобожденные создают себе, тройственно себя и так далее, бездушными, как деревянные фигурки, или оживляются душами, как тела людей.

Пурвапакшин утверждает, что, поскольку ни душа, ни ум не могут быть разделены, они соединены только с одним телом, тогда как другие тела бездушны. Остальные тела — безжизненные марионетки. Наслаждение возможно только в том теле, в котором существуют душа и разум.

Эта Сутра опровергает эту точку зрения и говорит: «Подобно пламени лампы при их входе», т. е. подобно тому, как одно пламя лампы может войти в разные фитили, зажженные от него, так и освобожденная душа, хотя и одна, умножает себя посредством своего барскую власть и входит во все эти тела. Оно создает тела с внутренними органами, соответствующими первоначальным внутренним органам, и, ограниченное ими, делится на столько же. Следовательно, все сотворенные тела имеют душу, которая делает возможным наслаждение всеми этими телами. Писание утверждает, что таким образом можно стать многими. «Он един, он троичен, пятикратен, семеричен» (Гл. Уп. VII.6.2).

Йога-шастры также утверждают то же самое.

Сан-Франциско. हि ॥१६॥

Свапьяясампаттйораньятара-пекшамавишкритах хи IV.4.16 (549)

(Декларируется отсутствие всякого познания), имея в виду любое из двух состояний, а именно: глубокий сон и абсолютный союз (с Брахманом), ибо это разъясняется (писаниями).

Свапьяйасампаттйох: глубокого сна и абсолютного союза (с Брахманом); **Аньятарапекшам:** имея в виду любой из этих двух; **Авишкритам:** это поясняется (Шрути); **Привет:** потому что. (**Свапьяйя:** глубокий сон; **Аньятара:** либо, любой из двух; **Апекшам:** относительно, относительно.)

Сейчас обсуждается область познания освобожденной души.

Пурвапакшин утверждает: Как может быть допущена великая сила, позволяющая освобожденной душе войти в несколько тел и наслаждаться, если мы рассмотрим различные священные тексты, которые заявляют, что душа в этом состоянии не обладает каким-либо конкретным познанием? например: «Что следует знать и посредством чего?» (Бри. Уп. II.4.14). «Но нет другой вещи, отдельной от него, которую оно могло бы знать» (Бри. Уп. IV.3.30). «Он становится как вода, один, свидетель и без второго» (Бри. Уп. IV.3.32).

В этой Сутре говорится, что эти тексты относятся либо к состоянию глубокого сна, либо к состоянию окончательного освобождения, в котором душа достигает абсолютного единения с Ниргуна Брахманом.

С другой стороны, те отрывки, которые описывают власть господина, относятся к совершенно иным условиям, которые, как и небесный мир, являются обителью, где знание Сагуна Брахмана дает свои результаты.

В предыдущих сутрах мы обсуждали человека, который достиг не абсолютного единения с Ниргуной Брахманом, а только с Брахмалокой. В Брахмалоке есть познание. На небесах тоже есть наслаждение. Разница между раем и Брахмалокой состоит в том, что человек не возвращается в этот мир с Брахмалоки, тогда как человек возвращается в эту вселенную с небес, когда результаты его добродетельных деяний исчерпаны.

Джагадвьяпарадхикаранам: Тема 7 (Сутры 17-22)

७ जगद्व्यापाराधिकरणम् । सू० १७-२२ ।

Освобожденная душа, достигшая Брахмалоки, обладает всеми высшими силами, кроме силы творения.

Джонни Уинстон II१७ II

Джагадвьяпараваджам пракаранадасаннихитаттвачча IV.4.17 (550)

(Освобожденная душа обретает все высшие силы), за исключением силы творения и т. д., поскольку (Господь) является предметом (всех текстов, где упоминается творение и т. д.) и (освобожденные души) не упоминается (в этой связи).

Джагадвяпараварджам: за исключением силы творения и т. д., **Пракаранат:** (поскольку Господь является предметом) из-за общей темы главы; **Асаннихитаттват:** из-за того, что (освобожденные души) не упоминаются из-за неблизости; **Ча:** и. (**Джагат:** мир; **Вьяпара:** творение и т. д.; **Варджам:** исключено.)

Здесь указаны ограничения силы освобожденных душ.

Здесь возникает сомнение, обладают ли те, кто посредством медитации на Сагуна Брахман входят в Брахмалоку, неограниченной господской властью или властью, ограниченной в некоторой степени.

Пурвапакшин утверждает, что их полномочия должны быть неограниченными, поскольку мы встречаем такие тексты, как «Они могут бродить по своему желанию во всех мирах» (Гл. Уп. VII.25.2; VIII.1.6). «Он обретает самогосподство» (Таит. Сам. I.6.2). «Ему поклоняются все боги» (Таит. Сам. I.5.3). «Для него есть свобода во всех мирах» (Гл. Уп. VIII.1.6).

В этой Сутре говорится, что освобожденные души обретают все величественные силы, такие как Анима, превращение себя в атомный размер и т. д., за исключением силы творения и т. д. С другой стороны, творение, сохранение и разрушение могут принадлежать только вечно совершенному Господу. Почему так? Потому что Господь является предметом всех текстов, посвященных творению и т. д., а освобожденные души в этой связи вообще не упоминаются.

Кроме того, это приведет к появлению множества Ишвар. Если у них есть сила творения вселенной, они могут не иметь единого мнения. Может возникнуть конфликт воли относительно творения и т. д. Один может желать творить, а другой — разрушать. Таких конфликтов можно избежать, только допустив, что желания одного должны соответствовать желаниям другого, а из этого следует, что все остальные души зависят от Высшего Господа.

Следовательно, силы освобожденных душ не абсолютны, а ограничены и зависят от воли Господа.

Дэниел Уинстон, Нью-Йорк, США. ोक्ते: ॥ ४.४.१८ ॥

Пратьякшопадесадити ченнадхикарикамандаластхоктех IV.4.18 (551)

Если скажут, что освобожденная душа обретает абсолютные силы благодаря прямому обучению писаний, мы скажем нет; потому что писания заявляют, что освобожденная душа достигает Того, кто вверяет солнцу и т. д. их служения и пребывает в этих сферах.

Пратьякшопадесат: из-за прямого обучения; **Ити:** так, таким образом; **Чет:** если; (**Ити чет:** если будет сказано); **На:** нет; **Адхикарикамандала-**

стхоктех: потому что писания провозглашают, что душа достигает Того, кто доверяет солнцу и т. д. свои должности и обители в этих сферах. (**Адхикарика:** хозяин мира, мировой правитель; **Мандаластха:** существующие в сферах, т. е. те, кто пребывает в сферах, тех, кому поручены особые функции; **Уктех:** как ясно сказано в Шрути.)

Возражение против Сутры 17 выдвинуто и опровергнуто.

Эта Сутра состоит из двух частей: возражения и ответа на него. Часть возражений такова: « *Пратъякшопадесат* »; ответная часть — « *Надикарикамандаластхоктех* ».

«Он становится Господом самого себя – *Апноти свараджьям* » (Таит. Уп. I.6). На основе прямого учения Шрути Пурвапакшина утверждает, что ограниченная душа достигает абсолютных сил.

Настоящая Сутра опровергает это и говорит, что его силы зависят от Господа, потому что текст, цитируемый далее, говорит: «Он достигает Господа ума, Господа, который обитает в таких сферах, как солнце и т. д., и доверяет солнцу, и т. д., с офисами».

Поэтому из этой последней части текста совершенно ясно, что освобожденная душа получает свои силы от Господа и зависит от Него. Следовательно, его полномочия не безграничны. Он обретает силы как дар Верховного Господа, который находится на солнце и т. д. и который наделяет бога Солнца функцией управления светилом Солнца.

विकारावर्ति च तथा हि स्थितिमाह ॥१९॥

Викараварти ча татха хи стхитимаха IV.4.19 (552)

И (есть форма Верховного Господа), которая находится за пределами всего сотворенного (потому что, так заявляет писание) (Его) существование (в двойственной форме, непроявленной и проявленной).

Викараварти: который находится за пределами всего происходящего, становится неспособным к трансформации посредством рождения, распада, смерти и т. д.; **Ча:** и; **Татха:** так; **Привет:** потому что; **Стхитим:** статус, состояние, существование; **Ага:** (Шрути) заявляет.

Продолжение описания состояния освобожденной души.

Согласно писаниям, существует также внутренняя форма Верховного Господа, которая не подвержена следствиям. Он не только правящая душа сфер Солнца и т. д., находящихся в сфере происходящего.

Текст заявляет об этом пребывании в двоякой форме следующим образом: «Таково его величие; больше этого Пуруша; одна его нога — все существа; другие три его ноги — то, что бессмертно на небесах» (Чх. Вверх. III.12.6).

Этот текст подразумевает, что Высочайший Господь пребывает в двух формах: трансцендентной и относительной.

Тот, кто медитирует на Господа в Его относительном аспекте, не достигает трансцендентного аспекта. Тот, кто поклоняется Господу как имеющему форму, не может достичь бесформенного Брахмана из-за закона соотношения плода и желания. Шрути заявляет: «Как человек медитирует на Это, таким он и становится».

Поскольку медитирующий на относительных аспектах Господа не способен полностью постичь их, он обретает лишь ограниченные силы, а не безграничные силы, как Сам Господь.

दर्शयतश्चैवं प्रत्यक्षानुमाने ॥२०॥

Даршаяташаивам пратьякшанумане IV.4.20 (553)

И таким образом проявляются восприятие и умозаключение.

Даршаятах: они оба показывают; **Ча:** и; **Эвам:** таким образом; **Пратьякшанумане:** Пратьякша и Анумана, восприятие и умозаключение.

Эта Сутра заявляет, что трансцендентный аспект Господа устанавливается как Шрути, так и Смрити. И Шрути, и Смрити заявляют, что высший свет не пребывает внутри сотворенной вещи: «Там не светит ни солнце, ни луна и звезды, ни эти молнии и тем более этот огонь» (Мун. Уп. II.2.10). «Не освещает ее ни солнце, ни луна, ни огонь» (Бхагавад-гита, XV.6).

भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च ॥२१॥

Бхогаматрасамьялингагачча IV.4.21 (554)

И из-за указаний (в писаниях) на равенство (освобожденной души с Господом) только в отношении наслаждения.

Бхогаматра: только в отношении наслаждения; **Самья:** равенство; **Лингат:** по указанию Шрути; **Ча:** также и.

То, что силы освобожденной души не безграничны, также известно из указания в Шрути, что равенство этих душ с Господом существует только в отношении наслаждения, а не в отношении творения и т. д.

«Как все существа почитают это Божество, так все существа почитают того, кто знает это» (Бри. Уп. I.5.20). «Через него он достигает тождественности с Божеством или живет с ним в одном мире» (Бри. Уп. I.5.23).

Все эти тексты описывают равенство только в отношении наслаждения. Они ничего не упоминают относительно творения и т. д.

अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात् ॥२२॥

Аनावриттих сабдаданаवриттих шабдат IV.4.22 (555)

(Нет) возврата (для этих освобожденных душ) из-за утверждения Священных Писаний (по этому поводу).

Аनावриттих: нет возврата; **Шабдат:** на основании утверждения Священных Писаний.

На этом дискуссия о привилегиях освобожденной души завершается.

Пурвапакшин утверждает: Если силы освобожденных душ будут ограничены, то они тоже придут к концу, как и все ограниченные смертные существа. Поэтому освобожденным душам придется вернуться в этот мир из Брахмалоки.

Данная Сутра опровергает это и говорит, что те, кто идут на Брахмалоку путем богов, не возвращаются оттуда. Потому что отрывки из Священных Писаний учат, что они так не возвращаются. «Поднимаясь этим путём, достигаешь бессмертия» (Гл. Уп. VIII.6.6). «Идущие по тому пути не возвращаются в жизнь человека» (Гл. Уп. IV.15.6). «Он достигает мира Брахмана и не возвращается» (Чх. Уп. VII.15.1). «Они больше не вернутся в этот мир» (Британский Уп. VI.2.15).

Повторение слов «Возврата нет» и т. д. указывает на то, что книга закончена.

Так заканчивается Четвертая пада (раздел 4) четвертой главы (Адхья IV) Брахмасутр или философии веданты Шри Бадараяны, или Шри Веда-Вьясы, или Шри Кришна-Двайпайаны, Аватара Господа Шри Хари. Пусть Его благословения будут на всех вас.

ХАРИ ОМ ТАТ САТ

Шри Садгуру Параматмане Намах

Ом Шри Ведавьясая Намах

*Ом Пурнамадах Пурнамидам Пурнат Пурнамудачите,
Пурнасья Пурнамадая Пурнамевавашишйате.*

Ом Сантих Шантих Шантих!

