



Бхагаван. Художник Н.К. Рерих. 1931–1932.

УДК 82-96/97(12:130.31:141.3:141.4:23)



Сафина Н.А.

«Адхикарана-саравали» как компендиум «Брахма-сутр» в системе вишишта-адвайта-веданты¹

Сафина Наталья Алексеевна, магистр философии, младший научный сотрудник, соискатель, кафедра истории философии Факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, Москва

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-7366-1577>

E-mail: natalia-a-safina@j-spacetime.com; videhidevi@gmail.com

«Адхикарана-саравали» – важнейшее философское сочинение вишишта-адвайта-веданты, представляет собой компендиум ведантийской классики «Брахма-сутр» Бадараяны. В работе рассматриваются ключевые положения философского учения автора трактата Веданта Дешики (XIII–XIV вв.), такие как учение о Брахмане, способе его достижения (sādhana), высшей цели жизни человека (puruṣārtha), теории о выходе души из тела (utkrānti) и др.

Ключевые слова: индийская философия; веданта; вишнуизм; вишишта-адвайта-веданта; индийская теология; Веданта Дешика (Венкатанатха); Рамануджа; «Брахма-сутры»; джива; атман; Брахман; пурушартха; садхана; уткранти; видья; упасана.

Философский трактат Веданта Дешики (Венкатанатхи) (1269–1370) «Адхикарана-саравали» (Adhikaraṇa-sārāvalī, «Строки о сущности разделов [«Брахма-сутр»]») (АС), написанный в поэтической

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта №16-03-00806.



Веданта Дешика (Venkatanātha; Vedānta Deśika, или Venkatanātha, 1269–1370).
Бронзовая статуэтка,
Южная Индия, XIX в.



Рамануджа (Rāmānuja, 1077–1157 или 1017–1137). Бронзовая скульптура из вишнуистского храма в Тан-джауре (Тамил-Наду), XII в.

форме на санскрите стихотворным метром «срагдхара» (sragdharā)¹, представляет собой компендиум разделов классического ведантийского текста «Брахма-сутры» и опирается на самый известный труд Рамануджи (XI в.) «Шрибхашью»². Данная работа является одним из самых выдающихся философских и поэтических сочинений Дешики, написанных в период его деятельности в духовном центре вишнуизма – Шрирангаме. В трактате автор не только описывает суть и смысл разделов (адхикаран) «Брахма-сутр» с точки зрения учения вишишта-адвайты, но и подробно рассматривает тему освобождения (мокши) в форме «предания» Брахману, сосредотачиваясь на нем как единственном источнике спасения. В подтверждение своих обоснований такого «предания», называемого *прапатти* (санскр. prapatti), он опирается на работу Рамануд-

жи «Шаранагатигадья» («Путеводитель [души] к божественному покровительству»)³, целиком посвященную данной концепции. Кроме того, в АС Дешика утверждает вишишта-адвайту как философскую систему, которая полностью соответствует в своих положениях учению упанишад⁴.

АС была написана Веданта Дешикой до его основного комментария на «Шрибхашью» «Таттва-тика», поэтому она как бы предваряет дальнейшие более детальные пояснения к труду Рамануджи. На сегодняшний день доступны два санскритских комментария на АС, которые были написаны последователями Дешики: «Адхикарана-чинтамани» Ведантачарьи (сын Дешики, р. 1317 г.) и «Адхикарана-кальпатару» («Падайоджана») Аттипатту Шатакопы Рамануджаяти⁵. Помимо этого, в предисловии к своей англоязычной монографии «Философия вишишта-адвайта веданты. Учение, основанное на [трактате] «Адхикарана-саравали» Веданта Дешики» С.М. Шриниваса Чари указывает еще один, уже современный санскритский комментарий «Саратха-ратнапрабха» Уттамура Вираарагхавачарьи⁶. Указанные работы, как, впрочем, и сам трактат, пока не переведены с санскрита и требуют тщательной и длительной переводческой и исследовательской работы. Однако упомянутая выше англоязычная монография Шриниваса Чари, несомненно, облегчает изучение труда Дешики, давая возможность сформировать более-менее целостное представление об особенностях самого произведения. К сожалению, данная монография остается пока единственным исследованием АС, поэтому в работе мы будем опираться на нее, следуя главным тезисам Чари и соответствующим стихам из АС, взятым из санскритского издания самого трактата⁷. Кроме этого, мы используем еще одну монографию того же автора «Философия Веданта-сутры»⁸, а также английский перевод самого памятника⁹. Эти источники косвенно помогают обозначить важнейшие положения учения «Брахма-сутр» и вишишта-адвайта-веданты.

¹ Срагдхара (санскр. Sragdharā, букв. «ввенчанный чем-либо», напр. гирляндой) – одна из самых сложных и больших размерностей (метр) в санскритской поэтике. Состоит из четырех строк, каждая по двадцать один слог, разбитый на три части по семь слогов, отделяемых паузой. Помимо работы «Адхикарана-саравали» метром срагдхара написан основной философский трактат Веданта Дешики «Таттва-мукта-калапа».

² «Шрибхашья» – выдающийся и по объему, и по содержанию комментарий Рамануджи на «Брахма-сутры» является самой значительной работой автора, активным распространением которого последователи вишишта-адвайты занимались последующие два века после ухода философа. Как известно из предания, одним из трех желаний Ямуначарьи, которые Рамануджа осознал, взглянув на три зажатых пальца своего умершего учителя, было написание комментария на «Брахма-сутры» в соответствии с учением шри-вишнуизма. Подробнее см.: Dasgupta S. *A History of Indian Philosophy*. Calcutta, 1956, volume iii, p.102, Псху Р.В. Философский санскрит и трудности его перевода // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 86.

³ Перевод работы «Шаранагатигадья» на русский язык и исследование представлены в: Псху Р.В. Религиозно-философское учение Ямуначарьи. М.: РУДН, 2013. С. 91–95. Также см.: Oberhammer G. "Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehemens bei Gott (saranagati) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule. VII." *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse*. Wien, 2004. S. 149–152.

⁴ «Адхикарана-саравали» принадлежит к тем философским работам Венкатанатхи, которые, в первую очередь, опираются на авторитет священных текстов и согласуют с ними учение вишишта-адвайты. Другие философские работы Дешики, такие как трактат «Таттва-мукта-калапа», в большей степени опираются на логические обоснования учения.

⁵ Помимо комментариев на «Адхикарану-саравали», в списках работ Венкатанатхи упоминается еще одна, к сожалению, не сохранившаяся работа самого автора «Адхикарана-дарпана», также посвященная «Брахма-сутрам» и комментирующая АС.

⁶ Srinivasa Chari S.M. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita Vedānta: A Study Based on Vedānta Deśika's Adhikaraṇa-sārāvalī*. Delhi: Motilal Banarasidass, 2016, p. xvi.

⁷ *Adhikaraṇa-sārāvalī of Vedānta Deśika with Adhikaraṇa-cintāmaṇi (Commentary of Śrī Kumāra Varadāchārya) and Padayojana (Commentary of Śrīvaṇ Rāmānuja Yati, 42-nd Jeer of Ahobila Mutt)*. Madras, 1940.

⁸ Рагоза Д.М. Веданта Сутра. СПб.: ОБК, 1995.

⁹ Srinivasa Chari S.M. *The Philosophy of the Vedāntasūtra. A Study Based on the Evaluation of the Commentaries of Śamkara, Rāmānuja and Madhva*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher Pvt. Ltd., 2010.

Прежде чем говорить об особенностях трактата АС, необходимо составить представление о философском источнике, учение которого рассматривается и комментируется Венкатанатхой.

«Брахма-сутры» Бадараяны (прибл. II–IV вв.) являются самым ранним сборником сутр веданты и одним из трех канонических источников данной философской системы¹. Сборник представляет собой краткое изложение сущности учения упанишад – важнейших священных текстов индийской философии, и состоит из более чем пяти сотен сутр², разделенных на четыре главы, или *адхйайи* (*adhyāyas*), каждая из которых делится на четыре части, или *пады* (*pādas*), в свою очередь включающих в себя тематические разделы, или *адхикараны* (*adhikaraṇas*) с сутрами. Главные темы этих разделов – пять базовых доктрин веданты и большинства систем индийской философии, а именно: природа Высшей Реальности, которая определяется упанишадами как Брахман; природа индивидуальной души (*jīvātman*) и ее отношение к Брахману; природа вселенной (*jagat*) и ее отношение к Брахману; природа способа достижения Брахмана (*sādhana*); природа высшей цели (*paraṃta puruṣārtha*), которая определяется как освобождение (мокша).

Центральной темой всего произведения, как следует из названия, является Брахман, поэтому каждая глава и каждый раздел прямо или косвенно касается его. Рассмотрим кратко основные идеи четырех глав:

«Саманвайя адхйайя» – первая глава «Брахма-сутр» посвящена связи священных текстов упанишад и Брахмана как первопричине мира. Здесь дается определение Брахмана, доказательство его существования, обсуждается его природа, характеристики и утверждается, что он есть Высшая Реальность.

«Авиродха адхйайя» – вторая глава, продолжает тему Брахмана как первоосновы мира, опровергает теории конкурентных школ философской мысли времен Бадараяны: санкхьи, ньяя-вайшешики, йоги, буддизма, джайнизма, Пашупаты³ и Панчаратры⁴ (в меньшей степени, т.к. теория школы во многом согласуется с Ведами), а также обсуждает природу индивидуальной души и ее отношение к Брахману, природу органов чувств (*indriyas*) и пяти элементов (*tattvas*), из которых состоит материальная вселенная.

«Садхана адхйайя» – третья глава «Брахма-сутр», посвящена способам достижения Брахмана, среди которых упоминается более тридцати видов сосредоточения (медитации) на нем⁵, описанных в упанишадах и называемых *видья* (санскр. *vidyā* – познание, изучение, наука) или *упасана* (санскр.



Бадараяна (Ведавьяса, Вьяса-дева, или Кришна-Двайпаяна; *Bādarāyaṇa*, *Veda Vyāsa*, или *Kṛṣṇa Dvāipāyana*), мудрец, считающийся автором или редактором-составителем Вед, Пуран, философской системы веданты, а также «Махабхараты». Бронзовая статуэтка из Карнатаки, XIX в.



«Брахма-сутры» Бадараяны. Манускрипт на пальмовых листьях. Ок. XVII в.

¹ Три канонических источника, или «три основания» (прастхана-трайя) философской системы веданты: упанишады (основные откровения), «Бхагавадгита» и «Брахма-сутры». Последние именуются также «Веданта-сутры», или «Шарирака-сутры», или «Уттара-миманса-сутры» (в противоположность «Пурва-миманса-сутрам» Джаймини).

² Число сутр зависит от прочтения их комментаторами отдельно или в комбинации с предшествующими и составляет 545–564 сутры. Число *адхикаран* (разделов) также различается – от 191-й у Шанкары и 156-й у Рамануджи до 222-х у Мадхавы.

³ «Пашупата (санскр. *paśupata*) – название шиваитской школы, почитавшей Шиву-Пашупати («Владыка живых существ»), а также именование последователя этой школы. Пашупата относится к наиболее ранней традиции шиваизма. Ее основателем в I–II вв. н.э. считается мудрец Лакулиша... В методологическом отношении школа придерживается принципа бхеда-абхеда» (Пахомов С.В. Пашупата. Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Восточная литература, 2009. С. 610–611).

⁴ Панчаратра (санскр. *pañcarātra*, *pañsa* – пять, *gātra* – ночь) – корпус из двухсот с лишним санскритских текстов (агам), посвященных культу Вишну-Нараяны. Агамы (санскр. *āgama*, «переданное»), называемые также самхитами или тантрами, считаются священными текстами «откровения» и часто рассматриваются наравне с Ведами.

⁵ Разбираются виды сосредоточения, встречающиеся в упанишадах (Брихадараньяка, Чхандогья и др.), определяются сходные и различные виды, медитация на символы Брахмана (солнце, ум, прана, Пуруша, акаша, пища, сердце, Ом и тд), обсуждается ритуал несения кувшина с огнем на голове, упомянутый в Мундака упанишаде, использование различных видов праны (жизненной энергии) в рамках одной медитации, видья на космическую форму Брахмана (вайшванара-видья), а также указывается девять наиболее важных видий (Рагоза Д.М. Указ. соч. С. 125–148).

upāsana – нахождение рядом, почитание, присутствие), их цель и составляющие; *вайрагья* (vaigārya) или непривязанность к материальным и духовным объектам; обсуждается высшая цель человека (*пурушартха*) и роль *кармы* (действия в форме актов жертвоприношения) в сравнении с *упасаной*.

Последняя, четвертая глава «*Пхала адхйайа*» говорит о конечной духовной цели индивидуальной души, которая достигла освобождения, и пути к этой цели.

Читатель, решившийся на изучение «Брахма-сутр», может оказаться в затруднительном положении, связанном с пониманием данного произведения. Данное затруднение обусловлено самим жанром сборника, ведь сутры, скорее, напоминают заметки, которые не пояснялись и не разбирались автором, а служили в качестве напоминания основных идей и положений учения, знание о котором уже было хорошо известно адепту из устной традиции. Смысл сутр Бадараяны, иногда неоднозначный, объяснялся и интерпретировался разными школами веданты по-разному¹, что породило множество комментариев к этому произведению. Комментарии не только объясняли смысл сутр, но и отстаивали философские взгляды конкретной школы, показывая, что ее учение полностью согласуется с учением священных текстов, а потому верно.

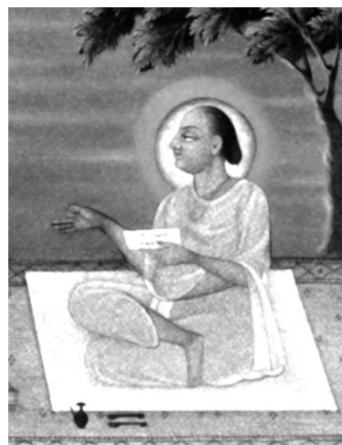
Вероятно, одним из самых первых комментариев на «Брахма-сутры» была работа Бодхаяны «Бодхаянавритти», придерживающегося философских взглядов *бхеда-абхеда-вады*. Шанкара (VIII в.) и Рамануджа ссылаются в своих трудах на этот комментарий как на одну из сложнейших философских работ². К сожалению, данная работа до сих пор не найдена. Кроме комментария Бодхаяны, Ямуначарья (X в.) в своей «Сиддхи-трайе», а также Рамануджа в «Шрибхашье» упоминают комментарий Драмидачарьи – еще одного выдающегося мыслителя той же философской традиции. В «Шести системах индийской философии» Макс Мюллер пишет об упоминании Шанкарой еще одного древнего комментатора Упаваршу, которого тот называет *бхагаватом* (святым), а также о ссылках Рамануджи на комментатора Танку³. Точные датировки жизни Бодхаяны, Драмидачарьи, Упаварши и Танки неизвестны, но можно сказать более-менее точно, что данные мыслители творили в период до Шанкары, т.е. в V–VIII вв. Самые известные сохранившиеся комментарии на «Брахма-сутры» были написаны главами ведантийских школ. К ним относятся «Брахма-сутра-бхашья» Шанкары, «Бхаскарабхашья» Бхаскары (VIII–IX вв.), «Шрибхашья» Рамануджи, «Анувьякхьяна» Мадхавачарьи (XIII в.), «Анубхашья» Валлабхачарьи (XV–XVI вв.) и др.



Ямуначарья (Алавандар; Yatinacharya, или Alavandār), вайшнавский философ и святой из Шрирангама. Статуя из храма Шри Шриниваса Перумал, Сингапур, конец XIX–XX в.



Мадхвачарья (Пурна Прагня, Ананда Тиртха; Madhvacharya, или Purna Prajña, или Ananda Teertha, 1238 – 1317), великий индуистский философ и проповедник. Статуэтка из Карнатака, XIX в.



Валлабхачарья (1479 – 1531), индийский религиозный философ, индуистский вишнуитский (кришнаитский) религиозный деятель. Современное изображение

¹ Различная интерпретация учения упанишад и «Брахма-сутр» породила ряд теорий, наиболее известными из которых являются: 1) монистическая теория Шанкары (адвайта), согласно которой Брахман является единственно реальным и недифференцированным (nirviśeṣa), дживы не отличны от Брахмана, а мир есть иллюзия; 2) теория «тождества-различия» (бхеда-абхеда-вада) Бхаскары и его последователей, согласно которой Брахман одновременно и отличен, и не отличен от мира и населяющих его душ; 3) теория двойственности (двайта) Мадхавы, согласно которой Брахман абсолютно отличен от мира и от индивидуальных душ; 4) теория вишишта-адвайты Рамануджи, которая устанавливает Брахмана как Высшую Реальность, наделенную атрибутами (saviśeṣa) и неразрывно связанную как с реальным миром, так и с душами.

² Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Cambridge, 1922, volume i, p. 70.

³ Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М.: Искусство, 1995. С. 122, 186.

Большая часть адхикаран включает в себя от двух до десяти-пятнадцати сутр и, чаще всего, именуется ключевым словом раскрываемой в них темы. Например, девятая адхикарана первой *пады* называется *prāṇādhikaraṇa* и говорит о том, что термин «прана» (санскр. *rgāṇa* – воздух, дыхание), упоминаемый в «Чхандогья-упанишаде» (далее – ЧхУп), является не только лишь жизненным дыханием, но самим Брахманом (I-11-5).

Все четыре главы (адхйайи) с их частями (падами) и разделами (адхикаранами) строго согласованы друг с другом по смыслу и содержанию. Тема каждой адхикараны «Брахма-сутр» излагается особым методом философского рассмотрения¹, включающим в себя пять частей: *вишья* (*viśaya*) или субъект, подлежащий объяснению; *самья* (*saṃśaya*) или «сомнение», т.е. рассмотрение всех возможных альтернативных точек зрения; *пурвапакша* (*pūrvapakṣa*) или «первая сторона», т.е. установление доводов оппонента; *уттарпакша* (*uttarapakṣa*) или «последующая сторона» т.е. изложение положений и доказательств позиции философа после опровержения точки зрения «первой стороны»; *прайоджана* (*prayojana*) т.е. достигнутая цель дискуссии, доказываемое заключение и вывод (*siddhānta*). Такое построение позволяет читателю более точно сориентироваться в разнообразии обсуждаемых тем и логически прийти к заключениям, которые делает автор, на основании критической оценки альтернативных теорий.

В «Адхикарана-саравахи» Веданта Дешика рассматривает все 156 адхикаран «Брахма-сутр» в том же порядке, как их рассматривает Рамануджа в «Шрибхашье». Однако, данное произведение не является лишь кратким изложением сути адхикаран, что следует из значения термина *sāgāvalī*, или же повторением взглядов, изложенных Рамануджей.

Во-первых, Венкатанатха в АС использует иной метод философского рассмотрения обсуждаемых тем². Рамануджа в своем труде следует классическому способу рассмотрения, описанному выше, т.е. подробно объясняет утверждения упанишад (*вишья*), детализирует доводы оппонента (*пурвапакша*), и, приходит к заключению на основании выдвинутых аргументов и контраргументов. Читателю, хоть немного знакомому с «Шрибхашьей», хорошо известно, насколько объемной является данная работа, и, насколько сложным философским языком она написана. Так, довольно часто, за тщательно продуманной и подробнейшим образом изложенной дискуссией пурвапакши, с ее аргументами и контраргументами, забывается изначально обсуждаемый вопрос, которому посвящен раздел. В отличие от Рамануджи, Дешика избегает таких подробных дискуссий. Он не исследует подробности выводов оппонентов, а сразу переходит к поэтапному логическому обоснованию состоятельности или несостоятельности их аргументов. В своих рассуждениях он четко придерживается главной темы, о которой идет речь в сутрах, и, после ответов на все доводы оппонентов, переходит к заключению (*сиддханте*). Такой метод рассмотрения позволяет зафиксировать ключевые положения и утверждения, наиболее существенные для обсуждаемой темы.

Во-вторых, как указывает Шриниваса Чари, Дешика в своей работе установил тесную смысловую связь (*sangati*) между сутрами, адхикаранами, их объединяющими, падами и адхйайами. Данная смысловая и содержательная связь хорошо известна сегодня ученым благодаря множеству исследований предшественников и комментариев, посвященных «Брахма-сутрам». Тем не менее, во времена Дешики данная связь не была очевидной, и многие сутры и адхикараны не имели между собой явной связи.

В-третьих, как заявляет сам Венкатанатха, АС защищает «Шрибхашью» Рамануджи от любых сомнений и критики. Во вступительном пассаже он говорит, что тот, кто внимательно прочтет эти строки с ясным умом, обнаружит, что они свободны от изъянов (АС, стих 3).

Учение вишишта-адвайты, которое Дешика представляет в АС, охватывает три основные темы «Брахма-сутр»: Брахман (*tattva*), способ его достижения (*sādhana*) и высшая цель (*puruṣārtha*). В рамках этих тем, философ последовательно формулирует главные положения учения своей школы, тем самым показывая, что оно происходит из учения сутр и упанишад. Иными словами, вишишта-адвайта в своей основе передает сущность и смысл священных текстов.

В разделах, посвященных природе Брахмана, Венкатанатха суммирует, что Брахман есть Высшая Реальность и единственная причина существования мира, включая его создание, бытие и разрушение (*jagatkāraṇa*)³. Брахман рассматривается как высшее сознательное духовное бытие, которое отлично от бессознательной материи (*prakṛti*), света, праны, пространства или эфира (*ākāśa*), сознающей ин-

¹ В индийской философии особая методология философского рассмотрения вопросов в сутрах содержит в себе, обычно, от трех до пяти частей. Расширенное, пятичастное построение было введено, например, в сутрах Джаймини пурва-мимансы (Мюллер М. Указ. соч. С. 202–204; Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия / Под ред. В.И. Кальянова. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2013. С. 11).

² Srinivasa Chari S.M. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita Vedānta*... xxxii–xxxiii.

³ Утверждение этого тезиса было также направлено для критики концепции школы санхьи и йоги, согласно которой причиной вселенной являются изначальный Дух (*puruṣa*) и изначальная материя (*pradhāna*).

дивидуальной души (jīva) (АС, стих 38, 56, 86), а также от высших божеств, таких как Индра¹ и др. Это бытие состоит из бесконечного блаженства (ānandamaya) (АС, стих 58–59) и обладает многими характеристиками (dharma). Например, *сарваатма* (sarvātma) – т.е. атман (дух) всего мира, присутствующий во всем (АС, стих 98), *антарьямин* (antaryāmin) – контролирующий все изнутри, *акшара* (akṣara) – вечная, нерушимая реальность (АС, стих 93), *адхара* (ādhāra) – основание мира, *вайшвана-ра* (vaiśvānara) – правитель всех душ, *бхума* (bhūmā) – великий (АС, стих 107), *дахаракаша* (daharākāśa) – духовное пространство в сердце, *мукта-бхогья* (muktabhogya) – объект наслаждения для освобожденных душ (АС, стих 129), *убхайалинга* (ubhayalinga) – свободный от любых изъянов и наделенный благоприятными атрибутами.

Телом Брахмана, согласно Дешике, является мир со всем его многообразием. Он контролируется и управляется им таким же образом, как тело человека управляется и контролируется душой. Брахман является материальной причиной мира (upādāna-kāraṇa), а также ее инструментальной причиной (nimitta-kāraṇa) в том смысле, что он создал мир путем проявления собственной воли (saṁkalpa) (АС, стих 57, 78).

Индивидуальная душа, согласно сутрам и Венкатанатхе, представляет собой отдельный объект, контролируемый Брахманом изнутри, но отличный от него. Именно поэтому она рассматривается вишишта-адвайтой как часть (amśa) Брахмана из-за неразрывной с ним связи. Душа (*джива*) вечна по своей природе и является субъектом действия и познания, но ограничена неведением и узамы своих предыдущих действий в цикле рождения и смерти, и нуждается в знании о пути освобождения и достижения Брахмана (*садхана*). Этим вопросам посвящены адхикараны третьей главы «Брахма-сутр» и первые разделы четвертой главы.

Бадараяна, и вслед за ним Дешика в АС, рассматривают тему освобождения и садханы в следующих аспектах: Брахман как должный объект сосредоточения; природа садханы; различные типы *видьи* или *упасаны*; *карма* как вспомогательный способ для *видьи*; составляющие *видьи*.



Мундака-упанишада. Две птицы на дереве. Индийская миниатюра. Конец XIX–XX вв.

Согласно упанишадям, *видья*, именуемая также *упасаной*, есть непрерывное сосредоточение на Брахмане (*дхьяна*). Такое сосредоточение является способом достижения высшей цели в сутрах². Обоснование Брахмана как наилучшего объекта сосредоточения приводится в разделах *убхайалингаадхикарана*, *парадхикарана* и *пхаладхикарана*, сутры которых комментирует Венкатанатха. Первая из перечисленных адхикаран носит название одной из характеристик Брахмана, как свободного от любых изъянов и наделённого множеством благоприятных характеристик (АС, стих 309). Сутры этого раздела, как пишет Чари, утверждают в соответствии с упанишадами, что Брахман, присутствующий во всем, не подвержен ограничениям воплощенной души, а также опровергают теорию адвайта-веданты о *ниргуна*-Брахмане (свободном от каких-либо атрибутов)³. Дешика утверждает, что данная теория неверна, т.к. Брахман не мог бы быть объектом сосредоточения для достижения мокши, если бы не имел никакой формы и атрибутов (АС, стих 304). Следующие из перечисленных адхикаран объясняют,

что Брахман есть Высшая Реальность, единственная дающая освобождение. Для того, чтобы лучше понять, каким образом Брахман не подвергается ограничениям в виде счастья и страдания воплощенных душ, можно рассмотреть пример с двумя птицами из «Мундака-упанишады» (далее – МундУп), одна из которых ест плод (как *джива* испытывает плоды кармы), а другая лишь наблюдает за ней (Брахман, не подверженный карме)⁴. Из этого же примера видно, каким образом *джива*, которая является вечной и неизменной сознающей субстанцией, подвергается ограничениям.

В упанишадах описаны различные формы *видий* для непрерывного сосредоточения (медитации) с целью достижения высшей цели (пурушартхи). Так, в ЧхУп мы встречаем, например, «Сат-видью»

¹ Индра – царь богов, повелитель небесного царства Сварги в ведизме и индуизме. Один из главных богов ригведийского пантеона.

² Сосредоточение (*дхьяна*) или медитация в упанишадах, как пишет С. Дасгупта, является формой замены реального жертвоприношения от фактического принесения жертв к их символическому представлению. Так, в «Брихадараньяка-упанишаде» (I. I) вселенная представляется как лошадь, которая пронеслась в жертву. Мыслительная деятельность в форме медитации, таким образом, заменяет внешнее поклонение в форме жертвоприношений (Dasgupta S. *A History of Indian Philosophy*, 1922. 35–37).

³ Srinivasa Chari S.M. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita Vedānta...* 218–219.

⁴ Мундака-упанишада // Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000. С. 624.

(*sad-vidyā*) – сосредоточение на Брахмане как на источнике вселенной, «Шандилья-видью» (*śaṇḍilya-vidyā*) – сосредоточение на Брахмане как причине создания, поддержания и разрушения мира и многие другие¹. В своей монографии Шриниваса Чари приводит таблицу со списком тридцати двух видов, которые насчитывает комментаторская традиция, со ссылками на каждую из них в упанишадах и соответствующими пассажами из «Брахма-сутр» и АС². Все эти виды комплексно объединены под общим названием «Брахма-видья» (познание Брахмана). Несмотря на то, что виды направлены на достижение Брахмана, тем не менее они отличны друг от друга по форме ритуала (*gūra*) и предписаниям (*śabda*), а также гунам, т.е. свойствам Брахмана, на которых необходимо сосредоточиваться в той или иной видье. Веданта Дешика пишет, что различать виды, порой похожие одна на другую, следует по форме ритуала, т.е. конкретным символам Брахмана в видье (АС, стих 384). В третьей главе Бадараяна разрешает несколько затруднений с определением видов. Например, он устанавливает, что виды, которые встречаются сразу в нескольких упанишадах, но имеют различные описания своих атрибутов (гун) для сосредоточения, являются одинаковыми и их составляющие могут быть объединены³. Так или иначе, сосредоточение на нескольких атрибутах и характеристиках Брахмана приводит дживу к познанию всего Брахмана и достижению освобождения.

Следующий вопрос – один из важнейших в вишишта-адвайте – возникает в отношении роли *кармы* (соблюдения предписанных Ведами ритуалов в течении всей жизни человека) и роли познания Брахмана, которое достигается через практику видьи. Данный вопрос является одним из главных в дискуссии между учением мимансы и веданты. Основной задачей мимансы является изучение и соблюдение предписанных ритуальных обязанностей для достижения освобождения. Поэтому, с точки зрения представителей данной школы, видья может быть лишь вспомогательной частью кармы. Соблюдение ритуальных обязанностей приводит дживу к накоплению заслуг, называемых *пунья* (*puṇya*), и возможности достижения посмертного небесного блаженства. Веданта же считает, что единственным путем к освобождению является познание Брахмана (*jñāna*). Мимансаки заявляют, что поскольку джива является субъектом действия (*kartā*), согласно упанишад, наибольшее значение для человека имеет соблюдение ритуалов (*saṁskāra*). Т.к. джива является частью Брахмана, то тексты упанишад о познании Брахмана ведут к познанию дживы. Они признаются мимансакими как вспомогательные, где видья является дополнительной частью кармы, но не важнейшей практикой. Венкатанатха вслед за Бадараяной и Рамануджей утверждает, что данная точка зрения не совсем верна. Хотя джива и является частью Брахмана, но она отлична от него, согласно священным текстам. Высшая цель (*пурушартха*) достигается познанием Брахмана, к которому ведет практика видьи, следовательно, соблюдение одних лишь ритуалов не является достаточным. Здесь необходимо отдельно выделить заслугу Венкатанатхи в смягчении напряженного диалога мимансы и веданты, учения которых различны по содержанию и целям, но являются двумя частями одного ведийского канона⁴. Излагая учение вишишта-адвайты в АС, а также в других работах, таких как «Шата-душани» и «Сешвара-миманса», Дешика настаивает, что учение мимансы и веданты являются одним целым, и знание мимансы необходимо для веданты. Во-первых, предписания священных текстов требуют изучения всех Вед, включая упанишады и веданту, поэтому их знание не может быть разделено на две не связанные между собой части (ритуалы и познание Брахмана). Желание достичь высшей цели (*пурушартхи*) естественным образом ведет человека, исполняющего предписанные ритуалы, к познанию глубины значения священных текстов, т.е. к пониманию того, что высшей целью является Брахман, а не достижение временного небесного блаженства. Во-вторых, знание мимансы, изложенное в «Миманса-сутрах» помогает глубже понять смысл текстов веданты и не противоречит священным текстам. Таким образом, миманса проясняет веданту и является первой, а не отдельной частью ведийского учения (АС, стихи 28, 33).

¹ Чхандогья-упанишада // Упанишады... С. 302–313, 339–348.

² Srinivasa Chari S.M. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita Vedānta*... 373–374.

³ Например, «Дахара-видья» (медитация на пространстве внутри сердца, которое есть Брахман) встречается в ЧхУп и «Тайтирья-упанишаде» (далее – ТаУп). В ЧхУп предписывается сосредоточение на Брахмане, включающее восемь атрибутов, а в ТаУп данная видья упомянута кратко, без описания конкретных гун. Другим примером является «Гарги-акшаравидья» и «Акшара-паравидья» из БрУп и МундУп. Обе эти виды имеют своим объектом сосредоточения *акшару*, т.е. характеристику Брахмана как вечного, нерушимого. Однако описание видьи в БрУп приводится в отрицательной форме: «[Оно] не велико, ни мало, ни коротко, ни длинно... не связано, без вкуса, без запаха, без глаз, без ушей...» (Ш. 8-8) (Брихадараньяка-упанишада // Упанишады... С. 109), а в МундУп описаны и отрицательные и положительные характеристики: «То, что невидимо, непостижимо... вечное, всепроникающее, вездесущее, тончайшее...» (I. 1-6) (Мундака-упанишада // Упанишады... С. 618). Согласно Бадараяне, данные атрибуты могут быть объединены, т.к. все они принадлежат Брахману (Srinivasa Chari S.M. "Vedānta Deśika. The Poet-Dialectician of Viśiṣṭādvaita School." *Life, Thought and Culture in India (AD 300–1100). Volume 2, Part. 3: Theistic Vedānta*. Ed. R. Balasubramanian. New Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 2008. 133–167).

⁴ Freschi E. "Venkṭanātha (Vedānta Deśika) (c. 1269 – c. 1370)." *Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*. N.p., n.d. Web. <<http://www.iep.utm.edu/venkatan/>>; Srinivasa Chari S.M. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita Vedānta*... 4–10

Существует, однако, известное возражение со стороны мимансаков в отношении необходимости изучения веданты. Согласно Прабхакаре (VII–VIII вв.), изучение упанишад не имеет смысла, т.к. слово имеет значение только в связи с актом действия, которое оно обозначает. Дешика опровергает данную точку зрения примерами из повседневного опыта. Например, указывая на корову сыну, отец произносит слово «корова». В дальнейшем ребенок понимает значение этого слова без необходимости присутствия самого объекта и указания на него. Человек, услышавший о рождении сына, но не присутствующий при самом рождении, тем не менее испытывает эффект радости от полученной новости. Таким образом, слова упанишад о Брахмане приводят к познанию Брахмана без совершения ритуального действия и имеют смысл. Эта точка зрения также подтверждает, что виды, описанные в упанишадах как средство достижения Брахмана, являются самостоятельными и не требуют совершения конкретного физического ритуала (кармы). Скорее наоборот, знание ритуалов способствует пониманию упанишад и предписанной ими садханы.

У читателя, знакомого с основами индийской философии и системой варна-ашрамы в Индии¹, при обсуждении вопроса о предписанной священными текстами садхане и ее месте в системе вишишта-адвайты может возникнуть резонный вопрос о том, всякий ли человек может заниматься данной практикой сосредоточения, или же существуют ограничения по традиционному кастовому признаку. Согласно ведийским текстам, люди, принадлежащие к низшей варне *шудры*, не допускается к изучению и рецитации ведийских текстов и проведению ритуалов. На основании этого Бадараяна в *анапшудрадхикаране* указывает, что шудры не должны изучать и практиковать предписанные упанишадами виды сосредоточения. Веданта Дешика в АС в соответствии с установленными ведийской традицией правилами и ссылкой на «Брахма-сутры» заключает следующее:

1. Брахман есть объект для сосредоточения для небесных божеств (*devatās*).
2. Васу и другим божественным существам² следует сосредоточиваться на Брахмане как на Атмане внутри них.
3. Шудры не допускаются к сосредоточению на Брахмане (АС, стих 129).

Столь, казалось бы, несправедливые ограничения, обозначенные Веданта Дешикой, еще раз подтверждают, что его философское учение было строго согласовано с ведантийской традицией. Однако, это вовсе не означает, что он не задумывался над разрешением проблем освобождения, достижения Брахмана и избавления от страданий для тех слоев населения, которые были «вне» ведийского знания. В рамках своего философского учения Дешика обосновал и существенно развил одно из важнейших учений вишнуизма о «предании» или «уповании на Бога» – прапатти³. В «Бхагавадгите» и раннем вишнуизме, в том числе у Рамануджи, эта концепция упоминается также как *шаранагати* (*śaraṇāgati*) и означает поиск Бога как единственного прибежища⁴. Прапатти является альтернативным средством достижения мокши для тех людей, кто не может по каким-либо причинам соблюдать строго предписываемые правила текстов. По сути, прапатти является практикой, аналогичной *упасане*. Как указывает С. Дасгупта, прапатти есть поиск пристанища у Бога, он не зависит от ограничений места, будь то святые или грязные места, от времени, режима дня или кастовых различий. Когда Бог принимает человека через прапатти, то он прощает ему все ошибки, прегрешения и бездействия⁵. Прапатти определяется как состояние молитвенности ума, обращенного к Богу, связанного с глубокой убежденностью в том, что только он является спасителем, и нет никакого способа достижения божественной благодати, кроме самоотдачи. Веданта Дешика подчеркивал, что прапатти является специфическим ментальным актом *buddhi-viśeṣa*, а значит не противоречит учению Упанишад, согласно которому познание (*джняна*) является средством достижения мокши. Таким образом, Венкатанатха решает проблему возможности освобождения для представителей низших варн. Концепция прапатти достаточно архаична, ее идеи встречаются в базовых текстах канона Панчатраты, таких как «Ахирбудхнья-самхита», «Лакшми-тантра», «Бхарадваджа-самхита» и др. С. Дасгупта пи-

¹ Варна-ашрама-дхарма представляет собой традиционную организацию индийского общества, состоящую из четырех социальных групп или варн – брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Система четырех варн упоминается еще в «Ригведе». Каждая варна придерживается своих особых предписаний (варна-дхарма) в соответствии со следующей системой возрастных групп (ашрам): брахмачарья (ученик), грихастха (домохозяин), ванапрастха (лесной отшельник) и саньяса (странник).

² В индийской мифологии, неразрывно связанной с индийской философией и религией, выделяют несколько классов божественных существ, таких как васу, рудры, адитыи, маруты и др.

³ Подробнее об учении прапатти см.: Singh S. *Vedānta Deśika. His Life, Works, Philosophy*. Varanasi, 1958. 373–401; Dasgupta S. *A History of Indian Philosophy*. 1956. 374–381; Srinivasa Chari S.M. "Vedānta Deśika. The Poet-Dialectician of Viśiṣṭādvaita School." 159–163.

⁴ Псху Р.В. Место «Шаранагатигадхи» в философском наследии Рамануджи // Историко-философский ежегодник'2010 / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: Центр гуманитарных инициатив. 2011. С. 353–358.

⁵ Dasgupta S. *A History of Indian Philosophy*. 1956. 375–376.

шет, что на основании записей вишнуитских исследователей, идеи прапатти можно отнести к еще более ранней литературе, такой как «Тайтирья-упанишада», «Катха-упанишада», «Шветашватара-упанишада», «Махабхарата» и «Рамаяна». В «Бхарадваджа-самхите» концепция прапатти описана как самоотдача Богу. Сходное описание встречается и в «Ахирбудхнья-самхите»¹.

Последняя, четвертая глава «Брахма-сутр», посвящена высшей цели (*парама пурушартхе*), т.е. мокше, достигаемой сосредоточением на Брахмане (*упасаной*), и называется «Пхала-адхйайа» («Глава [о] плоде [действия]»). В АС Венкатанатха последовательно останавливается на темах данной главы, таких как освобождение души от ограничений, вызванных влиянием кармы; отделение души от тела после освобождения или *уткранти* (санскр. *utkrānti*, букв. уход, отправление в путь, восхождение); путь души к обители Брахмана после освобождения; статус души после достижения освобождения.

Освобождение души от ограничений (вкл. страдания и удовольствия), согласно вишишта-адвайте и упанишадам, возможно лишь когда джива становится свободной от влияния кармы, включая результаты от благих заслуг *пунья* (*puṇya*) и неблагочестивых действий, или *папы* (*pāpa*). Обычно, влияние кармы завершается после того, как индивид полностью испытал ее результаты. Однако в ЧхУп сказано, что к познавшему Брахмана не пристает дурное деяние так же, как не пристает вода к лепестку лотоса². Дешика вслед за Бадараяной говорит, что способы достижения Брахмана, описанные в упанишадах в форме видий, освобождают человека от всех грехов, совершенных до начала изучения видьи, а также возможных неблагоприятных поступков, совершенных уже практикующим упасану. Очищение от грехов, совершенных уже практикующим упасану, возможно потому, что практика постоянного сосредоточения на Брахмане сама по себе является ритуалом искупления (*prāyaścitta*) (АС, стих 460, см. также «Таттва-мукта-калапа», II-54).

Вторая пада «Пхала-адхйайи» называется «Уткранти-пада» и посвящена теории отсоединения души от тела после смерти. Согласно разделам этой главы, разъясняемых Дешикой, *уткранти* означает процесс, при котором джива в момент смерти покидает грубое физическое тело через один из каналов (*nāḍi*) или «отверстий/артерий» и, будучи «обернута» в тело тонкое, проходит различные области небесного бытия (*lokas*), в зависимости от результатов своих деяний³ (1-272). Душа же, которая путем сосредоточения на Брахмане познала Брахмана, следует непосредственно к нему особым путем, называемым *арчиради-марга* (*arcirādi-mārga*) для обретения освобождения мукти (*mukti*). Выход на данный путь возможен лишь в случае, если джива покидает тело через главный канал, называемый *сушумна-нади* (*suṣumnā-nāḍi*), – в той его части, которая проходит от сердца до вершины головы⁴ и освещается в момент выхода Брахманом.

Арчиради-марга в переводе с санскрита означает буквально «путь высшего луча» в том смысле, что душа следует за лучами солнца⁵. В АС Венкатанатха приводит следующее описание души, выходящей из тела и достигающей освобождения:

«Верховный Господь, объединенный с богиней Лакшми, который является защитником всех семи миров, который находится в центре сердца, проявляется в момент выхода [упасаки] из тела, от-

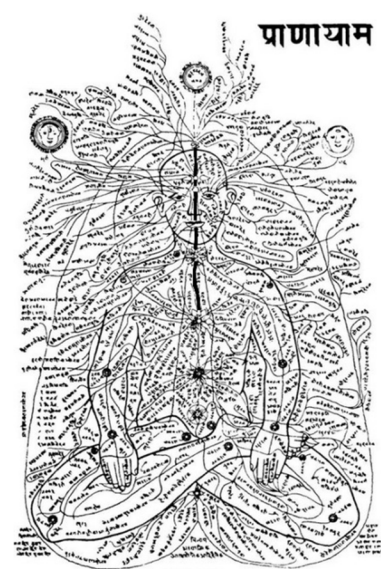


Схема энергетических центров и каналов (*nāḍi*). Верхняя часть главного канала (*suṣumnā-nāḍi*) выделен жирной линией

¹ Dasgupta S. *A History of Indian Philosophy*. 1956, p. 379.

² Чхандогья-упанишада // Упанишады... С. 321–322.

³ Srinivasa Chari S.M. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita Vedānta*..., p. 26.

⁴ Данный канал неоднократно упоминается в упанишадах, например, в БрУп (IV, 2:3): «...путь, по которому они идут, – артерия, идущая вверх от сердца» (Брихадараньяка-упанишада // Упанишады... С. 120), а также в ЧхУп (VIII, 6:6):

«Об этом такой стих:

В сердце – сто и одна артерия,

Из них одна ведет к голове.

Идущий по ней вверх достигает бессмертия.

Во все [стороны] служат выходами другие [артерии],

служат выходами». (Чхандогья-упанишада // Упанишады... С. 366)

⁵ По всей видимости, солнечные лучи упоминаются в буквальном смысле. В том же тексте ЧхУп говорится: «Когда же он оставляет свое тело, то с помощью этих лучей он восходит вверх. Или, поистине, он идет вверх, [размышляя о слове] Ом. И подобно тому как летит разум, столь [быстро] достигает он солнца. Поистине, это врата мира – доступ знающим, преграды незнающим» (VIII, 6:5) (Чхандогья-упанишада // Упанишады... С. 366). Существует сомнение в отношении смерти, произошедшей ночью, из которого могло бы следовать, что душа не сможет пройти путь к освобождению. Данный вопрос также рассматривал Рамануджа в «Шрибхашье». На этот случай Бадараяна уточняет, что связь с лучами сохраняется непрерывно, пока есть тело («Брахма-сутры» IV. 2.18–2.19) (Рагоза Д.М. Указ. соч. С. 175–176).

крывший сушумна-нади, которая исходит из пупа к вершине головы, подталкивает дживу сквозь нее к высшей обители, также как выпускают стрелу» (АС, стих 493)¹.

Согласно разделам *арчирадайадхикарана* и *ативахикадхикарана*, душа, следуя по пути арчиради, сопровождается эскортом божеств (*ātivahakas*) и, лишь достигнув обители Брахмана (*brahmalokaḥ*), становится полностью освобожденной от влияний кармы и предстает в своей изначальной форме², т.е. природе атмана, который «лишен зла, свободен от старости, от смерти, от печали, от голода, от жажды, чье желание – истина, чья воля – истина...» (ЧхУп, VIII-7-1)³. Перечисленные в ЧхУп атрибуты души, согласно Дешике, раскрываются подобно свету драгоценного камня, очищенного от грязи (неведения).

Следующий вопрос, рассматриваемый Бадараяной в разделах *санкальпадхикарана* и *абхавадхикарана*, посвящен способности действовать для освобожденной души. Согласно автору сутр, упанишадам и комментариям Дешики, свободная душа, обладая свободной волей, не нуждается в совершении каких-либо действий для достижения желаемого, в то время как душа, скованная узами кармы, является зависимой от чего-либо или кого-либо и обладает лишь ограниченной волей. Пребывающая в Брахмане, свободная душа действует согласно своему желанию, которое всегда является его истинным желанием⁴. Согласно текстам, она может принять любую форму, в том числе любое тело, или же оставаться без формы согласно своей воле и наслаждаться блаженством Брахмана. Однако, как указывает Дешика, будучи свободной, она не становится самим Брахманом, т.к. обладает иной природой, является отдельной субстанцией и лишь его частью. Сливаясь с ним, она испытывает опыт Брахмана вместе с его атрибутами. Таким образом, высшая цель жизни человека (парама пурушартха), согласно «Веданта-сутрам» и вишишта-адвайте Венкатанатхи состоит в обретении индивидуальной душой освобождения (мукти), достигаемого путем практики сосредоточения на Брахмане в форме упасаны (видьи), и ведущего к познанию и проявлению изначальной природы души и достижению Брахмана.

В завершении описания теорий садханы и высшей цели, представленных Бадараяной в «Брахма-сутрах», и подробно рассмотренных Венкатанаткой в АС, необходимо остановиться еще на двух важных вопросах. Первый касается принципа *тат-крату-ньяи* (*tat-kratu nyāya*), согласно которому практика сосредоточения на той или иной форме приводит к достижению цели в этой форме. Данный принцип описан еще в ЧхУп (III-14-1):

«Какое намерение имеет человек в этом мире, таким он становится, уйдя из жизни»⁵.

На основании данного принципа Веданта Дешика вслед за Рамануджей и Бадараяной подтверждает, что сосредоточение на бессознательных объектах, таких как пракрити с ее атрибутами, жизненное дыхание (прана) и др., не способно привести дживу непосредственно к Брахману, но дает иную материальную выгоду. Поэтому, для достижения мокши необходимо сосредоточение на самом Брахмане вместе с его атрибутами (*сагуна-Брахмане*). В том числе возможна упасана на изначальную форму дживы. В таком случае объектом сосредоточения выступает атман, т.е. сам Брахман⁶.

Второй вопрос касается теории адвайта-веданты о возможности освобождения души при жизни (*jīvan-mukti*) без необходимости уткранти (выхода души из тела). Согласно данной теории, уткранти, описанное в упанишадах, применимо лишь к тем дживам, которые практиковали сосредоточение на сагуна-Брахмане, т.е. проявленной форме Брахмана. Последователи адвайты утверждают, что возможно также прямое познание Брахмана (*atmaika jñāna*), достигая которое, джива больше не нуждается в уткранти, т.к. она сразу обретает мукти в этом состоянии и освобождается от неведения, находясь при этом в теле. Таким образом, Шанкара утверждает, что мукти имеет две стадии (*katma-mukti*). Первая существует для тех, кто медитирует на сагуна-Брахмана и достигает его обители, испытав уткранти и пройдя путем арчиради-марга, как указано в упанишадах. Однако, это не является истинной мокшей, которая состоит в реализации дживой своей идентичности с ниргуна-Брахманом

¹ Srinivasa Chari S.M. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita Vedānta...*, p. 271, перевод с англ. мой.

² Рагоза Д.М. Указ. соч. С. 186.

³ Чхандогья-упанишада // Упанишады... С. 367. Также см. пассаж из нее же: «И так же это совершенное успокоение поднимается и этого тела и, достигнув высшего света, принимает свой образ. Он – высший пуруша...» (VIII-12-3) (Чхандогья-упанишада // Упанишады... С. 371).

⁴ Этот известный пассаж из «Чхандогья-упанишады» звучит так: «А теперь – наставление об Атмане: Атман внизу, Атман наверху, Атман позади, Атман спереди, Атман справа, Атман слева, Атман – весь этот [мир]. Поистине, тот, кто видит так, мыслит так, познает так, имеет наслаждение в Атмане, удовольствие в Атмане, сочетание с Атманом, блаженство в Атмане. Он сам становится владыкой. Во всех мирах он способен действовать, как пожелает. Те же, которые полагают иначе, имеют над собой других владык, достигают гибнущих миров; во всех мирах они неспособны действовать, как пожелают.» (VII-25-2) (Чхандогья-упанишада // Упанишады... С. 360).

⁵ Чхандогья-упанишада // Упанишады... С. 308.

⁶ Srinivasa Chari S.M. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita Vedānta...* 281–282.

(непроявленным). Такая мокша достигается лишь прямым познанием Брахмана. Веданта Дешика опровергает данную теорию не только в АС, но и в других своих трудах, таких как «Шата-душани». Во-первых, концепция ниргуна-Брахмана не может выступать в качестве источника познания (праманы), т.к. его невозможно никак определить, поэтому он не может быть отличен от сагуна-Брахмана. Во-вторых, по мнению Венкатанатхи, теория дживан-мукти содержит в себе следующее противоречие: если джива, познавшая Брахмана, становится свободной от всех ограничений, то, согласно священным текстам, она не подвержена каким-либо печалю, боли или иным несчастьям¹. Однако тот, кто обрел освобождение будучи в теле, тем не менее, продолжает испытывать опыт, связанный с телом как объектом физических страданий.

Защита учения вишишта-адвайты от критики представителей школы Шанкары являлась одной из важнейших задач Венкатанатхи. На основании подробного изучения адхикаран «Брахма-сутр» Бадараяны и изложения их сути в АС с точки зрения учения Рамануджи, Веданта Дешика показал, что некоторые положения адвайта-веданты не находят должной опоры и подтверждений в главных ведантийских текстах в случае, если эти тексты изучаются подробно со ссылками на контекст и с принципами интерпретации, заложенными школой мимансы. Подробный же анализ учения Шанкары Венкатанатха предложил в своем фундаментальном труде «Шата-душани» («Сто опровержений»).

ЛИТЕРАТУРА

1. Брихадараньяка-упанишада // Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000. С. 70–160.
2. Мундака-упанишада // Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000. С. 618–627.
3. Чхандогья-упанишада // Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000. С. 279–372.
4. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М.: Искусство, 1995.
5. Пахомов С.В. Пашупата // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Восточная литература, 2009. С. 610–611.
6. Псху Р.В. Место «Шаранагатидаи» в философском наследии Рамануджи // Историко-философский ежегодник'2010 / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 353–358.
7. Псху Р.В. Религиозно-философское учение Ямуначарьи. М.: Российский университет дружбы народов, 2013.
8. Псху Р.В. Философский санскрит и трудности его перевода // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 80–89.
9. Рагоза Д.М. Веданта Сутра. СПб.: ОВК, 1995.
10. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия / Пер. с англ., под ред. В.И. Кальянова. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2013.
11. *Adhikaraṇa-sārāvalī of Vedānta Deśika with Adhikaraṇa-cintāmaṇi (Commentary of Śrī Kumāra Varadāchārya) and Padāyोजना (Commentary of Śrīvaṇ Rāmānuja Yati, 42nd Jeer of Ahobila Mutt)*. Madras, 1940.
12. Dasgupta S. *A History of Indian Philosophy*. Calcutta, 1956, volume iii.
13. Dasgupta S. *A History of Indian Philosophy*. Cambridge, 1922, volume i.
14. Freschi E. "Venkṭanātha (Vedānta Deśika) (c. 1269 – c. 1370)." *Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*. N.p., n.d. Web. <<http://www.iep.utm.edu/venkatan/>>.
15. 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. S. 149–152.
16. Singh S. *Vedānta Deśika. His Life, Works, Philosophy*. Varanasi, 1958.
17. Srinivasa Chari S.M. *The Philosophy of the Vedāntasūtra. A Study Based on the Evaluation of the Commentaries of Śaṅkara, Rāmānuja and Madhva*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Pub. Pvt. Ltd., 2010.
18. Srinivasa Chari S.M. *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita Vedānta: A Study Based on Vedānta Deśika's Adhikaraṇa-sārāvalī*. Delhi: Motilal Banarasi Das, 2016.
19. Srinivasa Chari S.M. "Vedānta Deśika. The Poet-Dialectician of Viśiṣṭādvaita School." *Life, Thought and Culture in India (AD 300–1100). Volume 2, Part. 3: Theistic Vedānta*. Ed. R. Balasubramanian. New Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 2008. 133–167. (History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization).

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Сафина, Н. А. «Адхикарана-саравали» как компендиум «Брахма-сутр» в системе вишишта-адвайта-веданты / Н.А. Сафина // Пространство и Время. — 2017. — № 2-3-4(28-29-30). — С. 97—107. Стационарный сетевой адрес 2226-7271prov_rst_3_4-28_29_30.2017.31.

¹ «Поистине, наделенный телом охвачен приятным и неприятным – ведь у того, кто наделен телом, нет избавления от приятного и неприятного. Бестелесного же, поистине, не касается ни приятное, ни неприятное» (VIII-12-1) (Чхандогья-упанишада // Упанишады... С. 370–371).