
ПРОБЛЕМА УНИКАЛЬНОСТИ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ЯМУНАЧАРЬИ (на материале «Атмасиддхи»)

Р.В. Псху

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

В статье анализируется проблема уникальности природы человеческой души в философском трактате средневекового представителя ранней вишиштадвайты Ямуначарьи (X—XI вв.). Данный трактат дошел до наших дней во фрагментах, был реконструирован и переведен на английский язык американским индологом Вальтер Нивелем. Данная реконструкция является попыткой опровержения принятого в индологии положения о полной преемственности философских взглядов Ямуначарьи и Рамануджи. Автор статьи пытается рассмотреть логические трудности, к возникновению которых приводит подобная интерпретация «Атмасиддхи».

Ключевые слова: джива, атман, вишиштадвата, веданта, природа человеческой души, освобождение, упадхи.

Общим местом в различных историях индийской философии в целом и веданты в частности (1) 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 он мистическим образом после его смерти получил наставления для своей будущей философской «работы»). Так, полагается, что Рамануджа всего-навсего развил те идеи, которые содержатся в немногочисленных сочинениях Ямуначарьи (2), 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 этой 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.

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 освобождения (3), тем не менее, текст Ямуны, написанный 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 [8], 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 Ямуны (4).

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, обладающего отличными от Вишну религиозными функциями, для Рамануджи — это «дополнение» к Вишну, не обладающее самостоятельным от него значением (5).

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 вв.) исследованиях, посвященных ранней вишнуитской веданте, — это вопрос понимания природы дживатмана (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., осуществленного американским ученым Вальтер Нивелем [7], 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 «Самвитаддхи» на немецкий язык, написал объемную статью о понимании природы атмана Ямуной [6], в которой он, ко всему прочему, дает и критическую оценку упомянутого исследования Нивеля.

Разногласие двух исследователей, резюмированное самим Мескита [6. S. 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 развивающим 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 (shariraparimanah). 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 Ямуны (6).

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 исследования текстов Ямуны, используемый Мескита, приводит к подтверждению традиционного положения 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. и т.п. 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 [9. Р. 97—168].

Как уже было сказано, текст «Атмасиддхи» дошел до наших дней только во фрагментах. Так, сохранился огромный фрагмент, включающий введение, в котором перечислены основные тематические «разделы» сочинения, что означает для исследователя возможность проследить все вопросы, затрагиваемые в нем. Также сохранился фрагмент, содержащий окончательное изложение Ямуной своих позиций (siddhanta) 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 — дано определение Ямуной природы души. Тот факт, что более поздние вишнуйские интерпретации этого текста целиком и полностью базируются на интерпретации Рамануджи, объясняет, почему современные вишнуйские способы прочтения текста Ямуны выпадают из области методологической базы Нивеля, во всяком случае, ее научной части (7).

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 большое число воззрений, включая точку зрения и самого Ямуны, на природу атмана.

Целью данного введения является стремление Ямуны уже в прозе и более детально рассмотреть все возможные способы понимания природы души.

Первоначально Ямуна замечает, что все школы согласны в том, что знание атмана является основанием 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 (svaupa) с необходимостью влечет за собой рассмотрение вопроса о средствах достижения истинного знания о них (pramana). Именно по этим вопросам Ямуначарья и приводит «тезисы» (pratijna) различных школ.

Поскольку Ямуна не определяет своих идейных «противников», то есть не называет поименно школы, которых он критикует, читатель должен самостоятельно их идентифицировать. Среди тех, с кем полемизирует Ямуна, можно узнать представителей таких философских систем, как чарвака, санкхья-йога, бхеда-абхедавада, 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, сознательно 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 Шриватсанка Мишры на «Брахма-сутры» [7. Р. 100—101].

После краткого обзора всех возможных точек зрения Ямуна начинает пространную дискуссию и, прежде всего, рассматривает вопрос природы индиви-

дуального 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 (*prana*), сознания (*dhi*), не зависит от иных средств для своего обнаружения или проявления (*an-anya-sadhanah*), вечен (*nitya*), всепроникающ (*vyapi*), различен в каждом теле (*pratikshetram... bhinnah*), блажен сам по себе (*svatah sukhi*) (7. P. 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 ни что иное как «я», субъект, действующий во всех актах познания (*jnatr*). 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, gunin*). Это качество существует столько, сколько существует индивид, в котором оно пребывает, то есть существует вечно, так как сознание является истинной природой (*svarupa*) Вечного атмана, будучи его субстратом (*ashraya*) (*bodha-eka-svabhavam-eva*);

3) все остальные специальные качества, такие как счастье и страдание и т.д., не являются вечными, но они накладываются на атман (*upadhika*) и его сознание с помощью привходящих факторов (*upadhana*) [7. P. 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 [7. P. 124].

Вопрос природы Высшего атмана и его соотношения с душами решается Ямуной следующим образом: пассажи из Упанишад, описывающие Брахмана как не обладающего качествами (*nirguna, abheda, advaita*), и пассажи, утверждающие обладание им свойствами (*saguna*), должны пониматься так, что когда говорится об истинной природе Брахмана (*svarupa*), имеется в виду ниргуна-Брахман, а все различия относятся к его свойствам (*upadhito bheda*). В итоге, согласно Нивелю, Ямуна отстаивает вид системы, 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 (*urahita, visishta*). 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 (*kalyana-guna-gana*).

Известно, что Шанкара полагал, что атман тождественен 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, поскольку, с одной стороны, утверждается бескачественность Брахмана, а с другой — реальность мира и каждой души в аспекте ее отличия от Брахмана, при том что они все же в то же время неразличимы.

Природа атмана, как и Брахмана — сознание, но при этом атман сохраняет свою уникальность, то есть 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 определяется как реальный продукт действия привходящего 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 должны 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. С другой стороны, мы не можем полностью игнорировать и тот факт, что и Ямуна, и Рамануджа находятся в одном доктринальном поле — вишнуитская веданта, и потому их нельзя разделять, выясняя степень зависимости философии Рамануджи от фило-

софских идей Ямуначарьи, хотя бы потому, что определяющим фактором в обеих системах мысли является вишнуитская религиозность, которой местами в большей (у Ямуны), местами в меньшей степени (у Рамануджи) 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 вишиштадвайта-веданты.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) См., к примеру, [5. *Passim*], [4. С. 602—603], [1. С. 128] и др.
- (2) Сочинения Ямуначарьи дошли до наших дней не все, а из тех, которые сохранились, некоторые дошли во фрагментах. Так, важная для рассмотрения вопроса того, 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 «Стотрататна». Текст «Агама-праманья» демонстрирует попытку автора интегрировать Панчаратру в ведийско-ведантистскую традицию.
- (3) Более подробно см. [3. С. 146—150].
- (4) 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 свидетельствующим об искомой им Божественной милости.
- (5) Более подробно см. [2. С. 170—188].
- (6) 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 его использование словосочетания «сердце как местоположение атмана» (*hrdayatanam*), что также восходит к учению «Брахмасутр» о предельно малом размере атмана [6. S. 149].
- (7) Поскольку именно этот момент и находится под вопросом, я имею в виду вопрос преемственности и оригинальности Рамануджи в его восприятии идей Ямуны.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. — М., 1983.
- [2] *Псху Р.В.* К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранне-вишнуитской веданты // *Азиатские исследования*. — М.: Изд-во РУДН, 2010.

- [3] *Псху Р.В.* Сравнительный текстологический анализ «Гитартхасамграхи» Ямуначарьи и «Ведартхасамграхи» Рамануджи // Вестник НГУ. Серия «Философия». — 2007. — № 4.
- [4] *Радхакришнан С.* Индийская философия. — М., 1993. — Т. II.
- [5] *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. — New Delhi, 1975. — Vol. III.
- [6] *Mesquita R.* Yamunacaryas Lehre von der Grosse des Atman // Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sudasiens und Archiv fur Indische Philosophie. — Wien, 1989. — Band XXXIII.
- [7] *Neevel W.G., Jr.* Yamuna's Vedanta and Pancaratra. — Montana, 1977.
- [8] *Van Buitenen J.A.B.* Ramanuja on the Bhagavadgita. A Condensed Rendering of his Gitabhasya with Copies Notes and Introduction. — Hague, 1953.
- [9] Yamunacarya. Atmasiddhi / *Neevel W.G. Jr.* Yamuna's Vedanta and Pancaratra. — Montana, 1977.

THE PROBLEM OF HUMAN SOUL UNIQUENESS IN YAMUNACARYA'S PHILOSOPHY (on the base of his work «Atmasiddhi»)

R.V. Pskhu

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Russian People's Friendship University
Miklukho-Maklaya str., 10a, Moscow, Rusia, 117198

The main problem under discussion is a question of Ramanuja's originality as a philosopher and his dependence degree on Yamunacarya's ideas. The author tries to make clear all logical difficulties of one modern interpretation of Yamunacarya's work «Atmasiddhi». This text is preserved fragmentally and was reconstructed and translated by one American researcher, who rejected the thesis of the world Indian studies, that Ramanuja only developed Yamunacarya's ideas.

Key words: jiva, atman, visishtadvaita, vedanta, nature of human soul, liberation from sansara, upadhi.