

Р. В. Псху

**ПРОБЛЕМА УНИКАЛЬНОСТИ ПРИРОДЫ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ
В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ЯМУНАЧАРЬИ
(НА МАТЕРИАЛЕ «АТМАСИДДХИ»)¹**

Общим местом в различных историях индийской философии в целом и веданты в частности² является положение о том, что Рамануджа целиком и полностью воспринял и в дальнейшем развил основные принципы религиозно-философской системы своего предшественника и духовного учителя Ямуначарьи (с которым, как хорошо известно, он никогда не встречался и от которого мистическим образом после его смерти получил наставления для своей будущей философской «работы»). Считается, что Рамануджа всего-навсего развил те идеи, которые содержатся в немногочисленных сочинениях Ямуначарьи³, а значит его оригинальность как религиозного мыслителя целиком и полностью неявно сводится к его способности популяризовать и в нужном для вайшнавской общины ключе развить уже заданные Ямуной модели религиозно-философской аргументации. Подобное положение историков философии ведантийской мысли относительно взаимоотношений

¹ Вариант статьи был опубликован ранее: [Псху 2010].

² См., к примеру: [Dasgupta 1975: passim; Радхакришнан 1993: 602–603; Костюченко 1983: 128; и пр.].

³ Сочинения Ямуначарьи дошли до наших дней не все, а из тех, которые сохранились, некоторые дошли во фрагментах. Так, важная для рассмотрения вопроса о том, как понимал Ямуна сущность дживы, работа «Атмасиддхи» дошла во фрагментах, причем ключевой пассаж этого текста, содержащий обоснование Ямуной своей точки зрения, утерян. Во фрагментах сохранились и две остальные части трилогии «Сиддхитрайа»: «Ишварасиддхи» и «Самвитсиддхи». Полностью сохранились такие работы, как «Гитартхасамграха», «Чатухшлоки» и «Стограратна». Текст «Агама-праманья» демонстрирует попытку автора интегрировать Панчаратру в ведийско-ведантистскую традицию.

философской пары Ямуна — Рамануджа, как правило, никак не аргументируется. В то время как рассмотрение конкретных вопросов учения Ямуны и сопоставление их с аналогичными вопросами в системе Рамануджи показывает, что это положение носит скорее характер предубеждения, чем научно обоснованного вывода.

Так, несмотря на то что исследование вопроса пути освобождения на базе текстов «Гитартхасамграхи» Ямуны и «Ведартхсамграхи» и «Гитабхашьи» Рамануджи показало, что, вопреки важным расхождениям в терминологических обозначениях, оба мыслителя придерживаются одного воззрения на путь освобождения⁴, тем не менее текст Ямуны, написанный настолько кратко и местами непонятно, не дает достаточных оснований для отделения позиции Ямуны от интерпретации ее Рамануджей. Именно поэтому вайшнавская традиция, равно как и научная традиция исследования этого текста в лице Ван Бейтенена [Van Buitenen 1953], базируется на интерпретации его Рамануджей. Понято, что подобный «инструмент» (тексты Рамануджи) для прояснения смысла текста Ямуны будет приводить к уже заранее известному выводу: Рамануджа раскрыл то, что имплицитно содержится в тексте Ямуны⁵.

Второй вопрос, относящийся к чисто религиозной проблематике и приводящий к возникновению трудностей в рамках философского учения вишитадвайта-веданты как Ямуны, так и Рамануджи, — это вопрос онтологического статуса Лакшми, супруги Вишну. Исследование этого вопроса показало, что никакой преемственности в данном вопросе между двумя философами нет: для Ямуны Лакшми — это объект религиозного поклонения, обладающий отличными от Вишну религиозными функциями, для Рамануджи — это «дополнение» к Вишну, не обладающее самостоятельным от него значением⁶.

⁴ Более подробно см.: [Псху 2007: 146–150].

⁵ Справедливости ради следует сказать, что в отличие от Ямуны Рамануджа довольно сильно акцентирует милость Бога (anugraha): спасает милость Бога, пробужденная любовью адепта, обретающего ее в результате неустанного стремления к концентрации мысли на Боге, что становится возможным только при определенном образе жизни, уже свидетельствующем об искомой им Божественной милости.

⁶ Более подробно см.: [Псху 2010: 90–99].

Наконец, еще один важный вопрос, который носит уже чисто философский характер и который так или иначе обсуждается в сравнительно недавних (последняя четверть XX — начало XXI в.) исследованиях, посвященных ранней вишнуитской веданте, — это вопрос понимания природы дживатмана, или индивидуальной человеческой души, в философских системах Ямуначарьи и Рамануджи. Можно выделить два подхода в определении степени оригинальности Рамануджи как философа в данном вопросе. Первый из них представлен в исследовании 1977 г., осуществленном американским ученым Вальтером Нивелем [Neevel 1977], который реконструировал и перевел санскритские фрагменты «Атмасиддхи» на английский язык. Второй подход представлен австрийской школой индологии, в частности, один из младших соратников Г. Оберхаммера Рок Мескита, автор перевода фрагментов «Самвитсиддхи» на немецкий язык, написал объемную статью о понимании природы атмана Ямуной [Mesquita 1989], в которой он, ко всему прочему, дает и критическую оценку упомянутому исследованию Нивеля.

Разногласие двух исследователей, резюмированное самим Мескита [Mesquita 1989: 148–149], выглядит следующим образом: существуют две основные позиции в веданте относительно размера атмана: 1) атман по своей природе бесконечно мал (*anu*) и 2) атман по своей природе вездесущ (*vibhu*). Если Шанкара придерживался последней точки зрения, то Рамануджа, напротив, полагал бесконечно малый размер атмана. Как правило, точка зрения Рамануджи приписывается и Ямуначарье, хотя ключевая для этого вопроса часть текста «Атмасиддхи» утеряна. Реконструкция предполагаемого утерянного тезиса Ямуны, при которой все неясные места и пробелы в системе Ямуны восполняются воззрениями Рамануджи как развивающими интенции Ямуны, действительно носит достаточно сомнительный характер. Нивель, тщательно исследовав этот вопрос только на основе имеющихся фрагментов «Атмасиддхи», пришел к выводу, что Ямуна в отличие от Рамануджи не придерживался той точки зрения, что атман атомарен по природе (*anu*). Воззрения Ямуны, по мнению Нивеля, близки в некоторой степени к джайнскому учению, согласно которому атман принимает размеры того тела, в котором он пребывает (*śarīraparimāna*). Сам

Мескита, подчеркивая проблематичность вывода исследования Нивеля, выдвигает противоположный ему тезис, а именно — между Ямуначарьей и Рамануджей существует доктринальная преемственность и согласие, что засвидетельствовано рядом терминов и технических высказываний Ямуны⁷.

Таким образом, вопрос преемственности Рамануджей учения Ямуны о природе души решается в зависимости от используемой методологии двумя противоположными способами: 1) принятая Нивелем логика реконструкции уцелевших фрагментов «Атмасиддхи» (без обращения к идеям Рамануджи) приводит к выводу о радикальном отличии взглядов философов на природу души, из чего следует необходимость разделения идей Ямуны от идей Рамануджи, в течение многих веков являвшегося единственным лицом философии ранней вишиштадвайты; 2) филологический подход к исследованию текстов Ямуны, используемый Мескита, приводит к подтверждению традиционного положения о полной созвучности идей Ямуны идеям Рамануджи, а значит к утверждению правомерности сводить философские идеи ранней вишиштадвайты к наследию Рамануджи, как наиболее полно его представляющему. Разумеется, разрешение этого разногласия предполагает всестороннее исследование творчества Ямуны, реконструкцию его системы как целого (на базе всех уцелевших работ), сопоставительный анализ с системой Рамануджи и т.д. Но уже на данном этапе исследования творчества Ямуны возникает один чрезвычайно важный и интересный вопрос, связанный с реконструкцией и исследованием Нивелем текста «Атмасиддхи», который может пролить свет на обозначенное разногласие двух исследовательских подходов и для пояснения которого необходимо обратиться к тексту «Атмасиддхи» и предложенной Нивелем его интерпретации [Yāmunācārya 1977: 97–168].

⁷ Так, Мескита полагает, что для понимания воззрений Ямуны на природу атмана важен не термин «вездесущий» (*vibhu*), а термин «невездесущий» (*avibhu*), который Ямуна, по мнению Мескита, пытается связать с учением «Брахмасутр» о малом размере атмана. Также об этом свидетельствует и использование им словосочетания «сердце как местоположение атмана» (*hr̥dāyatanam*), что также восходит к учению «Брахмасутр» о предельно малом размере атмана [Mesquita 1989: 149].

Как уже было сказано, текст «Атмасиддхи» дошел до наших дней только во фрагментах. Сохранился огромный фрагмент, включающий введение, в котором перечислены основные тематические «разделы» сочинения, что означает для исследователя возможность проследить все вопросы, затрагиваемые в данном сочинении. Также сохранился фрагмент, содержащий окончательное изложение Ямуной своих позиций (*siddhānta*) по всем обозначенным во введении вопросам. Таким образом, перед исследователем поставлена задача реконструкции философской системы Ямуны на основе имеющихся фрагментов, в первом из которых определены проблемные вопросы сочинения и даны различные точки зрения, а во втором — представлено определение Ямуной природы души. Тот факт, что более поздние вишнуитские интерпретации этого текста целиком и полностью базируются на интерпретации Рамануджи, объясняет, почему современные вишнуитские способы прочтения текста Ямуны выпадают из области методологической базы Нивеля, во всяком случае ее научной части⁸.

Метод, используемый и определяемый Нивелем как «координирующий анализ», заключается в логико-смысловой координации сохранившихся отрывков текста «Атмасиддхи». На основе этой реконструкции структура «Атмасиддхи» приобретает следующий вид. Текст «Атмасиддхи» начинается двумя стихотворными строчками, первая из которых посвящена Вишну, сопровождаемому Шри, а вторая, собственно давшая название самому сочинению («Постижение атмана»), содержит постановку проблемы (перечислены многочисленные противоречивые воззрения на природу индивидуальной души и высшего атмана), определена цель сочинения (прояснение и разрешение противоположных точек зрения). Далее идет вступительная часть, представляющая огромную ценность, поскольку содержит огромное число воззрений, включая точку зрения и самого Ямуны, на природу атмана. Целью данного введения является стремление Ямуны уже в прозе

⁸ Поскольку именно этот момент и находится под вопросом, я имею в виду вопрос преемственности и оригинальности Рамануджи в его восприятии идей Ямуны.

и более детально рассмотреть все возможные способы понимания природы души. Первоначально Ямуна замечает, что все школы согласны в том, что знание атмана является причиной высшего блага, равно как и тексты упанишад провозглашают знание сущностной природы высшего (*para*) и низшего (*avara*) атмана средством освобождения. Но это согласие не отменяет существующего между школами разногласия в определении природы атмана, природы высшего атмана, природы взаимоотношения между ними, природы состояния достижения высшего блага и средств его достижения. Определение природы атмана и высшего атмана (*svarūpa*) с необходимостью влечет за собой рассмотрение вопроса о средствах достижения истинного знания о них (*pramāṇa*). Именно по этим вопросам Ямуначарья и приводит «тезисы» (*pratijñā*) различных школ. Поскольку Ямуна не определяет своих идейных «противников», т.е. не называет поименно школы, которые он критикует, читатель должен самостоятельно их идентифицировать. Среди тех, с кем полемизирует Ямуна, можно узнать представителей таких философских систем, как чарвака, санкхья-йога, бхеда-абхеда-вада, буддизм, ньяя-вайшешика, миманса. Важно отметить, что Ямуна в реконструкции Нивеля не критикует джайнские воззрения на природу души.

Заключительная часть вводного фрагмента позволяет Нивелю сделать очень важные для истории изучения ранней вишнуитской веданты выводы. Во-первых, Ямуна сознательно позиционирует себя внутри традиции веданты, утверждая непротиворечивость «Атмасиддхи» сутрам Бадараяны. Таким образом, Ямуна демонстрирует «удостоверение» ведантиста, санкционирующее его идеи в сфере ведантистского дискурса. Во-вторых, хотя имплицитно Ямуна использует идеи своего предшественника Натхамуни, тем не менее среди авторитетов он не упоминается. Это свидетельствует, по мнению Нивеля, о том, что Натхамуни был не ведантистом, а, скорее всего, найайиком и что Ямуна всего лишь перевел нйайа-шастру своего деда в контекст ведантистской традиции, базирующейся на комментариях Шриватсанки Мишры на «Брахма-сутры» [Neevel 1977: 100–101].

После краткого обзора всех возможных точек зрения Ямуна начинает пространную дискуссию и прежде всего рассматривает

вопрос природы индивидуального атмана. Далее Ямуна подробно разбирает каждый фрагмент своей сиддханты, рассматривая все возможные контраргументы против своей точки зрения, и, естественно, с блеском на них отвечает. Итогом этой дискуссии стало определение Ямуной своего понимания природы души в заключительной части «Атмасиддхи»: атман отличен от тела (*deha*), внешних органов чувств (*indriya*), внутреннего органа чувств или разума (*manas*), дыхания или жизненной силы (*prāṇa*), сознания (*dhī*), не зависит от иных средств для своего обнаружения или проявления (*an-anya-sādhanah*), вечен (*nitya*), всепроникающ (*vyāpi*), различен в каждом теле (*pratikṣetram... bhinnah*), блажен сам по себе (*svataḥ sukhi*) [Neevel 1977: 168].

Исходя из полемики Ямуны с другими философскими школами можно сделать ряд выводов относительно его понимания природы души: 1) атман внутри каждой личности, называемый в упанишадах самосветящимся существом, есть не что иное, как «я», субъект, действующий во всех актах познания (*jñātr*). Другими словами, атман проявляет себя как вечное самосознание; 2) отношение между каждым атманом и его сознанием таково, что последнее образует особое свойство или качество, которое неотъемлемо принадлежит своему обладателю (*dharmin, guṇin*). Это качество существует столько, сколько существует индивид, в котором оно пребывает, другими словами, оно существует вечно, так как сознание является истинной природой (*svatūpa*) вечного атмана, будучи его субстратом (*āśraya; bodha-eka-svabhāvam-eva*); 3) все остальные специальные качества, такие как счастье, страдание и т.д., не являются вечными, но они накладываются на атман (*upadhika*) и его сознание с помощью приводящих факторов (*upadhāna*) [Neevel 1977: 123]. Получается, что с одной стороны Ямуна утверждает, что сознание — это вечно присущее атману свойство, а с другой — то же самое сознание принимает участие в вечно изменяющемся познании объектов и потому в некотором смысле является случайным [Ibid.: 124].

Вопрос природы высшего атмана и его соотношения с душами решается Ямуной следующим образом: пассажи из упанишад, описывающие Брахмана как не обладающего качествами (*nir-guṇa, abheda, advaita*), и пассажи, утверждающие обладание им

свойствами (*saguṇa*), должны пониматься так, что, когда говорится об истинной природе Брахмана (*svagūṇa*), имеется в виду ниргуна-Брахман, а все различия относятся к его свойствам (*upadhito bheda*). В итоге, согласно Нивелю, Ямуна отстраивает систему, которая близка бхеда-абхеда-ваде (*bhinna-abhinnatvam*), используя для обозначения своего учения даже созвучное название, в то время как Рамануджа был категорически против использования подобной терминологии, возможно, потому, как полагает Нивель, что пытался таким образом отмежеваться от бхеда-абхеда-вады Бхаскары. Последний, как известно, полагал, что различие (*bheda*) присуще только состоянию привязанности, в то время как отсутствие всяких различий приписывалось состоянию освобождения. В отличие от Бхаскары Рамануджа полагает вечным различие между Брахманом, его качествами и душами, которыми и характеризуется истинная природа Брахмана (*upahita, viśiṣṭa*). Таким образом, согласно Нивелю, Ямуна скорее всего придерживался шанкаровского определения истинной природы высшего атмана как ниргуна-Брахмана, в отличие от Рамануджи, который понимает ниргуна как отсутствие отрицательных свойств у Брахмана, делая акцент на определении его как сагуна-Брахмана, т.е. обладающего множеством неисчислимых благих качеств (*kalyāṇa-guṇa-gaṇa*).

Шанкара полагал, что атман тождествен чистому сознанию, Брахману, не обладающему никакими свойствами (ниргуна-брахман), и Ямуна согласен с тем, что природа атмана — это чистое сознание, как и Брахмана, но при этом настаивает на различности атмана и его множественности. Рамануджа также полагает это, но предпочитает определять Брахмана не как ниргуна, а как сагуна, решая тем самым проблему множественности душ: каждая душа выражает одно из качеств бога, и потому ценна ее уникальность. Шанкара решает все возможные противоречия, связанные с соотношением души и Брахмана, утверждением иллюзорного характера любой уникальности, будь то уникальность души или любого мирского объекта: непротиворечиво только тождество атмана и Брахмана. Если в системах Шанкары и Рамануджи проблема соотношения высшего атмана и многочисленных душ решается, то в системе Ямуны возникает непреодолимое противоречие, по-

скольку, с одной стороны, утверждается бескачественность Брахмана, а с другой — реальность мира и каждой души в аспекте ее отличия от Брахмана, при том что они в то же время все же неразличимы. Природа атмана, как и Брахмана, — сознание, но при этом атман сохраняет свою уникальность, т.е. обладает сознанием, отличным от сознания Брахмана и сознания других душ. Если мы ставим под вопрос преемственность между Ямуначарьей и Рамануджей и отказываемся реконструировать фрагменты «Атмасиддхи» на основе интерпретации Рамануджи, то тогда, принимая интерпретацию Нивелем этого текста, мы сталкиваемся с проблемой логического порядка: если истинная природа Брахмана определяется Ямуной как ниргуна, а истинная природа души — как реальный продукт действия приводящего фактора (*upadhi*), то непонятно, как соотносятся Брахман и душа в состоянии освобождения. Другими словами, за счет чего удерживается уникальность души, если о Брахмане, частью которого она является, ничего определенного сказать нельзя? В качестве решения этого вопроса нам необходимо либо согласиться с тем, что Ямуна, как и Рамануджа, утверждал, что истинная природа Брахмана предполагает наличие свойств, либо отказаться от образа Ямуны, утверждающего реальность упадхи, ответственных за уникальность души в любом ее состоянии.

Возможно, что Нивель прав в том, что Ямуна склонялся к пониманию души, близкому пониманию джайнов. Это подтверждает тот факт, что среди всех критикуемых школ Ямуна не приводит джайнскую точку зрения. Но мы не можем полностью игнорировать и тот факт, что и Ямуна, и Рамануджа находятся в одном доктринальном поле вишнуитской веданты, и потому их нельзя разделять, выясняя степень зависимости философии Рамануджи от философских идей Ямуначарьи, хотя бы потому, что определяющим фактором в обеих системах мысли является вишнуитская религиозность, которой местами в большей (у Ямуны), местами в меньшей (у Рамануджи) степени подчинена ведантистская философия обоих мыслителей. Историк вишнуитской веданты должен учитывать то обстоятельство, что перед Ямуной стояли более радикальные задачи: впервые «вписать» в контекст веданты вишнуитский компонент и в диалоге с адвайтой показать, что Брахман,

о котором говорят упанишады как о ниргуна и сагуна, является предметом рассмотрения и вишнуитской веданты. Рамануджа, уже находясь в поле веданты, мог легко перетрактовать ниргуна как отрицание негативных свойств Брахмана и творчески дорабатывать, а местами и перерабатывать идеи Ямуны. Другими словами, при исследовании философского наследия Ямуначарьи исследователь должен иметь в перспективе функциональную значимость идей Рамануджи: история развития вишнуитской веданты показала, что трактовка идей Ямуны, осуществленная Рамануджей, даже если она и расходилась с ними, оказалась более жизнеспособной, чем сами идеи основателя философии вишиштавайта-веданты.

Библиография

- Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
- Псху Р.В.* К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранневишнуитской веданты // Шабдапракаша. Зографский сборник I / Под ред. Я.В. Василькова, С.В. Пахомова. СПб., 2010. С. 90–99.
- Псху Р.В.* Сравнительный текстологический анализ «Гитартхасамграхи» Ямуначарьи и «Ведартхасамграхи» Рамануджи // Вестник Новосибирского государственного университета. 2007. Сер. «Философия». № 4. С. 146–150.
- Псху Р.В.* Проблема уникальности природы человеческой души в философской системе Ямуначарьи (на материале «Атмасиддхи») // Вестник Российского университета дружбы народов. 2010. Сер. «Философия». № 4. С. 30–37.
- Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1993. Т. 2.
- Buitenen J.A.B. van.* Rāmānuja on the Bhagavadgītā. A Condensed Rendering of his Gītābhāṣya with Copious Notes and Introduction. Hague, 1953.
- Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. New Delhi, 1975. Vol. III.
- Mesquita R.* Yāmunācāryas Lehre von der Grosse des Ātman // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens und Archiv für Indische Philosophie. Bd. XXXIII. Wien, 1989. S. 129–150.
- Neevel W.G., Jr.* Yāmuna's Vedānta and Pancarātra. Montana, 1977.
- Yāmunācārya. Ātmasiddhi // Neevel W.G., Jr. Yāmuna's Vedānta and Pancarātra. Montana, 1977.