

На правах рукописи

ПСХУ Рузана Владимировна

**СТАНОВЛЕНИЕ ВИШИШТА-АДВАЙТА ВЕДАНТЫ
НА МАТЕРИАЛЕ «ВЕДАРТХАСАМГРАХИ» РАМАНУДЖИ**

Специальность 09.00.03 - история философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Москва - 2004

Работа выполнена на кафедре истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов.

Научный руководитель:

доктор философских наук **В.К. Шохин**

Официальные оппоненты:

доктор философских наук **В.И. Рудой**

кандидат философских наук **Е.В. Слинко**

Ведущая организация:

МГИМО - Университет МИД России

Защита состоится «9» июня 2004 г. в 15-00 часов на заседании диссертационного совета по философским наукам Д 212.203.02 в Российском университете дружбы народов по адресу: 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 10, ауд. 605.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке Российского университета дружбы народов.

Автореферат разослан «7» мая 2004 г.

Ученый секретарь
Диссертационного совета
Кандидат философских наук, доцент



О.Н.Стрельник

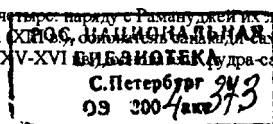
ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования обусловливается целым комплексом факторов, среди которых можно выделить объективные и субъективные.

К первой группе следует отнести прежде всего значение Рамануджи (XI-XII вв.) в истории бхакти — эмоционально-личного почитания основных персонажей индуистского пантеона. Путь бхакти (*бхакти-марга*) как наиболее экзотерический способ реализации высшей цели человеческого существования, согласно индуистскому мировоззрению, получает санкцию уже в древности (начиная по крайней мере с «Бхагавадгиты») и остается преобладающим в новое и новейшее время и является важнейшей составляющей в современном неоиндуистском прозелитизме за пределами Индии. Рамануджа, наследник вишнуитской традиции поэтов-мистиков альваров¹, реформатор средневекового индуизма, наиболее авторитетный представитель «теистической» веданты и основатель одной из традиций вишнуитской бхакти — шри-сампрадаи², был одним из самых значительных действующих лиц в истории индуизма. Он оказал большое влияние на видных представителей вишнуитской бхакти XIV-XV вв., среди которых достаточно назвать Свами Рамананду и его последователей — Кабира, Даду и Тулсидаса. Помимо этого, Рамануджа является и одной из первостепенных фигур культуры индийского «высокого средневековья» в целом, чья

¹ Альвары (тамил. *альвары* — «углубленные») творили в Тамилнаде в VI-XI вв. Истоки религиозной поэзии альваров — «Бхагавадгита» (где «путь преданности» впервые получает статус высшего служения Божеству, более эффективного, чем два другие — «путь познания» и «путь действия»), мифология ланчаратры (почитавшее верховное вишнуитское божество Васудэву-Наряну в манифестациях-вяхвах и его женскую энерго-шакти), популярный кришнаизм и ранние антологии тамильской поэзии. Считается, что альваров было 12. Самыми ранними считаются Пойхей, Пудам (Бхутам), Пей и, вероятно, Тирумажисей (VI-VII вв.). Наследие альваров было собрано в IX-X вв. Натхамуни в корпус «Налайира тивияшпирабандам» («Священная коллекция 4000 стихов»), включавший 24 произведения, распределенные по четырем циклам, названным Ведами (претензия на «титул» самой древней и сакральной текстовой традиции Индии). Подробнее см.: *Бычихина Л. В., Дубянский А. М.* Тамильская литература. Краткий очерк. М., 1987. С. 63 — 67.

² Признанных сампрадаи («традиций») бхакти было всего четыре: наряду с Рамануджей их лидерами были «схолахи» других школ вишнуитской веданты: Нимбарка (XIII-XIV вв.), основатель браhma-сампрадаи, Мадхва (XIII-XIV вв.), основатель браhma-сампрадаи, и Валлабха (XV-XVI вв.), основатель дура-сампрадаи.



деятельность приходится на эпоху синтеза тамильской духовной культуры и «санскритской» философии и ритуала.

Другим фактором актуальности изучения наследия Рамануджи следует признать его значение в качестве основателя одной из ведущих философских систем (*даршан*) средневековой Индии — вишишта-адвайта веданты, второго по значимости направления веданты, оппонировавшего адвайта-веданте и выросшего из стремления адаптировать философское учение о Брахмане-Абсолюте к потребностям религиозного богопочитания. Название вишишта-адвайты связано, вероятно, с трактовкой Брахмана как «квалифицируемого» совершенными положительными качествами начиная со всеведения, благодати и всемогущества (что в адвайта-веданте соответствовало уровню относительной истины познания Брахмана) и самовыражающегося через души (*чит*) и материю (*ачит*), с которыми он, будучи единственной высшей Реальностью, находится в отношениях, подобных отношениям между субстанцией и атрибутами или между душой и телом³. В противовес учению Шанкары (VII-VIII вв.) в системе Рамануджи Брахман создает мир из самого себя и по своей воле через материю не иллюзорно, но реально (хотя сам он при этом не изменяется): упанишады, согласно Раманудже, отрицают только независимое от него существование материальных объектов, но не саму их действительность. Души не тождественны Брахману, но подобны ему в своей вечности и сознательности (утверждается и их «атомарность»), хотя и соединяются с телами вследствие действия закона кармы, который также не иллюзорен. Потому и освобождение души (*мокша*) есть максимальное уподобление Божеству, но не идентичность ему, а средство ее реализации — самоотдача адепта Божеству (а не интеллектуальная медитация, как полагали адвайтисты). Эти позиции и определили границы новой философской школы, доказавшей свою конкурентоспособность в полемике и с адвайта-ведантой и

³ Существует ряд переводов термина «вишишта-адвайта»: и «ограниченный монизм» (Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. – М., 1994. С. 324) и «недвойственность, определяемая различиями» (Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. – М., 1991. С. 128) и др. Можно даже интерпретировать термин и как название школы, а не учения: «отличающаяся от адвайты», «адвайта со спецификой» тем более, что сам термин Рамануджей не употреблялся.

с первыми ее оппонентами-ведантистами начиная с бхеда-абхеда-вады (букв, «учение о тождестве в различии») Бхаскары (VIII-IX вв.).

Третий аспект актуальности темы диссертации связан с тем, что Рамануджа заложил основы дальнейшего развития созданной им религиозно-философской системы⁴. Однако Рамануджа оказал и значительное опосредованное влияние на другие школы индийской философии, прежде всего на адвайта-веданту, которая должна была уточнять свои доктрины в полемике с его писаниями и его школой .

К субъективным факторам, актуальности диссертационного исследования относится прежде всего чрезвычайно широкое расхождение мнений по поводу основных проблем наследия Рамануджи в зарубежной индологии. Следует ли видеть в его системе одно лишь целенаправленное отрицание веданты Шанкары или она представляет собой все-таки некоторое "самодостаточное" целое в истории индийской философии? Есть ли смысл рассматривать его картину мира с чисто логической точки зрения или ее следует рассматривать как систему скорее образов и аналогий, нежели, доктрин? Означают ли предлагаемые им сравнения Брахмана и душ (а также мира) с субстанцией и ее атрибутами наличие у него "нормальной" категориальной системы или мы имеем здесь дело лишь с пособиями для медитации, от которых можно отказаться после достижения конечной цели? Следует ли, наконец, считать Рамануджу идеологом бхакти, только использовавшим философские ресурсы своей эпохи, религиозным философом, философом "безоговорочным", предполагавшим лишь

⁴ Тексты, составлявшиеся в школе вишишта-адвайты начиная с непосредственного ученика Рамануджи Рамамисраदेशики, написавшего под его руководством толкование к его основному труду "Шрибхашья" (комментарий к "Брахма-сутре") исчисляются трехзначными числами. Особое значение среди них имели многочисленные сочинения ведущего представителя вишишта-адвайты Венкатантахи-Ведантадешики (XIV в.), который был не только видным теоретиком бхакти, но и гносеологом (исследовал источники достоверного знания, прежде всего восприятие и умозаключение, природу сомнения и заблуждения), разрабатывая одновременно проблемы трактовки субстанции, души и времени; Мегханадари (XIV в.), работавшего над концепцией знания и его самодостоверности; Шринивасы (XVII в.), писавшего об источниках знания и природе Божества, не упоминая о десятках толкователей "Шрибхашья" и других произведений основателя вишишта-адвайты.

⁵ Так именно после критики онтологического статуса майи у Рамануджи адвайтист Анандабоджа (XIII-XIV вв.), автор "Ньяламакаранды" ("Нектар дискурса"), поставил вопрос об онтологическом статусе самого прекращения ее действия (*асидья-нирритти*) на сознание индивидов, а для более поздних адвайтистов эта критика была немаловажным стимулом для уточнения стратификации уровней реальности.

возможность использования своего теоретизирования для эмоционального богопочитания или всем названным вместе? Таковы основные способы идентификации Рамануджи у индийских, американских и европейских исследователей, у каждого из которых "свой Рамануджа".

Актуальность же разработки наследия Рамануджи для отечественной историко-философской науки заслуживает особого внимания. Достаточно сказать, что здесь не существует не только ни одной монографии, посвященной крупнейшей фигуре индийской средневековой мысли, ни одного, хотя бы частичного перевода какого-либо его текста (за исключением того, который содержится в приложении к настоящей диссертации)⁶. Рамануджа фигурирует лишь в одной монографии по веданте, в одной по Шанкаре, в одной по "Бхагавадгите" и в энциклопедических статьях.

Актуальность же исследования конкретного текста Рамануджи. — "Ведартхасамграхи" («Краткое изложение смысла Вед»), который составляет непосредственный объект диссертации, обуславливается по крайней мере тремя * факторами. Прежде всего, это обусловлено теми • преимуществами, которыми' обладает историк философии, работающий над конкретным памятником, в сравнении с тем, который первоначально исходит из "общих идей", которые впоследствии и применяет к конкретному материалу. Во-вторых, это обусловлено тем обстоятельством, что "Ведартхасамграха" является вторым (после "Шрибхашьи") по значимости произведением Рамануджи, которая была, как полагает И. Ван Бойтенен, составлена еще до его основного текста⁷ и функционально соответствует комментариям к упанишатам в школе адвайты — именно стремление найти альтернативу

⁶ Перевод "Гитабхашьи" — комментария Рамануджи к "Бхагавадгите", — над которым работал российский индолог В С Семенов, не был подготовлен при его жизни к печати и остается до настоящего времени научно нереализованным

⁷ Основные аргументы Ван Бойтенена сводятся к тому, что 1) «Шрибхашья» дважды открыто ссылается на «Ведартхасамграху», в то время как в последней ссылок на «Шрибхашью» нет, и 2) «Гитабхашья» написана позднее «Шрибхашьи», поскольку «Брахма-сутра» цитируется в ней всего 10 раз, а это значит, по мнению Ван Бойтенена, что текст «Шрибхашьи» был уже написан (немыслимо, говорит Ван Бойтенен, чтобы Рамануджа ссылался на «Брахма-сутру», воздерживаясь от ее комментирования, чтобы подтвердить свою интерпретацию Гиты) См Van Buitenen J Ramanuja's Vedarthasamgraha Poona. 1956 P 30-32

адвайтистскому прочтению упанишад объясняет саму причину написание данного памятника. В-третьих, "Ведартхасамграха" представляет особую ценность как емкое сочетание конструктивных и полемических разделов — последние, содержащие критику с позиций вишишта-адвайты мимансы, адвайты и двух редакций бхеда-абхеда-вады, являются безусловно актуальными для исследования исторического становления вишишта-адвайты, так как становление любой индийской системы определяло ее позиции в общеиндийском дискуссионном клубе» и одновременно определялось ими⁸.

Степень разработанности темы. Постановка проблемы исторического становления вишишта-адвайты на материале конкретного памятника Рамануджи в настоящей диссертационной работе осуществляется впервые в отечественной литературе.

В зарубежной индологии вопрос становления вишишта-адвайты на примере «Ведартхасамграхи» Рамануджи. также не был изучен, хотя творчество Рамануджи в целом получило значительное отражение в историях индийской философии (Ф. Макс Мюллера, С. Дасгупты, С. Радхакришнана, М. Хириянны, С. Чаттерджи и Д. Датты и др.), в специальных монографиях по вишишта-адвайте (Б. Кумараппы, А.-М. Эсну, Дж. Кармана, Р. Лестера, Э. Лотта и др.).

Исследования по «Ведартхасамграхе» исчерпываются пока что одной монографией С.С. Рагхавачари⁹, хотя в зарубежной индологии этот текст трижды переводился на английский язык¹. Среди них необходимо отметить перевод «Ведартхасамграхи» и основательное предисловие к нему Й. Ван Бойтенена, исследовавшего на основе данного произведения герменевтические принципы Рамануджи и инициировавшего филологический анализ «Ведартхасамграхи».

⁸ Как трактовал индийское философское сообщество выдающийся буддолог Ф.И. Щербатской.

⁹ Raghavachari S.S. Introduction to the Vedarthasamgraha. Mangalore, 1957.

¹⁰ Van Buitenen J. Ramanuja's Vedarthasamgraha. Poona, 1956; Ayyangar M.R.R. Vedarthasamgraha. Kumbhakonam. 1956; Raghavachari S.S. Vedarthasamgraha of Ramanuja. Mysore. 1956.

Цель и задачи исследования. Основная цель предпринимаемых в работе изысканий состоит в том, чтобы исследовать процесс становления вишишта-адвайты на материале одного из ключевых памятников ее создателя.

В диссертации ставятся следующие задачи:

1. прояснить ситуацию, сложившуюся в историографии, посвященной изучению вишишта-адвайты Рамануджи,
2. выявить основные тенденции в исследованиях по вишишта-адвайте,
3. осветить основные положения, утверждаемые вишишта-адвайтой в период своего становления в полемике с альтернативными ведантистскими системами и мимансой,
4. систематизировать положения вишишта-адвайты, изложенные в «Ведартхасамграхе», проследить какие, при утверждении каких идей и как используются авторитетные для веданты тексты и тексты, авторитетные только в вишнуизме,
5. посредством анализа исследованного материала выявить основные доктрины и герменевтические принципы вишишта-адвайты в период ее становления, зафиксированного в тексте трактата.

Объект и предмет исследования. Объектом исследования является система вишишта-адвайта веданты Рамануджи, предметом исследования – процесс становления данной системы на материале «Ведартхасамграхи».

Методы исследования. Для решения поставленных задач в основу диссертационного исследования был положен метод текстологического анализа изучаемого источника («Ведартхасамграха»), а также метод системной компаративистики, впервые реализованный Ф.И. Щербатским, при котором каждая школа индийской философии изучается через ее типологическое сопоставление и диалог с альтернативными системами (в настоящее время диалогическая структура индийского философского дискурса акцентируется В.К. Шохиним). Методологические основы анализа

конкретного текста Рамануджи в диссертации связаны со стратегическими установками исследования вишишта-адвайты в целом у В.С.Семенцова и «Ведартхасамграхи» у Й. Ван Бойтенена.

Научная новизна исследования. Новизна диссертационного исследования обусловливается отсутствием в отечественной индологической литературе специальных работ, посвященных историографическому обзору «рамануджеведения», вопросу становления вишишта-адвайты, а также историко-философского исследования системы вишишта-адвайты на материале конкретных памятников в единстве его полемических и конструктивных составляющих. В приложении к диссертации приводятся разделы трактата «Ведартхасамграхи», впервые переведенные автором на русский язык с санскрита.

В диссертации были получены следующие научные результаты, обладающие новизной и теоретической значимостью.

- При исследовании историографии по Раманудже, впервые осуществляемой в индологии (как отечественной, так и зарубежной), были выявлены два исследовательских подхода в изучении данной системы: «логицистский» (акцент на логических аспектах вишишта-адвайты, выявление ее логической, а значит, по мнению сторонников данного подхода, и философской несостоятельности Рамануджи) и «герменевтический» (сторонники этого подхода воздерживаются от оценок, предлагая различные модели большего понимания учения Рамануджи посредством анализа тех установок и принципов, которых придерживался сам Рамануджа).

- Была рассмотрена полемика Рамануджи с мимансой и различными направлениями бхеда-абхеда-вады, из которой выясняется значительная дифференцированность так называемой реалистической или теистической веданты, которая не только противостояла адвайта-веданте Шанкары, но и представляла собой группу хотя и близких, но взаимоотношенно-течений, которые расходились по такому важнейшему для веданты вопросу, как соотношение Брахмана и эмпирического мира.

- Выявлены логически наиболее эффективные позиции, в полемике Рамануджи с адвайта-ведантой в тексте «Ведартхасамграхи», связанные с проблемой онтологического статуса майи (при «включении» майи» в Брахмана последний теряет свое совершенство, придание ей самостоятельного статуса неизбежна утрата самой «недвойственности» для адвайты и становится непреодолимой опасностью дуализма).

- Было конкретно выяснено, каким образом в процессе полемики Рамануджа сумел утвердить такие основоположения своей философской системы, как реальность мира, характеризуемая всевозможными совершенствами природы Бога, познаваемая на основании священных текстов, и богопочитание как путь освобождения.

- Путем текстологического изучения «Ведартхасамграхи» были выявлены используемые Рамануджей три метода постижения смысла священных текстов, соответствующие трем уровням познания человека, а также системообразующие доктрины и герменевтические принципы данной системы, отраженные в тексте трактата, а также основополагающий для системы Рамануджи принцип объяснения соотношения Брахмана и эмпирического мира - принцип соотносительной предикации (*саманадхикаранья*).

- Выяснено, что основным смыслонагруженным текстом для Рамануджи был пассаж из «Чхандогья-упанишады» (6.2.3), на базе которого им утверждается реальность эмпирического мира.

Источниковедческая база исследования. В диссертации исследуются и анализируются следующие группы источников:

1. санскритский оригинал «Ведартхасамграхи» и «Шрибхашьи»;
2. переводы сочинений Рамануджи и предисловия к ним;
3. монографические работы по вишишта-адвайта веданте, статьи в периодических и энциклопедических изданиях, работы по истории индийской философии.

Теоретическая и практическая значимость работы. Научно-практическая значимость диссертации связана с возможным применением содержащихся в ней материалов и выводов при дальнейшей разработке проблем истории развития веданты, подготовке учебных пособий, программ, лекционных курсов и практических занятий по истории индийской философии.

Апробация работы. Основные положения диссертационного исследования получили освещение в научных статьях и тезисах конференций. Материал диссертации апробирован при ведении семинарских • занятий по истории индийской философии на кафедре истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН (2003 г.). Отдельные проблемы данной тематики нашли отражение в выступлениях автора на Дне науки в РУДН (февраль, 2003 г.).

Диссертация была обсуждена на заседании кафедры истории философии факультета Гуманитарных и социальных наук РУДН (26 марта 2004 г.) и рекомендована к защите.

Структура диссертации. Текст диссертации состоит из введения, трех глав, заключения, списка аббревиатур, списка источников и литературы и двух приложений, одно из которых содержит перевод автором данной работы с санскрита введения и критической части «Ведартхасамграхи» (§1-64) Рамануджи.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во Введении обосновывается актуальность выбранной темы, выявляется степень ее разработанности, формулируются цель и задачи исследования, определяются объект и предмет исследования. Кроме того, представлены методологическая основа диссертации, научная новизна и практическая значимость работы.

Первая глава - «Историографический обзор вишишта-адвайта веданты Рамануджи: проблемы и перспективы» - состоит из двух параграфов и

посвящена изучению историографии по вишишта-адвайта веданте Рамануджи. В данной глава проясняется ситуация, сложившаяся в историографии системы вишишта-адвайты Рамануджи. Подобное прояснение включает три этапа: 1) идентификация основных исследований по вишишта-адвайте¹¹, 2) изложение тем и вопросов в связи с философией Рамануджи, как тех, которые были детально разработаны, так и тех, которые остались в тени историко-философских исследований, 3) выявление преобладающих тенденций в исследованиях по вишишта-адвайте.

Первый параграф «Вишишта-адвайта веданта Рамануджи в исследованиях и переводах» представляет собой введение в историографию работ, посвященных системе Рамануджи.

Системе Рамануджи посвящены многочисленные исследования, наиболее значимые из которых представлены в библиографии К. Поттера. Ознакомление с фундаментальным энциклопедическим трудом К. Поттера, содержащим наиболее полный список литературы по различным разделам истории индийской философии в хронологическом порядке¹², является необходимым началом любого исследования в рамках этой дисциплины, и тем более оно необходимо для данной работы¹³.

Краткий обзор изданий, переводов, монографий и статей, специализирующихся на сочинениях Рамануджи, показал, что самой исследованной работой Рамануджи является «Шрибахья», а наименее исследованной «Ведантадипа».

В результате анализа статей и монографий было выделено пять основных историографических периодов¹⁴ и четыре переходных¹⁵.

¹¹ Принципы, по которым то или иное исследование оценивалось как «пригодное» для дальнейшей работы, изложены в соответствующих параграфах.

¹² Potter K. Encyclopedia of Indian Philosophy. Vol. I. Bibliography (2-nd ed.) Princeton. 1983. P. 237-245.

¹³ Работы даны К. Поттером в хронологическом порядке, что позволяет проследить историю развития исследовательского интереса к Раманудже. Сама библиография по Раманудже состоит из двух разделов. 1) издания и переводы работ Рамануджи, 2) работы общего характера (статьи и монографии). В соответствии с этим первые две части данного параграфа посвящены публикациям этих двух разделов. Изложению данных работ, а также ряда монографий и предисловий к переводам, и посвящена третья часть данного параграфа.

¹⁴ Период начинается монографией с «исследовательским потенциалом» и завершается монографией, резюмирующей тему предыдущих ей работ, включая статьи.

¹⁵ Переходные периоды представлены только статьями

Представленные пять периодов образуют три базовых этапа, характеризующихся спецификой исследовательского отношения к Раманудже: 1) «апокрифический» - творчество Рамануджи предстает как синкретическое целое, доминирует личность Рамануджи (первый период), 2) «аналитический» - творчество Рамануджи становится объектом анализа, на первый план выступают те или иные аспекты его творчества. Данный этап состоит из трех: ранний (интерес к философии Рамануджи), средний (интерес к религиозному компоненту учения Рамануджи), поздний (Рамануджа интересен в сопоставлении с другими философами), 3) «синтетический» - появляются первые попытки воссоздания целостности и цельности творчества Рамануджи (пятый период). Сквозной темой для всей историографии Рамануджи является проблема взаимоотношения Рамануджи с философией Шанкары.

При анализе исследований о Раманудже опорным был принцип "от общего к частному". Подобное постепенное сужение позволило создать условную схему, включающую четыре типа исследований 1) Словарные статьи различных философских энциклопедий, 2) Исследования по истории индийской мысли в целом, 3) Монографии, 4) Предисловия к переводам.

Среди авторов энциклопедических статей о Раманудже были отмечены А. Ван Бойтенен, Дж.Карман и А-М.Эсну, которые являются крупными исследователями системы вишишта-адвайта веданты.

Среди фундаментальных историй индийской философии были выделены в первую очередь труды Ф. Макс Мюллера «Шесть систем индийской философии», 1899¹⁶; С. Дасгупты "История индийской философии", 1922¹⁷; С. Радхакришнана "Индийская философия", 1923¹⁸; М.

¹⁶ Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии. -М., 1995.

¹⁷ Dasgupta S. History of Indian Philosophy. Delhi. T.3. 1975. К сожалению, это многократно переиздававшееся и к настоящему времени наиболее фундаментальное исследование до сих пор не переведено на русский язык

¹⁸ Радхакришнан С. Индийская философия Т. 2. -М., 1994.

Хириянны "Очерки индийской философии", 1932¹⁹; С. Чаттерджи и Д. Датты "Введение в историю индийской философии", 1939²⁰.

Философия вишишта-адвайты Рамануджи^Г явилась предметом сравнительно большого числа специальных монографий, из которых мы кратко рассмотрели работы С. Айангара (1908)²¹, Б. Кумараппы (1934)²², О.Лакомба (1937)²³, М.Ямуначарьи (1963)²⁴, А-М. Эсну (1964)²⁵, Мурти С. (1973)²⁶, Дж. Кармана (1974)²⁷, Г. Рамаяха (1974)²⁸, Р.Лестера (1976)²⁹ и Э. Лота(1980)³⁰.

Среди введений к переводам сочинений Рамануджи специальное внимание было уделено вводным исследованиям трех авторов - Й. Ван Бойтенена (1953)³¹, (1956)³², С. Рагхавачари. (1956)³³, Р.Д. Кармаркара (1959)³⁴, из которых следует отметить Й. Ван Бойтенена и С. Рагхавачари, авторов монографий о Раманудже.

В российской индологии были рассмотрены-работы В.С. Семенцова (1985)³⁵ и Н.В. Исаевой- (1991)³⁶, где вишишта-адвайта рассматривается контекстно в связи с комментированием «Бхагавадгиты» и окружением адвайта-веданты в средневековой Индии.

Помимо того, как и что реконструирует автор исследования, важным было обратить внимание на то, каким образом автор решает вопрос о

¹⁹ Hiriyanna M. *Outlines of Indian Philosophy*. Bombay. 1976.

²⁰ Чаттерджи С. Датта Д. *Индийская философия*. -М., 1994.

²¹ Ayangar S. *Life and Teachings of Sri Ramanuja*. Madras, 1908.

²² Kumarappa Bh. *The Hindu conception of Deity as culminating in Ramanuja*. Madras. 1934.

²³ Lacomb O. *L'Absolu selon le Vedanta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Sankara et Ramanuja*. Paris. 1937.

²⁴ Yamanacharya M. *Ramanuja's Teachings in His Own Words*. Madras. 1963.

²⁵ Esnoul A.-M. *Ramanuja et la mystique vishnouite*. P., 1964.

²⁶ Murthy H.V.S. *Vaisnavism of Sankaradeva and Ramanuja*. Delhi. 1973.

²⁷ Carman J.B. *The Theology of Ramanuja: An Esse in Interreligious Understanding*. L., 1974.

²⁸ Ramayah G.S. *Brahman: A Comparative Study of The Philosophies of Sankara and Ramanuja*. Waltair. 1974.

²⁹ Lester R. *Ramanuja on the Yoga*. Madras. 1976.

³⁰ Lott E. *Vedantic Approaches to God*. L., 1980.

³¹ Van Buitenen J. *Ramanuja on the Bhagavadgita*. Delhi. 1968.

³² Van Buitenen J. *Ramanuja's Vedarthasamgraha*. Poona. 1956.

³³ Ramanuja. *Vedarthasamgraha*. Transl. By S.S. Raghavachari, Mysore, 1956.

³⁴ Ramanuja. *Sribhasya*. Transl. by R.D Karmarkar. Poona. 1959.

³⁵ Семенцов В.С. *Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике*. -М., 1985.

³⁶ Исаева Н.В. *Шанкара и индийская философия*. -М., 1991.

взаимосвязанности религиозной и философской компонентов в творчестве Рамануджи.

Второй параграф «Некоторые проблемы изучения вишишта-адвайты» посвящен анализу проблем, характерных для всех типов исследований. Их было выявлено три: 1) проблема систематизации философских взглядов Рамануджи, 2) проблема категорий в учении Рамануджи, 3) проблема сосуществования образов вишнунитского вероучения и философов веданты в творчестве Рамануджи. В ходе историографического анализа были получены следующие результаты.

В исследованиях о философии Рамануджи возникли разногласия даже по такому исходному вопросу, как иерархическая соотнесенность таких составных элементов его учения, как онтология, гносеология, космология. Более того, сам статус учения о мире в системе вишишта-адвайты до сих пор четко не определен. В связи с этим осталась неразрешенной - проблема уровней реальности: традиционная разбивка на два (Брахман - абсолютная Реальность, мир и души - относительная) не согласуется со сравнительно небольшим значением мира в вишишта-адвайте (потому можно говорить и о трехуровневой дигрессии: Брахман-души-мир).

Не было достигнуто единства и в трактовке статуса важнейших понятий вишишта-адвайты. Используемые Рамануджей аналогии большинством исследователей понимаются как специфические понятия, но при этом игнорируются различного рода несоответствия: обозначенная связь между основными объектами, философии Рамануджи (Бог, души, мир) именно вследствие своей недоступности для расчленения не дает основания говорить о наличии здесь категориальной философской системы в точном смысле этого слова. В.С.Семенцов решил эту проблему таким образом, что аналогии являются образами Брахмана и мира как души и тела и т.д., т.е. техническими приемами для усвоения учения вишишта-адвайты. В этой связи вопрос о наличии "нормальной" системы категорий отпадает: система

вишишта-адвайты своим главным средством использует не понятия, а образы.

Исследование историографии показало также, что сотериология вишишта-адвайты вызывала разногласия среди исследователей относительно пути освобождения. Большинство полагают, что Рамануджа наряду с путем бхакти предлагал и путь прапатти («припадания» к Богу). Текстологический анализ Й. Ван Бойтенена убеждает в том, что прапатти - изобретение позднего вишнуизма и в сочинениях Рамануджи не имеет значения, отличного от значения термина «бхакти». Тем не менее, это открытие не прижилось в работах последующих исследователей, и вплоть до настоящего времени Раманудже продолжают приписывать с далеко идущими выводами о его роли в течении бхакти провозглашение пути "припадания", открытого всем независимо ни от каких внешних факторов. Подобная ситуация свидетельствует о недостаточной изученности сотериологических взглядов Рамануджи. Еще больше в этом убеждает упомянутый Дж.Карманом вопрос о внутренней иерархии "средства-цель" в учении о пути освобождения, так и не получивший своего разрешения.

Были выявлены два противоположных по результатам своих оценок подхода в изучении философского наследия Рамануджи: первый подход сосредоточен главным образом на "вживании" в культурную атмосферу эпохи Рамануджи с целью понять его творчество, второй - на ее "изживании" с целью получить его философскую систему в дистиллированном виде.

Анализ исследований историографии по вишишта-адвайте Рамануджи дал возможность выделить, таким образом, две основные линии изучения данной системы: линия "Радхакришнан - Кармаркар" - ориентация на логику Шанкары (интерес к вопросу об правомерности результатов философствования), и линия "Ван Бойтенен - Семенцов" - ориентация на Рамануджу (интерес к экзегезе, к самому процессу философствования). В целом Рамануджа рассматривается либо как философ, и тогда доминирует логический анализ, либо как вишнуитский мистик, и тогда доминирует

дескриптивное изложение. Оба варианта страдают недостатками, т.к. представляют учение Рамануджи односторонне. В связи с этим встает особая проблема правомерности самого соотношения Рамануджи-философа и Рамануджи-теолога, которая на настоящий момент не только не разрешена, но и в должной мере не поставлена.

Вторая глава - «Ведартхасамгра» Рамануджи как свидетельство становления вишишта-адвайты в полемике с альтернативными системами веданты и мимансой» - состоит из трех параграфов и посвящена изложению критических аргументов Рамануджи в процессе утверждения им основоположений своего учения в трактате «Ведартхасамграхи», состоящего из трех разделов. Первый раздел представляет собой введение-пролог - в нем тезисно излагаются основные идеи трактата. Второй - это критика воображаемых оппонентов, содержащая основные претензии Рамануджи к обеим ведантистским системам. Здесь в качестве объектов критики Рамануджа вводит три фигуры: сторонника адвайта-веданты Шанкары, последователя бхеда-абхеда-вады Бхаскары и представителя бхеда-абхеда-вады Ядавапракаши. Данный раздел представляет особую ценность для изучения истории индийской философии, так как содержит информацию об идеях таких малоизученных мыслителей, как Бхаскара и Ядавапракаша. Третий раздел - доработка основных идей Ямуначарьи, «пионера» вишишта-адвайты, и разработка системообразующих концептов школы, но здесь продолжается и дискуссия с оппонентами вишишта-адвайты. В диалог, помимо представителя адвайта-веданты, участника дискуссии второго раздела, вступает представитель мимансы школы Прабхакары. Рамануджа ведет диалог большей частью с ним, поскольку основная дискуссия - с представителем адвайта-веданты, равно как и бхеда-абхеда-вады, была проведена им во второй, критической части трактата.

В первом параграфе «Дискуссия с представителем школы Прабхакары» выясняются основные вопросы, по которым проходила критика Рамануджей представителя мимансы. Рамануджа не случайно выбирает главными

участниками своей «оборонительной» дискуссии представителей систем мимансы и адвайта-веданты, т.е. наиболее актуальных для себя противников. Если буддисты, джайны и материалисты (чарваки) авторитет Вед отрицали, а ньяя и вайшешика, и санкхья и йога, признавая авторитет Вед, все же не были «построены» непосредственно на ведийских основах, то миманса и веданта были школами ведийской герменевтики по преимуществу. Показано, что пурва-миманса более ранняя не столько в хронологическом, сколько в логическом смысле. Осевым понятием здесь выступает понятие дхармы, или обязанности выполнять ритуальные предписания ведийских текстов. Мимансу интересовали большей частью вопросы, связанные с дхармой, ее происхождением, характером вознаграждения и т.п. Центральной проблемой для мимансы остается именно ритуал, в то время как для веданты первостепенное значение имеет познание сущего.

Выявлено, каким образом, Рамануджа в полемике с мимансой «защищает» свои позиции, главной из которых является идея о том, что Веда является источником знания о Брахмане. Все слова в Ведах обозначают Брахмана, причину мира. Сторонник Прабхакары утверждает, что слово значимо только в контексте действия, и в этом случае получается, что Веда не содержит никакой информации о Брахмане: так как Брахман не может быть предписан, с ним нельзя ничего делать. Поэтому для тех, кто признает Веда, нужно признать, что та их часть, которая содержит информацию о Брахмане, не имеет смысла вне деятельности, предписанной человеку. А это значит, что размышлять о Брахмане - пустая трата времени. В противовес ему Рамануджа настаивает на том, что слово значимо и вне практической деятельности. Слова имеют значения сами по себе, поскольку обладают способностью обозначения референта. Рамануджа полагает, что необходимо рассматривать Веда во всей их полноте. Но даже если признавать, что значимо только предписание, то и тогда неверно утверждение, что Брахман не познаваем из Вед, так как косвенно о нем содержится информация во многих предписаниях, завершающихся формулой «тот, кто знает Брахмана».

И потом, если придавать исключительное значение действию, необходимо иметь в виду, утверждает Рамануджа, что само действие появляется в результате желания определенного объекта. Сначала возникает желание этого объекта, затем желание действовать ради его достижения и лишь затем совершается само действие. Помимо этого Бог всемогущ и милостив: человек вершит одно в надежде на свое, а Бог дарует ему в результате этого иное, на что он и не надеялся. Потому нужно знать природу Бога и лишь потом совершать все действия, поскольку цель их - не они сами по себе, а умиловление Бога.

Рамануджа выражает в полемике с мимансаком и другую идею - о том, что язык обладает способностью быть значимым сам по себе. Сила обозначения присуща ему, как огню присущ жар. И его не следует пугать с выводным знанием - это уже другой источник знания (*прамана*). Обыденный язык берет свое происхождение в ведийском и тоже значим сам по себе. Поэтому первоначальное значение всех слов указывает на истинную природу Бога.

Согласно Раманудже, путем достижения Бога является путь бхакти, или любви. Любовь понимается, однако, и как определенный вид знания, так как знание о любви - и есть сама любовь. Объектом любви, согласно вишишта-адвайте, может быть любой предмет, но ни один из них не может привести к Богу, так как все мирские вещи преходящи и кратковременны.

Во втором параграфе «Критика адвайта-веданты» рассматривается критика Рамануджей положений адвайта-веданты Шанкары.

Критика концепции майи и внутренне недифференцированного Брахмана Шанкары проводится Рамануджей на основании и священных текстов («Ведартхасамграха», §10-39) и логического рассуждения (§40-53, там же). Кроме критической дискуссии с представителем адвайты, в третьей части «Ведартхасамграхи» Рамануджа излагает свои аргументы в защиту своей системы от нападок адвайтиста (§67-71, §85-90, §95-96, §113, там же).

Итоги утверждения Рамануджей своей позиции в ходе критики адвайта-веданты могут быть представлены следующим образом.

1. Поскольку совокупность всех вещей в мире образует тело Бога, их истинная природа позволяет считать их божественными модусами. Бог, как причина, может быть обозначен всеми словами, указывающими на их характеристики и основание для этого в том, что имена тела могут использоваться для обозначения его сущности.

2. Вечный Брахман реально обладает всеми конкретными совершенными качествами (*сагуна*) и является душой этого мира, не отличающегося подобным совершенством, причина чему - карма воплощенных душ, тела которых сделаны из первоматерии и потому изменчивы и несовершенны. А Бог, он же Брахман, един, но разноимен.

Рамануджа. не ограничился критикой адвайта-веданты, но предусмотрел и возможные возражения с ее стороны. Подобная виртуальная полемика с потенциальным оппонентом была общим местом в индийской философии, отличавшейся выраженным диалогизмом. Опровержение доводов адвайты означало утверждение самодостаточности самой системы вишишта-адвайта, убедительность ее аргументов. Исходя из построенной Рамануджей обороны можно вывести ряд значимых для вишишта-адвайты положений, защита которых обеспечивала ей место как полноправной и самостоятельной школы в интеллектуальной среде средневековой Индии. Основных полемических тезисов, обращенных против адвайты и выразивших кредо вишишта-адвайты было введено три: 1) Брахман характеризуется как имеющий качества (*сагуна*), а не лишенный их (*ниргуна*) 2) мир реален как образ Брахмана, а не полувиртуален, 3) освобождение достигается не «слиянием», а «сочетанием» с Брахманом.

В третьем параграфе «Критика бхеда-абхеда-вады» рассматриваются основные аргументы Рамануджи, выдвинутые им против представителей двух вариантов бхеда-абхеды: доктрин Бхаскары (VIII-IX в) И Ядавапракаши (XI в).

Значимость этих и ряда других представителей веданты, в силу разных причин оставшихся в тени истории средневековой философии, следует из того, что благодаря им веданта передавала из столетия в столетие свой интеллектуальный импульс, сохраняя тем самым свое философское наследие, посредством чего обеспечивалось ее непрерывное развитие.

Обращение к отечественной индологической литературе показывает с каким "адвайтистским "креном" осуществлялось исследование веданты, в целом³⁷. Не являются исключением и труды зарубежных авторов, доступные русскоязычному читателю. В разделах истории индийской философии, посвященных веданте, сколько-нибудь обстоятельно разбираются взгляды только общеизвестных ведантистов. Теория бхеда-абхеда упоминается лишь в связи с Шанкарой (интерес вызывает его критическая аргументация против адвайты) и Рамануджей (интерес, обусловлен возможностью прояснить учение вишишта-адвайты). В частности, С. Радхакришнан приводит справки об обоих представителях бхеда-абхедавады лишь в разделе "Теизм Рамануджи"³⁸. Правда, среди работ, не переведенных на русский язык, следует отметить "Историю индийской философии" С. Дасгупты, где весьма подробно (в сравнении с остальными авторами) со ссылками на санскритские первоисточники изложена информация как о самой личности Бхаскары, так и о его философских положениях³⁹, но о взглядах Ядавапракаши сказано ровно столько, сколько необходимо, чтобы составить неглубокое впечатление о его философских предпочтениях. Что же касается специальных монографических исследований о Бхаскаре и Ядавапракаше, то они также

40

весьма малочисленны .

³⁷ См. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. -М., 1991; Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. -М., 1983. В сравнении с другими работами обе книги содержат несколько вставок о Бхаскаре и Ядавапракаше.

³⁸ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. -М., 1994. С. 606 - 607.

³⁹ Dasgupta S. History of Indian Philosophy. V. 3. Delhi, 1975.

⁴⁰ Бхаскаре было посвящено несколько статей и одна монография: Shila Kumari Srivastava. A Critical Study of Bhaskara and his place in vedanta. Allahabad; Ядавапракаше посвящена небольшая статья. Литература по бхеда-абхеда-ваде включает всего 4 статьи и 2 монографии П.Н. Шринивасачари, из которых весьма примечательно название первой. 1) Srinivasachari P.N. Bhedabhedha or the Philosophy between Samkara and Ramanuja. Madras, 1939; 2) Srinivasachari P.N. The Philosophy of Bhedabhedha. Adyar, 1950.

В «Ведартхасамграхе», которая является важным источником по названному философскому направлению, основатель школы вишишта-адвайты дважды затрагивает взгляды этих мыслителей: во введении - с "критическим прицелом" и во второй части - как объект развернутой полемики.

Анализ критического пассажа «Ведартхасамграхи», обращенного против Бхаскары и Ядавапракаши, дает возможность расширения понимания их философских идей и знаний о веданте в целом. Критические аргументы Рамануджи к Бхаскаре сводятся к двум: 1) теория Бхаскары не гармонирует со священными текстами (подразумеваются, в первую очередь упанишады), 2) используемые им примеры в качестве доводов не убедительны.

Несмотря на то, что оба варианта бхеда-абхеда-вады весьма близки друг другу, между ними обнаруживаются и существенные расхождения. Специфика, идей Ядавапракаши хороша видна в сравнении с идеями Бхаскары: 1) Бхаскара возводил различие и многообразие в мире к так называемым «наслоениям» (*упадху*)⁴¹ - Ядавапракаша утверждал реальность различий как видоизменений Брахмана; 2) у Бхаскары Брахман причастен несовершенству мира в результате ограничения его «наслоениями» - у Ядавапракаши он частично теряет свое совершенство как модифицированный в мир и души, а частично нет, сохраняя свою чистоту и совершенство в неприкосновенности; 3) Брахман Бхаскары пассивен: в результате его ограничения «наслоениями» появляются мир и души - Брахман Ядавапракаши активен: он реально модифицируется в личного бога Ишвару, материальный и психический мир. Но даже с учетом этой специфики критика Рамануджей бхеда-абхеда-вады строится на одном утверждении о невозможности трансформации Брахмана в мир: какие бы

⁴¹ *Упадхи*, или «ограничения», - термин, используемый Шанкарой для обозначения частиц и образований авидьи, затрудняющих познание Брахмана, но и как-то это познание впервые фиксирующих. В этом пункте ранняя бхеда-абхеда близка представлениям адвайты. Бхаскара полагал, что Брахман наделен нераздельной сущностью, а его растворение в мире обусловлено действительными «преходящими ограничениями» (*упадхи*).

допущения не принимались, это означает «умаление» совершенного достоинства Брахмана.

Третья глава - «Несущие конструкции системы вишишта-адвайты по "Ведартхасамграхе"» - состоит из трех параграфов и посвящена текстологическому историко-философскому анализу третьей части трактата «Ведартхасамграха». Это наиболее значительный и по объему и по содержанию, раздел представляет основные положения вишнуйтской вишишта-адвайты и носит, в отличие от второй, критической, части, утвердительный характер. Выделены три главные предмета, на которые Рамануджа обращает особое внимание: 1) Брахман, или картина бытия; 2) Веды, основное их содержание и понимание единого смысла священных текстов; 3) бхакти, путь достижения Брахмана.

Темы природы души и мира, апелляция к текстам шрути⁴² и смрити⁴³, а, также дискуссия с представителями других школ (в частности, адвайты и мимансы) в данном разделе трактата вторичны и играют вспомогательную роль.

Выясняется, что помимо смыслодержательного аспекта, включающего картину бытия и понимание Рамануджей роли и смысла священных текстов, в «Ведартхасамграхе» немаловажную роль играют и методические приемы утверждения Рамануджей своих идей. К ним относятся: 1) цитирование священных текстов; 2) диалог с "воображаемыми" оппонентами⁴⁴; 3) введение в оборот специальных терминов и схемобразов.

В первом параграфе «Базовые доктрины вишишта-адвайта веданты на материале "Ведартхасамграхи"» излагается содержание последнего раздела трактата, а именно: картина мира у Рамануджи - соотношение Брахмана, души и мироздания, учение о пути освобождения и трактовка Рамануджей священных текстов.

⁴²Букв «услышанное», название ведийских текстов

⁴³Букв «припомненное», название сочинений по религиозным, философским, морально-этическим, юридическим и др законам

⁴⁴Основные положения дискуссии с оппонентами изложены во Второй главе диссертации

Во втором параграфе «Цитирование как основной способ обоснования Рамануджей своих идей» анализируются используемые Рамануджей цитаты из текстов шрути и смрити, что соответствует нормативному схоластическому методу аргументации.

При анализе метода цитирования Рамануджей священных текстов были достигнуты следующие результаты.

1) Тексты шрути привлекаются Рамануджей при утверждении таких положений, как: (1) Брахман является душой мира, его «внутренним правителем»; (2) мир реален; (3) природа Брахмана характеризуется всевозможными совершенствами; (4) субстратом всех изменений в мире является первоматерия; (5) путь достижения Брахмана - путь бхакти, «любящего знания», (6) все в мире есть обозначение Брахмана; (7) между инструментальной и материальной причинами нет различия.

При этом следует отметить, что реальность феноменального мира Рамануджа обосновывает исключительно ссылкой на «Чхандогья-упанишаду» (6.2.3)⁴⁵.

2) Тексты смрити, помимо своей иллюстративной и подтверждающей функции, имеют назначение обосновывать ряд вишнуитских идей: (1) внутренняя душа мира, Брахман на самом деле является Вишну-Нараяной; (2) закон, которому подчинена человеческая жизнь, как и вообще все в мире - это воля Ишвары, персонифицированного Божества; (3) «часть» Бога, модифицированная пракрити, причастна изменениям, а другая «часть», основа этой модификации, им не причастна.

При этом следует отметить, что если при объяснении противоречивости текстов шрути Рамануджа ссылается на наличие в них тайного значения, постижение которого гарантирует смысловую целостность этих текстов, то для снятия противоречивости текстов смрити (в частности, пуран) Рамануджа прибегает к вишнуитской мифологии.

⁴⁵ Естественно, реальность мира подразумевается и косвенным образом обосновывается им и при цитировании и других текстов, но прямо заявлена только «в присутствии» данного пассажа из «Чхандогья-упанишад».

В третьем параграфе «Системообразующие концепты и герменевтические принципы вишишта-адвайта веданты в "Ведартхасамграхе"» посредством анализа содержания третьей части «Ведартхасамграхи» был сделан вывод, что любая систематизация взглядов, с чего бы она не начиналась, должна учитывать его базовый эпистемологический принцип Рамануджи, на котором строится вся его система: источником познания Реальности выступают вечные и равноавторитетные тексты, которые обладают единым смыслом. Исходя из этого можно сказать, что важнейшие вопросы, которые занимают Рамануджу в «Ведартхасамграхе», - это вопросы герменевтического характера.

Истинное познание Реальности, согласно Раманудже, доступно из священных текстов (тексты шрути ее утверждают, а тексты смрити - подтверждают). Рамануджа полагает, что необходимо принять все сакральные тексты и попытаться понять их подлинный смысл, при котором любая возможная противоречивость исчезает. С целью постижения единого смысла священных текстов Рамануджа разрабатывает ряд методов, которые помогают извлечь из этих текстов их аутентичный смысл. Используемые Рамануджей средства интерпретации текстов шрути и смрити могут быть классифицированы как с точки зрения способа их воздействия на человека, так и с точки зрения участников отношения и связи между ними. В первом случае мы получаем следующую классификацию в соответствии с трехчастным делением человеческой мыслительной деятельности:

1. Символический метод, основанный на образах «души и тела», «раба и господина», «огня и искр» и т.д. (*шешашешибхава*), соответствует чувственному воображению.

2. Логико-грамматический метод, основанный на принципе соотносительной предикации (*саманадхикаранья*), соответствует рассудку.

3. «Метафизический» метод, основанный на примере философских категорий субстанции и атрибута (*пратпрапракарибхава*), соответствует разуму.

Наиболее часто Рамануджа обращается к первым двум методам: т.е. к образу души и тела, а также к методу соотносительной предикации. Образ раба и господина Рамануджа приводит в полемике с мимансой как объяснение природы взаимоотношения между душой и Богом, вернее, обязанностей человека по отношению к Богу.

Все эти методы носят иллюстративный характер и призваны демонстрировать, одну и ту же Реальность, но на разных уровнях. Необходимо учесть, что каждый схемообраз адресован своему «адресату» (воображение, рассудок, разум) и не может быть сведен к другому - они дополняют друг друга.

Легко заметить, что с точки зрения участников отношения и связи между ними первый и последний методы тождественны друг другу и в этом случае классификация приобретает иной вид.

1. Символический метод. Используемые образы и метафоры построены по принципу «главный объект и зависящий от него объект неразрывны друг от друга и познаются друг через друга». При чем данные объекты находятся в иерархическом подчинении: главный - вторичный.

2. Логико-грамматический метод. Соотносимые объекты зависят от начала, с которым они соотносятся, и в свете которого они и обретают свое истинное значение. Объекты равны друг другу, т.е. находятся в одной плоскости, иерархия строится на противопоставлении и подчинении объекту, находящемуся в совершенно иной плоскости.

Целью всех методов является выявление истинной природы Брахмана, который, помимо уподоблений душе, субстанции и прочему, определяется Рамануджей и как Сущее (*sat*), и как «внутренний правитель» всего сущего (*антариамин*), одним из главных качеств которого является способность иметь истинные желания (*satъясамкальпа*). Данные определения Брахмана образуют единое целое в контексте «Чхандогья-упанишады»⁴⁶.

⁴⁶ См. 6 2 1 «Вначале, дорогой, [все] это было Сущим, одним, без второго» и 6 2 3 «Оно подумало «Да стану я многочисленным, да вырасту я!» Упанишады Пер с санскрита, исслед., коммент и Приложение А.Я Сыркина изд. 2-е, доп -М., 2000 С 340

Путь освобождения души от сансары, отстаиваемый Рамануджей, включает три этапа. Первый этап носит название «незнание» (*авидья*) и означает выполнение обязательных ритуалов в соответствии с принадлежностью к касте, возрастом и жизненным статусом. Второй именуется «знание» (*видья*) и означает познание истинной природы мира, души и Бога. Третий этап - «любящее» знание (*бхакти*), постоянное почитание познанного Брахмана и его благих качеств.

Выясняются семантические истоки самого термина «бхакти», который восходит к «Ригведе», где имеет, значение отделения, разделения, распределения. Впоследствии этот термин обогатился такими значениями, как «часть», «доля», «любовь», «поклонение». Именно это слово Рамануджа берет для обозначения высшей формы общения человека и Бога, хотя наряду с ним им. используются и такие термины, как поклонение (*упасана*), «припадание» (*пранатти*), но они не выделяются как обозначение пути. Сам Рамануджа обосновывает это тем, что термин «бхакти» близок по значению термину «дхьяна», означающему созерцание. Вышеприведенные термины не отражают того принципиального значения, которым обладает термин бхакти, а именно, «разделение». Именно это первичное значение санскритского корня \sqrt{bhaj} и обеспечивает сосуществование в одном - термине несовместимых значений: быть тождественным Богу и в то же время отличаться от Него, любить Бога до растворения в Нем и в то же время постоянно сознавать себя только Его частью, т.е. отделять себя от Него. Подобное значение раздельности души и Бога характерно и для термина «дхьяна»: созерцать можно то, что вне тебя. Термин «бхакти» отражает все противоречия системы вишишта-адаита веданты в период ее становления.

Вопрос о состоянии освобождения Рамануджей нигде в тексте подробно не затрагивается. Но говоря об освобождении, он употребляет такие термины, как «знание сущего» (*садвидья*) и «знание малого» (*дахаравидья*). Главным в этих составных терминах является их первая половина - «сущее» и «малое, тончайшее», которые обозначают Брахмана.

Иными словами, в вопросе с состоянием освобождения, как и в случае с путем, освобождения, определяющим является Брахман. В итоге и в «Ведартхасамграхе» Рамануджа строит свою систему на понимании того, что есть Брахман. Именно для выявления и обоснования своего понимания Брахмана Рамануджа и строит развитую систему методов интерпретации упанишад. И именно от понимания его природы, свойств, отношения с миром и душами, зависит и понимание природы мира и душ. Таким образом, в тексте развита методика постижения Реальности, путь достижения освобождения, в то время как понятия души и мира детально не разрабатываются.

В «Ведартхасамграхе» системообразующим концептом вишишта-адвайта веданты является Брахман: на нем основывается и картина мира, и учение об освобождении и ради него разрабатывается особая методика трактования священных текстов.

В Заключении подводятся основные выводы проведенного диссертационного исследования.

Основные положения диссертации изложены в следующих публикациях автора:

1. Псху Р.В. Сравнительное изучение путей спасения в философии Рамануджи (1017-1137) и в учении Бонавентуры (1217-1274) // «Восток-Запад. Диалог культур и цивилизаций». М., 2000. - 0,3 п.л.

2. Псху Р.В. Основные положения вишишта-адвайта веданты на материале Ведартхасамграхи Рамануджи // Вестник РУДН. Серия ФИЛОСОФИЯ, 1/2000, М., 2000. - 1 п.л.

3. Псху Р.В. Некоторые проблемы исследования философии Рамануджи: историографический обзор // Вестник РУДН. Серия ФИЛОСОФИЯ, 3/2002, М., 2002. - 1 п.л.

Псху Рузана Владимировна

**Становление вишишта-адвайта веданты
на материале «Ведартхасамграхи» Рамануджи**

Диссертация посвящена проблеме становления вишишта-адвайты на материале «Ведартхасамграхи» Рамануджи.

Автор анализирует историографический материал, посвященный вишишта-адвайте в целом, проводит текстологический анализ памятника. Научная новизна исследования заключается в том, что в нем впервые ставится и дается попытка решения проблемы становления вишишта-адвайты посредством анализа трактата «Ведартхасамграхи».

В диссертации установлено, что становление вишишта-адвайты происходило в полемике с системами адвайта-веданты, бхеда-абхеда-вады и мимансы. Используется перевод автора диссертации с санскрита критической части «Ведартхасамграхи».

Pskhu Ruzana

**Vishishtadvaita in Becoming:
Based on Ramanuja's Vedarthasamgraha**

The thesis deals with the becoming of the Vishishtadvaita school of Indian philosophy on the data of Ramanuja's Vedarthasamgraha.

Emphasis is placed on the source-analysis and the criticisms by Ramanuja against Advaita-vedanta, Bheda-abheda-vada schools and the Mimansakas.

The author uses her translation from the Sanskrit original of this early Ramanuja's text.

Подписано в печать 06.05.04

Усл. печ. л 1,9

Формат 60 x 84 /16

Тираж 100 экз.

Заказ 100

Отпечатано в ВИЭМС
123007, г. Москва, ул. 3-я Магистральная, 38

№ - 9320