

Р.В. Псху

**РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ
УЧЕНИЕ ЯМУНАЧАРЬИ**

Москва

Российский университет дружбы народов

2013

УДК 294.11
ББК 87.3
П 86

Утверждено
РИС Ученого совета
Российского университета
дружбы народов

Р е ц е н з е н т ы :

доктор философских наук, профессор *В.К. Шохин*,
доктор философских наук, доцент *Т.Г. Скороходова*

Псху, Р. В.

П 86 Религиозно-философское учение Ямуначарьи [Текст]: монография / Р. В. Псху. – М.: РУДН, 2013. – 166 с.

ISBN 978-5-209-05397-2

Монография посвящена описанию и анализу философских взглядов средневекового представителя вишнуитской веданты Ямуначарьи (X-XI).

Работа состоит из четырех разделов, в которых последовательно, текст за текстом, раскрывается философская картина мира Ямуначарьи. С данными разделами соотносятся переводы на русский язык анализируемых санскритских текстов Ямуны (части или целого) и Рамануджи, приводимых в последнем разделе книги. При этом особое внимание уделяется проблемам функциональности философской терминологии Ямуны, а также философским ресурсам его авторского стиля и влияния на Рамануджу.

В приложении дан также перевод статьи выдающегося австрийского индолога Герхарда Оберхаммера, посвященной вопросу взаимодействия и взаимовлияния религиозной традиции вишнуизма и философской традиции вишишта-адвайты.

ISBN 978-5-209-05397-2

УДК 294.11
ББК 87.3

© Псху Р.В., 2013

© Российский университет дружбы народов, Издательство, 2013

Моему папе

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	7
Введение	10
§ 1. Становление философской традиции вишишта-адвайты-веданты	12
§ 2. Образ Ямуначарьи в вишнуитских преданиях	22
§ 3. История изучения творчества Ямуначарьи	32
I. ФИЛОСОФСКАЯ ТРИЛОГИЯ «СИДДХИТРАЙЯ»	40
§ 1. Учение Ямуначарьи о душе (на основе «Атмасиддхи»)	41
§ 2. Понимание природы высшего Брахмана в ранней вишишта-адвайте (на материале «Ишварасиддхи»)	52
§ 3. Путь познания высшей Реальности согласно Ямуначарье (на базе «Самвитсиддхи»)	57
II. ОБРАЗЫ ЛЮБИМЫХ БОГОВ: ПРОБЛЕМА ЧИСТОЙ РЕЛИГИИ В ФИЛОСОФИИ РАННЕЙ ВИШИШТА-АДВАЙТЫ	63
§ 1. Онтологический статус богини Лакшми в системе ранней вишишта-адвайты	68
§ 2. Сравнительный анализ «Гитартхасамграхи» Ямуначарьи и «Ведартхасамграхи» Рамануджи	80
§ 3 Место «Шаранагатигадьи» в философском наследии Рамануджи	91
III. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТЕКСТЫ ЯМУНАЧАРЬИ И РАМАНУДЖИ (ПЕРЕВОД С САНСКРИТА)	96
Ямуначарья. «Атмасиддхи» (вступление)	96

Ямуначарья. «Самвитсиддхи» (шлоки 1-199).....	105
Ямуначарья. «Гитартхасамграха».....	119
Ямуначарья. «Чатухшлоки».....	123
Рамануджа. «Шаранагатигадья».....	124
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	133
ПРИЛОЖЕНИЕ. Герхард Оберхаммер Влияние традиционного вайшнавизма на вишишта-адвайта-веданту и Панчаратру (перевод с англ. Р.В. Псху).....	138
SUMMARY	165

ПРЕДИСЛОВИЕ¹

Философская система вишишта-адвайта-веданты (*viśiṣṭādvaita*), играющая немаловажную роль в религиозной и интеллектуальной истории Индии, восходит к одному малоизвестному, но весьма интересному мыслителю, чья деятельность внесла неоценимый вклад в становление и последующее развитие этого направления веданты. Хорошо, но не широко известно, что именно Ямуначарья² (918-1038) разработал базовые положения и придал вишишта-адвайта-веданте характерные черты, связанные не только с философским потенциалом этой школы в его теоретическом аспекте, но и с аспектом ее социально-коммуникативного функционирования в интеллектуальной среде средневековой Индии. В частности, все отличительные черты учения Рамануджи, равно как и выдвижение на первый план религиозной компоненты этой системы, более адекватным названием которой будет «вишнуитская веданта», восходят именно к Ямуначарье. Учение о реальности мира и индивидуальных душах, абсолютно зависящих от Брахмана, высшей «ипостасью» которого считается бог Вишну, учение о том, что высвободиться

¹ Данная работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ № 11-33-00117.

² Имя Ямуначарья состоит из двух слов: Ямуна – название реки и ачарья (*aśāra*) – учитель. Это имя он получил, согласно легенде, потому, что родился вскоре после того как его родители совершили паломничество по святым местам, расположенным на берегах реки Ямуна.

из плена сансары возможно только личным служением, во-
одушевляемым интеллектуальной любовью к Богу и в итоге
вознаграждаемым милостью Бога, учение о том, что высшая
Реальность не-безлична, как это полагалось в системе адвай-
та-веданты (*advaita vedānta*) и т.д. – все это присутствует уже
в трудах Ямуначарьи. Малоизученность философского на-
следия этого автора объясняется разными причинами: и не-
полнотой сохранившегося наследия и якобы неразвитостью
некоторых философских идей и т.п. Но немаловажную роль
в «затенении» фигуры Ямуначарьи в истории индийской фи-
лософии сыграл и его последователь Рамануджа. Последний
смог выполнить в полной мере нереализованные задачи сво-
его учителя, и более того создал новую полноценную школу
в рамках веданты – вишишта-адвайту. В дальнейшей истории
развития как самой системы вишишта-адвайты, так и ее
школы имя Рамануджи будет неизменно восприниматься ис-
следователями как синоним основателя и самого главного
представителя вишишта-адвайты. Немногие из исследовате-
лей должным образом воздадут честь выдвижения базовых
идей вишишта-адвайты Ямуначарье, и уж совсем единицы
попытаются восстановить в деталях его учение с опорой на
первоисточники. Но, так или иначе, а именно преданность
ученика своему учителю не позволила имени Ямуны кануть
в Лету. Ссылки Рамануджи на Ямуначарью, выражение бла-
годарности своему учителю в ряде трудов нельзя восприни-
мать как учтивый реверанс в сторону учителя: Рамануджа
полностью осознавал философские заслуги Ямуначарьи,
и его «поклоны» в сторону учителя ориентируют исследова-
теля, в каком направлении следует искать истоки становле-
ния вишишта-адвайты.

Данное исследование призвано осветить историю ста-
новления ранней вишнуитской веданты в лице основателя ее
философской системы Ямуначарьи и в некоторой степени

исправить «несправедливость», допущенную историей в отношении философского наследия Ямуначарьи.

Автор выражает искреннюю признательность д.ф.н., проф. Владимиру Кирилловичу Шохину и д.ф.н., доц. Татьяне Григорьевне Скороходовой за ценные замечания и советы, сделанные во время рецензирования данного текста.

ВВЕДЕНИЕ

Для понимания истории развития школы вишишта-адвайта веданты огромным значением обладает период становления этой философской системы, связанный с именем Ямуначарьи. В немногочисленных трудах этого мыслителя уже можно обнаружить основные положения школы, в дальнейшем получившей свое развитие в произведениях Рамануджи (1017-1137),¹ Ведантадешики (1268-1370) и других представителей вишишта-адвайты. «Религиозный поворот» веданты, датируемый XII веком и, как правило, приписываемый Раманудже, был, тем не менее, основательно подготовлен в философском (и не только) отношении трудами Ямуначарьи. Такие базовые положения философской системы вишишта-адвайты, как атомистичный размер, индивидуальность, неизменяемость и вечность индивидуальной души, обладающей самосознанием в качестве основной своей характеристики; зависимость существования душ и реального

¹ Это традиционная датировка жизни Рамануджи, но в ряде последних индологических работ можно встретить другие, более реалистические, даты, к примеру 1075-1140 (см.: *Marlewicz H. The Question of the Unity of Karmakanda and Jnanakanda according to Ramanuja // Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Visistadvaita Vedanta and Pancaratra / Ed. by Gerhard Oberhammer and Marion Rastelli. – Wien, 2007. – P. 75*). Подробное рассуждение по вопросу определения приближенных к действительности дат жизни первых ачарьев, или учителей традиции вишишта-адвайты, см. в работе К. Юнга, в которой автор предлагает совершенно новые даты для первого ачарьи Натхамуни – 980-1040 гг. вместо неопределенного X в. (*Young K. Brahmanas, and the Formation of Sri-vaisnavism // Studies in Hinduism IV. P. 232-237*).

мира от Брахмана, понимаемого как всемогущая и всезнающая высшая Личность (*īśvara*); постулирование медитативной любви (*bhakti*) как высшего пути к спасению и другие, были впервые выдвинуты и обоснованы в полемике с представителями других школ именно в произведениях Ямуначарьи, и только в дальнейшем дополнены и развиты в трудах основателя школы вишишта-адвайты Рамануджи.

В основе философских идей Ямуначарьи, как и в основе представителя любой из систем веданты, лежит тройственный канон, так называемый «прастхана трайи» (*prasthāna traya*), включающий в себя упанишады, «Бхагавадгиту» и «Брахмасутры». Но наряду с этими текстами немаловажную, если не определяющую, роль в формировании системы вишишта-адвайты сыграли и тексты вишнуитской традиции (Панчаратра, поэзия альваров, пураны и т.п.). Возможно, именно поэтому сам корпус сочинений Ямуначарьи, включающий в себя восемь работ, многие из которых до нас дошли только во фрагментах, а некоторые были утрачены полностью, также может быть условно поделен на два типа: 1) собственно философские тексты (к примеру, трилогия «Сиддхитрайя», или «Тройное постижение»¹) и 2) религиозные тексты (примером могут служить «Чатухшлоки», или «Божественное четверостишие», а также «Стотра-ратна», или «Сокровище гимнов»). В силу этого данное исследование включает в себя два основных тематических блока, в первом из которых рассматриваются основные философские тексты Ямуначарьи (см. часть II), а во втором – анализ основных религиозных трудов этого мыслителя (см. часть III). Рассмотрение религиозно-философских идей Ямуначарьи предваряется введением (часть I), в котором представлена информа-

¹Перевод не совсем точен, так как *siddhi* – это букв. исполнение, достижение, определение, утверждение или реализация чего-либо. Русский перевод «постижение» призван подчеркнуть такое значение санскритского слова *siddhi*, как «осознание и следующее за ним исполнение осознанного».

ция о биографии, основных трудах Ямуначарьи и дан небольшой критический очерк его историографии. В качестве основной текстологической базы для проведения данного исследования выступили первоисточники, т.е. санскритские произведения Ямуначарьи и Рамануджи. С переводами ряда этих произведений и комментариями к ним читатель может ознакомиться в IV части данной работы. Представленная в приложении статья известного австрийского индолога Герхарда Оберхаммера, посвященная вопросу взаимовлияния традиции Панчаратры и веданты, раскрывает всю сложность и неоднозначность процесса становления вишишта-адвайты.

Сознавая все трудности, связанные с изучением творчества Ямуначарьи, автор надеется, что данное исследование будет полезным для всех интересующихся философской системой веданты.

§ 1. Становление философской традиции вишишта-адвайты-веданты

Философская система веданты, как это явствует уже из самого названия¹, систематически излагает и развивает главные идеи завершающей части ведических текстов. Упанишады, являясь основным источником веданты (*śruti prasthāna*), составляли наряду с «Бхагавадгитой» (*smṛti prasthāna*) и «Брахмасутрами» Бадараяны (*nyāya prasthāna*) тройственный канон веданты (*prasthāna traya*). О становлении ведантистской традиции можно говорить, начиная с периода, охватывающего II в. до н.э. – II в.н.э., именно в это время был создан текст «Брахмасутры», отразивший первый опыт систематизации упанишад, тексты которых представляли собой совокупность многочисленных, неоднородных по своему содержанию высказываний. Подобная систематизация упани-

¹ *veda+anta = vedānta*, или конец Вед, т.е. упанишады.

шад означала установление границ проблемного поля возникших в последующем различных направлений веданты. Афористичность произведения Бадараяны обусловила появление различных точек зрения, интерпретаций главного содержания и смысла упанишад: основатели главных школ веданты являлись, прежде всего, комментаторами текста «Брахма-сутр». Но в чем бы ни расходились между собой ведантистские системы, положение о том, что Брахман — это высшая Истина и высшая Реальность, к которой должен стремиться человек, принимался всеми ими как необходимое условие. Развитие этого тезиса с неизбежностью приводило к разногласиям: вопросы, которыми задавался каждый ведантист, разрешались по-разному. Наиболее характерными из них были: во-первых, связь Абсолютной Реальности с миром, во-вторых, путь из мира к Абсолюту.

Первый вопрос касался метафизических построений школы (собственно ее философская часть), второй — практических (этико-сотериологическая часть). Взаимосвязанность этих двух вопросов очевидна: знание человеком соотношения Брахмана и мира является необходимым условием его деятельности в целях освобождения. Каждая более или менее самостоятельная школа веданты пыталась разработать непротиворечивую, целостную систему взглядов на природу Брахмана, его связь с миром и путь освобождения.

Гениально просто ответил на поставленные задачи основатель первой, самой знаменитой¹ школы веданты — адвайты Шанкара (VII-VIII вв.). Проблема соотношения «абсолютного» Брахмана с «не-абсолютным» миром решалась им следующим образом: он не стал умалять достоинство Абсолюта, чтобы сделать возможной его корреляцию с миром,

¹ Известность этой школы достигла таких размеров, что нередко в популярном изложении веданты адвайта предстает в качестве единственной, «настоящей» ведантистской системы, в то время как остальные воспринимаются как «ересь» ведантизма.

а оставив его в его «абсолютной неприкосновенности», заявил: поскольку реален, истинен, един лишь Брахман, то нет необходимости согласовывать это положение с якобы очевидным многообразием мира. Вся убедительная для «мирского» человека очевидность мира есть не что иное, как мистифицирующее действие *майи* (*māyā*), мировой иллюзии. Да и сама задача увязки мира и Абсолюта – это всего лишь очередная «ловушка» неопишуемой *майи*, которая сама по себе ни реальна, ни нереальна. Из положения о том, что мир является продуктом *майи*, иллюзии, логически следует и то, что душа человека в ее индивидуальном аспекте также является иллюзией. Любые личностные, «мирские» характеристики, душевные качества обусловлены, по мнению Шанкары, «иллюзорными» ограничениями, *упадхи* (*upādhi*). Все, что индивидуализирует душу, ограничивает ее, – иллюзорно. Душа истинна лишь постольку, поскольку она тождественна Брахману. Само же высшее начало, по определению Шанкары, является «вещью-в-себе», ниргуна-брахманом (*nirguṇa brahman*)¹: Он неопределим, невыразим и неопишуем. Таково в общих чертах учение адвайта-веданты².

Значение этой системы в истории индийской мысли очень велико. В частности, будучи первой системой ведантистской мысли в Индии, адвайта вызвала в последующем развитии веданты критическую волну. На пренебрежение миром ряд философов-ведантистов отреагировали дружным протестом. Так, система адвайты стала своеобразным трамплином, фундаментом для построения системы вишишта-адвайта-

¹ *nirguṇa* – не имеющий свойств, лишенный атрибутов.

² С более подробным изложением этой системы на русском языке можно ознакомиться по следующим работам: *Исаева Н.В.* Шанкара индийская философия. – М., 1991; *Радхакришнан С.* Индийская философия. – М., 1994. – Т. II. – С. 395-596; *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. – М., 1994. – С. 322-386; *Шохин В.К.* Стратификация реальности в онтологии адвайта-веданты. – М., 2004.

веданты. Среди оппонентов адвайты условно можно выделить два направления, причем первое из них можно рассматривать как переход, мостик от адвайты к вишишта-адвайте. Во-первых, система бхеда-абхеда-вада (*bhedābhedavāda*)¹, которая представлена именами Бхаскары и Ядавапракаши. Во-вторых, система вишишта-адвайта-веданта, ранний этап которой представлен именами Натхамуни, Ямуначарьи и Рамануджи. Необходимо отметить, что все упомянутые мыслители, помимо их общего критического настроения по отношению к *майе* Шанкары, имеют дополнительную объединяющую их черту: в противовес шиваитской адвайте лагерь ее критиков составили вишнуиты².

¹ *bhedābhedavāda* – учение о тождестве и различии.

² «Ведартхасамграха», одно из философских сочинений Рамануджи, в котором проводится последовательная критика адвайта-веданты, начинается с обращения к Вишну: «Хвала Вишну, возлежащему на Шеше, вместилищу чистых и бесконечных совершенств, основе всей разумной (*cit*) и неразумной (*acit*) реальности». Употребление имени Вишну может указывать на сознательную акцентировку своей конфессиональной позиции, так как обычно для обозначения Высшего Духа Рамануджа использует имя Нараяна. Но смысл этого воззвания к Вишну не исчерпывается религиозной позицией мыслителя. Можно указать на сокрытый в именах собственных «Вишну» и «Шеша» дополнительный смысл, непосредственно связанный с философией вишишта-адвайта-веданты. Наряду с религиозным образом: «божество Вишну, возлежащий на мифическом тысячеголовом змее Ананта-Шеше в интервалах между творениями мира», представим и образ, наполненный философским содержанием, а именно, при обращении к этимологии обоих имен «Вишну» и «Шеша» возникает следующая ситуация: произведение имени *viṣṇu* от санскритского корня *viś* – «входить», «проникать» – дает Раманудже возможность сразу определить Бога как всепроникающего или всеобъемлющего, как то, что, проникая во все слои бытия, является Внутренним Правителем (*antaryāmin*) всего. Шеша переводится как «остаток», «случайное», то, что принадлежит Высшему Духу и зависит от Него, то, чьим внутренним двигателем является Вишну, т.е. это мир и души (*acit* и *cit*). Следовательно, под Шешей понимается все то, что полностью зависит и подчинено Богу, т.е. индивидуальные души, обладающие сознанием, и материальный мир,

Первые «критические» шаги были сделаны ведантистом Бхаскарой (VIII-IX вв.), автором комментария к «Брахмасутре». Основное его недовольство Шанкара вызвал своей концепцией *майи*, критике которой и посвящена «Бхаскарабхашья». Главный довод Бхаскары против концепции *майи* заключался в следующем: в принципе вся аргументация майявадина (сторонника учения о *майе*), направленная на доказательство того, что мир — это иллюзия, а истинная реальность принадлежит исключительно Брахману, может в равной степени доказывать и обратное. Если человек из-за неведения думает, что мир реален, как утверждает майявадин, то почему нельзя предположить, говорит Бхаскара, что та же сила неведения заставляет этого майявадина выдвигать свою концепцию *майи*? Аргументация Бхаскары имеет одно большое преимущество: отстаиваемое им положение о реальности мира не посягает на существование Брахмана, в то время как утверждение иллюзорности мира, доказываемое сторонником *майи*, подвергает положение о существовании Брахмана угрозе, так как знание о Брахмане также функционирует в мире¹. Помимо этого сам статус *майи* вызывает у Бхаскары сомнение. Определение ее как неопишуемой, безначальной, одновременно реальной и нереальной противоречиво.

В дальнейшем аргументы Бхаскары будут унаследованы Рамануджей, которые будут объединены с аргументацией

не обладающий таковым. Под Вишну скрывается Бог как всепроникающее и одухотворяющее начало, или, учитывая второй смысл Шешы, — как Шешин («определяющая часть»). Образ *шеша-шешин-бхава* (отношение зависимого начала и того, от которого зависят), используемый Рамануджей для выражения отношения, существующего между миром и Богом, получен им в наследство от Ямуначарьи.

¹ Необходимо уточнить позицию Шанкары относительно реальности мира. В системе адвайта-веданты различаются уровни существования и познания: уровень иллюзий и сновидений, обыденно-профанический уровень и уровень Высшей Истины. *Майя* обладает некоторой реальностью, но по отношению к Высшей Истине эта реальность оказывается иллюзорной. Для Бхаскары подобное различение уровней не существенно.

Ямуначарьи, направленной против *майи* адвайты. Из допущения *майи* вытекают весьма противоречивые следствия, трагивающие и первые два положения адвайта-веданты. Против концепции *майи* Рамануджа выдвигает ряд аргументов, которые можно представить так. На онтологическом уровне возникают противоречия относительно основы и реальной природы *майи*. Если ее основой является сам Брахман, то возникает вопрос: как она может быть иллюзорной; если основой *майи* является нечто иное, то происходит деление единой сущности на две, а это противоречит исходному тезису адвайты о недвойственности. На эпистемологическом уровне Рамануджа показывает, что следствием принятия концепции *майи* будет невозможность познать иллюзорность мира, так как все наши источники познания укоренены в мире, порожденном той же *майей*. На этико-практическом уровне становится невыполнимой задача спасения: если мир — продукт *майи*, а душа «вросла» в этот мир, то как ей достичь освобождения и освободительного знания, притом, что все источники познания не будут достоверными. Кроме того, возникает вопрос: кто является носителем знания? Ведь это не мир, это не Брахман (иначе то же противоречие изначальному тезису о недвойственности), это не может быть и душа, которая, пока находится в миру, не в состоянии воспринять знание. Если же мы скажем, что это уже освобожденная душа, то возникает вопрос, а как происходит процесс освобождения? Это-то и непонятно, говорит вишишта-адвайта. Рамануджа, развив критику *майи*, пойдет дальше и выявит уже неудовлетворительность самой системы бхеда-абхеда, того варианта, который предложил сам Бхаскара¹.

¹ В «Ведартхасамграхе» критике бхеда-абхеда-вады Рамануджа посвящает несколько пассажей. В частности, во введении: «Иные стоят на том, что Брахман, начиная с того, что Он отстранен от зла, [в силу обладания этим знанием тождества], связан с благими качествами, но в силу связи с *упадхи*, наделен некоторой характеристикой, связывается и освобождается, и [является] местопребыванием различных неблагообразных изме-

Обвинив Шанкару в симпатиях к буддизму¹, Бхаскара внес важные поправки, означавшие по сути появление нового направления веданты, получившее название бхеда-абхедавада. Прежде всего, Бхаскара заявил, что мир, будучи следствием, модификацией Брахмана, так же реален, как и сам Брахман. Являясь причиной мира и индивидуальных душ (следствия), Брахман обладает неделимой и неизменной природой. Он бесконечен и безграничен. При этом трансформация Брахмана в мир не означает видоизменение Его собственной природы – это противоречило бы тезису о Его совершенстве. Брахман трансформируется в мир, не теряя своей чистоты и совершенства. Бхаскара говорит, что Бог, души и мир отличны (*bheda*), как море отличается от волн, а искры от пламени, но в то же время они идентичны (*abheda*) – море мы узнаем по его волнам, а огонь по свету, это их неотъемлемая характеристика. Индивидуальная душа – это часть Брахмана, находящаяся под властью неведения, желаний и прочего. В силу этого она атомистична, хотя истинная ее природа тождественна Брахману. Иллюзорные ограничения (*upādhi*), играющие в системе Шанкары вспомогательную роль, Бхаскара признает реальными, а это значит, что индивидуальная душа является ничем иным, как Брахманом, ха-

нений». В данном пункте Рамануджу не устраивает то, что существует опасность умаления Брахмана. Ведь если Высшая Реальность подвержена изменению, страданиям при страдании индивидуальных душ, т.е. испытывает на себе все несовершенство мира, то как мы можем говорить об абсолютном совершенстве Бога? Утверждение Бхаскары о том, что «я» (индивидуальная душа) – это не что иное, как ограниченное проявление Брахмана, означает, что все несовершенства «я» реально принадлежат Брахману, а это недопустимо.

¹ Основания для подобных обвинений существуют. Параллель между буддизмом и адвайтой можно видеть в общей для обеих систем аннигиляции мира и индивидуальности души. Но если буддизм самодостаточен в своем отрицании, то адвайта лишает мир «полноценного» бытия в целях утверждения Абсолютного Бытия, Брахмана.

рактизирующимся случайными ограничениями. Сансарная жизнь и означает смешение Брахмана с *упадхи*.

Другим представителем направления бхеда-абхеда-вады был ведантист Ядавапракаша (XI в.)¹. К сожалению, о его биографии и учении мало что известно. Основные положения его философии сводятся к следующему: Брахман обладает природой чистого универсального бытия, Он наделен тремя различными силами – сознанием (*cit*), материей (*acit*), божественностью (*aiśvarya*), посредством которых Он становится причастным различным изменениям. Мир, души и личное Божество различны, если рассматривать их как следствия, в их «нынешнем» положении. Но если обратиться к их основе, причине, т.е. чистому Брахману, то это различие стирается. Если Бхаскара возводит различие к реальным *упадхи*, ограничивающим Брахмана, и таким образом обусловливающим появление индивидуальных душ, блуждающих в сансаре, то Ядавапракаша прямо утверждает реальность различий как видоизменений Брахмана. В системе Бхаскары получается, что Брахман, как индивидуальная душа, испытывает все «неудобства» сансарной жизни. В системе же Ядавапракаши Брахман частично, как индивидуальная душа и мир, испытывает их, а частично, как *Ишвара*, нет.

¹ Первый учитель Рамануджи также носил имя Ядавапракаша, как и этот представитель бхеда-абхеда-вады, критикуемый Рамануджей в «Ведартхасамграхе» (§ 58-64). Вопрос об идентичности этих двух Ядавапракаш исследователями обходится: неявно предполагается, что за именем Ядавапракаши в случае с Рамануджей скрывается одно лицо («Ядавапракаша, живший в XI в. н.э. в Кодживараме, в течение некоторого времени был гуру Рамануджи и написал самостоятельный комментарий, склоняющийся к толкованию адвайты». *Радхакришнанан С.* История индийской философии. – 1994. – Т. II. – С. 607). Если же признать, что бхеда-абхеда-вадин Ядавапракаша был наставником Рамануджи, то с большой долей вероятности можно говорить о том, что это была первая половина XI в., так как Рамануджа был учеником Ядавапракаши, тогда уже довольно известного ведантиста шиваитского толка (см.: *Dasgupta S.* History of Indian Philosophy. – 1975. – Vol. III. – P. 113).

В любом случае оба варианта бхеда-абхеды вызвали неприятие вишишта-адвайты прежде всего потому, что Брахман не может испытывать какие-либо страдания, присущие сансарной жизни¹.

Позиция бхеда-абхеды явилась первой попыткой отвоевать «полноценную» реальность мира: вариант Бхаскары –

¹ В «Ведартхасамграхе» учение Ядавапракаши также критикуется во многих пассажах, в частности, последний пункт своего введения Рамануджа посвящает этому учителю веданты: «С иной [позиции им] противоречат, также излагая истинную природу знания тождества. Брахман, [по их мнению] – это океан неограниченных, самобытных, несравненных свойств. В виде богов, людей, животных, растений, обитателей ада и рая, а также освобожденных по своей природе Он не отличен [от них] и отличен, будучи, начиная с воздушного пространства, местопребыванием различного неблагоприятного видоизменения». Критика его варианта бхеда-абхеды, помимо претензий, предъявляемых к Бхаскаре, содержит еще тот аспект, что Рамануджу не устраивает рассмотрение Ядавапракашей *Ишвары* как модификации Брахмана. *Ишвара*, по мнению Рамануджи, не может быть просто модификацией чистого Брахмана. Они должны быть тождественны. В этом вопросе Рамануджа зарекомендовал себя как истинно верующий человек, нежели философ: либо надо верить в личного Бога и тогда философские размышления относительно чистого, безличного Абсолюта не будут иметь никакого значения, либо необходимо полагаться на существование чистого Брахмана, но тогда «снимается» искренность веры. Совместить эти два уровня никак нельзя. Верить в личного Бога и при этом думать, что на самом деле это модификация чистого Брахмана, значит просто не верить. Различие между чистым Брахманом и личным Богом человек не может устранить, иерархизировать. Потому Рамануджа говорит, что Брахман и *Ишвара* тождественны. Предпочтение было отдано вере, религии. Кроме того, тождество и различие, рассматриваемые и Бхаскарой, и Ядавапракашей как раздельные, т.е. рассмотрение реальности с двух разных аспектов, не отражает сути дела. Рамануджа же полагает, что мы лишь мысленно можем разделить реальность, а на самом деле и тождество, и различие неразрывны. Поэтому философия Рамануджи и называется не бхеда-абхедой (тождество и различие), а вишишта-адвайта-ведантой, что отражает принципиальную позицию Рамануджи: связи между миром, душами и Богом особого рода – их нельзя расчленить и по отдельности рассматривать.

это акцентирование Брахмана, духовного начала, вариант Ядавапракаши – это дальнейшее отвоевывание мира, и акцент делается на реальности мира как модификации Брахмана. В системе вишишта-адвайты положение мира становится еще более устойчивым. Интересно отметить существование возможного влияния религиозной позиции мыслителя на его философскую систему. На примере двух систем веданты, адвайты и вишишта-адвайты (сюда же с некоторыми оговорками можно отнести и бхеда-абхеду), можно видеть, как отразились черты того Бога, которому они поклонялись, на их учениях. Шанкара был шиваит, а Шива, как известно, – Бог-разрушитель мира, и в своей системе философ лишил мир статуса реальности, другими словами, разрушил его. Вишишта-адвайта является вишнуитской системой веданты, в которой немаловажную роль играет Вишну, Бог-хранитель мира, и вишишта-адвайта в противовес адвайте придала миру высокую значимость, обожествила и тем самым сохранила его.

Если в критическом своем аспекте вишишта-адвайта является наследницей системы бхеда-абхеды, то в «положительной» части этой философии решающую роль сыграла та религиозно-философская традиция, к которой принадлежали Натхамуни, Ямуначарья и Рамануджа.

Разговор об этой традиции необходимо начинать с религиозного направления вишнуизм. Начало вишнуизма, как направления в индуизме, относят к началу эпического периода. Говорить о развитом религиозном движении мы можем начиная с VI века. Именно с этого периода вишнуизм, как реакция на влияние буддизма, распространяется по всей Индии, а средоточием его оказывается Южная Индия, родина Ямуначарьи и Рамануджи. Основные положения вишнуизма можно понять на примере гимнов в честь Вишну, авторами которых были двенадцать тамильских поэтов-святых, так называемых альваров. Подробнее об их творчестве и влиянии на вишишта-адвайту будет рассказано в III части

данной работы. Пока же отметим, что теоретический каркас их поэзии включает в себя следующие элементы:

1) почитание личного Бога (культ Вишну в образе Кришны);

2) мир – манифестация Бога (повсюду видится отражение божества);

3) освобождение достигается личным преклонением, любовью к Богу (*bhakti*), а жертвоприношения и аскетизм не имеют этого значения.

Творчество этих вдохновенных поэтов было в последующем истолковано ачарьями, или учителями, список которых возглавил Натхамуни (X в.). Он собрал гимны последнего из альваров Наммальвара и написал три сочинения, которые очень почитал его внук Ямуначарья. Поскольку труды Натхамуни не сохранились, то о его учении можно судить только косвенно: по трудам его преемников, в частности Ямуначарьи.

¹ Нижеследующее изложение основных биографических данных Ямуначарьи и его некоторых трудов дано на основе материалов введения Р. Рамануджачари, наиболее полно отобразившего основные этапы и события жизненного пути Ямуначарьи. Подробнее см.: Sri Yamunacarya's Siddhi Traya with Sanskrit Commentary (Goodha Prakasa). – Madras, 1972. Introduction.

SUMMARY

This investigation, which is devoted to Yamunacharya's philosophical and religious system, includes four parts. The first one consists of three paragraphs: one of them gives us a short outline of Vedanta philosophy history from Shankara till Ramanuja. The second paragraph describes the biography and the works of Yamunacharya. And the third paragraph is devoted to critical consideration of some methodological movements of Yamunacharya's philosophy study.

The second part of this work is an analysis of the famous Yamunacharya's philosophical trilogy "Siddhitraya". The concepts of soul, God and the Highest Knowledge are mooted on the base of three treatises: "Atmasiddhi" (about the nature of soul), "Ishvarasiddhi" (about the nature of God) and "Samvitsiddhi" (about the nature of the Highest Knowledge). The investigation of these texts shows the polemical character of Middle Age Indian Philosophy: that's why many other philosophical systems (Sankhya, Nyaya, Mimamsa, Jaina etc.) are dealt with.

The historical and philosophical analysis of the rest of Yamunacharya's works is represented in the third part of this work. This part also consists of three paragraphs. The first one is devoted to the most important and interesting question, which concerns the ontological status of Lakshmi in the philosophical system of Vishishtadvaita. The second paragraph concerns with the influence of Yamunacharya's "Gitarthasamgraha" on Ramanuja's "Vedarthasamgraha". And the last paragraph tells about the role of Ramanuja's "Sharanagatigadya" in his philosophical system.

The last part of this work contains the Russian translations from Sanskrit of several Yamunacharya's treatises and verses (the introduction of "Atmasiddhi", the fragments 1-199 of "Samvit-siddhi", "Gitarthasamgraha", "Chatuhshloki") and Ramanuja's "Sharanagatigadya".

The appendix of this work includes my Russian translation of Gerhard Oberhammer's article "The influence of orthodox Vaishnavism on Vishishtadvaita Vedanta and Pancaratra", which deals with the mutual influence and relationship of Vishishtadvaita Vedanta and Pancaratra.

Научное издание

Рузана Владимировна Псху

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ЯМУНАЧАРЬИ

Монография

Тематический план 2012 г., № 78

Редактор *Ж.В. Медведева*
Технический редактор *Н.А. Ясько*
Компьютерная верстка *Ю.А. Заикина*
Дизайн обложки *М.В. Рогова*