

---

**В ПРИСУТСТВИИ ДРУГОГО.  
«ШАРАНАГАТИГАДЬЯ» РАМАНУДЖИ.  
ЗНАЧИМЫЙ ТЕКСТ ВИШНУИТСКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ\***

Г. Оберхаммер

*Перевод с немецкого Н.Н. Даниловой, Р.В. Пеху*

Несмотря на тот факт, что этому небольшому тексту в специальной литературе до сих пор уделялось мало внимания, что его аутентичность вызывает некоторые сомнения, и что значение его для развития школы невелико, тем не менее, он представляет собой ценное свидетельство духовности вишишта-адвайта-веданты в период ее становления. Даже если этот текст не принадлежит самому Раманудже (1), он мог возникнуть в его непосредственном окружении и свидетельствует о некоей форме религиозного мышления, которая является самой ранней из всех санскритских текстов этой школы. Это необычный текст, оставив позади себя ранневедантистскую теологию Брахмана, уже закладывает основы шривайшнавскому благочестию и при этом выражает суть доктрины, изложенной в главных трудах Рамануджи.

Литературная форма данного произведения нехарактерна для Рамануджи. Гадья представляет собой поэтическое произведение в прозе; и таким образом «Шаранагатигадья» — это своего рода поэтическое произведение, написанное в прозе. Однако нам неизвестно ни одно поэтическое произведение Рамануджи, за исключением этой трилогии, к которым и принадлежит текст «Шаранагатигадья». Помимо всего прочего, данный текст нельзя обозначить как поэтический, написанный в жанре религиозной поэзии в духе гимнов (*stotra, stutih*).

Несмотря на свой высокий стилизованный язык, который полностью отвечает требованиям индийской поэтики (*alaṃkāraśāstram*), этому тексту не хватает поэтических амбиций. Автор в принципе не акцентирует язык поэзии. Еще в меньшей степени содержание текста может считаться продуктом поэтического творчества. Несмотря на то, что этот текст содержит только прямую речь: диалог адепта с богиней и в центральном элементе текста — беседа с Богом наедине, его нельзя охарактеризовать ни как рассказ ни как вид драматической поэзии. В принципе «Шаранагатигадья» передает реально происходящее, благодаря чему текст в итоге производит впечатление вневременного и актуального для «современности».

Может быть, учитывая содержание текста и его экзистенциальные задачи, следовало бы назвать его молитвой. Но для молитвы он все-таки слишком дидак-

---

\* Перевод фрагмента сделан с издания: Oberhammer G. Im Angesicht des Anderen. Ramanujas Saranagatigadya. Ein wichtiger Text vishnuitischer Religionstradition // Cracow Indological Studies vol. XII (2010). S. 261—297.

Перевод подготовлен при финансовой поддержке гранта РГНФ № 16-03-00806.

тичен и стилизован. Ни один молящийся не беседует с Богом так обстоятельно и педантично, используя при этом стереотипные повторы. Для интимной и неформальной молитвы язык этого текста слишком возвышен и слишком ориентирован на полноту дидактического содержания. Собственно говоря, этот текст не обращен к Богу. Несмотря на то, что по своему характеру он напоминает молитву, по сути текст предназначен для «другого», для читателя. По своему существу он представляет собой «воззвание» экзистенциального события, которое в своей духовной значимости лишено индивидуальной случайности и вовлекает читателя, когда он, читатель, не хочет быть «духовным соглядатаем» неких действий. Таким образом, «Шаранагатигадья» является свидетельством, которое с точки зрения языка является собой поэтический «способ» прибегания к Богу — жизнеутверждающий поступок человека. С одной стороны, «способ» — это слово, которое свидетельствует о самом событии, а с другой стороны, «способ» — это парадигма прибегания к Богу в своей сверхиндивидуальной форме.

В школьной традиции вишишта-адвайта-веданты, пожалуй, никогда не подвергалось сомнению то, что данное произведение возникло в результате собственного прибегания к Богу самим Рамануджей, и в этом смысле оно представляет собой одновременно личное признание в этом прибегании. Но уже во времена Венкатанатхи текст оценивался иначе, как свидетельствует об этом сам Венкатанатха в начале своего комментария к тексту «Шаранагатигадья»:

«Некоторые [полагают], что досточтимый составитель комментария записывает тот особенный разговор, который был внушен ему после его прибегания к богине Шри и [ее] согласия помочь низойти к его цели (*saṃnipātam*), в то время как он правильно излагает в соответствии со своим желанием пробудить себя к жизни для своих сторонников произошедший особенный акт (*vidyāvīṣeṣa*), так называемую ньясу (*śaraṇāgatiḥ*), посредством высказывания дошедшей до него через цепочку учителей двайа-мантры» (2).

Сам Венкатанатха придерживается другого мнения и толкует произведение, после того как он классифицировал отдельные части текста как объяснение к словам двайа-мантры, в целом как объяснение этой мантры (*dvayavivaraṇam*) (3). Это соответствует видению образованного Венкатанатхи, который склонен рассматривать это произведение скорее как поучительное объяснение (*vivaraṇam*), даже если Венкатанатха, как показывают вступительные шлоки его комментария, со своей стороны убежден, что основа «Шаранагатигадья» Рамануджи является его личным религиозным опытом, который и выражен в этом произведении (4).

Сам текст начинается непосредственно словами того, кто ищет прибежище, с которыми он обращается к Богине, чтобы вымолить ее помощь в его прибегании к ее супругу:

“Не имеющий иного покровительства я прибегаю к предоставляющей защиту ищущему ее нашей Матери, матери всего мира, дивной супруге Царя богов, безупречной, вечной, неизменной богине Шри, Госпоже, местожительство [которой] — Лотосовый лес, [которая является] собранием прекрасных неисчисли-

мых замечательных безграничных качеств (*kalyāṇagūṇa*), таких как добродетель, власть, сила, собственная природа (*svarūpam*) [которой] соответствует возлюбленному Господу Нараяне» (5).

Это начало «Шаранагатигадьи» особенно бросается в глаза потому, что Рамануджа ни в одном своем произведении не ссылается на богиню, ни в своей теологии, ни в различных вступительных шлоках к своим произведениям. Если он начинает свой текст таким прибеганием к богине, то это означает, при условии подлинности текста изменение его мышления в более поздний период его жизни, во всяком случае изменение его духовности. Кроме того, это значимо, поскольку это изменение является введением к развитию теологической системы школы, которое очень скоро приведет к подлинной теологии богини. Это развитие, насколько можно судить, приписывается связи школы Рамануджи с Панчаратрой. Так, Ватся Варадагуру в своей работе «Прапаннапариджатам», написанной спустя 200 лет после Рамануджи, с помощью избранных цитат из Панчаратра-самхиты представляет набросок такой теологии богини, в которой она почти «партнерски» разделяет божественность со своим супругом. В конечном итоге остается в качестве существенной разницы только «бытие-остаток» (*śeṣatvam*) богини, посредством которого она подчинена своему супругу (6). У самого Рамануджи нет указания на такое или подобное учение о богине; и кажется, даже у его учеников оно отсутствует. Более того, возникает ощущение, что Шри Рамамишра, который, в частности, представлял учение о том, что мир является остатком (*śeṣa*) как в отношении Бога, так и в отношении богини, как показывает фрагмент его утерянного сочинения «Шадартхасамкшепа», понимал «обладание остатком» (*śeṣitvam*) богини и обосновал не как онтологическое определение ее сущности, а в конечном итоге только как законное следствие ее супружеской связи с богом, в то время как он среди прочего указывал на то, «что в мире повсеместно признано, что [собственность] супруга принадлежит также и супруге. И одно и то же «обладание остатком» (*śeṣitva*) принадлежит обоим супругам, поскольку в смрити не признается разделение [имущества]. Об этом говорят мимансаки: «Если один из двоих [супругов] не хочет, то отказ не состоится (*tyāgaḥ*)». Потому, что это возможно только при раздельном имуществе» (7).

Пока не доказано ничего иного, можно предположить, что Рамануджа, даже если и прибегает к богине, рассматривает ее не как «партнершу» Бога, а скорее как вечно освобожденную душу (*nityamukta*), которая дана Богу как [его] супруга и которую Рамануджа знает из определенной мифологической традиции. Такое понимание было представлено Мегханадарисури (в начале 14 столетия) в работе «Прамейанирупанам» (8). Что же значит то обстоятельство, что Рамануджа в поисках прибежища обращается к богине?

Этот вопрос возникает из представления о поиске прибежища в его изначальном значении, что ищущий прибежища не видит иного спасения, кроме как довериться беззащитно более сильному, на что также указывает выражение «*apanuacaraṇaḥ*» — «Я тот, кто не имеет иного прибежища». То обстоятельство,

что Рамануджа в своем тексте ищет также прибежища у богини, прежде своего обращения к Богу, ставит этот вопрос и показывает, что это представление с течением времени изменилось (9) и теперь означает: «получить то, чего нельзя получить иным способом» (10).

В этом смысле поиск Рамануджей прибежища у богини имеет иной смысл, чем поиск прибежища у Бога.

Подобный поиск прибежища у Бога, о котором Рамануджа ведет речь в своем произведении, предполагает полную безоговорочную самоотдачу Ему, зная, что только Он один есть тот, кто может быть его абсолютным спасением. Рамануджа обращается к богине, ища прибежище, в надежде, что она окажет ему помощь в поисках прибежища у ее супруга, что только она может сделать это, будучи супругой Бога:

«Да будет мне дано подлинное и вечное припадание к лотосообразным стопам Величественного как к прибежищу, в расчете на получение вечного бытия слугой, в единственной радости быть остатком в отношении к целому „[к Немму]“» (11).

Это та цель, ради которой он обращается к богине как к «Матери всего мира» (*akhilajaganmātā*), как к «нашей Матери» (*asmanmātā*) и «прибежищу [всех], лишенных прибежища» (*aṣaraṇyaśaraṇyā*). По сути, богиня для него является материнской посредницей всех людей, которая в более поздний период (12) почитается как *puruṣakārā*, «та, которая действует ради людей» (?), даже если он еще и не употребляет этого выражения. Скорее всего, именно Мегханадарисури 200 лет спустя оформляет понимание Рамануджей богини как «посредницы» в виде понятия, когда пишет в «Прамейанирупам»:

«И дальше она учит, что она мать, поскольку она действует как мать, терпя прегрешения всех живых существ и с нежным расположением на благо душ. Но все же именно Высший Атман поручает ей как посреднице защиту всех живых существ (*puruṣakārathvena*)» (13).

Однако она, как показывает Мегханадарисури, и это касается также и Рамануджи, является душой (*jīvaḥ*), а не как ее супруг, причиной мира (*jagatkāraṇam*), а значит, она не обладает божественной сущностью. В этом смысле становится понятно, что Рамануджа обращается к ней за помощью, чтобы обрести прибежище у ее супруга.

Помимо этого кажется, в то время как он ищет у нее прибежища упомянутым образом, он достигает определенного уточнения своего понимания ее. В «Чатухшлоки» Ямунамунни, извиняясь за свою недостойность, говорит:

«Я хочу восхвалить тебя (=богиня) без страха, я тот, кто является [твоим] слугой (*dāsaḥ*) и нашел у тебя прибежище (*prapannaḥ*)» (14).

Это высказывание, даже если Ямунамунни имел ввиду другое, может быть неправильно понято. Рамануджа пишет в своем тексте о прибегании к богине и тем самым ясно определяет ее роль в благотворном действии Бога. Поскольку, как показывает дальнейшее развитие, к примеру тексты Варадагуру, можно пред-

положить, что замечания Ямунамуни могло быть также понято иначе, к примеру, в некотором акте неосознанного верования или под влиянием Панчаратры, к которой Ямунамуни был несомненно близок.

После того, как в первой части «Шаранагатигадья» была дана помощь богини и была дана гарантия, что все исполнится в соответствии с желанием ищущего прибежище (15), сразу же начинаются обращенные к Богу слова ищущего прибежище, которые вместе с его ответом представляют собой ключевую часть текста. Ищущий прибежище непосредственно обращается к Богу, называя его во все новых воззваниях Богом и Господином своей веры, и таким образом делает его актуальным в «мифологизации», которая сохраняется и передается традицией:

«Ты — тот, кто единственно благ, и чужд всему тому, что следует избегать; Ты — тот, который отличен от всех других существ, чья собственная природа (*svarūpat*) безгранична, единство знания и блаженства; Ты, чей божественный образ (*rūpa-*) — сосуд безграничных великолепных свойств, таких как сияющий блеск (*anujivakya*), красота (*saundarya*), благовоние (*saugandha*), юношеская нежность (*saukumarya*) и очарование (*lāvanya*) и т.д., которые все немислимы, чудесны, вечно безупречны и непревзойденны; образ, который подходит Тебе и желанен» (16).

Тем самым Рамануджа изначально дает определение сущности (*svarūpat*) бога Нараяны, понятого как Брахман. Это воззвание «Ты, чья собственная природа бесконечна, знание и блаженство» продолжает характеристику Брахмана, данную в «Тайттирия упанишаде» (2, 1, 1), и заменяет эту очевидную истину (*satya*), которая также не является сущностным свойством Брахмана. Благодаря истине личное представление о Боге следует понимать скорее как блаженство (*ānandaḥ*). При этом поставленную во главу бесконечность (*ananta*) следует понимать в соответствии с комментарием Шанкары на фрагмент «Тайттирийа упанишад» (2, 1, 1) как *triparicchedarahityam*, в соответствии с бытием, свободным от пространственно-временных и онтологических ограничений, согласно Венкатанатхе.

В последующем меняется тональность обращенных к Богу воззваний, которые актуализируют Бога в контексте пуранического благочестия. Они больше слушают не теологической рефлексии о сущности Бога, а по-видимому, образной наглядности верующего благочестия, и оставляют абстрактность ведантических спекуляций о Брахмане. Это «образ» и «форма» (*rūpat*) Бога, к которой обращено воззвание и чьи свойства имеют смысл только в связи с некоей наглядной актуализацией. Спрашивается, как это соотносится с данным «образом» и каким значением этот образ обладает.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Обоснование его аутентичности см.: Oberhammer G. Zurspirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (*śaraṅgatiḥ*) vor Venkatanatha // Materialienzur Geschichte der Ramanuja-Schule 7. Wien, 2004.
- (2) *atra bhagavān bhāṣyakāraḥ svācāryasaṃpradāyāgatadvayavacanena svayam anuṣṭhitam nyāsākyavidyāviśeṣaṃ svānubandhisamjijīvayīṣayā yathāvat prakāśayan, ṭ...ḍ śrīprapattitadanugraha-pūrvakaṃ svasya bhagavatā saṃjātaṃ svayampṛayojanasamvādaviśeṣaṃ nibadhnāti. prati-*

vacanāṁśas tu śaraṇāgatīkṛtaśaraṇyābhiprāyaviśeṣonnayaena nibadhyata iti eke. “śaranagatigadyabhasyam” // Srimad Vedanta Desika’s Chatusslokibhasyam, Sthothratnabhasyam, and Gadyatrayabhasyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J.

- (3) «Поэтому предпочтительнее традиция, рассматривающая всю трилогию как объяснение к дваймантре». atah kṛtsnam idaṁ gadyaṁ dvayamantram iti sādhyān sampradāyaḥ. См.: “śaranagatigadyabhasyam” // Srimad Vedanta Desika’s Chatusslokibhasyam, Sthothratnabhasyam, and Gadyatrayabhasyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J. p. 126, 19.
- (4) «После проявления уважения всем признанным учителям Венкатанатха, образованный, в последующем представляет свою «Рахасьяракшу», которая устраняет слепоту страстей и касается чудесного воздействия прибегания к Господу Лакшми; (1) пусть разговор Супруга Шри с господином Рамануджи, оба — приют милосердия, который некогда был спасением мира, осветит вам древнюю высшую тайну, которая является квинтэссенцией мантры Шаранагати». В то время как Венкатанатха обозначает свой комментарий к «Шаранагатигадье» Рамануджи как «произведение для защиты» тайны вероисповедания, а именно как изложение двайа-мантры, он становится формулой прибегания к Богу, и таким образом текст Рамануджи становится исходным пунктом литературной традиции текстов *рахасья* этой школы.
- (5) «Шаранагатигадья». Перевод с санскрита Р.В. Псху // Историко-философский ежегодник — 2010. М., 2011. С. 359. *Прим. переводчика.* bhogavannāṛyaṇābhimatānurūpasvarūpaṅgaṇavibhavaivaryāśīlādyanavadhikātiśyayāsamkhyeyakalyāṇagaṇagaṇām padmavānālayām bhagavatīm śriyam devīm nityānapāyiniṁ niravadyām devadevadivyamahīṣīm akhilajaganmātaram (asmanmātaram) aśaraṇyāśaraṇyām ananyaśaraṇaḥ śaraṇam ahaṁ prapadye.
- (6) К вопросу учения Варадагуру о богине см.: Oberhammer G. Die Lehre von der Gottin vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule 6. Wien, 2002: 25ß46; а также см.: Oberhammer G. Asesajagadisitrimvandaravadavallabham (Prappannaparijata 6,26): An Interpretation of a Controversial Issue in the Light of the Hermeneutics of Religion // Cracow Indological Studies 4. Cracow, 2003.
- (7) patyuh patnyā apīti lokasiddham, ubhayādhiṣ[hānaṁ tyāga eva na samvarteta iti. na hy anivṛtiḥ pṛthaktve. aitan nyāyasahakṛtavākyena ca śeṣitvaviśiṣṭapatnīvidhiḥ. nyayasiddhanjanam // Srimadvedantadesikagranthamala. Madras. 1940. 233—234.
- (8) Nayadyumanih by Meghanadarisuri. Critically edited with Introduction and notes by V. Krishnamacharya and T. Viraraghavacharya. Madras. 1956. P. 225—227.
- (9) Характерно, что обозначение *śaraṇāgatiḥ* все больше заменяется словом *prapatih*, которое Моньер-Вильямс неслучайно переводит как «отречение и почитание».
- (10) Сравнить: «Прапатти, поиск прибежища, является при большом доверии [выраженной] просьбой, которая в случае невозможности достичь желанной цели иным образом, является единственным средством достижения этого». ananyasādhye svābhiṣṭe mahāviśvāsapūrvakam. tad ekoṇyātāyācñā prapatih śaraṇāgatiḥ. См.: «Saranagatigadyabhasyam” // Srimad Vedanta Desika’s Chatusslokibhasyam, Sthothratnabhasyam, and Gadyatrayabhasyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J.p. 76, 11f.
- (11) aśeṣataikaratirūpanityakaimkaryaprāptyapekṣayā paramārthikī bhagavaccaraṇāravind-aśaraṇāgatiḥ [...] aviratāstu me. См.: “Saranagatigadyabhasyam” // Srimad Vedanta Desika’s Chatusslokibhasyam, Sthothratnabhasyam, and Gadyatrayabhasyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J.p. 136.
- (12) Самое позднее во времена Ватсы Варадагуру.
- (13) kiṁ ca tasyā māṭṛvat sarvaprāṇinām doṣasahiṣṇutayā vatsalatvenāt mahite pravartakatvāt paramātmanā prāṇirakṣaṇe puruṣakāratvena niyuktatvāc ca māṭṛtvavyapadeṣaḥ. Nayadyumanih by Meghanadarisuri. Critically edited with Introduction and notes by V. Krishnamacharya and T. Viraraghavacharya. Madras. 1956. P. 256, 20—22.

- (14) *tām tvām dāsa iti prapanna iti ca stoṣyāmy ahaṃ nirbhayaḥ. Catuhsloki, 2 / SrimadVedanta Desika's Chatusslokibhashyam, Sthothratnabhashyam, and Gadyatrayabhashyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J.*
- (15) *astu te (3) tathaiva sarvaM saMpatsyate (4). Saranagatigadya 3—4.*
- (16) *akhilaheyapratyanīkakalyāṇaikatāna svetasamastavastuvilakṣaṇāntajVānāndaikasvarūpa! svābhimatānurūpaikarūpācintyadivyaḍbhutānityaniravadyaniratiśayaujjvalyasaundaryasaugandhyasaukumāryalāvanyaauvanādyanantaḡaṇanidhidivyarūpa! «Saranagatigadyabhasyam” // Srimad Vedanta Desika's Chatusslokibhashyam, Sthothratnabhashyam, and Gadyatrayabhashyam. Ed. by V. Srivatsankacharyar. Madras. o.J. P. 142, 6—19.*

**IN THE PRESENCE OF THE OTHER.  
RAMANUJA'S SARANAGATIGADYA.  
AN IMPORTANT TEXT OF THE VAISHNAVA  
RELIGIOUS TRADITION**

**G. Oberhammer**

*Translated from German by N. Danilova, R. Pskhu*