

## Влияние традиционного вайшнавизма на вишишта-адвайта веданту и Панчаратру<sup>2</sup>

Мы не ставили себе целью дать в данной статье новое понимание развития вишишта-адвайта веданты или традиции Панчаратры<sup>3</sup>, а, скорее, стремились обозначить брешь в современных исследованиях, ставшую причиной почти полного отсутствия адекватного понимания с исторически документированным подтверждением возникновения школы Рамануджи, интеллектуальной среды, в которой она появилась, и роли Панчаратры в этом процессе<sup>4</sup>. Прежде всего, нужно пояснить, что термин «тради-

---

<sup>1</sup> Герхард Оберхаммер (род. 1929 г.) — профессор индологии Венского университета (Австрия). Основные научные интересы сосредоточены на изучении школ индийской философии, в частности, ньяи, йоги и веданты. Помимо этого известны разработки Г. Оберхаммера в области герменевтики религии. Серия исследований Оберхаммера, посвященная изучению истории школы Рамануджи (в целом около 8 томов), является неоценимым вкладом в историю изучения средневековой веданты. — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> Перевод сделан при поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 11-03-00033а, по изданию: *Oberhammer G. The influence of orthodox Vaishnavism on Vishishtadvaita Vedanta and Pancaratra // Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influence and Relationship of Visishtadvaita Vedanta and Pancaratra. Ed. by Gerhard Oberhammer and Marion Rastelli. Wien. 2007. P. 37–54.*

<sup>3</sup> Панчаратра (санскр. «пять ночей») — древняя вишнуитская традиция, центральным учением которой является представление о Васудеве-Нараяне, проявляющем себя в пяти формах: пара (высший Брахман), вьюха (проявление сущности божества), вибхава (проявление могущества), антаръямин (внутренний правитель) и арча (почитаемый образ или идол). Данная традиция имеет свои тексты, содержащие базовые идеи этой традиции, а также мифологические и теологические разработки. — *Прим. пер.*

<sup>4</sup> Нужно отметить заслуги Джона Кармана, обратившего, по крайней мере, внимание на идею среды, в которой появилась школа Рамануджи, в своей работе по теологии Рамануджи. См.: *Carman J.B. The Theology of Ramanuja. An Essay in Interreligious Understanding. New Haven, London. 1974.* В этом контексте вряд ли можно сделать больше, чем он.

ционный вайшнавизм» (orthodoxal vaishnavism), используемый в заголовке данной статьи, не означает аморфного религиозно-культурного феномена, который можно, к примеру, наблюдать в анонимной пуранической литературе. Безусловно, этот жанр литературы возник в рамках брахманской традиции, но не эта литература обрисовала тот специфический контур последней, который объяснил бы ее существование в истории мысли в качестве действующей силы. И Рамануджа, и традиция Панчаратры находились в уже заданной атмосфере теологических и философских дискуссий, которые должны были бы характеризовать эту традицию и которые были необъяснимым образом перенесены в эпическую и религиозную анонимную литературу, часто во вторичной неоригинальной эпической форме.

Для того, чтобы определить вишнуитскую ортодоксию в конкретных терминах необходимо отметить, что она принадлежала к религиозно-философской традиции, имевшей ведическое происхождение, была создана брахманическим стилем мышления и жизни, проявляла себя через брахманический ритуал, в частности домашний, а также в дхармической литературе и ранних философских системах. К моменту возникновения школы Рамануджи эта традиция уже стала в значительной степени монотеистической и была сформирована философско-теологическим мышлением ведантистской традиции.

Возможно, только образованные брахманы этой традиции обладали той необходимой глубиной рефлексии, которая позволила появиться вишишта-адвайта веданте Рамануджи. Возможно также, что данная традиция была порождением религиозного движения альваров<sup>5</sup>. В исторических сочинениях альвары часто описываются как предтечи появления школы Рамануджи, но в реальности они скорее внесли некоторую духовность, дух бла-

<sup>5</sup> Альвары (тамил. «углубленные») — двенадцать тамильских поэтов, творивших в VI-IX вв. на Юге Индии, духовная поэзия которых стала источником религиозного благочестия вишнуитской традиции веданты. Наследие альваров, оформленное в X в. Натхамуни в единый корпус текстов, носит название «Священная коллекция 4 000 стихов», который в свою очередь делится на четыре цикла (в сумме 24 произведения). — *Прим. пер.*

гочестия в «схоластику» того времени, нежели способствовали формированию идей вишнуитской веры, характерных для школы Рамануджи. Здесь можно провести параллель со средневековым мистицизмом на Западе. Альвары не заложили основание философско-теологической рефлексии, посредством которой школа Рамануджи изначально достигла своей типовой идентичности. В период становления школы к схоластической вишнуитской традиции можно отнести Бхаскару<sup>6</sup> и его бхеда-абхеда-ваду<sup>7</sup>, а также забытого ведантистского учителя Рамануджи Ядавапракашу<sup>8</sup>, который, вероятно, имел группу приверженцев, какой бы маленькой она ни была, и который основал свою собственную традицию толкования «Брахма-сутр». К этой же традиции может быть отнесен и Натхамуни<sup>9</sup>. Исходя из фрагментов его сочинения «Ньяя-таттва», можно заключить, что Натхамуни был истинным схоластом, обладавшим живым интересом к философии, и даже к натурфилософии. Однако в действительности мы не знаем, почему он считается первым ачарьей школы Рамануджи. Потому что был дедушкой Ямуначарьи? Возможно. Однако, насколько позволяют судить фрагменты его «Ньяя-таттвы», возможно также и потому, что его философские усилия уже были обращены к учениям школы, даже если на самом деле он и не достиг центральных идей теологии вишишта-адвайты.

Тем не менее, вишишта-адвайта веданта Рамануджи не может быть возведена только к схоластике вишнуитской традиции. Вопрос может быть поставлен следующим образом: откуда произошли религиозно-теологические аспекты школы, которые, как пра-

<sup>6</sup> Бхаскара (IX в.) — главный представитель бхеда-абхеда-вады, младший современник Шанкары. — *Прим. пер.*

<sup>7</sup> Бхеда-абхеда-вада — одно из направлений веданты, учение о тождестве и различии. — *Прим. пер.*

<sup>8</sup> Ядавапракаша (XI в.) — представитель бхеда-абхеда-вады, первый учитель Рамануджи. Взгляды Ядавапракаши на природу Брахмана, мира и души, дошли в переложении Рамануджи, в частности в тексте «Ведартхасамграхи». — *Прим. пер.*

<sup>9</sup> Натхамуни (824–924 гг.) — первый учитель вишнуитской веданты, дед Ямуначарьи, один из главных предшественников Рамануджи. — *Прим. пер.*

вило, не рассматриваются при анализе ее истории философии, и которые могут быть также возведены скорее не к Панчаратре, а к независимой ветви этой традиции.

К примеру, в традиции, восходящей к «Брахма-сутрам», ни теология Богини, учение о вечном вибхути (*vibhūti*) Бога, ни духовность щаранагати (*śaraṇāgati*)<sup>10</sup> не носят необходимый характер. Панчаратра, к которой может быть возведена ритуальная практика школы, тем не менее, сама нуждается в той теологической модели, которая присуща Раманудже и его вишишта-адвайта-веданте и которая определяется понятием относительного бытия Брахмана<sup>11</sup>. Данное понятие сформировано главным образом «онтологическим различием» между Высшим Брахманом (*paramātman*) и сознательными (*cit*) и бессознательными (*acit*) объектами этого мира — различием, которое не может быть преодолено ни идеалистическим монизмом, ни эволюционной схемой.

В связи с данным сборником статей может быть особенно важно указать на это онтологическое различие. Именно оно, наряду с понятием относительного бытия Брахмана, дало возможность школе вишишта-адвайты воспринять религиозные идеи Панчаратры, хотя сам Рамануджа всего лишь упоминает, как эти идеи должны быть объединены. Случайное замечание Рамануджи в его комментарии на «Утпаттьясамбхавадхикарана» «Брахма-сутр»<sup>12</sup> демонстрирует тот факт, что рецепция конкретных идей теологии Панчаратры, к примеру, идеи Бога, в действительности стала возможной только благодаря этому онтологическому различию. Рамануджа делает это замечание с целью подтвердить Панчаратру, интерпретируя ее с помощью идей своего собственного учения. В этом случае он толкует доктрину Панчаратры так, что четыре вьюхи и другие божественные сущности происходят из Высшего Бога с точки зрения его собственной теологии, другими словами, что Бог Васудева,

<sup>10</sup> Шаранагати (санскр. «прибежище к покровительству») — один из базовых терминов религиозной философии Рамануджи. — *Прим. пер.*

<sup>11</sup> Относительно данного концепта см: *Oberhammer G. Zur Relationalität des Brahma bei Rāmānuja // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens. 43. Wien. 1999.*

<sup>12</sup> Брахма-сутра, 2.2.39–42.

который тождествен Высшему Брахману (*paraṃ brahma*), проявляется в четырех формах,<sup>13</sup> принимая физические очертания (*vi-graha*) вьюхи и других божественных существ в соответствии со своим собственным желанием<sup>14</sup>. Тем самым он в конце концов относит вьюхи и иные божественные сущности, рассматриваемые, согласно более поздней традиции, как манифестации вечных вибхути Бога, к теологии Брахмана, утверждая в то же самое время трансцендентность Высшего Брахмана. В этом смысле, решительный толчок к возникновению теологии Рамануджи, мог, к примеру, исходить из теологии Нараяны, изложенной в «Субалопанишаде»<sup>15</sup>, которая возникла в рамках традиции. Во всех этих аспектах религиозной веры школы Рамануджи весьма ощутима упомянутая выше вишнуитская ортодоксия, несмотря на то, что ее тождество едва заметно благодаря лишь наименованию ее как бхагавата.

<sup>13</sup> «Высший Брахман, называемый Васудевой, любящий тех, кто ищет убежище [у Него], существует в четырех формах в соответствии со своим собственным желанием для того, чтобы дать убежище тем, кто его ищет у Него» (*SriBh II, 324, 12: vāsudevākhyam paraṃ brahmaivāśritavatsalam svāśritasamāśrayaṇīyatvāya svecchayā caturdhāvatiṣṭhate*). «Так как благочестивые люди достигают Высшего Брахмана, называемого Васудевой, чье тело состоит из совершенных шести [божественных] качеств, [и] который делится на Трансцендентное (буквально «Тонкое»), вьюхи и вибхавы, если [они] поклоняются Ему верным образом, согласно [их] значению...» (*Ibid. 325, 1f: tad dhi vāsudevākhyam paraṃ brahma saṃpūrṇaśāḍguṇyavapuḥ sūkṣmavyūhavibhavabhedabhinnam yathādhikāram bhaktaiḥ ... abhyarcitam samyak prāpyate*).

<sup>14</sup> *SriBh II, 325, 7–9*: «Следовательно, так как Самкаршана и иные [вьюхи] также имеют форму тела Высшего Брахмана согласно Его собственному желанию, не существует противоречия с авторитетом Шастры, которая учит так, ибо [эта Шастра] учит «появлению на свет» в форме тел в соответствии с Его собственным желанием вследствие любви к тем, кто ищет убежища [у Него], как это было доказано даже шрути: «Нерожденные, он возник в многочисленных формах» (*TA 3.13.1*)». (*ataḥ saṃkarṣaṇādīnām apī parasyaiva brahmaṇaḥ svecchāvighraharūpatvāt, “ajāyamāno bahudhā vijāyate” iti śrutisiddhasyaivāśritavātsalyanimittasvecchāvighrahasaṃgraha rūpajanmano ’bhidhānāt tadabhidhāyīśāstraprāmāṇyasyāpratiṣedhaḥ*).

<sup>15</sup> См.: *Oberhammer G. Der «Innere Lenker» (Antaryami). Geschichte eines Theologems. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule IV // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1998. 26ff.*

Точный смысл термина «бхагавата» (*bhāgavata*) не ясен. В период становления вишишта-адвайта веданты Рамануджи, если верить «Агамапраманье» Ямуначарьи, этим термином обозначалась, вероятно, определенная социальная группа, а не частная догматическая традиция. В «Агамапраманье» бхагавата являются вишнунитами, которые провозглашают себя брахманами и религиозная вера которых относится к Панчаратре. Последняя особенность подтверждается комментарием Рамануджи на «Утпатгьясамбхавадхикарана» «Брахма-сутр». Здесь, возможно под влиянием комментария Шанкары на этот текст, Рамануджа ссылается на эту традицию как на бхагавата, хотя ясно сознает, что их учение относится к Панчаратре. Комментарий Шанкары на этот пассаж не очень ясен, ибо он упоминает как бхагавата, так и панчаратрасиддхантинов<sup>16</sup>, но не совсем понятно отождествляет ли он их учения.<sup>17</sup> Как передает Шанкара, эти учения различны, даже если они

<sup>16</sup> Букв. «те, кто придерживается принципов Панчаратры». — *Прим. пер.*

<sup>17</sup> Относительно этого бхагавата учат: Почитаемый, единственный Васудева, природа которого — чистое знание, является [божественным] с принципом. Разделив Себя, Он появляется в четырех частях: в форме Васудевавьюхи, Самкаршанавьюхи, Прадьюмнавьюхи и Анируддхавьюхи. Васудева именуется Высшим Атманом (*paramātman*), Самкаршаной, живой, Прадьюмной, манасом, Анируддхой, ахамкарой. Среди них Васудева является высшим первопринципом, иные же [к примеру] Самкаршана и другие, — Его следствия. Если кто-то почитает Его, Высшего Господа, в течение всей своей жизни (букв. — ста лет), то, будучи свободным от страстей, он достигает Его (BSuBh 259,20–260,1: *tatra bhāgavatā manyante — bhagavān evaiko vāsudevo nirañjanajñānasvarūpaḥ paramārthatattvaṃ, sa saturdayātmānaṃ pravibhaja pratiṣṭhitaḥ — vāsudevavyūharūpeṇa, saṃkarṣaṇavyūharūpeṇa, pradyumnavyūharūpeṇāniruddhavyūharūpeṇa ca. vāsudevo nāma paramātmocyate. saṃkarṣaṇo nāma jīvaḥ. pradyumno nāma manaḥ. āniruddho nāmāhaṃkāraḥ. teśāṃ vāsudevaḥ parā prakṛtir itare saṃkarṣaṇādayaḥ kāryam. tam itthambhūtaṃ parameśvaraṃ bhagavantam abhigamanopādāne jyāsvādhyāyayogair varṣaśatam iṣṭvā kṣīṇakleśo bhagavantam eva pratipadyate iti.*). В противоположность этому в более позднем пассаже Шанкара говорит об этом учении следующее: «И эти [существа, а именно] Самкаршана и другие, не считаются индивидуальными душами (*jīva*) и т. д. Как тогда? Все они обладают божественными качествами *jñāna, aiśvarya, śakti, bala, vīrya* и *tejas*. Все они — Васудева (букв. — Васудевины), безупречные, величайшие и совершенные». (BSuBh 260,22–24: *na caite saṃkarṣaṇādayo jīvādibhāvenābhipreyaṇte; kiṃ tarhi?*

представляют идеи Панчаратры в разные периоды. В любом случае, мы не можем рассматривать Панчаратру как школьную среду, в которой появилось специфическое учение Рамануджи о Брахмане.

Отсюда возникает вопрос: создала ли вишнуитская традиция, как мы попытались определить ее выше, ту почву, которая позволила возникнуть школе Рамануджи? Позвольте мне представить ряд наблюдений, которые могут, если не ответить на наш вопрос, то хотя бы его конкретизировать посредством филологического анализа небольших текстовых фрагментов.

В «Парамасамхите» можно обнаружить два достаточно больших раздела, которые, по-видимому, являются цитатами<sup>18</sup> и придают этой самхите характер бхакти, типичный для этого текста Панчаратры в его существующей форме<sup>19</sup>. Оба отрывка представляют собой тексты с явно выраженным религиозным характером, несмотря на то, что поэтическими текстами в самом узком смысле этого слова они не являются. Один из этих текстов имеет вид медитативного анализа сансарного бытия, завершающийся обращением к Вишну и прибежищем к Нему (PaṛS 30.37–67). Другой текст (PaṛS 29.21–33) представляет собой гимн-обращение к Вишну (*stuti*), который, подобно первому тексту, во второй своей части содержит размышления о существовании в сансаре. Этот текст также затрагивает вопрос прибежища к Вишну. Оба текста являются тем типом литературы, которая, учитывая содержание, кажется, ближе скорее

*īśvarā evaite sarve jñānaiśvaryaśaktibalavīryatejobhir aiśvarya dharmair anvitā abhyupagamyante — vāsudevā evaite sarve nirdoṣā niradhiṣṭhānā niravadyāś ceti*). Шанкара приписывает это учение Панчаратрасиддхантинам (BSuBh 261,10).

<sup>18</sup> См.: *Oberhammer G.* Beobachtungen zur «Offenbarungsgeschichte» der Paramasamhita // *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras* // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1998. 33ff; *Oberhammer G.* Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2004. 165ff.

<sup>19</sup> Относительно структуры «Парамасамхиты» см.: *Czerniak-Drozdowicz M.* Pancaratra Scripture in the Process of Change. A Study of the Paramasamhita (Publications of the De Nobili Research Library 31). Vienna. 2003. 34ff.

образу мысли классических сотериологических систем, стремящихся к освобождению из плена сансары, нежели религиозным гимнам (*stotra, stuti*) позднего периода школы Рамануджи.

(а) Первый текст содержит рассуждения об индивидуальном бытии в сансаре, которые носят необыкновенно убедительный и грустный характер. Мне хотелось бы привести в сокращенном виде этот текст, передающий в целом его содержание: «Я был рожден один... и в это время я... (37) Я также был рожден в иной стране в иное время... (38) И более того, рождение будущее мне опять грозит... (39) Никто меня не сопровождает — в момент рождения и в смерти миг — один я (40)... То место, [где я живу], мне не принадлежит, ни собственность, ни положение, ни слуги, жены, сыновья, ни те, кто дорог мне (45) Болезнь меня тревожит, преклонный возраст (46) и снова я печален. Это мое чувство. То, что [я] увидел прошлым годом, я [снова] в нынешнем году увижу (47) Долг, совершенный, [снова] надо будет совершить; пищу съеденную в день ушедший, сегодня [снова] нужно съесть (48) Откуда я пришел? Куда уйду, возможно? Сколько [времени] я буду здесь? Мне ничего об этом неизвестно... (56) Поэтому стремлюсь к прибежищу, даруемому тем, которые почитают только [Вишну] (57) Иначе страх мой не исчезнет при перерождении (58)... В эпосе, пуранах, в мире, в Ведах или в агамах, я никого не вижу выше Вишну. Поэтому я прибегаю только к тебе, тому, который является другом тех, кто почитает [Тебя] (63–64). Бесстрастный [и] решительный я никогда не буду думать о желаниях (65) Что пользы [в исполнении] одного или двух желаний? [То, что я] желаю, — это совершенство. Поэтому я прибегаю к Хари<sup>20</sup>, не ожидая плодов, почитая только [Его]... (67)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Хари (санскр. «желтый, бурый») — один из эпитетов Вишну. — *Прим. пер.*

<sup>21</sup> ParS 30.37–67: aham ekaḥ prasūto 'smi ... | asmin kāle yathā cāsmi ... || 37 pūrvam apy abhavaj janma viṣaye mama kutracit | ... janmāntaram ca me bhāvi kim apy asti ... | na ca māṃ jāyamānaṃ vā kutaścīn mātur āśrayāt | ekāki (em. ekāki) mriyamānaṃ vā kaścīd apy anudhāvati || 40 ... naivāspadaṃ mamaivedaṃ dhanam aiśvaryaṃ eva vā | ete bhṛtyā ime dārā ete putrā ime oriyāḥ || 45 ... bādhatē māṃ iyaṃ vyādhir bādhatē māṃ iyaṃ jarā || 46 santāpo me paraś ceti mamaiveyaṃ ca vedanā | pūrve saṃvatsare dṛṣṭam asmin paśyāmi vatsare || 47 tatra pūrvam kṛtaṃ kāryam atra kartavyataṃ gatam | atīte divase bhuktam annam adyāpi bhujyate || 48 ... kuto 'ham



В свете нашего вопроса этот отрывок обладает огромной значимостью, поскольку он является более ранним, чем существующий текст «Парамасамхиты», уже цитируемый Ямуначарьей, и поскольку он свидетельствует о понятии щаранагати, базовая идея которой едва ли отходит от понятий школы Рамануджи, но духовность и практика которой явно отличается от последней. Наш автор приходит к идее щаранагати путем рационального анализа индивидуального бытия, находящегося в путах сансары, заблудившегося в ней и потерявшего всякую надежду, но не посредством чувства личной греховности и несчастья, как это было уже в более поздний период. Более того, любая ссылка на ритуальное измерение щаранагати, подобно мантре, не достаточна, как и любая ссылка на Богиню как посредницу (*puruṣakāra*). В данном случае щаранагати представляет собой выражение духовности, но никак не ритуальный акт.

(б) Упомянутый мною второй текст<sup>22</sup> важен прежде всего потому, что позднее он станет частью текста, получившего название «Джитамтестотра», хотя он и более ранний, чем комментарий Перийаваччан Пиллаи на этот текст<sup>23</sup>. Мы можем установить, что текст «Парамешварасамхиты» (29.21–33) на самом деле вставлен в текст Джитамтестотра, ибо вступительная шлока «Парамешварасамхиты» также была вставлена в стотру<sup>24</sup>. В «Парамасамхите»

āgataḥ pūrvaṃ kva gamiṣyāmi vā punaḥ || 55 kiyad vā viharāmy atra na jāne sarvaṃ iḍṣam | ... tasmāc charaṇam icchāmi kiṃcid ekāntisaṃhitam || 57 anyathā mama saṃhare (em. saṃsāre) bhayaṃ v āna nivartate |... na ca viṣṇoḥ paraṃ kiṃcit paśyāmi puruṣaṃ sthitam || 63 itihāsapurāṇeṣu lokavedāgameṣu ca | tasmāt tvām eva śaraṇaṃ prapadye bhaktavatsala || 64 manasā karmaṇa vācā nirapekṣo dṛḍhavrataḥ | na karomi ca kāmeṣu kadācid api mānaṣam || 65 kiṃ mamaikena kāmena dvābhyaṃ vā siddhim (em. siddhir) īpsitam | tasmāt phalam anākāṃkṣat (em. anākāṃkṣan) prapadye śaraṇaṃ harim || 66 ekāntadṛḍhavyā bhaktyā...

<sup>22</sup> ParS 29.21–33.

<sup>23</sup> Этот текст является поздней сверкой стотра-подобных воззваний к Вишну, каждое из которых с небольшими вариациями начинается со стиха из «Махабхараты» (12.336.44).

<sup>24</sup> Относительно структуры «Джитамтестотры» см.: *Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VII, 165, n.442.*

этот текст также представляет собой цитату, он тождествен тексту «Ригвиддхана» (III.33.ff) и был заимствован в текст «Парамасамхиты» оттуда, пока оба не были заимствованы из более раннего текста. Очевидно, что этот текст принадлежит ортодоксальной вайшавской традиции. Стотра<sup>25</sup>, цитируемая в самхите не является ни текстом вишишта-адвайта веданты, ни текстом, принадлежащим традиции Панчаратры. Помимо этого, стотра важна в силу того, что, этот текст, как и вышеупомянутый, также связан с духовностью щаранагати, которая представляет собой начальную стадию практики щаранагати в более поздней вишишта-адвайта веданты школы Рамануджи. Сам текст состоит из двух частей. Первая часть, начиная со стиха 29.21, посвящена восхвалению Бога, в то время как вторая выражает нужду говорящего в спасении.

Когда говорящий, ищущий убежища, взывает к Богу как к «общему божеству божеств и духов», как к творцу и разрушителю мира, и как к единственному прибежищу и спасителю от сансары (29.21–24), он восхваляет Бога как трансцендентное высшее бытие, которое все еще доступно Своим бхактам и к которому обращаются антитетическими воззваниями: «Ты не имешь ни формы, ни облика, ни оружия, ни места. Тем не менее ты являешься в человеческом виде (*puruṣakāra*) тем, кто почитает тебя (25). Не существует ничего, что было бы вне твоего видения. [Однако] ты никому не видим. Нет ничего, что не было бы известно тебе, однако ты, [будучи трансцендентным] никем не постижим (26)»<sup>26</sup>. Вслед за этими антитетическими воззваниями, автор приступает к более сильному непосредственному восхвалению: «[Ты] — первопричина всех следствий, высший [объект], который может быть обозначен словами, высшее совершенство йогоинов. Они знают, что [только ты] являешься абсолютным Высшим [Бытием] (27)»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Стотра (санскр.) — «хвалебная песня, гимн». — *Прим. пер.*

<sup>26</sup> ParS 29.25f: na te rūpaṃ na cākāro nāyudhāni na cāspadam | tathāpi puruṣākāro bhaktānāṃ sa prakāśase || 25 naiva kiṃcit parokṣaṃ te pratyakṣo 'si na kasyacit | naiva kiṃcid asidhyante (em. asidhmaṃ te) na ca siddho 'si kasyacit || 26.

<sup>27</sup> ParS 29–28: kāryāṇāṃ kāraṇaṃ pūrvaṃ vacasāṃ vācyam uttamam | yogānāṃ (em. yogināṃ) paramā siddhiḥ paramaṃ te paraṃ viduh ||.

Во второй части стотры наш автор вводит мотив страха сансары, который служит побуждением к прибежищу в Боге. Таким образом, прибежище, которое выражается в начале стотры<sup>28</sup>, оказывается формулой доверительного поклонения: «О, Господь божеств, я боюсь этого перерождения, которое содержит так много опасностей. Защити меня, о, Лотосокий! Я не знаю лучшего убежища. (28) Во всякое время, во всяком месте, о, Ачьюта, в этом ли теле, в смерти ли, великий страх возрастает внутри меня. (29) Также и в другой жизни нет никакой причины для спасения кроме твоих лотосовых стоп, с помощью которых Я достигаю благого состояния [освобождения] (30)»<sup>29</sup>.

Соответствие структуры стотры и содержания этой второй части ранее упомянутому тексту из «Парамасамхиты», конечно же, не случайно. Оно скорее обнаруживает, что здесь мы имеем дело с литературным типом религиозной поэзии, и по крайней мере один из текстов испытал влияние другого. Помимо этого, обоим текстам, включая тот, который был вставлен в «Джитамтестотру», недостает ритуальной практики щаранагати. В обоих случаях идея прибежища соответствует ортодоксальной вайшнавской традиции, сформированной духовностью бхакти, в которой прибежище есть выражение доверительной бхакти и в которой размышление о безнадёжности сансары является действительным мотивом для поиска прибежища<sup>30</sup>. Помимо этого, оба текста — не случайные цитаты из широкого потока традиционной ортодоксии, но, по крайней мере в случае с «Парамасамхитой», являются сознательными заимствованиями ортодоксального благочестия бхакти, осуществленными во время переработки<sup>31</sup> более раннего текста Панчаратры.

<sup>28</sup> ParS 29.22 cd: sarvadācāraṇadvandvaṃ vrajāmi śaraṇaṃ tava ||.

<sup>29</sup> ParS 29.28–30: ahaṃ bhīto ’smi deveśa saṃsāre ’smin mahābhaye | pāhi māṃ puṇḍarīkākṣa na jāne śaraṇaṃ param || 28 kāleṣv api ca sarveṣu dikṣu sarvāsu cācyuta | śarīre ca gatau cāpi vardhate me mahadbhayaṃ || 29 tvatpādakamalād anyan na me janmāntareṣv api | nimittaṃ kuśalasyāsti yena gacchāmi sadgatiṃ || 30.

<sup>30</sup> Относительно щаранагати в ранней вайшавской традиции см.: *Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja–Schule VII. 98 ff.*

<sup>31</sup> Относительно данной переработки см.: *Oberhammer G. Beobachtungen zur «Offenbarungsgeschichte» der Paramasamhita // Studies in Hinduism II. Miscella-*

(в) В 37-й главе «Ахирбуддхьясамхиты»<sup>32</sup> также можно найти сознательное заимствование из традиционной ортодоксальной мысли. Однако здесь эти мысли перетолкованы и стали поводом образования нового тантрического ритуала. Вслед за описанием более древнего ритуала по освобождению правителя, преследуемого врагами, излагается второй ритуал, который характеризуется как «жертвоприношение» почитаемому Богу Сударшане, и который обозначается древним термином ньяса. В этом жертвоприношении враги правителя рассматриваются как магические заменители жертвенных животных. Описание этого ритуала начинается с традиционных идей, которые на самом деле не имеют отношения к преследованиям правителя, однако представляют собой достаточно традиционное изложение щаранагати: «Это тот, кто, имея различные желания, не может достичь иным способом, это тот, кто, стремясь к освобождению, не может достичь ни с помощью санкхьи, ни с помощью йоги, ни с помощью бхакти, (25) ... этот [человек] может достичь только с помощью ньясы... (26). Высшее Бытие, параматман достижим только через это. Те, кто знают Веда (vedaviduṣaḥ) говорят, что [ньяса] состоит из шести компонентов... (27) Желание соответствия (ānukūlya), избегание несоответствия (prātikūlya), вера: «Он защитит [меня]», выбор [Его] как защитника, (28) самоотдача (ātmanikṣepa), [и] бедность, вот шесть [средств] прибежища (śaraṅgati) ... (29). Посредством этого выполняются все аскетические предписания, все места паломничества, все жертвоприношения и все подношения сразу выполняются, и посредством этого он становится причастным освобождению... (35)».<sup>33</sup>

---

nea to the Phenomenon of Tantras // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1998; Czerniak-Drozdzowicz M. Pancaratra Scripture in the Process of Change. A Study of the Paramasamhita (Publications of the De Nobili Research Library 31). Vienna 2003. 34ff.

<sup>32</sup> Текст в публикации.

<sup>33</sup> AS 37.25–25: yad yena kāmakāmena nāsādyam sādhanāntaraiḥ | mumukṣuṇā yat sāmṅhyena yogena na ca bhaktiṭaḥ || 25 ... tena tenāpyate tat tan nyāsenaiḥ ... || 26 paramātmā ca tenaiḥ sādhyate puruṣottamaḥ | ṣoḍhā hi vedaviduṣo vadanty enaḥ ... || 27 ānukūlyasya saṅkalpaḥ prātikūlyasya varjanam | rakṣiṣyati viśvāso gopṭṛtvavaraṇam tathā || 28 ātmanikṣepakārpaṇye ṣaḍvidhā śaraṅgatiḥ | ... kṛtāny anena sarvāṇi tapāṃsi tapatām ... | sarve tīrthāḥ sarvayajñāḥ sarvadānāni ca kṣaṇāt || 34 kṛtāny anena mokṣaś ca tasya haste.

Медитативное осуществление этой ньясы в форме «самопожертвования», таким образом представленного, метафорически приравнивается ведическому жертвоприношению в «Ахирбуддхьясамхите» (AS 37.39cd–49): «Тело [Бога], которое имеет форму жертвоприношения, рассматривается как веда (40). Шрути утверждают, что [Его] уста являются огнем ахаванийа (āhavanīya), [Его] сердце является южным огнем, а [Его] живот является огнем гархapatya (gārharatyā) (41). Принцип [Его] манаса определяется как учредитель жертвоприношения, [Его] буддхи — как [его] жена. Враги того, кто находит прибежище в Нем, рассматриваются как жертвенные животные. (42) Джива того [кто совершает жертвоприношение] называется жертвенной пищей (havya)».<sup>34</sup> Это описание продолжает приравнивание вплоть до мельчайших деталей. Однако для нас, достаточно того, что изложено.

Контраст описания этой ньясы с тем, что описано во вводных стихотворных строках, разителен. Первое описание понимается как «самопожертвование», в то время как второе — не что иное, как духовный акт «прибежища» (śaraṇāgati), как учит традиционная ортодоксия. Между прочим, это может быть заметно на примере шести элементов щаранагати. Рассматриваемые строки могут быть обнаружены дословно в «Вишвакшенасамхите»<sup>35</sup> так же, как и в «Лакшмитантре»<sup>36</sup>, и приписаны «людям, знающим Веды» (vedaviduṣaḥ) в «Ахирбуддхьясамхите». Они могут быть выведены не из Панчаратры, а, как и вся духовность щаранагати, из ортодоксии, связанной с Ведами.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> AS 37.40cd–43ab: yajñarūpadharasyāsya śarīraṃ vedir iṣyate || 40 āsyam āhavanīyāgnir hṛdayaṃ dakṣiṇānalaḥ | athāsya gārharatyāgnir udaraṃ śrutīcoditam || 41 yajamāno manastattvaṃ buddhiḥ patnī prakīrtitā | svāśritapratyanikā ye paśavas te prakīrtitāḥ || 42 ... asya jīvaṃ havyaṃ pracakṣate |.

<sup>35</sup> Цит. в: PraP 1.17–26b.

<sup>36</sup> LT 17.60f.

<sup>37</sup> См.: Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VII, 113–121.

Однако откуда происходит понятие ньясы как «самопожертвование»? Ватся Варадагуру, который описывает подобное понятие в своей «Прапаннапариджате»<sup>38</sup> приписывает его Веде школы Таййтирийя. На самом деле соответствующий пассаж, который приравнивает ньясу, суровый жизненный путь лесного отшельника, ведическому жертвоприношению, содержится в ТА 10.63.19 ff (= MNarU 24–25):<sup>39</sup> «Ему следует впрямь атман [в сосредоточении] таким способом. Воистину, это великое соответствие (*mahopaniṣada*), тайна божества... Для того, кто знает так, атман является учредителем жертвоприношения (*yajñasyātmā yajamānaḥ*); вера (*śraddhā*) — это [его] жена; [его] тело — это топливо; [его] дыхание — это веда; ... [его] сердце — это жертвенный столб; [его] желание — это топленое масло (*ājya*); [его] гнев — это жертвенное животное; [его] аскетический пыл — это огонь»<sup>40</sup>.

Такова концепция аскетизма как ведического жертвоприношения из Маханарайанопанишады, обнаруженной в тексте Варадагуру. Однако в этом тексте данная аскетическая практика понимается как «самопожертвование» в терминах духовности щаранагати: «Ему следует принести в жертву живой атман (*jīvātman*) как жертву (*haviḥ kṛtvā*) в огромном огне брахмана, чьим телом является [живой атман], со слогом Ом, который имеет форму двайа[мантры]. (4) Таким образом дана практика прапатти<sup>41</sup>, [использующая эту мантру], природа которой — пранава<sup>42</sup>. Здесь [в Веде школы Таййтирийя], жертвоприношение в теле предписано тому, кто знает это. Они говорят, что прапатти, которая именуется ньясой, есть высшая аскетическая практика».<sup>43</sup> Эти стихотворные строки показывают,

<sup>38</sup> См.: PraP 2.1–6ab.

<sup>39</sup> Стих AS 37.37 ab также есть в тексте MNarU 24.1. См.: *teṣāṃ tu tapas āṃ nyāsam atiriktaṃ tapaḥ śrūtam* | (AS 37.37ab) и: *tasmān nyāsam eṣāṃ tapas āṃ atiriktaṃ āhuḥ* (MNarU 24.1).

<sup>40</sup> MNarU 24–25: *ity ātmānaṃ yujñīta. Etad vai mahopaniṣadaṃ devānāṃ guhyam... tasyaivaṃ viduṣo yajñasyātmā yajamānaḥ śraddhā patnī śarīram idhma uro vedir ... hṛdayaṃ yūpaḥ kāma ājyaṃ manyuḥ paśus tapo 'gniḥ.*

<sup>41</sup> Прапатти (санскр.) — предание себя Богу. — *Прим. пер.*

<sup>42</sup> Пранава (санскр.) — священный слог Ом. — *Прим. пер.*

<sup>43</sup> PraP 2.4–6ab: *jīvātmanāṃ haviḥ kṛtvā taccharīre mahīyasi | brahmāgnau juhuyād om ity anena dvayaḥṛiṇā || 4 iti prapatter āmnātaḥ prayogaḥ*

что вайшнавская ортодоксия, о которой я говорил в начале, также оказала влияние на традицию школы Рамануджи в одном из характерных аспектов духовности этой школы. Это можно заметить благодаря тому факту, что учение упанишад, соотносимое Варадагуру с прапатти, не может непосредственно происходить из школы Рамануджи так, как он это описывает. В ходе экзегезы этого пассажа данная доктрина предполагает скорее иное понимание аскетизма чем то, которое понимается под внутренним жертвоприношением, «самопожертвованием», без понимания его как акта прапатти.

Такое же толкование должно быть применено и в отношении пассажа из «Ахирбуддхьясамхиты». Здесь также предполагается понимание ньясы упанишад как «самопожертвование»<sup>44</sup>. Удивительно, что влияние вайшавской ортодоксии привело в данном случае к возникновению, типичного для тантрического образа мышления в целом нового ритуала по освобождению находящегося в затруднении правителя в традиции почитания Сударшаны.<sup>45</sup>

(А) Не считая этой вайшавской ортодоксии, в последующий за Рамануджей период идеи его школы, как того можно было ожидать, также оказали влияние на теологические понятия и духовность Панчаратры. Это засвидетельствовано не только поздней «Бхарадваджасамхитой», описание которой прапатти непостижимо без влияния шривайшнавов<sup>46</sup>, но и текстом, который неоднократно цитируется как авторитетный в тексте Варадагуру «Прапаннапариджита»<sup>47</sup> и отождествляется редактором текста с

---

praṇavātmanā | tasyaivam viduṣo yajñāḥ śarīre tatra kalpitāḥ || 5 prapattim  
tapas ām eṣāṃ nyāsākhyaṃ āhur uttamām|.

<sup>44</sup> В AS 37.43 джива медитирующего человека становится подношением, в то время как в MNarU 25 атман — это учредитель жертвы, желание — это жертвоприношение, гнев — это жертвенное животное.

<sup>45</sup> В печати.

<sup>46</sup> К примеру, относительно различия между *dṛṣṭaprapanna* и *ārtaprapanna* в BharS 1.20, возможно, выявленном Варадагуру, см.: Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2004. 81ff.

<sup>47</sup> PraP 1.16–26ab; 2.3cd–4ab; 3.15–19; 6.3; 6.6–12ab; 6.34–44ab.

«Вишвакшенасамхитой». Причина этой идентификации, заключена, возможно, во введении Варадагуру соответствующих цитат с помощью слов *yathāha bhagavān śāstre viṣvakṣenāya śṛṇvate* и появление Сенешы или Ганадхипы<sup>48</sup> как адресата обращения. Однако фрагменты, переданные Варадагуру не могут происходить из сохранившейся до наших дней «Вишвакшенасамхиты»<sup>49</sup>, так как в этом тексте Вишвакшена является обучающим, а Нарада — слушателем<sup>50</sup>. Тем не менее, представляется, что Варадагуру цитирует текст из «Вишвакшенасамхиты» (поскольку Рангарамануджа также цитирует изречение из «Вишвакшенасамхиты»), который не встречается в огромном тексте под таким названием, однако в непосредственном контексте фрагмента, присутствующем в тексте «Прапаннапариджиты» Варадагуру (6.6ff)<sup>51</sup> мы находим: *matā prakārāḥ pañceti prāhur vedāntapāragāḥ. p<sup>h</sup>aro vyūhāś ca vibhavo niyantā sarvadehinām || arcāvatāraś ca tathā ityādiviṣvakṣenasamhitāvacanāny anusandheyāni*<sup>52</sup>.

Согласно Варадагуру, вслед за описанием пяти образов Бога в тексте «Вишвакшенасамхиты» представлена теология Богини<sup>53</sup>. Варадагуру цитирует этот пассаж (или, возможно, некоторые части). Мне хотелось кратко рассмотреть этот текст в качестве примера влияния школы Рамануджи. Упомянутая выше цитата Рангарамануджи уже показывает это влияние — не только в силу того, что эта доктрина пяти образов существования Бога приписана людям,

<sup>48</sup> Однако в тексте PraP 3.19 есть *dvīradānana*. См.: *Gupta S. Visvakṣena the Divine Protector // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens. 43. Wien. 1976.*

<sup>49</sup> См. библиографию s.v. VisS.

<sup>50</sup> Среди фрагментов, передаваемых Варадагуру, вступительная фраза только одного указывает на Вишвакшену как автора. Это вступление к фрагменту PraP 10.9ff читается так: *ātmiyasamhitāyām tu yathā seneśa uktavān*. Однако этого фрагмента нет в тексте Вишвакшенасамхиты.

<sup>51</sup> См.: *Oberhammer G. Die Lehre von der Göttin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VI // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2002. 30f.*

<sup>52</sup> NySV 394,8f.

<sup>53</sup> См.: PraP 6.5: *asyā vaibhavam ākhyāti tattvato hi (ratne) yathā hariḥ | paravyūhādikān pañca prakārān ātmano vadan ||.*



«которые знают веданту» (*vedāntapāragah*), но и потому, что эта доктрина, кажется, уже была развита в школе Рамануджи<sup>54</sup>. Однако фрагмент, посвященный теологии Богини, цитируемый в том же контексте Варадагуру, также непонятен вне системы Рамануджи. Текст этого фрагмента, который мне хотелось бы рассмотреть только с точки зрения его формальной терминологии и связанных с ней концептов, без обращения к теологии Богини<sup>55</sup>, гласит: «Я объясню сущность (*svaṅṛa*) Лакшми. Слушайте внимательно! Проникновение [мира] посредством сущности (*svaṅṛeṇa*) в соответствии со свойствами (*guṇataḥ*) представлено как общее [для Нас обоих (т.е. для Нее и для Меня)]. (6) [И] подобно тому, как Я проникаю мир посредством сущности (*svaṅṛeṇa*) в соответствии с природой (*svabhāvataḥ*), точно также все это проникнуто Ею. Она является Правительницей (*niyantrī*) и Госпожой [всего]. (7) Подобным же образом Она проникается Мною, [и] Я, Господь, проникнут Ею. Слушай следующее различие между Мной и Ею, о Сенеша! (8) Она, Госпожа всего, моя возлюбленная [супруга], является «остатком» в отношении Меня. В Ведах Я известен как Ее и как Господин мира. (9) Двойная вибхути является «остатками» в отношении Ее и Меня. Так хорошо известно в упанишадах и Моих шастрах, о, почитающий! (10) — Таким же образом Бхуми и Нила описаны как «остаток» в отношении Меня. Таким же образом признано проникновение всех душ посредством знания. (11) Однако для этих двух не существует проникновения посредством сущности, о Ты, кто знает упанишады!»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> См.: *Oberhammer G. Zur Lehre von der ewigen vibhuti Gottes. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2000: 97 ff, n.280.*

<sup>55</sup> О теологии Богини см.: *Oberhammer G. Die Lehre von der Gottin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VI. 31–36.*

<sup>56</sup> PraP 6.6–12ab: *tathā lakṣmyāḥ svarūpaṃ ca vakṣye śṛṇu samāhitaḥ | guṇataś ca svarūpeṇa vyāptis sādharmaṇī matā || 6 mayā yathā jagat vyāptam svarūpeṇa svabhāvataḥ | tayā vyāptam idam sarvaṃ niyantrī ca tatheśvarī || 7 mayā vyāptā tathā sāpi tayā vyāpto 'ham īśvaraḥ | mama tasyāś ca seneśa vailakṣaṇyam idam śṛṇu || 8 maccheṣabhūtā sarveṣām īśvarī vallabhā mama | tasyāś ca jatataś cāham īśvaro vedaviśrutaḥ || 9 asyā mama ca śeṣam hi*

В своих основных идеях, а именно — тождества Бога и Богини, теология Богини, изображенная в этом фрагменте, может иметь свои истоки в традиции Панчаратры, к примеру, в тексте «Лакшмитантры». К сожалению, состояние современных исследований Панчаратры не позволяет прояснить этот вопрос. Во всяком случае, нет никакого повода полагать, что вишишта-адвайта веданта Рамануджи заимствовала доктрину равенства божественной природы (svabhāva) Бога и Богини несмотря на то, что эта доктрина обычно избирается санскритской традицией, чтобы остаться верным монотеизму системы, которая несмотря ни на что стремится к вере в Богиню. Однако данная доктрина имеет и свою концептуальную разработку, представленную в терминологии схоластической мысли этой школы.

По всей вероятности это относится к доктрине Богини, являющейся «шеша»<sup>57</sup> Бога, которая смягчает фундаментальную концепцию монотеизма. Данная доктрина привносит иерархическую онтологическую рациональность Бога и Богини в понятие божественной реальности, которая гарантирует онтологическое превосходство Бога в монотеистическом смысле и которая в конечном счете создает подлинную шривайшнавскую теологию из теистической доктрины Брахмана Рамануджи<sup>58</sup>. Понятие «двойной вибхути» также может быть приписано школе Рамануджи. Таким же образом определение взаимопроникновения (vyāpti) Бога и Богини посредством концептуальных определений svarūpeṇa guṇataḥ<sup>59</sup> и

---

vibhūtir ubhayātmikā | iti śrutiśirassiddham macchāstreṣv api mānada || 10  
tathā bhūmīś ca nīlā ca śeṣabhūte mate mama | tathātmanām ca sarveṣāṃ  
jñānato vyāptir isyate || 11 svarūpatas tu na tayoh vyāptir vedāntapāraga ||.

<sup>57</sup> Шеша (санскр.) — остаток, остатки. Также имя царя змеевидных демонов, на котором, согласно легенде, возлежит Вишну. — *Прим. пер.*

<sup>58</sup> Относительно понятия śeṣa см.: *Oberhammer G. Vātsya Varadagurus Traktat von der Transzendenz des Brahma in der kontrovers theologischen Tradition der Schule. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule II // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien, 1996:37ff*, а также применительно к Богине см.: *Oberhammer G. Die Lehre von der Göttin vor Venkatanātha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VI. 36ff, 126ff.*

<sup>59</sup> PraP 6.6.

svarūpeṇa svabhāvataḥ<sup>60</sup>, которые приводят к явному отличию от проникновения посредством знания (jñānato vyāptiḥ)<sup>61</sup>, как в случае с Бхуми и Нилой, раскрывают схоластическую терминологию и подход, который не наблюдается в текстах Панчаратры. Упоминание о проникновении обоих в соответствии с природой (svabhāvataḥ) и качествами (guṇataḥ) сущности (svarūpa) Богини и Бога особенно поразительно. Благодаря этому упоминанию Богиня четко отличается от Бхуми и Нилы, в отношении которых, как и в отношении всех других душ, приписывается проникновение только посредством знания (jñānataḥ). Это раскрывает уровень концептуальной рефлексии, который мне неизвестен в литературе самхит, однако определенно соответствует образу мышления вишишта-адвайты. Если не говорить о различии между svarūpa и svabhāva Бога, которое является неотъемлемой частью теологии Рамануджи, схожую схоластическую терминологию можно найти, к примеру, в комментарии Рамануджи на Бхагавадгиту (18.55)<sup>62</sup>: «Тот, кто таким типом почитания истинно познает Меня в [Моей] сущности (svarūpataḥ) и в [Моей] природе (svabhāvataḥ) также как и в [Моих] качествах (guṇataḥ) и в [Моей] вибхути, тот, истинно познав Меня, сразу же... достигает Меня посредством [своего] почитания»<sup>63</sup>. Здесь использованы концептуальные различия подобные тем, которые мы находим в цитате из «Вишвакшенасамхиты»,<sup>64</sup> но которые не были востребованы комментируемым стихом из Гиты и которые не были вплетены в рассуждения, как это можно видеть во фрагменте из «Вишвакшенасамхиты».

<sup>60</sup> PraP 6.7.

<sup>61</sup> PraP 6.11.

<sup>62</sup> bhaktyā māṃ abhijānāti yāvān yaś cāsmi tattvataḥ | tato māṃ tattvato jñātvā viśate tadanantaram||.

<sup>63</sup> GBh 483, 29f.: svarūpataḥ svabhāvataś ca yo 'haṃ guṇato vibhūtito 'pi yāvāṃś cāhaṃ taṃ māṃ evaṃ rūpayā bhaktyā tattvato 'bhijānāti māṃ tattvato jñātvā tadanantaram ... bhaktito māṃ viśate.

<sup>64</sup> См.: «Татпарьячандрика» Венкатанатхи, а также: Oberhammer G. Die Lehre von der Göttin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VI. 31ff.

В заключение мне хотелось бы обратить внимание на дальнейшее концептуальное обсуждение в тексте, которое может быть, вероятно, объяснено только знакомством с учением школы Рамануджи. Я уже упоминал об этой идее, а именно: Бхуми и Нила, которые являются «остатками» Бога так же, как и Лакшми, не проникают ни во что. Рассмотрение фрагмента «Вишвакшенасамхиты» в целом создает впечатление, что этот текст принадлежит школе Рамануджи. Это впечатление подкрепляется фрагментами самхиты, цитируемой Варадагуру в связи с щаранагати,<sup>65</sup> которые, однако, мы здесь не затрагивали.<sup>66</sup>

Возвращаясь к нескольким рассмотренными нами выше примерам, которые — будучи выбраны случайно — не отображают картину в ее целостности, мы видим, что легко игнорировалось в исторических рассуждениях о Панчаратре и школе Рамануджи: должна была существовать ученая вайшнавская ортодоксия, которая не только заметна в пуранах, но которая была реально связана с философской и теологической мыслью. В конечном счете, эта традиция, вероятно, была укоренена в вишишта-адвайта веданте Рамануджи. Эта традиция оказала также серьезное влияние на Панчаратру и ее религиозность, несмотря на то, что по сути была ограничена Панчаратрой южноиндийских традиций. Как уже упоминалось, возможно, авторы, жившие до Рамануджи и тексты которых сохранились до наших дней, Бхаскара и Ядавапракаша, принадлежали этой традиции, несмотря на то, что ее следует расценивать как более сложную, чем несколько работ традиции Брахмасутры. Это также очевидно, к примеру, в теологии Богини, если рассмотреть многие доктрины, опровергнутые Венкатанатхой в его комментарии на «Чатухшлоки» Ямуны. В этом комментарии Венкатанатха упоминает семь различных подходов к теологии Богини, каждый из которых он опровергает, и только два из которых могут быть возведены к традиции Панчаратры<sup>67</sup>. Более

<sup>65</sup> К примеру, PraP 1.17–26ab, а также PraP 3.15cd-19.

<sup>66</sup> Относительно этих фрагментов см.: *Oberhammer G.* Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja – Schule VII, 121ff.

<sup>67</sup> См.: *Oberhammer G.* Die Lehre von der Göttin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja – Schule VI. 82ff.

подробный обзор требует дальнейшего углубленного исследования конкретных текстов, в особенности тех, которые принадлежат традиции Панчатраты.

*Перевод с английского и комментариев Р.В. Псху*

## Список сокращений

- AS — Ahirbudhnyasamhita. Sree Anirudha Samhita, one of Divyasamhita in Pancharatra. Ed. by A.Sreenivasa Iyengar. Mysore. 1956.
- BSuBh — Brahmasutrabhasya, Sankara. The Brahmasutrabhasya. Text with Foot-Notes&Variants etc. Re-edited with Notes, Various Readings etc. by Narayan Ram Acharya. Bombay. 1948.
- GBh — Gitabhasya, Ramanuja.
- LT — Lakmitantra. Laksmi-Tantra. A Pancaratra Agama. Ed. with Sanskrit Gloss and Introduction by V.Krishnamacharya (The Adyar Library Series 87). Madras. 1959, 1975 (repr.).
- MNarU — Mahanarayanopanisad. In: Upanisat-Samgrahah. Containing 188 Upanisads. Ed. with Sanskrit Introduction by J.L.Shastrri. Delhi, Varanasi, Patna, 1970, 152–165.
- NySV — Nyayasiddhanjanavyakhya, Rangaramanujasvaminviracitasaralavidavyakhya Krsnatatayaryaviracitaya Ratnapetikakhyaya vyakhya ca sametam (Ubhayavedantagranthamala). N.p. 1976.
- PraP — Prapannaparijata, Varadaguru. Prapanna Parijata in Sanskrit with Translation in English by Nadadoor Ammal [= Varadaguru]. Madras. 1971.
- ParS — Paramesvarasamhita. Paramesvarasamhita Govindacaryaih samskrta, anekavidhadarsadibhih samyojita ca. Srirangam. 1953.
- SriBh — Sribhasya, Ramanuja. Badarayanapranitabrahmasutrakhyasarirakamimamsabhasyam Ramanujaviracitam Sribhasyam Sudarsanasuriviracitasrutaprasakikakhyavyakhyasamudbhasitam. Uttamur T. Viraraghavacaryena pariskrtya mudritam. 2 vols. (Unbhayavedantagranthamala). Madras. 1967.
- TA — Taittiriyanayaka. The Aranyaka of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Sayanacharya. Ed. By Rajendrabala Mitra (Bibliotheka Indica, New Series 60, 74, 88, 97, 130, 144, 159, 169, 203, 226, 263). Calcutta. 1864–1872.
- VisS — Visvaksenasamhita. Visvaksena Samhita. Crit. Ed. by Lakshmi Narasimha Bhatta (Kedriya Sanskrit Vidyapeetha Series, 17). Tirupatti. 1972.

## Библиография

- Carman J.B.* The Theology of Ramanuja. An Essay in Interreligious Understanding. New Haven. London. 1974.
- Czerniak-Drozdowicz M.* Pancaratra Scripture in the Process of Change. A Study of the Paramasamhita (Publications of the De Nobili Research Library 31). Vienna. 2003.
- Gupta S.* Visvaksena the Divine Protector // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens. 43.Wien. 1976.
- Oberhammer G.* Vatsya Varadagurus Traktat von der Transzendenz des Brahma in der kontroverstheologischen Tradition der Schule. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule II // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1996.
- Oberhammer G.* Beobachtungen zur "Offenbarungsgeschichte" der Paramasamhita // Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1998.
- Oberhammer G.* Der «Innere Lenker» (Antaryami). Geschichte eines Theologems. Mateialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule IV // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 1998.
- Oberhammer G.* Zur Relationalität des Brahma bei Ramanuja // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens. 43.Wien. 1999.
- Oberhammer G.* Zur Lehre von der ewigen vibhuti Gottes. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule V // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2000.
- Oberhammer G.* Die Lehre von der Gottin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule VI. Wien. 2002.
- Oberhammer G.* Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien. 2004.
- Oberhammer G.* The influence of orthodox Vaishnavism on Vishishtadvaita Vedanta and Pancaratra // Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influence and Relationship of Visishtadvaita Vedanta and Pancaratra. Ed. by Gerhard Oberhammer and Marion Rastelli. Wien. 2007.