

Российская академия наук  
Институт восточных рукописей

**Розенберговский сборник**  
Востоковедные исследования и материалы

Санкт-Петербург  
2014

Печатается по решению Учёного совета ИВР РАН

Рецензенты:

доктор филологических наук И.В. Кульганек  
доктор культурологии, проф. О. И. Даниленко

ББК 86.39  
Р64

**Р64 Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы /** Ред.-сост. Т.В. Ермакова; Институт восточных рукописей РАН. — СПб.: Издательство А. Голода, 2014. — 524 с. ISBN 978-5-94974-066-8

Сборник состоит из четырёх разделов: «Буддологические исследования», «Традиционные идеологии Востока», «Дискурс о Востоке и востоковедах: персоналии, подходы, проблематика», «История востоковедения». Статьи, размещённые в первых трёх разделах, отражают промежуточные итоги и результаты исследований письменных памятников. В последнем разделе представлены комментированные публикации материалов из Архива востоковедов ИВР РАН и статьи об истории коллекций Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН.

ISBN 978-5-94974-066-8

© Институт восточных рукописей РАН, 2014  
© Авторы публикаций, 2014

## Содержание

<b>Введение.</b> Письменные памятники и дискурс о Востоке в зеркале современных российских исследований .....	10
--	----

### Буддологические исследования

<b>Е.П.Островская.</b> С.Ф. Ольденбург — организатор и методолог отечественной буддологической школы .....	22
<b>Письма Высокоумудрого Рэннэ</b> (первая тетрадь, письма первое — седьмое). Перевод с японского языка, комментарий, предисловие <b>В. Ю. Климова</b> .....	39
<b>Письма Высокоумудрого Рэннэ</b> (первая тетрадь, письма восьмое— пятнадцатое). Перевод с японского языка, комментарий <b>В.Ю. Климова</b> .....	76
<b>А. В. Зорин.</b> Антишиваитские мотивы в апологетических буддийских гимнах .....	104
<b>П.Д. Ленков.</b> О буддийском влиянии на даосскую мысль в позднесредневековом Китае: концепция «двух видов препятствий» в тексте «Лун мэнь синь фа» .....	118
<b>П. Д. Ленков.</b> Традиционные буддийские и даосские психофизические практики в Китае: перспективы антропологического подхода .....	131
<b>С. Ю. Рыженков.</b> Письменные памятники из Дуньхуана: буддийский канон .....	138
<b>Е.А. Кий.</b> Основные источники для изучения редкой иконографической формы Манджушри .....	144
<b>И.С. Гуревич.</b> Роль письменных буддийских источников для исследований в области исторической грамматики .....	155
<b>Е. Ю. Харькова.</b> Монастыри как часть буддийского сакрального ландшафта .....	168
<b>Е.Ю.Харькова.</b> Сакральный ландшафт в буддийской агиографии и «повествованиях о святых местах» .....	174

## Традиционные идеологии Востока

- С.Л.Бурмистров.** Структура аргументации в первой части  
*Upadeśa-sāhasrī* Шанкары ..... 182
- С.Л. Бурмистров.** Религиозное сознание и понятие границы  
в философии Рамануджи и Мадхвы ..... 194
- Е.В.Столярова.** Титулы эпического Вишну  
(анализ имён и практики их рецитации) ..... 211
- Трактат «Шаттримшаттаттва-сандоха» Амритананды  
с «Вивараной» Раджанакананды. Перевод с санскрита,  
исследование, комментарии **В.П. Иванова** ..... 219
- С.Х. Шомахмадов.** Эпитет аджита («Непобедимый»)  
в индийской религиозной традиции ..... 240
- М.Ю. Ульянов.** Структура «комментирующего комплекса»  
Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к Чуньцю»):  
соотношение «исторического» и «каноноведческого» ..... 248
- Г.С. Попова.** Шуцзин («Канон [исторических] документов»)  
в I тыс. до н.э.: запись, передача и канонизации ..... 271
- М.С. Целуйко.** «Пояснительные сочинения» как жанр памятников  
общественной мысли периода Чжаньго (453–221 гг. до н.э.):  
о сопоставлении формы текстов эпиграфического  
сочинения Хэ Лу и фрагмента традиционного памятника  
антологического характера Го юй («Речи царств») ..... 287
- А.С. Рысаков.** Ритуал совершеннолетия согласно  
каноническому тексту И ли «Церемонии и ритуалы» ..... 297
- Е.А. Островская, А.Ф. Горбачева.** Ислам как традиционная  
религиозная идеология ..... 313

## Дискурс о Востоке и востоковедах: персоналии, подходы, проблематика

- Д.В. Возчиков.** Религии Индии и Юго-Восточной Азии  
в отчёте венецианского путешественника Никколо Конти ..... 336
- Д.В. Возчиков.** Философы или жрецы? Брахманы в описании  
венецианского путешественника Никколо Конти ..... 347

<b>Л.Б. Четырова.</b> Имение князей Тюменей в межкультурном ландшафте (по материалам письменных источников) .....	353
<b>С.Д. Серебряный.</b> О.О. Розенберг и судьбы российских японистов его поколения .....	365
<b>А.С. Колесников, Ю.Н. Стрижак.</b> Проблемы власти и политики в воззрениях кн. Э.Э. Ухтомского .....	377
<b>П.И. Рысакова.</b> Глобальное и локальное в восточно-азиатской социологии образования .....	395
<b>Е.А. Островская.</b> Россия и Китай в Центральной Азии: в поисках консенсуса .....	410

## **История востоковедения**

<b>С.Л. Бурмистров.</b> Востоковедное наследие Генри Томаса Колбрука ...	416
<b>В.П. и А.П. Шнейдер.</b> Воспоминания о Минаеве Иване Павловиче. Предисловие, примечания, подготовка к публикации <b>Т.В. Ермаковой</b> .....	431
<b>А.В. Зорин.</b> М.И. Тубянский и Тибетский фонд Азиатского музея — Института востоковедения АН СССР .....	450
Архивные материалы к биографии и деятельности М.И. Тубянского. Предисловие, примечания, подготовка к публикации <b>М.Н. Кожевниковой</b> .....	457
<b>М.И. Воробьева-Десятовская.</b> Языки и типы письма как аспект изучения буддийской коллекции индийского фонда ИВР РАН .....	491
<b>Е.П. Островская.</b> Буддийское рукописное историко-документальное наследие северной и северо-западной Индии в составе индийского фонда ИВР РАН .....	509
<b>Об авторах</b> .....	522

С. Л. Бурмистров

## Религиозное сознание и понятие границы в философии Рамануджи и Мадхвы

Понимание религиозного сознания в религиозно-философских системах Рамануджи (XI в.) и Мадхвы (XIII в.) рассматривается в статье с точки зрения понятия границы: анализируются ключевые различия, разделяющие единую (с позиции адвайта-веданта) реальность на разные онтологические регионы, и выявляются религиозно-ритуалистические корни этих различий, связанные представлением о сакральном мировом порядке.

*Ключевые слова:* Рамануджа, Мадхва, вишиштадвайта, двайта, дхарма.

Что такое религиозность? На первый взгляд вопрос странен: кому-то он покажется нелепым из-за совершенной очевидности ответа, а кто-то воспримет его как настолько сложный, что непонятно даже, с какой стороны подступиться к нему. Однако ответ на него и не столь очевиден, как может показаться на первый взгляд, и не столь сложен, чтобы его вообще нельзя было рассматривать. Помимо всего прочего, религиозное сознание предполагает осознание себя как носителя веры, стремящегося реализовать определённый идеал, который предполагает чёткое *разграничение* мира на сферу профанную и сферу сакральную. При этом первая всегда описывается негативно — это «юдолей скорбей», мир страдания, из которого, однако, есть выход — во вторую сферу, сакральную, изображаемую как полнота всех совершенств и всех благих качеств. Естественно, для религиозности наличие божества или какого-то иного высшего Субъекта, задающего нормы религиозного поведения и схемы, в соответствии с которыми субъект веры должен перестраивать свое «я», вовсе не обязательно — в буддизме, например, такого Субъекта нет, хотя невозможно отрицать в нём наличие богатых и тонко разработанных практик изменения собственной личности, направленных на ее перестройку в соответствии с идеалами, заповеданными самим Буддой и мыслителями-буддистами. Само понятие границы, разделяющей эти две сферы, оказывается ключевым, и вопрос лишь в том, где проходит эта граница, каким образом она задаётся и может ли человек её преодолеть (и если может, то только своими усилиями или тут требуется помощь бога или иных сверхъестественных существ).

Эта тема далеко не проста и весьма обширна, поэтому, чтобы не пытаться объять необъятное, мы сосредоточимся в этой статье на индийской религиозности, конкретно — на веданте, причём лишь на двух её направлениях — вишиштадвайта-веданте Рамануджи и двайта-веданте Мадхвы. Такой выбор объясняется не только тем, что эти мыслители и основанные ими направления

индийской мысли изучены явно недостаточно — внимание исследователей сосредоточено в основном на адвайта-веданте Шанкары, — но и тем, что на фоне достаточно хорошо изученной адвайты, которой посвящена обширная исследовательская литература, в двайте и вишиштадвайте выявляются некоторые примечательные особенности индийского религиозного сознания, не столь явственно проступающие в других течениях индийской религиозной философии.

Адвайта-веданта Шанкары, как известно, основывается на тезисе о тождестве Брахмана и Атмана — безличного сакрального начала мира и индивидуальной души (точнее, нашего *истинного* «Я», которое отлично от эмпирической личности и составляет ее основу). В приписываемом перу Шанкары трактате «Сарва-сиддханта-санграха», в котором излагаются взгляды различных религиозно-философских школ Индии, в главе о веданте говорится, что человек, способный познать Брахман, — это человек, наделённый известными интеллектуальными и нравственными качествами: он должен быть способен различать вечное и не вечное, не стремиться к плодам своих благих дел как в этом мире, так и после смерти, уметь подчинять свои эмоции и, главное, быть искренне устремлённым к осуществлению религиозной цели веданты — освобождению от неведения и воссоединению с Брахманом (шлока 3: *nityānityavivekitvamihāmutraphalāsprhā | śamo damo mumukṣutvaṃ yasya tasyādhikāritā*) (The Sarva-siddhānta-saṅgraha of Śaṅkarācārya, 1909, p. 54). Религиозность требует здесь умения отличать то, что достойно поклонения, от «посюсторонней» реальности, воспринимающейся в адвайте как нечто такое, о чем нельзя говорить ни как о реальном, ни как о нереальном (*sad-asad-anīrvacanīya*). Уже здесь видно, насколько важна для религиозного сознания в адвайте способность *проводить границы* между религиозно ценным и профанным: последнее, согласно адвайте, не вечно, непостоянно, неустойчиво и поэтому все достижения человека в этой области рано или поздно пойдут прахом. Истинная реальность в этой философской системе неизменна, поэтому, очевидно, ни один предмет нашего эмпирического мира истинно реальным быть не может.

В вишиштадвайте познание божества даруется экстатической любовью к богу — *bhakti*. Согласно взглядам Венкатанатхи — одного из крупнейших представителей этого направления веданты, — *бхакти* представляет собой не просто любовь в обычном смысле слова, но постоянное и сильно эмоционально окрашенное размышление о божестве. Такое отношение к богу, состоящее в непрерывном размышлении о нём (*dhruvānusr̥ti*), и дарует в конце концов истинное знание о нём, взгляды же последователей адвайты, согласно которым для освобождения никакие эмоции не требуются и только отвлекают адепта от истинной цели, ложны (Dasgupta, vol. 3, 1952, p. 292–293). *Бхакти*, пишет Рамануджа в одном из главных своих произведений — «Ведартха-санграхе», — это переживание столь мощное и всеобъемлющее, столь полно захватывающее личность адепта, что, раз возникнув в душе, исключает все остальные человеческие интересы (*bhaktirapi niratiśayapriyānanyaprayojanasakaletaravaitṛṣṇyāvahajñānaviśeṣa*

*eveti*), обладание же таким знанием, даруемым *бхакти*, означает, что человек избран божеством и может обрести освобождение (*tadyukta eva tena pareṇātmanā varaṇīyo bhavātīti tena labhyata iti śrutyārthaḥ*) (Rāmānuja, 1956, p. 128).

Такое понимание *мокши* покоится на совершенно ином, чем у Шанкары, восприятии природы божества. Если в адвайте личностное божество — это второстепенная его форма, в которую ограниченный человеческий разум облакает его, когда еще не обладает достаточными навыками для того, чтобы мыслить Брахман как бескачественное нечто, пребывающее за пределами всяких возможностей языка и воображения, то в вишиштадвайте бог — это Личность *par excellence*, и Рамануджа в комментарии на «Брахма-сутры» прямо говорит, что само слово *Brahman* означает Высшую Личность (*puruṣottama*), свободную от всех несовершенств и своими благими качествами превосходящую всё, что человек может мыслить (*The Vedānta-sūtras with the commentary by Rāmānuja*, 1904, p. 4), и постигаемую лишь благодаря надлежащему сочетанию медитативных практик и преданного поклонения (*yugaladhyanārcana*) (Rāmānuja, 1956, p. 73). Высшее начало мира, понимаемое именно так, уже не может рассматриваться как свободное от каких бы то ни было качеств, ибо в этом случае его вообще невозможно отличить от абсолютного небытия, божество же — это бытие по преимуществу, это то, благодаря чему существует всё остальное, так что его можно рассматривать только как полноту всех благих качеств.

С этой точки зрения *мокша* не может уже достигаться благодаря всего лишь преодолению неведения, как в адвайте, да и само понятие *avidyā*, как указывает Рамануджа, внутренне противоречиво. Конечно, пишет он, можно допустить, что освобождение состоит всего лишь в избавлении от неведения и в познании Брахмана, но тогда следует задаться вопросом: в чём суть этого познания? Знание ли это речений *шрути* или иное, достигаемое посредством медитации (*upāsana*), по отношению к которой знание *шрути* есть только предварительное условие? Очевидно, одного знания *шрути* недостаточно для освобождения: это можно видеть на множестве наглядных примеров, когда люди, даже хорошо изучив Веды и Упанишады, всё же остаются в оковах сансары (*The Vedānta-sūtras with the commentary by Rāmānuja*, 1904, p. 11–12), так что подлинное знание Брахмана — это знание, которое в *шрути* обозначается как *dhyāna*, *upāsana* и т. п. (там же, p. 13), знание, которое в понимании Рамануджи представляет собой непрерывное памятование (*smaraṇa*) о божестве и всех его превосходных качествах (там же, p. 14–15).

Однако знание учения Вед и Упанишад — это *conditio sine qua non* освобождения, ибо помимо *шрути* у живого существа нет никаких возможностей получить хотя бы искру истинного знания, ведущего в конце концов к *мокше*; медитация же, обряды и аскеза представляют собой лишь реализацию этого знания на практике. Важно при этом понять учение *шрути* правильно, и вот здесь, говорит Рамануджа, адепты адвайта-веданты заблуждаются сами и вводят в заблуждение тех, кто им верит. Они утверждают, что высшая реальность



свободна от каких бы то ни было различий, ибо все они в конечном счёте иллюзорны: есть лишь одна-единственная истинная Реальность — Брахман. Но если считать, что Брахман представляет собой *sat-cit-ānanda*, как о нём говорят адвайтисты, то мы неизбежно придём к выводу, что он не может быть свободен от различий, ибо уже второй из компонентов этой трёхчленной характеристики Брахмана — *cit*, сознание — по определению предполагает проведение различий (хотя бы, например, между объектом сознания и самим сознанием, ибо сознание — это всегда сознание *чего-то*, какого-то предмета) (там же, р. 39–40).

Далее, то освобождение, о котором гласит *шрути*, тоже интерпретируется адвайтистами неправильно. Основной причиной закабаления в колесе перерождений последователи Шанкары полагают неведение (*avidyā*), но не задаются очевидным вопросом: благодаря чему, собственно, неведение существует? Каково его онтологическое основание (*āśraya*)? Таким основанием не может быть Брахман, ибо его природа, согласно самой же адвайте, — чистое сознание, которое, естественно, не может иметь ничего общего с неведением; основанием не могут быть и индивидуальные души, ибо они сами суть порождения неведения (Dasgupta, vol. 3, 1952, р. 176). Утверждая, что самоочевидный (*svayamprakāśa*), не нуждающийся для того, чтобы быть познанным, ни в каком отличном от него инструменте Брахман сокрыт от нас силой неведения, адвайтисты, по существу, вообще отвергают существование Брахмана, ибо если то, что считается самоочевидным в вышеописанном смысле, не являет себя, то это значит, что оно либо не самоочевидно, либо вовсе не существует (там же). Кроме того, можно задать адвайтистам и такой вопрос: является ли само неведение реальным или нереальным? Если оно нереально, то откуда берутся закабаление и сансара, полная страданий? Если же оно реально и при этом единственным источником его выступает Брахман (*avidyā* — это проявление творящей силы *майи* на индивидуальном уровне), то освобождение будет невозможным просто потому, что вечен Брахман, а значит, вечна и *майя* (*na sā mithyā darśanamūladoṣaḥ syāditi brahmaiva mithyādarśanamūlaṃ syāt | tasyāścānāditve 'pi mithyārūpatvādeva brahmaḍṣyatvenāivānāditvāttaddarśanamūlaparamārtha-doṣanābhyupagamācca brahmaiva taddarśanamūlaṃ syāt | tasya nityatvādanirmokṣa eva*) (Rāmānuja, 1956, р. 98–99). Далее, вызывает возражения и учение адвайты о нереальности всего, кроме Брахмана. В самом деле, если это действительно так, то нереальными становятся и наставления *шрути* — ведь они, очевидно, не тождественны Брахману. Но если так, то *шрути* — такое же порождение неведения, как и обычный материальный мир, и поэтому не могут быть источником знания об освобождении: *tasyā brahmavyatirikṭāyā avidyāparikalpitatvātprapañcabādhakajñānasyotpādakatvaṃ na bhavati* (Rāmānuja, 1956, р. 101).

Таким образом, мы не можем, не впадая в противоречия, говорить о совершенной иллюзорности мира, а понимание неведения, никоим образом, конечно,

его не отрицая, следует пересмотреть. Неведение, согласно Раманудже, — это результат неверного восприятия, при котором некоторое А принимается нами за не-А, причём и сам предмет, и то, за что мы его принимаем, вполне реальны (Dasgupta, vol. 3, 1952, p. 179). Брахман есть, безусловно, высшая Реальность, бытие *par excellence*, однако это не значит, что всё остальное в силу своего отличия от него совершенно нереально: оно относится к Брахману как части — к целому, а он сам одновременно тождествен миру (как целое — совокупности своих частей, известным образом организованных) и отличен от него (как отличается целое от любой из своих частей) (там же, p. 194). Ссылаясь на многочисленные высказывания *шрути*, Рамануджа доказывает, что отношения Брахмана и мира — это отношения души и тела: *brahmayatiriktasya sarvasya vastuno brahmaṇaśca śarīrātmabhāvaṃ* (Rāmānuja, 1956, p. 121). Этот тезис базируется на ином, чем у Шанкары и его последователей, понимании сути причинности: в адвайте причина понимается как единственная реальность, следствия же — как всего лишь иллюзия, вишиштадвайта же основывается на понимании причинности как изменения модусов одной и той же субстанции, так что Брахман, вопреки возражениям адвайтистов, не претерпевает никакого ущерба для себя, трансформируясь в материальный мир (Dasgupta, vol. 3, 1952, p. 199). Если рассматривать Брахман и Вселенную как причину и следствие, то, конечно, невозможно отрицать их различие (*kārya-kāraṇayorbhedādanyatvaṃ*), однако в соответствии с текстом *шрути* их можно понимать как не отличающиеся друг от друга (*ārambhaṇādīśabdebhyo 'nanyatvaṃ*) (Vishistadwaitadhikaranamala, 1902, p. 41), — так пишет Рамануджа в одном из своих трудов, а в комментарии к нему поясняет, что отношения божества и мира можно сравнить с отношениями, например, глины и вылепленного из неё горшка: никто, конечно, не станет утверждать, что они — совершенно одно и то же, однако о них невозможно говорить и как о совершенно различных. «По причине отсутствия сущностных различий в природе горшка заключена природа глины» (*ananyatvādeva ghaṭasattve mṛtsattvamapi bhavatyeva*), и точно таким же образом в самой природе Вселенной заключена сущность божества (там же, p. 42).

Всё это возможно благодаря тому, что у Брахмана, согласно Раманудже, есть одно немаловажное свойство: помимо всех прочих благих качеств, он обладает также абсолютной свободой по отношению к собственной природе. Ничто во Вселенной не может иметь другую форму, другую природу, другие возможности, чем оно уже имеет, и только Брахман, будучи отличным от всего сущего, обладает всеми мыслимыми природами и возможностями, так что он может быть всем сущим одновременно, не теряя при этом ни своего единства, ни прочих благих качеств: *brahmayatiriktasya kasyacidapi vastuna ekasvabhāvasyaikakāryaśaktiyuktasyaikarūpasya rūpāntarayogaḥ svabhāvāntarayogaḥ śaktyantarayogaśca na ghaṭate | tasyaitasya parabrahmaṇaḥ sarvavastuvijāṭīyatayā sarvasvabhāvatvaṃ sarvaśaktiyogaścetyekasyaiva vicitrānantarūpatā ca punarapyanantāparimitāścaryayogenaikarūpatā ca na*

*viruddheti vastumātrasāmyādvirodhacintā na yuktetyarthaḥ* (Rāmānuja, 1956, p. 119). Всё это означает, что освобождение, о котором говорят индийские религиозные философы, представляет собой, согласно доктрине вишиштадвайты, обретение абсолютной свободы от каких бы то ни было оков, связанных со спецификой собственной природы человека — природы неизбежно ограниченной, не обладающей, на первый взгляд, и самой ничтожной долей той божественной полноты всевозможных благих качеств, которая свойственна Брахману. Но это только на первый взгляд, так как в действительности индивидуальные души столь же безграничны и являют собой ту же полноту знания, что и Брахман, однако неведение и порождаемая им карма омрачают их и налагают на них иллюзорные ограничения: *jīvātmanaḥ svayamasamkucitāparicchinnanirmalajñānasvarūpāḥ santaḥ karma-rūpāvidyāveṣṭitāstattatkarmānurūpajñānasamkocamāpannaḥ* (там же, p. 117). Мокша, таким образом, предполагает снятие всех иллюзорных ограничений и осознание того факта (о котором прямо сообщается в *шрути*), что индивидуальная душа — это часть божества и единственный путь спасения из скованного цепями причинно-следственных связей мира — это осознание своего сущностного единства с божеством и при этом осознание себя лишь частью божества.

Для того, кто обрёл освобождение, меняется даже природа связи со всяческой телесностью: до освобождения душа была соединена с тем телом, которое было порождено кармой всех предшествующих деяний этой души, теперь же, после достижения мокши, эта связь становится произвольной (*dehendriyādusamyogo muktasyāsti ca nāsti vā yathechchamubhayaṃ*) (*Vishistadwaitadhikaranamala*, 1902, p. 141). Так как всякое закабаление обусловлено кармой, то душа, избавившаяся от неё, естественным образом обретает освобождение и воссоединяется с Брахманом. Свобода, о которой Рамануджа говорит применительно к Брахману, становится естественным свойством и освобождённой души — хотя бы уже потому, что Атман и Брахман, различаясь, образно говоря, по «масштабу», по существу своему остаются тождественными друг другу, а значит, и индивидуальная душа становится причастна той же свободе, которая свойственна изначально свободному Брахману. Свобода от любого зла, от любого недостатка, исполнение любых желаний, всеведение и блаженное созерцание божества во всём его великолепии — таковы свойства освобождённой души (Kumarra, 1934, p. 321).

В дальнейшем эти представления развиваются, оформляясь в виде вполне теистического учения, в котором божество начинает уже играть примерно ту же роль, что и в авраамических религиях. Так, позднесредневековый представитель вишиштадвайты Мегханадари говорит, что даже карма зависит от воли бога, ибо наши действия дают те или иные плоды в зависимости от того, приносят ли эти действия удовлетворение божеству, так что благие (или неблагие) дела порождают в душе известную склонность творить добро (или зло) и далее (Dasgupta, vol. 3, 1952, p. 349). Воля бога, дарующего человеку награду или

наказание в зависимости от того, чем он занимался в течение жизни, оказывается фактически детерминированной нашими действиями, то есть, по существу, несвободной.

Из этой же философской традиции выросла и еще одна религиозная доктрина — учение о *prapatti* — всецелой преданности божеству, понимаемой как высшая религиозная ценность. Ложные воззрения отделяют душу от божества и побуждают её искать бога, но обрести его она может лишь тогда, когда полностью перестанет полагаться в этом деле на свои собственные силы и знания и вверит себя воле бога, который может раскрыть ей себя, что и будет в этой традиции высшим религиозным достижением (там же, р. 375). Человек здесь вообще, в конечном счете, не властен над собственной душой, и если он не понимает этого, то само это непонимание препятствует достижению им этой предельной религиозной цели. Человек не может сам, по собственному желанию быть добрым или злым — всё это зависит от бога, который сам делает человека таким, каким посчитает нужным (там же, р. 304). Невозможно не увидеть здесь поразительного сходства с учением Жана Кальвина; правда, сходство это вполне может быть и случайным, однако вопрос этот столь сложен, что требует отдельного специального анализа, сейчас же он в наши задачи не входит.

Вишиштадвайта послужила концептуальной основой такого мощного и влиятельного религиозного движения в Индии, как вайшнавизм. В этой традиции сами представления о высшей религиозной цели были радикально переосмыслены: на место *мокши*, которая была высшим смыслом всех религиозных практик в адвайте, была поставлена *бхакти* — экстатическая, самозабвенная любовь к божеству; *мокша* же стала восприниматься как всего лишь «побочный эффект» *бхакти*, причём даже далеко не всегда желательный: один из вайшнавских учителей говорил даже, что *мокша* — это своеобразное наказание для тех, кто отвернулся от служения богу (Ватман, 2005, с. 219–220). Более того, вайшnavы «перевернули с ног на голову» отношение личностного и безличного Брахмана, отражённое в текстах адвайты: если в последней безличный Брахман — высшее из всего сущего, Сущее как таковое, то для вайшнавизма он — всего лишь низший аспект божества, открывающийся тем, кто стремится к реализации высшей религиозной цели, но не в силах постичь всю полноту божественной сущности; познание Брахмана (безличного аспекта божества) — это лишь первая ступень богопознания, тогда как высшая — это познание личностного бога, Бхагавана (там же, с. 184–185). При этом отрицание «мирских» различий заходит в этой системе столь далеко, что отрицается даже значение варновых и кастовых различий — то есть значение принципа ритуальной чистоты, составляющего основу индийского общества. «Кастовые различия не затрагивают природы души. В лучшем случае они принадлежат телам и определяют обязанности, которые имеют различные лица по отношению к обществу. Но каста не имеет никакого отношения к свойствам души» (Радхакришнан, 1994, т. 2, с. 660). *Дхарма*, частью которой является, естественно, и система варн и каст (*jāti*), в философии

Рамануджи оказывается достаточно относительной: исполнение её предписаний необходимо, однако сами они имеют лишь инструментальное значение — они нужны лишь для того, чтобы помочь человеку познать бога, но сама по себе *дхарма* не является чем-то сакральным, как в философии дуалистической веданты.

Взгляды, в некоторых деталях сходные с философией вишиштадвайты, но в принципиальных вопросах существенно иные проповедовал и ещё один представитель веданты — Мадхва, родоначальник третьего ведущего направления в этой религиозно-философской системе — двайта-веданты. Уже в самом названии его учения зафиксировано главное его отличие от других направлений веданты — безусловное различие между индивидуальной душой (*jīva*) и божеством (*īśa*). В отличие от адвайта-веданты, Мадхва утверждает, что между душой и божеством имеется вполне *реальное* различие и его нельзя считать лишь иллюзией, плодом неведения, как это было у Шанкары; в отличие от вишиштадвайта-веданты, Мадхва полагает, что это различие не сводится лишь к разнице «масштаба» и представляет собой различие *сущностное*, не устранимое никакими средствами. Все священные тексты, в которых утверждается единство индивидуального «я» и Брахмана или возможность обретения этого единства через освобождение от уз сансары, основатель двайта-веданты без особых колебаний объявляет ложными (Dasgupta, vol. 4, 1955, p. 57). Мир поэтому можно считать реальным и, естественно, кардинально отличным от Брахмана. Весь мир пронизан различиями, которые воспринимаются в этой системе, в отличие от адвайты, как реальные, и основные среди них — это различия 1) между богом и индивидуальной душой, 2) между разными душами, 3) между богом и материей, 4) между разными формами материи и 5) между материей и индивидуальной душой (там же, p. 57). Спасение, как и в вайшнавизме и вишиштадвайте, достигается, согласно Мадхве, исключительно благодаря милости божества, которая, однако, в отличие от вишиштадвайты, распространяется далеко не на всех: демоны ни при каких обстоятельствах не могут обрести освобождение и обречены вечно существовать в сансаре; двайта оказывается, таким образом, единственной в Индии религиозно-философской системой, в которой принимается тезис о вечном проклятии некоторых живых существ (там же, p. 58). В отличие от вишиштадвайты, онтологическая граница между божеством и индивидуальными душами сохраняется, согласно Мадхве, даже в состоянии освобождения, так что невозможно считать души и материальный мир, как это делал Рамануджа, телом божества. Граница между человеком, даже обретшим освобождение, и Вишну принципиально непреодолима: *vijānato tūner ātmā vāyur apī tāḍṛg eva bhavati na tu sa eva bhavati* (Madhva, 1922, s. 17). Основным же методом, посредством которого может быть достигнуто освобождение, является *бхакти*, без которого бесполезны любое знание, любые религиозные практики и которое одно может спасти человека даже из самых глубокой преисподней и очистить его от самого страшного греха (Dasgupta, vol. 4, 1955, p. 58).

Согласно двайта-веданте, реален не только Брахман, но и мир, и индивидуальные души, и узы страстей и неведения, привязывающие их к сансаре и препятствующие видению божества, так что, в отличие от адвайты, даже после освобождения душа не теряет своей индивидуальности — она приближается к богу, но не растворяется в нём и всё равно остаётся самой собой. Закабаление не является чем-то иллюзорным, ибо оно воспринимается нами как реальное, и даже чисто логически невозможно доказать его иллюзорность, ибо само доказательство будет частью нашего мира, то есть той реальности, что, согласно адвайте, закабалает нас, а в этом случае либо само доказательство будет реальным (что сделает реальным, строго говоря, и весь остальной мир, а это не соответствует монизму адвайты), либо оно будет нереальным, то есть не будет доказательством (там же, р. 63). Далее, не подлежит сомнению также различие между душой и материей, ибо материальный предмет не может быть субъектом познания, а то, что душа есть познающий субъект, очевидно (там же, р. 67–68). Несомненно также и различие между разными душами: в противном случае — если бы истинным было мнение адвайтистов о тождестве всего сущего Брахману, а следовательно, и о тождестве всего сущего между собой, — не было бы разницы между освобождёнными и неосвобождёнными душами (там же, р. 71).

Что такое религия, если принимать ту систему верований, которая предлагается двайта-ведантой? В этом отношении система Мадхвы ближе к вишиштадвайте, чем к адвайте, ибо Мадхва, как и Рамануджа, принимает любовь к божеству (*bhakti*) как единственное осмысленное средство достижения того высшего состояния души, которое кардинально отличается от любых мирских, обычных состояний и предполагает непосредственное общение с богом. Своеобразие двайты, отчасти сближающее её с авраамическими религиями, состоит в том, что бог в ней может в своём изначальном, божественном виде являть себя в сотворённом им мире. Учение об *аватарах* предполагает, что бог является в мир во всей полноте своих божественных качеств, что та форма, в которой он являет себя людям, тождественна той, в которой божество пребывает само по себе, а делает это бог для того, чтобы восстановить истинную *дхарму*, которая после каждого явления божества лишь до поры до времени существует в своём изначальном, дарованном богом виде, а затем начинает постепенно искажаться (Mesquita, 1997, s. 29). Конечно, отличия двайты от, например, христианского вероучения всё равно остаются существенными: бог в теологии двайты являет себя миру во всей полноте своей мощи, явления эти не уникальны и происходят регулярно, ибо *дхарму* необходимо поддерживать и восстанавливать постоянно, и, разумеется, никакой речи не идёт о страданиях бога, добровольно отдающего себя на мучительную смерть ради блага сотворённых им существ. Но примечательно то, что в обоих случаях у верующего есть — хотя бы в принципе — возможность вступить в контакт с божеством, не оставляя этого, посястороннего мира: с воплощённым вторым лицом Троицы (Христом) обща-

лись апостолы, восприняв от него учение, и перед ним же будут давать ответ за свою земную жизнь те, кто будет жив к моменту Второго Пришествия и Страшного Суда (те, кому не придётся воскресать, когда Христос придёт во второй раз); нечто подобное — но далеко не тождественное — мы видим и в учении об *аватарах*, в лице которых сам бог вступает в общение с человеком, наставляя людей и восстанавливая среди них истинную *дхарму*. Бог даже в воплощённой форме сохраняет всю полноту своего божественного сознания: «Я — самосу́щий и всесовершенный» (*aḥam eva svatantraḥ paripūrṇaḥ*) (там же, s. 31).

Всё это, естественно, ставит перед мыслителями двайты проблему телесности бога. В самом деле, каково то тело, в котором является перед нами бог как *аватара*? На это Мадхва даёт вполне ожидаемый ответ: это божественная — отличная, следовательно, от нашей, человеческой (в противоположность утверждениям адвайты), — телесность, состоящая из чистого бытия-сознания-блаженства; любопытно при этом, что вместо обычного для других направлений веданты *saccidānanda* Мадхва говорит о *sajjñānānanda*, заменяя *cit* («мышление») на *jñāna* («знание») (там же, s. 32).

Как видно, «Иной Мир», *ganz Anderes*, на достижение которого направлены все религиозные практики (не только в веданте), в двайте является к человеку сам, проявляет активность, смысл которой — не просто восстановить *дхарму*, но и содействовать тому, чтобы человек сам, памятуя о боге, поддерживал и исполнял ее, ибо она — такое же проявление воли божества, что и *шрути*, да и собственные тексты Мадхвы, которые он, судя по его же собственным высказываниям, считал результатом вдохновения, ниспосланного непосредственно Вишну (там же, S. 69). Активным началом выступает бог, человек же может лишь воспринять знание, посылаемое богом, для чего, естественно, необходимо известным образом изменить себя — как минимум, научиться точно и полно осуществлять *дхарму* как проявление божественной воли. Учитывая такой статус *дхармы*, неудивительно, что Мадхва однозначно требует исполнения всех предписанных традицией обрядов и соблюдения правил ритуальной чистоты, не ограничиваясь только психотехникой (Glaserapp, 1923, s. 80). *Дхарма* в двайте не только является манифестацией божества в мире, но и не может быть познана помимо *шрути*, ибо никакое обычное человеческое познание не может быть свободно от заблуждений (Mesquita, 2000, s. 60). Всё это выводит *дхарму* за пределы человеческого мира, так что человек, соблюдающий её, сам, по существу, выходит за пределы человеческого. Соблюдение *дхармы* означает в данном случае, что сакральное пространство уже не ограничивается тем участком земли, на котором совершается ритуал, и сакральным становится всё пространство, в котором существует человек, всё, что он делает — иными словами, само соблюдение предписаний *шрути* делает священным и любую деятельность, и человека, осуществляющего её. Адепт посредством соблюдения *дхармы* делает возможным получение милости Вишну, без которой никакое освобождение невозможно (там же, s. 108).

Бог у Мадхвы не только дарует освобождение — он является также и путём к полному познанию мира, и философ прямо говорит об этом: «Если познано божество, познано тем самым и всё, сотворённое им» (там же, s. 150). Здесь Мадхва ссылается на текст *шрути*, а именно — на Чхандогья-упанишаду: «Подобно тому, дорогой, как по одному комку глины узнается всё сделанное из глины, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — глина; подобно тому, дорогой, как по одному куску золота узнается всё сделанное из золота, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — золото; подобно тому, дорогой, как по одному ножкику для ногтей узнается всё сделанное из железа, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — железо, — таково, дорогой, и это наставление» (Чхандогья-упанишада, 1965, с. 109). Конечно, из этого ещё нельзя сделать вывод (который сделали бы адвайтист и последователь вишиштадвайты), что Вишну и сотворённая им Вселенная — одно и то же (полностью или хотя бы по природе), но это свидетельствует о том, что, согласно *шрути*, познание божества ведёт также и к познанию мира; свои слова Мадхва иллюстрирует таким примером: если мы говорим, что полностью узнали деревню, то имеем в виду, что знаем её жителей, их обычаи и личные особенности и т. п. (Mesquita, 2000, s. 150–151).

В двайта-веданте любовь к божеству, поклонение ему и познание его связаны друг с другом гораздо теснее, чем в других направлениях веданты. Невозможно познать бога, не поклоняясь ему и не испытывая экстатической, всепоглощающей любви к нему; невозможно и любить бога, если не стремиться познать его, что возможно только при надлежащем изучении *шрути*. При этом, очевидно, эта любовь вовсе не является безответной: сам Вишну стремится привести своих адептов к религиозной цели, провозглашаемой священными текстами (там же, s. 112).

Как видим, основой религиозного сознания у Мадхвы является не просто поклонение божеству, но поклонение активное, требующее точного и полного исполнения всех предписаний священных текстов, ибо лишь это может раскрыть человека для божественной любви и милости. Самостоятельно обрести спасение и освобождение человек не в силах, поэтому религиозность здесь, как и, например, в христианстве или исламе, предполагает упование на милость божества, и человек в двайте оказывается, в отличие от системы Шанкары, целиком и полностью зависящим от сверхъестественной силы, имеющей принципиально личностный характер, — от Вишну.

Более того, из тезиса о различии между разными душами (а это, как было сказано выше, составляет один из ключевых моментов религиозной философии двайты) непосредственно следует, что *мокша* будет, во-первых, разной для разных душ, а во-вторых, для некоторых душ и вовсе недоступной и даже нежелательной — пребывание пред ликом Вишну будет для них много более мучительным, чем страдание в аду (Betty, 2010, p. 218–219). Это значит,



в свою очередь, что даже само *бхакти* может практиковаться далеко не всеми — есть те, кто в принципе, по самой сути своей не предназначен для религиозного спасения. Религиозность, таким образом, оказывается у Мадхвы особым божественным даром, получение которого не зависит от воли человека. Быть верующим здесь — уже есть проявление особой милости божества.

С другой стороны, мы видим в философии Рамануджи представление о человеке (или, шире, о любом живом существе) как творении бога, которое, однако, всегда, независимо от своих личных качеств, имеет возможность реализовать высший религиозный идеал, в качестве коего выступает в вишиштадвайте, как было сказано выше, не столько *мокша*, сколько *бхакти*. У Мадхвы религиозность и тем более — способность достичь религиозного идеала дана не всем, так что в двайте между человеком религиозным и человеком нерелигиозным пролегает непреодолимая, онтологическая граница. Тезис о различии душ, не принимавшийся в вишиштадвайте, предполагает, что есть души, принципиально не способные исполнять предписания *шрути* и, более того, не нуждающиеся в этом, в то время как в философии Рамануджи бессмысленно вообще говорить о способности или неспособности исполнять *дхарму*: она обязательна для каждого, кто стремится к *мокше*, ибо для начинающего адепта она — средство очищения сознания и инструмент управления эмоциями, а для того, кто далеко продвинулся на пути религии, — естественное следствие дисциплины ума и чувств (Hiriyanna, 2005, p. 411). Различие между душами, конечно, тоже имеет место, но оно не является онтологическим. Некоторые души более склонны к психотехническим практикам — для них предпочтительнее путь медитации; другие легче выражают свою религиозность в служении богу, в совершении ритуалов, в *бхакти* — таким предпочтительнее путь чисто религиозного поклонения; однако ни один из этих путей, говорит Рамануджа, не является наилучшим по сути (Betty, 2010, p. 217). Безусловно, известная дисциплина тела тоже необходима, однако, насколько можно судить по текстам Рамануджи, много важнее для него дисциплина эмоций, которая и составляет сущность *бхакти*.

Специфика религиозного сознания в двайте и вишиштадвайте, как очевидно следует из сказанного, различна, и это различие заключается, во-первых, в том, что граница сакрального и профанного может восприниматься по-разному. В двайте она сущностна и потому уже непреодолима, и даже само блаженство, которое испытывают души, предстоя перед ликом Вишну, у разных душ оказывается различным не только по интенсивности, но и по качеству (там же, p. 218). Бог (почти как в авраамических религиях) отличается от мира и душ столь радикально, что его не могут затронуть никакая нечистота и никакое неизбежное несовершенство мира, что прочерчивает в религиозном космосе двайты ещё одну границу: наряду с онтологической границей между религиозно одарёнными и религиозно бессильными душами есть такая же онтологическая граница между религиозно одарёнными душами и богом, так что «всё сущее» (в которое входит, естественно, и сам Вишну) оказывается разделено

по меньшей мере на три региона — профанная сфера (души, не способные к религиозной практике), сакральная сфера (души, способные быть религиозными и, что особенно важно, осуществляющие эту способность на практике) и Центр (Вишну, который недостижим и к которому можно в самом лучшем случае асимптотически приближаться). Тем самым Мадхва сохраняет бога как Абсолют, никак не связанный с сотворённым миром и ни в каком смысле не зависящий от него: ведь если считать вслед за Рамануджей, что мир и души суть тело Брахмана, то Брахман оказывается в той или иной степени поражён всеми присущими им несовершенствами.

Как видим, в двайте и вишиштадвайте (впрочем, как и в недвойственной веданте Шанкары) существенным для религиозного сознания оказывается вопрос о границах. В самом деле, существуют ли реально границы или же они, в соответствии с положениями философии Шанкары, представляют собой лишь *upādhi*, результат ложного понимания природы мира, человека и бога и должны быть в конечном счёте устранены из нашего сознания? И если это не так, то все ли границы реальны или какие-то из них всё же являются ложными различиями? Именно в этом вопросе расходятся последователи Рамануджи и Мадхвы, и этот вопрос оказывается одним из принципиально важных в понимании природы религиозности в веданте.

Кое-что помогут прояснить соображения, относящиеся скорее к представлениям о пространстве, свойственным древнеиндийскому (да и, видимо, любому древнему) обществу. Применительно к Индии это очень точно замечает Шарль Маламуд: одним из ключевых моментов структуры пространства в представлениях древнеиндийского общества была граница между миром организованным (деревня, *grāma*) и миром, лежащим за пределами организованного пространства, чужим и опасным хаосом (лес, *āraṇya*). «Напротив деревни — *аранья*. Это слово, которое привыкли переводить как “лес”, в действительности означает “иное, чем деревня”. И снова этимология проливает истинный свет на значение, которое приписывает словам живая практика языка: *аранья*, “лес”, производное от слова *araṇa*, “чужой”, связанного с индоевропейским корнем \*al, \*ol, который лежит в истоке латинских слов *alius*, *alter*, *ille* (соответственно “чужой”, “другой (один из двух)”, “тот”). Деревня здесь, а лес там. Точно так же лес есть то место, куда идут, когда отдаляются от деревни» (Маламуд, 2005, с. 121). Иными словами, «лес» — это мир чужой и чуждый, мир непонятный и поэтому небезопасный, это мир, в котором обитают хищные звери и дикие люди, не ведающие *дхармы*. С другой же стороны, деревня, деревенский мир — это мир организованный, привычный и «благоустроенный», в котором все пребывает в порядке, причём в порядке особом, имеющем сакральное значение. Это космический порядок, созданный богами в изначальные времена, и его нарушение, естественно, приведёт к самым катастрофическим последствиям, так что поддержание его жизненно важно для самого существования мира.

В двайта-веданте перед нами две сферы — профанная и сакральная (пока не будем сейчас затрагивать Вишну, о роли которого в космосе двайты скажем позднее). Переход из одной в другую возможен, но не для всех: человек может оставаться в профанной сфере, обладая религиозными способностями, но не ведая о необходимости реализовывать их, не зная о *дхарме*; для такого человека, в отличие от тех, кого Вишну не одарил своей милостью, переход из профанной сферы в сакральную никогда не будет закрыт. Источником и самой *дхармы*, и знаний о ней является, как говорилось выше, бог, и уже хотя бы поэтому вселенский порядок, который она в себе воплощает, имеет божественное происхождение. В ведийской религиозной практике ритуал имел целью поддержание вселенского порядка (*rta*) и противостояние хаосу (*nirṛti*), сам же порядок был порядком в значительной мере временным: «Непрерывность жертвоприношения есть условие полноты мира. Жертвоприношение без лагун, мир без дырок — это *рима* (*rta*), “точная подгонка”: правильное действие в ритуальной работе является одновременно и образом и причиной гармоничного чередования дней и ночей, последовательности времён года и дождей, выпадающих в нужный момент» (там же, с. 98—99). В двайте понимание порядка уже, естественно, значительно более развито: это порядок и временной, и пространственный, и социальный, это порядок действий, которые человек должен совершать в течение дня, исполняя ритуалы, это пространственное расположение социальных страт в пределах деревни и порядок их взаимодействия — иными словами, порядок и *дхарма* фактически приравняются в двайте друг к другу и освящаются светом Вишну, который даровал человечеству эту *дхарму*.

В противоположность этому, мир профанный — тот мир, обитатели которого не имеют ни возможности, ни желания быть религиозными и вступать в какое бы то ни было общение с Вишну, — представляет собой в этой схеме воплощение хаоса, «кромешной тьмы», в которой нет никакой упорядоченности и которая не ведаёт велений Вишну. Естественно, всё это происходит, если следовать логике Мадхвы, по воле самого же Вишну, всеблагость которого при этом оказывается под вопросом, и оправдание бога становится важной задачей последователей двайты в их дискуссиях со сторонниками других религиозно-философских школ. Профанная сфера — это, по существу, та самая *āgaṇa*, о которой говорит Ш. Маламуд, это сфера потусторонняя, где нет законов и где никто не ведаёт своего места в мире.

Над этими двумя сферами возвышается, не затрагиваемый ими, сам Вишну — источник *дхармы*, податель всех благ, полнота всех благих качеств (потому, согласно комментарию Мадхвы на «Брахма-сутры» Бадараяны, он и называется Брахманом: *bṛhanto hy asmin guṇāḥ* (Dasgupta, vol. 4, 1955, p. 111)). Он не воспринимается здесь, в отличие от адвайта-веданты, как *anirvacanīya*, невыразимый, неопиcуемый — вовсе нет, о нём вполне можно говорить, и религиозные поэты именно это и делают; потом, если бы Вишну и в самом деле был *anirvacanīya*, ему было бы невозможно поклоняться, а следовательно, невоз-

возможным было бы и достижение религиозного идеала — всецелой преданности божеству. Из всего сказанного видно, что самым «небезразличным различием» (*difference that makes the difference*), если пользоваться терминологией Грегори Бейтсона, оказывается в два раза различие *дхарма/адхарма*, и Вишну является ее источником. Из того, что он сам, по своей воле решает, кому даровать способность к религиозному видению, а кого лишить таковой и обречь на вечные скитания в сансаре или на мучения в аду, следует, что бог оказывается в этой системе *дифференцирующим субъектом*, — тем ключевым элементом мироздания (включая сюда всё сущее, то есть и бога тоже), который проводит различие между системой и внешним миром.

Иная картина предстаёт перед нами в вишиштадвайте. Если у Мадхвы границы между разными частями реальности прочерчены самим божеством, то в вишиштадвайте *дифференцирующим субъектом* выступает уже сама непросветлённая личность: она не ведает о необходимости религиозной практики, не знает, что такое *бхакти*, а если и знает, то не понимает, зачем оно нужно, — иными словами, она сама прочерчивает границу между богом и человеком, ибо неведение, как было сказано выше, не является здесь, в отличие от адвайта-веданты, порождением творящей силы Брахмана и представляет собой всего лишь феномен индивидуального религиозного (то есть в данном случае, конечно, безрелигиозного) сознания. Если обратиться опять к противопоставлению хаоса и космоса, то можно сказать, что граница между пространством порядка и хаосом в вишиштадвайте оказывается в высшей степени проницаемой. Человек сам может решать, на какой стороне быть, и перемещаться через эту границу настолько свободно, насколько позволяет ему его собственная природа; предпочтительно, естественно, перемещение из области *адхармы* в область *дхармы*, но, во всяком случае, никто не запрещает человеку двигаться и в обратную сторону. Можно задать логичный вопрос: кто в этом случае является источником дифференциации? Если у Мадхвы здесь всё понятно, то применительно к вишиштадвайте этот вопрос не так прост: здесь нет явного источника разграничения, ибо сама граница подвижна. В мироздании вишиштадвайты она проходит скорее внутри самого человека, который может либо раскрыть себя божеству и осознать себя его частью, либо так и оставаться в профанном мире. Исполнение ритуалов и соблюдение *дхармы* здесь тоже, конечно, необходимы, но они здесь нужны скорее для того, чтобы совершенствовать душу человека и, подняв её до того уровня, на котором она станет способна к *бхакти*, к единению с божеством, помогать ей удерживаться в этом состоянии. Брахмана нельзя назвать единственным или даже главным «разграничителем» мира, ибо он не устанавливает границы между сакральным и профанным мирами жёстко и безусловно — если он и проводит их, то так, что они не являются для индивидуальных душ непреодолимыми. В мироздании вишиштадвайты, скорее, сама душа отделяет себя от Брахмана, однако может и разрушить эту границу и осознать себя частью божества. Пребывание души в сакральном или профанном мире зависит от её собственных

установок и поведения, и, в отличие от жёстко организованного и больше напоминающего кастовую систему традиционного индийского общества космоса Мадхвы, Вселенная Рамануджи ближе к ритуалистическому космосу ведийской эпохи — с той лишь разницей, что внешний ритуал, столь важный для мировосприятия людей времен Вед, здесь отступает перед внутренним ритуалом, внешним проявлением которого оказывается поведение, соответствующее *дхарме*, и перед эмоционально насыщенной, но от этого не теряющей своей строгой упорядоченности религиозной практикой, центральным моментом которой выступает *бхакти*.

Из сказанного видно, сколь велика значимость понятия границы для понимания феномена религиозности и, в частности, религиозного сознания. Но *religious* всегда разграничивает мир — на праведников и грешников, на правых и неверных, наконец, на мирян и людей, профессионально занимающихся религиозными практиками. Однако это деление в конечном счёте представляет собой проявление фундаментальной дихотомии, составляющей ядро (или, по крайней мере, один из элементов ядра) религиозности — деление всего сущего на сакральное и профанное. Вопрос лишь в том, как преодолевается эта дихотомия и преодолевается ли вообще. В вишиштадвайте эта граница, как мы видели, прозрачна, у Мадхвы же остаётся непреодолимой.

## Литература

- Ватман С. В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб., изд-во СПбГУ, 2005.
- Маламуд Ш.* Испечь мир: Ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с франц. В.Г. Лысенко. М., Восточная литература, 2005.
- Радхакришнан С.* Индийская философия. В 2-х тт. СПб., Стикс, 1994.
- Чхандогья-упанишада* / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., Наука, ГРВЛ, 1965.
- Betty S. Dvaita, Advaita and Viśiṣṭādvaita: Contrasting Views of Mokṣa* // *Asian Philosophy*, 2010, Vol. 20(2), p. 215–224.
- Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. 5 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1952–1962.
- Glaserapp H. von.* Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens. Bonn, Leipzig, Kurt Schroeder Verlag, 1923.
- Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. Delhi, Motilal Banarsidass, 2005.
- Kumarappa Bh.* The Hindu Conception of the Deity as Culminating in Ramanuja. L., Luzac & Co., 1934.
- Madhva's (Ānandatīrtha's) Kommentar zur Kachaka-Upaniṣad: Sanskrit-Text in Transskription nebst Übersetzung und Noten* / Hrsg. von B. Heimann. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1922.
- Mesquita R.* Madhva und seine unbekanntenen literarischen Quellen. Wien, Institut für Indologie der Universität Wien, 1997.
- Mesquita R.* Madhva: Viṣṇutattvanirṇaya. Annotierte Übersetzung mit Studie. Wien, Institut für Indologie der Universität Wien, 2000.
- Rāmānuja. Vedārthasaṃgraha* / Introd., critical ed. and transl. by J.A.B. van Buitenen. Poona, Deccan College, 1956.

*The Sarva-siddhānta-saṅgraha of Śaṅkarācārya* / Ed. and transl. by M. Raṅgācārya. Madras, Government Press, 1909.

*The Vedānta-sūtras with the Commentary by Rāmānuja* / Transl. by G. Thibaut. Oxford, Clarendon Press, 1904.

*Vīṣṭadwaitadhikaranamala: A Work on Vedānta Philosophy of Rāmānuja* / Compiled by Pandit Sudarshanācārya Punjabi. Benares, Tara Printing Works, 1902.

## Summary

S.L. Burmistrov

### **Religious consciousness and the concept of border in the philosophy of Ramanuja and Madhva**

The phenomenon of religious consciousness in the philosophical systems of *Rāmānuja* (XI century) and *Madhva* (XIII century) is analyzed sub specie the concept of difference: key borderlines divide unitary (from the standpoint of Advaita Vedānta) reality into different ontological regions rooting in Hindu ritualistics intimated with the concept of sacral world order.

*Key words:* *Rāmānuja, Madhva, viśiṣṭādvaita, dvaita, dharma.*