

Шри Шанкарачарья

Комментарий на Брахма-сутры

Введение

Когда общепринято, что тождественность объекта и субъекта, являющихся содержанием понятий «ты» и «я», и противоположных по своей природе, как тьма и свет, противоречит логике, тем более противоречит логике тождественность их свойств. Следовательно, наложение на субъект, имеющий природу сознания и являющийся содержанием понятия «я», объекта, являющегося содержанием понятия «ты», и его свойств, и, наоборот, наложение субъекта и его свойств на объект должно быть ложным. Несмотря на это, из-за отсутствия различия между этими абсолютно отличными свойствами и носителями этих свойств, накладывая эти носители и свойства друг на друга и смешивая реальность с нереальностью, [существует] это естественное поведение людей, [основанное на понятиях] «я есть это» или «это – мое» и имеющее своей причиной ложное знание.

Если спросить, что же называется наложением, ответ такой: это проявление ранее виденного, в форме памяти, [где-то] в другом месте. Одни считают, что это наложение свойств одного на другое; некоторые говорят, что наложение – это заблуждение, вызванное отсутствием различия [между одним и другим]; другие же полагают, что наложение – это воображение противоположных качеств [одного у другого]. Все, однако же, не расходятся в том, что это проявление свойств одного у другого. Этому же соответствует и жизненный опыт – перламутр проявляется (выглядит), как серебро, одна луна – как две.

Как же, однако, [возможно] наложение объекта, его свойств на внутренний Атман, который не является объектом? Ведь все накладывают на объект, который находится перед ними, другой объект, а ты утверждаешь, что внутренний Атман, [находящийся] за пределами понятия «ты», не имеет объектности.

Ответ такой: это не настолько абсолютный не-объект, поскольку общеизвестный внутренний Атман является объектом понятия «я» и непосредственно воспринимается. Кроме того, нет такого ограничения, что объект может быть наложен только на другой объект, который находится перед [тобой], поскольку неразумные накладывают [понятия] поверхности, темного цвета и т.д. на пространство (небо), которое недоступно для восприятия. Таким образом, нет противоречия в наложении не-Атманов даже на внутренний Атман.

Вот это, таким образом определяемое, наложение мудрые считают неведением, а определение сущности реального, посредством различия от этого [неведения], называют знанием. При этом, где бы и какое бы наложение ни было, это [реальное] ни в малейшей мере не затрагивается [этим наложением] и созданным им дурным или благим. На вот таком взаимном наложении Атмана и не-Атмана, называемом неведением, основываются как мирская деятельность, поведение, связанное со средствами достоверного познания и объектами познания, так и Писания, связанные с [религиозными] предписаниями, запретами и освобождением.

Как же, однако, средства достоверного познания – восприятие и т.д. и Писания соотносятся с неведающим (находящимся под властью неведения)? Ответ такой: поскольку, когда для свободного от отождествления, в форме «я» и «мое», с телом, чувствами и т.д. способность быть познающим противоречит логике, противоречит логике

и деятельность средств достоверного познания. Ведь без помощи чувств невозможна обычная деятельность – восприятие и т.д., а деятельность чувств невозможна без основания [в форме тела], а никто не действует посредством тела, не накладывая на него понятие «Атман», а, в отсутствие всего этого, способность несвязанного [никакими отношениями] Атмана быть познающим противоречит логике, а без способности быть познающим нет деятельности средств достоверного познания. Поэтому средства достоверного познания – восприятие и т.д. и Писания воистину соотносятся с неведающим.

Также вследствие отсутствия отличия [в этом отношении людей] от коров и других [животных]. Воистину, как животные, при контакте их органов слуха и т.д. со звуками и т.д., когда происходит осознание звука и т.д., как неприятного, удаляются [от его источника], а [когда происходит осознание звука и т.д.] как приятного – приближаются, как [например] заметив человека, приближающегося с поднятой палкой, начинают убегать прочь, [думая] «он хочет ударить меня», а заметив [человека] с руками, полными зеленой травы, идут ему навстречу; таким же образом и люди, [обладающие в отличие от животных] развитым умом, заметив сильных, угрожающих [людей], с поднятыми мечами и жестоким видом, удаляются, а к противоположным [по характеру людям] приближаются. Поэтому поведение людей, связанное со средствами достоверного познания и объектами познания, одинаково с животными. И воистину общеизвестно, что поведение животных, связанное с восприятием и т.д., основано на не-различии. Ввиду этой одинаковости делается вывод, что и поведение, связанное с восприятием и т.д., людей, хотя и обладающих развитым [умом], в это время (в этом случае) одинаково [с поведением животных].

В случае же деятельности, связанной с Писанием, хотя разумно действующий [человек] не компетентен [для такой деятельности], не познав связи Атмана с иным миром, однако истинный Атман, не имеющий отношения к сансаре, свободный от различий, таких, как брахман, кшатрий и т.д., находящийся за пределами голода и т.д., познаваемый из [учений] Веданты, и не требуется для [такой] компетентности, вследствие [его] неприменимости и противоречия [такой] компетентности. И Писание, действующее до реализации такого Атмана, не выходит за пределы отношений с неведающим.

Именно так действуют Писания, такие как «Пусть брахман совершает жертвоприношение» и т.д., исходя из наложения на Атман различий, таких, как варна, ашрама (жизненная стадия), возраст, состояние и т.д. Мы сказали, что наложение – это познание «того» в «не-том» (распознавание чего-либо в том, что им не является). Таким образом [человек] накладывает на Атман как внешние свойства, когда сын, жена и т.д. в порядке или не в порядке, [думая] «я воистину в порядке или не в порядке», так и свойства тела – «я толстый, я худой, я светлокожий, я стою, я иду, я поднимаюсь», так и свойства органов чувств – «я немой, я кривой, я евнух, я глухой, я слепой», так и свойства внутреннего органа – желание, волю, сомнение, решимость и т.д. Таким образом, наложив [сначала] носителя понятия (концепции) «я» на внутренний Атман, свидетеля всех его проявлений, [человек затем] наоборот накладывает этот внутренний Атман, свидетеля всего, на внутренний орган и т.д.

Таково это безначальное, бесконечное, естественное наложение, имеющее форму ложного понятия (концепции), вызывающее состояния деятельности и вкушения, непосредственно воспринимаемое всеми людьми. Для уничтожения этой причины дурного и обретения знания единства Атмана начинаются все [учения] Веданты, а что таков смысл всех [учений] Веданты, мы покажем в этом рассуждении о воплощенном.

Глава 2, раздел 3

Сутра 17.

И в силу вечности души, [не постигаемой] без шрути.

Существует атман, называемый индивидуальной душой (дживатманом), верховный управитель тела и чувств, связанный с плодами действия. Либо он, как небо и прочее, рождается от Брахмана, либо, подобно Брахману, не рождается – таков предмет разногласий в высказываниях шрути. В некоторых местах шрути, на примере искр и огня священной традицией утверждается рождение души от высшего Брахмана, в других же местах природу души рассматривают, подходя к ней как к проявлению высшего Брахмана, – и тогда в шрути говорится, что нет порождения [души]. Предположим теперь, что душа действительно порождается. Почему [имеем на это право]? Поскольку в [таком] утверждении нет логического противоречия. [Известно высказывание:] «Если познано одно – познано все». Утверждение, [согласно которому] все реально существующее действительно имеет своим источником Брахмана, не вступило бы [с ним] в противоречие. А будь у души иная сущность, противоречие с таким высказыванием могло бы возникнуть.

Ибо невозможно признать, что душа так же неизменна, как высший Атман, поскольку характеристики их различны. Ведь высший Атман – носитель таких качеств, как безгрешность и тому подобное, а душа противоположна этому. В силу раздробленности установлено изменение природы у эфира и всего остального. Раз эфир и подобное ему раздроблены, стало быть, все они подвержены изменению своей сущности. Аналогично устанавливается рождение души – как у эфира и прочего. Ибо душа – раздробленная, вошедшая в отдельные тела, – обладает кармой в виде добрых заслуг или не должного [поведения], связана со счастьем и страданием; значит, и рождение ее должно происходить в подходящих для этого обстоятельствах. Кроме того, [Упанишады учат]:

«Как от огня рассыпаются мельчайшие искры, так от этого Атмана [исходят] все жизненные силы» (БР Уп II, 1, 20), наставляя о сотворении того, что вкушаемо, – жизненных сил и им подобного; «так все от Атмана распространяется», наставляя об отдельно сотворенном в виде вкушающих атманов. «Как от пылающего огня искры тысячами появляются, ему подобные, так от вечного [Атмана], о достойный, разные существа рождаются – и к нему же уходят» – так говорится о рождении и гибели многих живых душ в подобных высказываниях шрути; ведь [все] души подобны высшему Атману в силу Сознания.

Однако ни одно из речений шрути не может быть отвергнуто, но, будучи услышанным, оно должно непременно присоединяться к ранее установленным, даже если [последние] сами по себе лишены противоречий и образуют целое. В таком случае первоначальные высказывания шрути выступают дополнительными, они должны быть разъяснены относительно сущности [их] различия [с последующими].

А существует высказывание: «Этот атман сам создан» – и другие подобные ему. Значит, душа порождается.

Но мы утверждаем в соответствии с установленным [Бадараяной]: Душа не порождается. Почему? Так как нет свидетельства шрути [о противном]. Ведь во многих местах шрути нет высказываний о ее рождении.

– Но ведь установлено, что ни одно высказывание шрути не может быть отвергнуто, если оно услышано (т.е. имеется в наличии).

– Это поистине так. Но [все же] мы утверждаем, что ее рождения не существует. Почему? «И в силу вечности».

И здесь стоит в значении «и прочее», напоминая о высказываниях священной традиции, о нерожденности души и т.п. Ибо вечность ее постигается из шрути через [сопоставление с] нерожденностью и постоянством природы неизменного Брахмана, который пребывает в виде души и в виде Брахмана. Стало быть, нельзя обосновать [возможность] рождения у обладающего такой природой.

Что же это за изречения? «Душа не умирает» (ЧхУп VI, 11, 3), «Этот великий нерожденный Атман есть непогибающий, бессмертный, постоянный, не подверженный страху Брахман» (БрУп IV, 4, 22), «Ведь не рождается и не умирает мудрый [Брахман]» (КатУп II, 18), «Нерожденный, вечный, неизменный этот изначальный [Брахман]» (КатУп II, 18), «Сотворив это, в него вошел» (ТайтУп II, 6, 9), «Этой душой, атманом войдя [в них], я проявлю имена и формы» (ЧхУп VI, 3, 2), «Это он, вошедший сюда вплоть до кончиков ногтей» (БрУп I, 4, 10), «Ты есть То» (ЧхУп VI, 8, 7), «Я есть Брахман» (БрУп I, 4, 10), «Этот Атман есть Брахман, постоянное непосредственное восприятие всего».

– Но ведь с раздробленностью связано изменение природы, а поскольку душа претерпевает изменения, она порождается.

– Так говорят, но при этом подразумевается, что ее раздробленность коренится не в ней самой. «Один Бог, скрытый во всех существах, – всепроникающий, внутренний Атман всех существ» (ШветУп VI, 11) – так утверждают шрути.

Причина же ее раздробленности лежит в преходящих ограничениях (т.е. упадхи), [проистекающих] от буддхи и тому подобного, так же как причина [раздробленности] светлого эфира [лежит] в его как бы связи с глиняными горшками. И о том же говорят шастры: «Он же, этот Атман, есть Брахман, состоящий из Знания, состоящий из разума, жизненных сил, из зрения и слуха» (БрУп IV, 4, 5). Эти и другие высказывания показывают у неизменного, реального и единственного Брахмана наличие составной природы в виде буддхи и прочего. Эта его природа должна рассматриваться не как проявление раздробленной сущности, [но просто] как замутненность этой сущности, подобно тому как [говорят, что] жалкий человек подобен женщине и т.д. Когда в каких-либо высказываниях шрути говорится о рождении и уничтожении души, это должно быть отнесено на счет соединения с преходящими ограничениями (упадхи). С их появлением наступает рождение души, а с их уничтожением – ее гибель [до нового рождения]. И когда в шрути говорится: «Целокупность сознания, от этих элементов возникнув, с ними же и погибает; после смерти же нет сознания» (БрУп IV, 5, 13), и в этом случае подразумевается исчезновение упадхи, но вовсе не исчезновение души. К тому же [Майтрейя говорит]:

«Здесь, о господин, ты ввергаешь меня в смущение, и я этого не постигаю, что после смерти нет сознания». Начав с заданного вопроса, далее объясняет [Яджнавалкья]: «Не ввергаю я в смущение, дорогая, ибо не гибнет этот Атман, дорогая, он обладает качеством неуничтожимости, и нет у него соединения с преходящими ограничениями» (БрУп IV, 5, 14).

Если у души допускается природа неизменного Брахмана, то в таком утверждении нет противоречия. Различие же их характеристик имеет причиной преходящие ограничения. [Вышеприведенное речение шрути завершается словами:] «Поэтому далее говори ради окончательного освобождения» (БрУп IV, 5, 15). Так у Атмана, состоящего из Знания, посредством отбрасывания всех характеристик сансары, утверждается природа высшего Атмана. Значит, Атман не рождается и не погибает.

Сутра 18.

Это само (со)знание.

Либо, как считают последователи Канады, эта [душа] наделена преходящим сознанием, но сама по себе бессознательна, либо, подобно тому как считают санкхьяики, ее собственная природа есть вечное разумное сознание – таково сомнение.

Пока что примем [посылку, согласно которой] сознание Атмана преходяще и порождается соединением Атмана с манасом, подобно тому как свойство красноты и т.п. возникает благодаря соединению глиняных горшков (или железных болванок) с Агнем. Ведь если бы существовало вечное Сознание, то и состояния сна, обморока или одержимости [сопровождались бы] сознанием. Однако сами [люди], будучи спрошенными, говорят: «Мы ничего не сознавали», тогда как в своем [обычном] состоянии они явно сознают. Значит, поскольку сознание [проявляется] лишь временами, Атман наделен преходящим сознанием.

Но в ответ на такое рассуждение сказано: (Со)знание, [то есть] вечное Сознание, – это и есть Атман, так как он не порождается, но есть высший неизменный Брахман, который является в виде души благодаря своему (иллюзорному) соединению с преходящими ограничениями. Собственная же природа высшего Брахмана утверждается священной традицией как Сознание: «Познание, блаженство – это Брахман» (БрУп III, 9, 28), «Истина, Знание, Бесконечность – это Брахман» (ТайтУп II, 1, 1), «Без другого, без внешнего, целокупный (целостный), весь – одно только Знание» (БрУп IV, 5, 13); [известны] и другие высказывания в том же роде.

Раз это так, а джива есть высший Брахман, тогда сущность индивидуальной души – это ее вечное Сознание, подобно тому как [сущность] Агня – свет и тепло. Существуют высказывания шрути относительно Атмана, состоящего из познания: «[Сам] не спящий, взирает на спящие [чувства]» (БрУп IV, 3, 11), «Этот Пуруша является самосветящимся» (БрУп IV, 3, 9), «Ведь нет гибели для Знающего и для Знания» (БрУп IV, 3, 30) и другие подобные речения, [например:] «Тогда познай того, кто [говорит:] «Да восприму я запах» – это Атман, потому всеми органами чувств познай его, познай его» [То есть] сущность его постигается благодаря Знанию.

– Но ведь если сознание – это вечная природа [Атмана], тогда излишни обоняние и другие [чувства].

– Нет, это не так; [они нужны] ради различения объектов – таких, как запах и прочее. Ибо сказано: «Для запаха – обоняние», и тому подобное.

Что же касается спящих – [якобы] не сознающих, то известны высказывания шрути об этом, которые отвергают [подобное мнение]. Глубоко заснув, «ведь он то не видит, видящий, то не зрит, – но нет здесь исчезновения зрящего и зрения, поскольку [видящий] неуничтожим; просто нет здесь иного ему, отличного от него, что он смог бы увидеть» (БрУп IV, 3, 23); о том же говорят и другие подобные изречения. Стало быть, невозможность сознания вызвана отсутствием объектов, но не отсутствием Сознания. Также не виден Свет, летящий в пространстве, – из-за отсутствия объектов, могущих быть освещенными, а не потому, что самого его нет: Следовательно, логическое рассуждение вайшешиков и прочих противоречит шрути и погрязло в заблуждении.

Поэтому мы утверждаем, что Атман по своей природе и есть только вечное (Чистое) Сознание.

Сутра 29.

Но лишь поскольку сущность ее определяется этим качеством, [душа], подобная знанию, называется [наделенной размером с атом].

Словом «но» отвергается «пурвапакша», [значит,] душа не размером с атом. Ведь в шрути не говорится о рождении высшего Брахмана, а в первоначальных изречениях шрути и предписаниях, толкующих о тождестве, установлено, что душа (дживатма) и есть

(по сути) высший Брахман. Но раз душа – это высший Брахман, следовательно, насколько велик [в протяженности] высший Брахман, настолько же [велика] должна быть и душа. Но священной традицией установлена вездесущность высшего Брахмана; стало быть, и душа вездесуща.

К тому же [известны речения шрути]: «Ведь тот великий не-рожденный Атман, состоящий из познания, [пребывает] в жизненных силах» – и другие высказывания шрути и смрити, касающиеся души и говорящие о [ее] вездесущности. Кроме того, будь душа величиной с атом, невозможным стало бы ощущение, распространяющееся по всему телу. Если [скажут, что] так происходит благодаря связи с кожей, мы возразим. Ведь [считать] ощущение от укола колючки распространяющимся по всему телу было бы слишком широким допущением. Хотя контакт колючки и кожи имеет касательство ко всей коже, а кожа покрывает все тело, но только ступня ноги, пронзенная колючкой, воспринимает ощущение. И качество величины [с атом] не может распространяться за пределы носителя, ибо у качества, покинувшего свой субстрат, исчезла бы качественность. И у света лампы – другая сущность, иначе называемая. Если мы допустим способность служить качеством [у запаха], то, значит, и запах должен оставаться при [своем] носителе, иначе качественность его стала бы слишком широким допущением. По этому поводу сказано Рожденным на острове (Вьясой): «Несведущие люди, восприняв запах в воде, сказали бы, [что он распространился за пределы своего носителя]. Пусть узнают, что запах – [это свойство] одной только земли и [с нею] присоединяется к воде и воздуху». И так как сознание души простирается на все тело, душа не может быть размером с атом. Ибо Сознание – это ее собственная природа, [подобно тому, как природа] Агня – тепло и свет; ведь не существует здесь разделения на качество и его носителя. А размеры тела [для души] были отвергнуты [ранее]. Следовательно, душа бесконечна.

Но почему же тогда [душа] названа атомарной и т.п.? На это сказано: но лишь поскольку сущность ее определяется этим качеством, [душа] ...называется наделенной [размером с атом]. Что же это за качества манаса-буддхи? Эти качества суть желание, ненависть, счастье, страдание и тому подобные. Качества манаса-буддхи образуют природу души, пока Атман находится в состоянии сансары. [Говоря, что атман] имеет сущностью своей эти качества, [подразумевает, что] такие качества выступают для него основными. Свободный от качеств манаса-буддхи, совершенно чистый Атман не подвержен сансаре. Ведь причина сансарных характеристик – существования в качестве деятеля [и(ли)] вкушающего и т.п. – это накладывание качеств упадхи, коренящихся в уме, на вечно свободный реальный Атман, который не является деятелем или вкушающим и [пребывает] вне сансары. Значит, лишь потому, что сущность этой [души] составляют такие качества величиной с манас-буддхи, душа называется протяженной; и лишь потому, что эти [качества] уходят и [приходят в сансаре], душа также называется уходящей и [приходящей], а не сама по себе

Кроме того: «Познай душу как [обладающую размером] сотой части кончика волоса, расщепленного на сто, – [и все же] как Бесконечную» (ШветУп V, 9), – так, провозгласив, что душа наделена величиной с атом, повествуют далее о ее Бесконечности. А такое [речение] будет верным, только если размер с атом приписывается душе в переносном смысле, но с точки зрения высшей Истины душа Бесконечна. Ибо то и другое вместе не может быть постигнуто (взято) в буквальном смысле. В то же время бесконечность не может пониматься в переносном смысле, поскольку цель всех Упанишад – научить тому, что душа наделена природой Брахмана. Так утверждается и в прочих (высказываниях): «Только из-за качеств манаса-буддхи и качеств тела полагают, что [размер души] меньше лезвия ножа». Только в силу соединения с качествами манаса-буддхи, наставляют о размере [души] с лезвие ножа, но не в силу ее собственной природы.

[Известно высказывание:] «Эта душа должна быть познана мыслью [как подобная] атому» (МундУп III, 19), – но даже здесь не настаивают на сходстве души с атомом по

величине, так как по природе своей высший Атман не может быть схвачен зрением и другими чувствами, но только ясным светом Знания. Стало быть, душа не может обладать размером атома в буквальном смысле. Поэтому утверждение о сходстве с атомом следует рассматривать либо в смысле трудности [ее] познания, либо в смысле [ограничения ее] упадхи. Значит, [в высказывании] «посредством знания телом» (КаушУп III, 6) и других подобных наставлениях имеется в виду, что душа овладевает телом посредством манаса-буддхи, то есть [в силу] действительного существования преходящих ограничений. Или же [подобные высказывания должны быть поняты] только как условные названия, подобно тому как [мы говорим] о «теле» каменного жернова и т.д.

Ибо установлено, что нет здесь разделения на качество и его носителя. И даже высказывания о сердце какместилище души обусловлены пребыванием там буддхи. Следовательно, в [речениях] об уходе [и приходе] души демонстрируется [только] ее зависимость от упадхи: «С чьим уходом и я уйду, с чьим пребыванием и я останусь» (ПрашнУп VI, 3), «Он сотворил жизненные силы» (ПрашнУп VI, 4). Ибо через отсутствие ухода познается и отсутствие движения туда и обратно. Ведь у того, кто не покидает тела, нет движения туда и обратно.

Так, поскольку сущность души определяется качествами (свойствами) преходящих ограничений, [она] называется наделенной размером с атом и т.п., – будучи [в действительности] подобной знанию. У высшего Атмана, в силу того, что сущность его определяется качествами упадхи, установлена крайняя малость, при размышлении о нем как о наделенном качествами: «Меньше зернышка риса или ячменя» (ЧхУп III, 14, 3), «Тот, состоящий из ума (мано-майя), чье тело – праны, все обоняющий, все вкушающий, любящий истину, желающий Истины» (ЧхУп III, 14, 2) и в других речениях того же рода.

Но если это так, то есть, если сансарное состояние возникает для Атмана из-за [его] природы, определяемой качествами буддхи, – тогда, поскольку буддхи и Атман различны [по своей природе], неизбежно наступит и конец такому соединению. После же разделения буддхи и Атмана даже не-действительность (асат), не-существование (абхава) в состоянии сансары были бы слишком широким допущением для такого отделенного, чистого Атмана, поскольку невозможно было бы дать [ему] какую бы то ни было характеристику.

Сутра 40.

И, подобно плотнику, двойственным образом.

Итак, пока что благодаря доводам, [приведенным в вышеизложенных] шастрах, показана деятельность воплощенного в теле [Атмана], но затем [возникает сомнение]: должна ли [эта деятельность] мыслиться как вытекающая из собственной природы [Атмана] или же причиной ее [следует считать] упадхи? Благодаря все тем же доводам, [приведенным] в шастрах, можно допустить, что деятельность души вытекает из ее собственной природы, так как эти доводы логически не опровергнуты. Однако, если это [допущение] будет принято, мы ответим: не из собственной природы Атмана вытекает его деятельность, так как [связанная с этим] невозможность освобождения была бы неправомерным допущением. Если бы деятельность была присуща Атману по его собственной природе, окончательное освобождение стало бы невозможным, поскольку деятельность (карма) [принадлежала бы Атману неотъемлемо] – как тепло огню. Ведь высшая цель человека недостижима для не освободившегося от деятельности (т.е. кармы), – ибо тот, кто действует, [всегда] по сущности своей страдает.

– Но ведь можно достичь высшей цели, оставляя [только] способность к действию, если избегать при этом плодов действия; избегнуть же [плодов] можно с удалением заинтересованности действия. Ведь если убрать топливо от огня, наделенного способностью испепелять, не станет и плода [его действия] – сжигания.

– [На это мы ответим] – нет, ибо нельзя полностью избежать заинтересованности. [действия], вызванной его соединением со способностью [к действию].

– Но ведь освобождение возникает благодаря предписаниям и (действенным) средствам, [направленным] на его [достижение].

– Это не так, ибо неечно то, что связано со средствами. И даже [если вспомнить] признанное утверждение о достижении Атмана – вечного, чистого, пробужденного и свободного, то подобное достижение [также стало бы] невозможным, если бы деятельность была присуща Атману по Его собственной природе.

Стало быть, деятельность Атмана [возможна] только благодаря наложению [на него] качеств преходящих ограничений, а не по его собственной природе. (Известны сопутствующие) высказывания шрути: «Как бы мыслящий, как бы возбуждающийся» (БрУп IV, 3, 7), «Связанного с телом, чувствами, разумом мудрые называют вкушающим» (КатУп III, 4). И только для Атмана, «соединенного» с упадхи, показано обретение свойств вкушающего и прочих. Ибо для рассудительных не существует души, отличной от высшего Атмана и называемой деятелем или вкушающим: «Тогда нет другого помимо видящего» (БрУп IV, 3, 23) и так далее. Ведь признать, что [сам] высший [Атман] входит в состояние сансары, действует и вкушает [плоды действия], было бы слишком широким допущением, и нет сознающей души, отличной от высшего Атмана и деятельной без соединения с буддхи и прочим.

Мы ответим, что состояния действия и вкушения привносятся неведением (авидьей). К тому же [известны] такие шастры: «Ибо там, где существует как бы двойственность, там один другого видит» (БрУп II, 4, 14), – так показав, что состояния действия и вкушения существуют в авидье, [утверждают далее, что] при вступлении в Знание состояния действия и вкушения исчезают: «Там, где весь он был бы Атманом, посредством чего и что увидел бы он?» (БрУп II, 4, 14). Тогда, наставив об атмане, находящемся в состоянии сна со сновидениями или бодрствования, испытывающем при соединении с упадхи усталость, подобно соколу, летающему кругами в небе, [тексты шрути] наставляют об отсутствии [усталости] у того, кто в глубоком сне соединяется с Атманом, [который есть] Знание, – начав со слов: «Это действительно его сущность – исполнение желаний, [то есть] желание Атмана, [то есть] отсутствие желаний, [пребывание] вне печали» (БрУп IV, 3, 21), – и вплоть до следующих: «Это его высший Путь, это его высшее богатство, это его высший мир, это его высшее блаженство» (БрУп IV, 3, 32). Так об этом сказал учитель: «И подобно плотнику, двойственным образом». И здесь в действительности сказано в значении «но». То есть не следует полагать, что деятельность присуща Атману по его собственной природе, как тепло огню. Но, подобно плотнику, двойственным образом. В [нашем] мире плотник несчастен, когда в руках у него инструменты – топорик и прочее. Только вернувшись к себе домой [и] сложив инструменты – топорик и прочее, – довольный, бездеятельный и незанятый, [этот плотник] счастлив. Так и Атман, якобы соединенный с двойственностью, которую привносит авидья, пребывая во сне со сновидениями или бодрствуя, является деятелем [и потому] несчастен. Но тот же [Атман], для уничтожения усталости войдя в самое себя, – [то есть] в высший Брахман, свободный от цепи причин и следствий, бездеятельный, – счастлив и пребывает Самосветящимся, Ясным (Умиротворенным).

(Перевод Исаевой).