
К вопросу о переводе некоторых философских терминов в статье Г. Оберхаммера «Забывтая тайна человеческой любви»*

© 2021 г. Л.И. Титлин

Институт философии РАН,
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: titlus@gmail.com
<http://iphras.ru/titlin.htm>

Поступила 30.03.2021

В настоящей статье автор останавливается на проблеме перевода некоторых санскритских, английских и немецких философских терминов, встречающихся в статье австрийского индолога Г. Оберхаммера «Забывтая тайна человеческой любви. Попытка подхода», которая посвящена феномену человеческой любви в Индии древнего и средневекового периода в таких текстах, как «Камасутра» Ватсьяны, «Сатватасамхита», «Ньяя-сутра-бхашья» Пакшила-свамина, «Шаранагатигадья» Рамануджи и др. (перевод статьи прилагается ниже). В начале статьи приводятся краткие сведения об Оберхаммере и изучении его творческого наследия в России. В частности, рассматриваются такие санскритские термины, как «шрингара», «кама», английский термин «rest», немецкий «Rest». Автор ставит следующие вопросы: можно ли переводить слово «кама» как «любовь», «шрингара» (“erotic mood”, *erotische Stimmungen*) – эротическое настроение, переводить ли английское “rest” как «покой», или как «остаток»: и отвечает, что, исходя из контекстного употребления, для «камы» лучше использовать перевод «желание» («сексуальное желание») или вовсе оставлять санскритский термин, как это делает по большей части Оберхаммер, “erotic mood”, если быть более точным, означает «эротическое чувство», а под английским “rest” однозначно имеется в виду «остаток», более конкретно – оставление себя Богу. Автор приходит к заключению, что для корректного перевода английских терминов в статьях, посвященных индологической проблематике, необходимо обращаться напрямую к санскритским терминам, в случае переводных статей – также к языку оригинала, а для перевода санскритских терминов – к специализированным словарям и случаям контекстного употребления.

Ключевые слова: индология, религиоведение, Оберхаммер, Рамануджа, Шаранагатигадья, шрингара, кама, rest, остаток.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-8-185-196

Цитирование: *Титлин Л.И.* К вопросу о переводе некоторых философских терминов в статье Г. Оберхаммера «Забывтая тайна человеческой любви». *Оберхаммер Г.* Забывтая тайна человеческой любви. Попытка подхода / Пер. с англ. Л.И. Титлина. Часть первая // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 185–196.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), Проект № 20-011-00479 «Трансцендентальная герменевтика Г. Оберхаммера в истории европейской и индийской философии».

On the Question of the Translation of Some Philosophical Terms in the Article of G. Oberhammer “The Forgotten Secret of Human Love”*

© 2021 Lev I. Titlin

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

*E-mail: titlus@gmail.com
https://eng.iph.ras.ru/titlin.htm*

Received 30.03.2021

The article deals with the problem of translation of some Sanskrit, English and German philosophical terms found in the article of Austrian indologist G. Oberhammer “The Forgotten Secret of Human Love. An Attempt of an Approach”, which is devoted to the phenomenon of human love in India of the ancient and medieval period in such texts as *Kāmasūtra* of Vātsyāyana, *Sātvatasamhitā*, *Nyāyabhāṣya* of Paṅśilasvāmin, *Śaraṅāgatigadya* of Rāmānuja, etc. (translation of the article is attached below). At the beginning of the article, brief information on Oberhammer and the study of his creative heritage in Russia is provided. In particular, such Sanskrit terms as “śṛṅgāra” (erotic mood), “kāma” (sexual desire), the English term “rest”, the German “Rest” are considered. The author poses the following questions: is it possible to translate the word “kāma” as “love”, “śṛṅgāra” (erotische Stimmungen) – as erotic mood, whether to translate the English “rest” as “peace”, or as “remainder”: and replies that, basing on contextual use, for “kāma” it is better to use the translation “desire” (“sexual desire”) or leave the Sanskrit term as it is, as Oberhammer does for the most part, “erotic mood”, to be more precise, means “erotic feeling”, not “mood” and the English “rest” clearly means “the remainder”, more specifically – the abandonment of oneself to God. The author concludes that for the correct translation of English terms in articles devoted to Indological problems, it is necessary to refer directly to Sanskrit terms, in the case of translated articles, we must also check the text against the original language, and for translation of Sanskrit terms we should use specialized dictionaries, referring to cases of contextual use of that terms.

Keywords: indology, religious studies, Oberhammer, Rāmānuja, Śaraṅāgatigadyam, śṛṅgāra, kāma, rest.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-8-185-196

Citation: Titlin, Lev I. (2021) “On the Question of the Translation of Some Philosophical Terms in the Article of G. Oberhammer “The Forgotten Secret of Human Love”, Oberhammer, Gerhard, “Das vergessene Geheimnis der menschlichen Liebe. Versuch einer Annäherung”, Part I, Translation from English into Russian by Lev I. Titlin, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2021), pp. 185–196.

Герхард Оберхаммер (род. 1929) – выдающийся австрийский индолог, философ и религиовед, глава Института индологии в Университете Вены (1964–1997), действительный член Австрийской академии наук. Преемник таких выдающихся ученых

* This work was financially supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), Project No. 20-011-00479 “G. Oberhammer’s Transcendental Hermeneutics in the History of European and Indian Philosophy”.

кафедры, как Георг Бюлер и Эрих Фрауваальнер. Г. Бюлер, автор «Руководства к элементарному курсу санскритского языка», прозванного в народе «сутрами Бюлера» (издано в России под ред. Ф.И. Щербатского), по которому в России преподают санскрит до сих пор (в частности, профессор МГУ им. Ломоносова В.В. Вертоградова, знаменитый наставник большинства современных московских санскритологов), учитель великого русского индолога, буддолога и тибетолога, пионера в исследовании буддийской философии, ученого с мировым именем Федора Ипполитовича Щербатского. Э. Фрауваальнер – новатор в исследовании индийских философских традиций, получивший общемировую известность. Г. Оберхаммер является непосредственным учеником Фрауваальнера.

В 1964 г. Оберхаммер сменил Фрауваальнера на посту заведующего кафедры индологии Университета Вены. Будучи его прямым учеником, он расширил его филологический подход к индологии, добавив к нему трансцендентально-герменевтическое и экзистенциальное измерения, а также привнес в индологию свежую струю – методологический диалог индийских религиозных и философских традиций с христианскими учениями.

Пионером исследования творческого наследия Оберхаммера в России является Р.В. Псху, в частности, следует обратить внимание на ее статьи и переводы [Псху 2020; Оберхаммер 2016; Псху, Крыштоп 2016]. Общие моменты религиозно-философской герменевтики Оберхаммера изложены в работе [Псху 2016]. Что касается проблем перевода текстов Оберхаммера, то подходы к ним содержатся в статье [Псху, Данилова 2016]. Р.В. Псху также выступила ответственным редактором коллективной монографии «Герхард Оберхаммер: индолог и философ» [Псху (ред.) 2019].

Остановимся кратко на проблеме перевода санскритских, английских и немецких терминов, встречающихся в статье Оберхаммера «Забытая тайна человеческой любви. Попытка подхода», перевод которой следует ниже.

Шрингара

В самом начале статьи Оберхаммер отмечает, что индийские тексты «на самом деле не высказываются о любви, но в действительности вызывают эротическое настроение (*śṛīṅgāra*)». В английском переводе этой статьи, выполненном Г. Марлевич, стоит “erotic mood” (*erotische Stimmungen*), это словосочетание мы условно перевели как «эротическое настроение». Но верен ли этот перевод? Если обратиться к классическому санскритскому словарю Моньер-Вильямса [Monier-Williams 1899], то мы увидим, что слово *śṛīṅgāra* (возможно, связано с *śṛīṅga* – рог, которое, в свою очередь, происходит от *śiras*, *śīrṣan* – голова) означает любовь (изначально – то, что с рогом, то есть сильное), сексуальную страсть, желание или наслаждение, эротическое чувство (одно из 8 или 10 *rasa*, чувств, выделяемых в риторике).

Таким образом, правильнее было бы, вслед за Моньер-Вильямсом, исходя из смысла санскритского понятия, перевести “erotic mood” как «эротическое чувство», потому что здесь, очевидно, в контексте дискуссии об индийском искусстве имеется в виду одна из рас – эстетических эмоций, выделяемых в «Натья-шастре» (II в. до н.э. – IV в. н.э.).

Кама

Далее Оберхаммер задает тему статьи и называет “erotic attraction between man and woman”, что мы перевели как «эротическое влечение между мужчиной и женщиной» ни много ни мало «центральным опытом человеческого существования» и приводит определение *камы* в «Камасутре» Ватсьяяны (IV–V вв. н.э.). Оберхаммер характеризует определение Ватсьяяны как «абстрактное и почти не связанное с реальностью»: «Когда такие чувства, как слух, осязание, зрение, вкус и обоняние контролируются *манасом*, связанным с Атманом, активность [чувств] в отношении их соответствующих объектов называется *камой*, если эти [объекты] удовлетворяют желание» (KS 1, 2, 11).

Автор статьи поясняет: «В объяснении слова *кама* Ватсыяна приписывает ее, для начала, в общем, к сфере удовольствий и связанному с чувствами исполнению желаний или, по крайней мере, стремлению к ним».

Оберхаммер переводит *каму* как «любовь» (love, Liebe) и подчеркивает, что Ватсыяна сужает понимание *камы* до «сексуально-эротического наслаждения». Эта сексуальность проявляется благодаря особому контакту кожи половых органов мужчины и женщины:

«В этом контексте женщина испытывает ощущение органа чувств “кожи” женских половых органов за счет контакта с мужскими гениталиями и Атманом мужчины, благодаря особому контакту с женскими половыми органами, испытывает ощущение органа чувств – “кожи” мужских половых органов» (KS, 43, 32–44, 11).

Так можно ли переводить это слово *кама* как любовь? Является ли *кама* любовью в собственном смысле этого слова?

Обратимся снова к словарю Моньер-Вильямса. Он приводит следующие значения для *kāma* (от гл. корня *kam* – любить, желать, хотеть, иметь сексуальную связь): (сильное) желание, стремление, жажда, привязанность, объект желания, любви или удовольствия; удовольствие, наслаждение; любовь, в особенности сексуальная любовь или чувственность. Посмотрим на контексты употребления: (*kāmat*) *n.* объект желания; (*kāmeta*) из привязанности или любви *k*; (*kāmāya* или *kāme*) в соответствии с желанием, в согласии с желанием, по причине любви *k*; (*kāmāt*) для чьего-то удовольствия, по свободной воле, с желанием, намеренно; прилагательное (*kāma*) хотящий, желающий; в конце сложного слова: желающий, имеющий намерение.

Исходя из контекстов, лучше всего переводить *каму* не как «любовь», но как «желание», «сексуальное желание». Впрочем, Оберхаммер совершенно справедливо по большей части оставляет этот термин без перевода.

Англ. *rest* – покой или остаток?

В тексте статьи сказано: “...the doctrine of the relation of the Atma to God as the one being ‘rest’ and as the one ‘having rest’”. С первого взгляда не совсем понятно, как перевести слово “*rest*” в этом контексте – можно, в принципе, для “*rest*” предложить «покой», а для “*having rest*” – «успокоивающийся».

Посмотрим на санскритский термин, который стоит за английским “*rest*” – а это *śeṣa* от *śiṣ* – оставлять, букв. – то, что остается, остаток (словарь Моньер-Вильямса). Словарь В.А. Кочергиной [Кочергина 1996] также дает только одно значение слова *śeṣa* – остаток. Так мы приходим к выводу, что речь идет об остатке или «оставлении себя Богу». Если заглянуть в немецкий текст, то там также стоит *Rest*, которое также не имеет значения «покой», но только «остаток, оставшаяся часть».

Оберхаммер также говорит о «желании быть полностью остатком Бога» (the desire to be the “rest of God in one’s own entirety”) (*restlos Rest*) и понятии *śeṣaśeṣibhāva* – то есть неизменном «онтологическом отношении между “остатком” (*rest, Rest*) и “тем, кому принадлежит остаток”» (the one who has rest, *Resthabendem*).

Таким образом, выражение из «Шаранагатигады» Рамануджи, в которой тот обращается к Богу “single longing to be unconditionally ‘rest’ to God” (*SarG 16*) можно перевести как «единственное стремление безусловно быть остатком Бога».

Такое значение слова “*rest*” подтверждается и переводом Р.В. Псху и Н.Н. Даниловой: «Это проявляется прежде всего в третьей дефиниции тела, согласно которой тело понимается как субстанция, которая по своей сути является “остатком” того духовного существа. Понятие “остатка” Рамануджа объясняет однозначно в личностном смысле в тексте “Ведартхасамграхи”, когда говорит: “Потому что это отношение ‘остатка’ и ‘обладателя остатка’”. Остаток – это то, чьей собственной сущностью является то, что оно используется вследствие желания сделать возможным иному превосходство. Иной является “обладателем остатка”» [Оберхаммер 2016, 203].

Итак, мы видим, что для корректного перевода английских терминов в статьях, посвященных индологической проблематике, необходимо обращаться напрямую к санскритским терминам, а в случае переводных статей – также к языку оригинала, для перевода же санскритских терминов – к специализированным словарям и случаям контекстного употребления, а также к уже имеющимся переводам других текстов автора.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

KS Kāmasūtram (2003) *Śrīvātsyāyanamunipraṇītaṃ Kāmasūtram Śrīyāsodharaviracitajayama-galāvvyākhyāsahitaṃ hindīvyākhyābhāṣyopetañ ca hindīvyākhyākāra śrīdevadatta śāstī (kāśī saṃskṛta grantamālā 29)*, Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi.

ŚarG Śaraṅāgatigadyam (sine anno) *Srimad Vedanta Desika's Catusslokihashyam, Sthothraratnabhashyam, and Gadyatrayabhashyam*, ed. by V. Srivatsankacharyar, Madras.

Monier-Williams, Monier (1899) *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages*, revised by E. Leumann, C. Cappeller, et al. Clarendon Press, Oxford.

Ссылки – References in Russian

Кочергина 1996 – Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь / Под ред. В.И. Кальянова. С приложением «Грамматического очерка санскрита» А.А. Зализняка. М.: Филология, 1996.

Оберхаммер 2016 – Оберхаммер Г. Место, где свершается Бог // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 192–203.

Псху 2020 – Псху Р.В. Вступительная статья к переводу фрагмента статьи Г. Оберхаммера «Встреча как категория религиозной герменевтики» (9–11) // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2020. Т. 14. № 1. С. 114–126.

Псху (ред.) 2019 – Герхард Оберхаммер: индолог и философ / Отв. ред. Псху Р.В. М.: Наука – Восточная литература, 2019.

Псху 2016 – Псху Р.В. Религиозно-философская герменевтика Г. Оберхаммера (на материале «Шаранагадигадьи» Рамануджи) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2016. № 4. С. 106–108.

Псху, Данилова 2016 – Псху Р.В., Данилова Н.Н. Философские тексты на немецком языке: трудности и радости перевода (на примере статьи Г. Оберхаммера «Место, где свершается Бог») // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 186–191.

Псху, Крыштоп 2016 – Псху Р.В., Крыштоп Л.Э. Развитие понятий «Субъект» и «Другой» в истории западной философии и их интерпретация у Г. Оберхаммера (на материале статьи «Место, где свершается Бог») // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 175–185.

References

Kochergina, Vera A. (1996) *Sanskrit-Russian Dictionary. With the Attachment of the “Grammatical Sketch of Sanskrit” by Andrey A. Zaliznyak*, Philologia, Moscow (in Russian).

Oberhammer, Gerhard (1987) *Versuch einer Transzendente Hermeneutik Religiöser Traditionen*, Occasional Papers 3, G. Oberhammer, ed., Publication of the De Nobili Research Library, Wien.

Oberhammer, Gerhard (1999) “Zur Relationalität des Brahma bei Ramunuja”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*, Vol. 43, S. 199–212.

Oberhammer, Gerhard (2003) *Transzendenz erfahrung als Absolute Begegnung*, Oberhammer, G., Podzeit, U., eds, Occasional Papers 6, Publications of the De Nobili Research Library, Wien.

Oberhammer, Gerhard (2010^a) “Das vergessene Geheimnis der menschlichen Liebe. Versuch einer Annäherung”, *Cracow Indological Studies*, Vol. 12, pp. 17–50.

Oberhammer, Gerhard (2010^b) “The Forgotten Secret of Human Love. An Attempt of an Approach”, Trans. by Halina Marlewicz, *Cracow Indological Studies*, Vol. 12, pp. 51–82.

Oberhammer, Gerhard (2016) “The Place where God Happens”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11, pp. 192–203 (in Russian).

Pskhu, Ruzana V. (2020) ‘Introductory Article to the Translation of a Fragment of G. Oberhammer’s Article “Meeting as a Category of Religious Hermeneutics”’, *Asiatica: Works on the Philosophy and Cultures of the East*, Vol. 14, No. 1, pp. 114–126 (in Russian).

Pskhu, Ruzana V., ed. (2019) *Gerhard Oberhammer: Indologist and Philosopher*, Nauka – Vostochnaya Literatura, Moscow (in Russian).

Pskhu, Ruzana V. (2016) 'Religious and Philosophical Hermeneutics of Oberhammer (Based on Ramanuja "Sharanagatigadya")', *Vestnik Rossiiskogo Universiteta Druzhy Narodov*, Series: Philosophy, Vol. 4, pp. 106–108 (in Russian).

Pskhu, Ruzana V., Danilova, Nadezhda N. (2016) 'Philosophical Texts in German: Difficulties and Joys of Translation (on the Example of G. Oberhammer's Article "The Place Where God Happens")', *Voprosy filosofii*, Vol. 11, pp. 186–191 (in Russian).

Pskhu, Ruzana V., Kryshopt Lyudmila E. (2016) 'Development of the Concepts of "Subject" and "Other" in the History of Western Philosophy and Their Interpretation by G. Oberhammer (Based on the Article "The Place Where God Happens")', *Voprosy filosofii*, Vol. 11, pp. 175–185 (in Russian).

Забывтая тайна человеческой любви. Попытка подхода* Часть первая

Герхард Оберхаммер

В Индии классического периода любовь как основной феномен человеческого существования, очевидно, присутствовала. Многочисленные эротические скульптуры индийских храмов и впечатляющая любовная лирика санскритской литературы, если упомянуть только их, не требуют больше никаких объяснений. Это изобилие эротических репрезентаций, однако, заставляет современного наблюдателя колебаться – вопрос не только в изобилии, но прежде всего в стереотипной манере этих проявлений. Здесь мы сталкиваемся с прекрасными телами, преимущественно женскими, представленными в различных ситуациях сексуально-эротического поведения, которое, будучи «канонизированным» как повторяющаяся форма, напоминает о художественном маньеризме и, в конечном итоге, вряд ли вызывает мысли о любви. Тексты предлагают довольно похожую канонизацию картин и эстетических форм, которые на самом деле не высказываются о любви, но вызывают эротическое настроение (*śṛṅgāra*).

Сам представленный объект также не дает повода для сомнений наблюдателя – человеческая любовь может быть эстетически опосредована не иначе как яркое воплощение – только обстоятельство, при которых средство, кажется, приспосабливается к стандартному типу, заставляют женскую сторону представлять в виде «скульптуры», вызывающей сексуальное желание, не выражая межличностного отношения между двумя людьми.

Представляется неизбежным, что в манере, какой любовь изображалась в Индии, показано понимание любви, ограниченное определенным временем, формирующим конкретный опыт любви, обусловленный устоявшимся пониманием периода и социальной среды. Центральный опыт человеческого существования, эротическое влечение между мужчиной и женщиной приобретает для нас свое интеллектуальное изменение (*Gestalt*), что понятно в определении *камы* в Камасутре Ватсьяны (IV–V вв. н.э.). Что Ватсьяна понимает под *камой*? Ответ абстрактен и почти не связан с реальностью: «Когда такие чувства, как слух, осязание, зрение, вкус и обоняние контролируются *манасом*, связанным с Атманом, активность [чувств] в отношении их соответствующих объектов называется *камой*, если эти [объекты] удовлетворяют желание» [KS, 1, 2, 11].

* Перевод выполнен по изданию: [Oberhammer 2010^b]. Полные ссылки и библиографию см.: [ibid.] (Прим. пер.).

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), Проект № 20-011-00479 «Трансцендентальная герменевтика Г. Оберхаммера в истории европейской и индийской философии».

В объяснении слова *кама* Ватсьяна относит ее, для начала, в общем, к сфере удовольствий и связанному с чувствами исполнению желаний или, по крайней мере, стремлению к ним. Приложение слова *кама* к явлению любви, которое показано в вышеуказанной сутре, определяет перспективу, в которой об этом явлении говорится в трактате Ватсьяны и конкретизирует его, сужая наше понимание ее до сексуально-эротического наслаждения: «*Кама*, однако, в собственном смысле слова (*pradhanyat*), является предполагаемым опытом (*arthapratiti*), который, благодаря конкретному контакту, сопровождается пленительной жадью [опыта], дает плоды (*phalavati*)» [KS, 1, 2, 12].

Эти утверждения, благодаря отвлечению учеными импликациями, объяснил Яшодхара (XIII в.) в своей «Джаямангале», самом древнем доступном комментарии. Яшодхара отдает должное основному тексту во всех тонкостях, и при этом он свидетельствует довольно ясно, что более ста лет спустя мало что изменилось в интерпретации любви (*камы*) Ватсьяной:

В этом контексте орган чувств «кожа» [означает] гениталии мужчины и женщины [а именно], открытие срама (*pubendum*) и т.д. (*sambādhakādi*), существующая особенность которого состоит только в том, чтобы испытывать удовольствие (*ānanda*). Особая часть [«кожи»], которая производит удовольствие (*ānanda*) в момент эякуляции, называется «матка» (*upasthendriya*).

Этот орган имеет в своем внутреннем пространстве особое [качество] прикосновения. Опыт, связанный с ним, является намеренным опытом (*arthapratīti*), то есть собственным ощущением «кожи» – органа чувств. Расположение (*Befindlichkeit*), страсть к сексуальному союзу, которая называется похотью, является [его] причиной. В этом контексте женщина испытывает ощущение органа чувств, «кожи» женских половых органов за счет контакта с мужскими гениталиями и Атманом мужчины, который благодаря особому контакту с женскими половыми органами испытывает ощущение органа чувств – «кожи» мужских половых органов. Когда благодаря этому союзу возникает этот опыт, происходит семяизвержение и в то же время результат этого, который называется удовольствием, может быть назван счастьем (*сукха*) [KS, 43, 32–44, 11].

В описании явления человеческой сексуальности из-за сомнительной объективности ученого текст довольно условен, но все же он представляет собой свидетельство сексуальности древних индийцев того периода. Однако что примечательно, так это абстрактное интеллектуальное размышление о явлении и перспективе, в которой оно показано: это размышление не проявляет никакого интереса к человеческой личности – Атману. В эротически-сексуальной взаимосвязи (*Zueinander*) Атман не упоминается ни как субъект в его стремлении, ни как объект к которому стремятся. Ватсьяна действительно упоминает его, когда характеризует общую идею *камы*, но просто как теоретико-эпистемологическую предпосылку стремления чувств к активности (Ср.: [KS, 1, 2, 11]). А для Яшодхары Атман означает только субъекта восприятия, испытывающего сексуальную чувствительность кожи (Ср.: [KS, 44, 5f.], с помощью которого здесь, в сексуальном опыте, не достигается «отношения» с партнером¹.

Эта перспектива, вероятно, Ватсьяной выбрана неслучайно, но является просто изложением передававшейся из древности традиции, к которой относится «Камасутра». Ватсьяна только дает концептуально развитую структуру этого понимания, и тем самым он, похоже, выражает согласие с мировоззрением древних сотериологических систем Индии, для которых Атман или *Пуруша* только тогда способен на освобождение, когда он утверджен в своем трансцендентном существовании и изъят из феноменов сансарного существования, в то время как экзистенциальные аспекты перевоплощающейся души (*jīva*) делегированы мирской реальности, чуждой Атману; они принадлежат Атману только благодаря неверным знаниям или из-за неправильного познания или иллюзии «Я» (*аханкара*). Таким образом, сексуально-эротическая встреча мужчины и женщины в целом изъята из экзистенциальных ценностей Атмана и становится тривиальным чувством повседневной жизни, сансарным чувством страстного переживания похоти или, внутри общества, чувством необходимости деторождения.

При таком взгляде на человеческую любовь неудивительно, что отношения любящих людей, которые этот взгляд описывает, становятся неизбежно конкретными в качестве желания телесного союза. Эротика, как в качестве опыта, так и в качестве эстетического настроения в поэзии, всегда включает человека в его телесности. Относительно более примечательным является самоочевидный факт, присутствующий в описаниях «Камасутры», который сводит человеческую любовь к опыту тела и тому факту, что это понимание любви может определить идею человеческой любви в индийской культуре на протяжении веков. Это инструментальное сведение пути встречи мужчины и женщины к акту физического контакта, который находит свое воплощение в опыте сексуального удовольствия, совсем не ограничивается традицией «Камасутры». Его можно найти, например, на два или три столетия позже, чем Ватсьяна, в тантрическом представлении обретения сверхъестественных способностей (*сиддх*). Например, вайшнавская «Сатватасамхита» упоминает, что посредством ритуального поклонения Нарасимхе и практики его мантры практикующий (*садхака*) приобретает среди прочих также способность осознать посредством этой *мантры* четыре цели человеческой жизни – *дхарму*, *артху*, *каму* и *мокишу*. Это примечательно, поскольку эти цели недостижимы для человека при жизни, но могут быть достигнуты при избавлении от нее путем проведения определенного ритуала по желанию практикующего или без вмешательства человека.

Сам Бог, как он говорит, «учит этому для пользы практикующего, также в отношении реализации *камы*» в следующем отрывке:

[После], построив, как и прежде, *мандалу* в месте, приятном для разума и хорошо защищенном, практикующий должен читать там царскую *мантру*, которую он провозгласил (*samāhūya*) [прежде]. Затем в течение трех или семи дней он должен предложить возлияния в соответствии с указанным прежде предписанием, он должен выполнять чтение и медитацию на эту *мантру* (440–441). Во время медитации он должен осознать / осуществить Хари, великое существо, сияющее как рубин, которое поддерживает все (442). В своем центре он должен думать о лучшей *мантре*, сияющей красным, как коралл, и пылающей, как [красные цветы] дерева *бандхуджива*. Так часто, как это повторялось прежде, *мантрин* должен читать *мантру* (443), одновременно отражая в уме (*manasā*) наслаждение женщинами. Когда *садхака* заканчивает рецитацию, небесные женщины *киннары*, молодые *якши* и *гандхарвы* в [их] совершенстве, а также другие, с божественными телами, а также все женские существа людей и *нагов* предлагают себя [ему], страшному, воспаленному желанием и слепой страстью (444–445). Так, до конца [его] жизни они будут служить ему, царю практикующих, в мыслях, словах и делах (446). Какое бы ни возникало у него желание, это желание исполняется где-нибудь в семи мирах царем *мантры* по причине десяти тысяч повторений этой *мантры* и жертвенного возлияния (447) [SS, 17, 440–447].

Даже если тантрическая традиция на протяжении веков все более и более неохотно обсуждает феномен *сиддх* и даже если их важность была отброшена, этот фон все больше и больше примечателен тем, что в нем говорится о *каме* как о цели человеческой жизни совершенно простым и нерелексивным образом, так что можно предположить, что общепринятое мнение о значении *камы* является здесь, даже если это происходит в рамках приобретения *сиддхи*, выражением магически-религиозного стремления к власти. В таком случае текст занимается *камой* как общепринятой целью человека во время особого периода его жизни. Очевидно, что в подходе к сексуальному эротизму, выраженному здесь, ему не хватает личного отношения к конкретному человеку и что удовлетворяющее желание, которое связано с ним, рассматривается как абсолютная цель сама по себе (Ср.: [SS, 17, 44ff.]). Наконец, в представленном тексте выражается тот же взгляд на *каму*, что и у Ватсьяны и у его комментатора, хотя, так или иначе, во времена Яшодхары, должно быть, также использовались другие термины, такие как *prema*, *sneha* или *prīti* для любви, если кто-то хотел бы выбрать менее сексуально-детерминированный термин.

Именно такого рода понимание человеческой любви в сотериологических системах отречения от мира также определяет концептуализацию человеческой сексуальности. Примерно в то же время, когда Ватсьяна сочинил «Камасутру», Пакшиласвамин, также из рода Ватсьяны, прокомментировал «Ньяя-сутры» [NyS, 4, 2, 2ff] в своей «Ньяя-сутра-бхашье». Он комментирует сутры, которые касаются доктрины о медитации, ведущей к освобождению от *сансары*, в соответствии с аскетическими идеями школы следующим образом:

О «цвете» и т.д. говорится в [NyS, 4, 2, 2], поскольку объекты чувств являются объектами желания, которые [объекты чувств], когда представлены неправильно, создают желание (*raga*), отвращение (*dveṣa*) и заблуждение (*moḥa*). На этих объектах [желающий освобождения] должен медитировать (*prasañcaḥṣita*) в первую очередь. После правильного размышления об этом, неправильно воображаемые объекты: цвет и т.д. исчезают. И тогда надо медитировать на себе (*adhyaṭman*) [а именно] на теле и т.д. Благодаря этой медитации иллюзия «Я» (*ahaṅkāra*), которая касается себя, исчезает [...].

Этим, в качестве следующей темы, указывается, что следует избегать представлений (*Sprachvorstellungen*) [вещей], и некоторые представления [других вещей] должны культивироваться в медитации.

Каким образом? Причиной ошибок является [чарующее] заблуждение (*abhimāna*) в отношении [целого], состоящего из частей (*avaṅavāṇī*). Лингвистическое представление «женщина» (*strīsaṃjñā*) предназначено для человека [очаровательного] и привлекательного (*sapariṣkāra*), а лингвистическое представление: «мужчина» для женщины одинаково [пленительно-]привлекательной, то есть здесь имеет место лингвистическое представление причины (*nimittasaṃjñā*) и лингвистическое представление [того], что заставляет причину проявляться (*anuvyañjanasaṃjñā*). Лингвистические причины: «язык», «ухо», «зубы», «губы», «глаза» и «нос». Лингвистическое представление, которое заставляет [это] проявиться, например: «таковы зубы» и «таковы губы». Такое лингвистическое представление вызывает сексуальное желание (*kāma*) и ошибки, связанные с этим. Этого следует избегать. Избегание этих [лингвистических представлений] состоит в лингвистических представлениях элементов-[частей] в силу разделения (*Zergliedern*) следующим образом: «волосы на голове», «волосы на теле», «плоть», «кровь», «кости», «сухожилия», «вены», «слизь», «желчь», «экскременты» и т.д. Эти [языковые представления] называются отталкивающими лингвистическими представлениями. Для того, кто совершает их в уме, сексуальное желание (*kāmarāga*) исчезает [NyVh, 289, 13–290, 6].

Деконструкция обычного, повседневного сознания, описываемая в этом тексте в связи с путем к спасению в ньяе (См.: [NyVh, 289, 16f.]), довольно информативна для понимания *камы* в те времена. Во-первых, четко прослеживается соответствие между структурой текста Пакшиласвамина и обсуждением *камы* у Ватсьяны в [KS, 1, 2, 11–12]. Так же как и Ватсьяна, Пакшиласвамин сначала обсуждает желания, вызванные чувственным переживанием объектов, хотя не эти объекты как таковые являются причинами страстного желания, но, как и в случае с Ватсьяной, сам факт их переживания как приятных и, следовательно, как желательных. Форма (*Gestalt*, *gūpa*) или звуки являются объектами желания не из-за того, что они воспринимаются, а потому что они переживаются (Ср.: [NyVh, 289, 13f. и KS, 1, 2, 11]) как красивые, привлекательные или приятные для слуха и т.д., и этих представлений объектов чувств, вызванных субъективностью их восприятия, необходимо избегать. Совершенно аналогичным образом следует также избегать / остерегаться человеческой формы (*adhyaṭman śaṅgādi*) как объекта страстного желания на втором шаге медитативной деконструкции повседневного осознания. Однако в противоположность объектам чувств причиной желания является не ложная репрезентация, вызванная субъективным опытом вещей, но заблуждение (*abhimāna*) относительно мужского и женского тела, возникающее из-за мифизации языкового представления (*saṃjñā*), препятствующего объективному познанию реальности тел. В этой связи следует упомянуть очевидно преднамеренное

изменение терминологии Пакшиласвамином, когда он говорит о заблуждении (*abhimāna*) относительно обладания целым частями (*avaṃvā*), чего не происходит в случае объектов чувств. Это изменение в терминологии он также берет из фрагмента [NyS, 4, 2, 3] и объясняет «мифизацией»ⁱⁱ как мужчины, так и женщины. Точно такое же понятие (*abhimāna*) встречается и у Ватсьяны, когда он характеризует *каму* в узком смысле слова как сознание (*pratīti*), пронизанное «иллюзорной похотью» (*abhimānikasukhānuvidhā*).

Именно эта «ложная похоть» *камы*, которую тот, кто стремится к освобождению, должен заставить исчезнуть путем «деконструкции» эротизирующего лингвистического представления «мужчины» или «женщины» с помощью осознания (*Vergegenwärtigung*) языкового представления частей, потому что идея сексуальной телесности людей, пробуждающая желание, исключает его из спасительной истины об объектной реальности людей, которая, в свою очередь, делает их свободными от закабления в сансаре. Позволим себе процитировать: «Что же это за объектная конструкция, которая является объектом иллюзии “Я” (*аханкары*)?» – спрашивает Пакшиласвамин, представляя вышеупомянутый текст, и отвечает:

Тело, чувства, *манас*, чувственные впечатления (*ведана*) и познание (*буддхи*). И как эта иллюзия «Я», которая имеет это в качестве объектов, становится семенем *сансары*? Тот, кто действительно имеет убеждение: «Я являюсь этой структурой тела и т.д.» воображает, что когда он уничтожен, Атман тоже оказывается уничтоженным; он охвачен жадной к не-уничтожению, и он снова и снова принимает эту [структуру]. И тот, кто ее принимает, рождается и умирает [снова]. Следовательно, потому что он не свободен [от нее], он никоим образом не будет свободен от печалей [NyBh, 288, 3–8].

Поскольку в этом состоит причина перерождения, Пакшиласвамин также имплицитно указывает на причину, по которой стремление к сексуальному удовлетворению (*камарага*) должно быть отброшено при помощи медитации. Это должно быть сделано прежде всего не по этическим соображениям, но потому, что это стремление не позволяет утолить «жажду» (*tṛṣṇā*) к последующему рождению, потому что, пока она существует, она стремится к заблуждению, подобному похоти. Но даже если бы эротическая любовь касалась личности (Атман) сексуального партнера, она бы сохраняла страсть к нему, однако в соответствии с учением ньяи, в состоянии освобождения не может быть никакого отношения к другим существам¹, и поэтому никакая любовь к нему также невозможна. В этом понимании Атмана как реальности, полностью отделенной от мира или от мирского существования, нет возможности философски выразить феномен личной любви.

Эта возможность, однако, появляется в другом контексте, когда в монотеистических традициях возникает размышление об интенциональном отношении людей к Богу, даже если межличностная любовь сама по себе не становится темой для размышлений. Даже в этом случае межличностная любовь, как представляется, рассматривается как таковая в перспективе «Камасутры», хотя любовь к Богу в основном выражается в понятиях и образах межличностных отношений. Размышления о любви здесь происходят в соответствии с идеей *бхакти*, присутствующей в этой теологии.

Изначально термин *бхакти* не означал любовь в собственном смысле. Он изначально подразумевал отношение лояльной принадлежности (*Zugehörigkeit*) к учителю, на которого работал *бхакта* и от кого он получал также затем свою долю в качестве награды за службу. Уже в Бхагавадгите *бхакти* понимается более эмоционально в смысле подчинения и любви, вызванных этой принадлежностью. Все же, в отличие от межличностной любви *бхакти* всегда означает почтительное посвящение себя человеку, который находится выше в иерархии. Во времена монотеистических традиций оно вырастает в чувство любви, становясь предметом философско-богословских размышлений. Именно таким образом Венкатанатха (ок. 1400 г.), суммируя учение о *бхакти*, трактует это понятие: «*Бхакти* – это любовь (*prīti*) к человеку, который выше (*mahanūyaṣāye*). В соответствии с ее модальностью (*iherm jeweiligen Zustand*), она разделяется на высшее *бхакти* (*parabhakti*) и т.д.» [NySiddh, 217, 21].

Выражение «parabhaktyādibhedam bhajate», употребляемое Венкатанатхой, очевидно, отсылает к различению в «Шаранагатигадье» Рамануджи, в которой он молится Богу:

Позволь мне, обладающему неограниченным, чрезвычайно привлекательным опытом [общения] с Тобой, вызванным высшим *бхакти* и высшим знанием – быть вечно [Твоим] слугой, пронизанным жадой полностью быть остатком (*rest*) [Тебя] и состоянием бытия (*Befindlichkeit*), охватывающим [все мое существо], которое вызвано безграничным и бесконечным удовлетворением (*prīti*), возникшим из такого опыта [общения] с Тобой [*ŚarG*, 16].

Этот отрывок, который, из-за его чрезвычайно поэтической и ученой манеры, является довольно неясным, однако информативным в отношении понимания любви к Богу, и особенно в отношении мысли позднего Рамануджи. Помимо учения Рамануджи об отношении Атмана к Богу как к «остатку» и «обладающему остатком» (*śeṣaśeṣibhāva*) этот отрывок определяется понятиями «радости, удовлетворения» (*prīti*) и «слуги» (*kiṅkara*), которые могут объяснить смысл концепции любви к Богу у Рамануджи во всей ее духовной ценности. Доступ к пониманию любви к Богу, о которой говорит Рамануджа, может быть получен, только если проанализировать его слова в отношении того, что они стремятся выразить в настоящем контексте.

«Удовольствие, дарующее радость» (*prīti*) – какая глубина смысла скрыта под лингвистической поверхностью слова? Понимание *prīti* в настоящем контексте только как «радостного удовольствия» (*freudige Genugtuung*) лишило бы это слово его предполагаемого содержания, без которого его модальность остается только пустым звуком; таким образом, «прити» взятое в более глубоком смысле представляется состоянием радости (*freudige Befindlichkeit*), которая пронизана тем, что дорого (*prīya*) кому-то, то есть интуитивным переживанием Бога, именно с помощью которого, как говорит Рамануджа, возникает это состояние бытия. Радостное состояние бытия (*freudige Befindlichkeit*), которое благодаря своей реальной связи с Богом пробуждает стремление (*rati*), полностью пронизывающее все существо человеческого Атмана (ср.: *ŚarG*, 16). Если принять во внимание, что оно обуславливает то, что стремление становится полностью «остатком» (*śeṣaśeṣitā*) Бога, тогда для Рамануджи «прити» означает здесь состояние радости человека, полностью пронизанного стремлением к тому, чтобы Бог оставил человеческий Атман в Нем (*śeṣitva*). Радость, которая как таковая является мотивом желания быть Его слугой. И это желание быть вечно и исключительно (ср.: *ŚarG*, 16) Его слугой становится понятным, если это бытие слугой (*кинкара*) есть исполнение отношений Атмана с Богом.

Продолжение следует

Примечание

¹ См. доказательство освобождения у Пакшиласвамина (*aravarga*) как цель, к которой нужно стремиться, которое содержится в [*NyBh*, 8, 12–14].

Примечания переводчика

ⁱ Понятие «отсылочность» («реляционность, связанность») является ключевым понятием в интерпретации Г. Оберхаммером онтогеологии Брахмана у Рамануджи, а также его религиозной герменевтики (См.: [*Oberhammer* 1999; *Oberhammer* 2003]).

ⁱⁱ О понятии мифизации см.: [*Oberhammer* 1987].

Перевод с английского Л.И. Титлина

Источники – Sources

KS Kāmasūtram (2003) *Śrīvātsyāyanamunipraṇītaṃ Kāmasūtram Śrīyaśodharaviracitajayamagalāvyākhyāsahitaṃ hindīvyākhyābhāṣyopetaṃ ca hindīvyākhyākāra śrīdevadatta śāstī* (kāśī saṃskṛta grantamālā 29), Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi.

NyBh Nyāyabhāṣyam (1939) *Nāyasūtra of Gautama: A System of Indian Logic, Śrīgautamamāhamunipraṇītaṃ Nyāyasūtram*, Vācaspatimiśraḥṭanyāyāsūcīnibandhasahitam, Gaṅganātha Jhā ḥṭaṭṭippanyā samalaṅḥṭam ca, Poona Oriental, Series 58, Poona.

NyS Nyāyasūtram (1939) *Nāyasūtra of Gautama: A System of Indian Logic, Śrīgautamamāhamunipraṇītaṃ Nyāyasūtram*, Vācaspatimiśraḥṭanyāyāsūcīnibandhasahitam, Gaṅganātha Jhā ḥṭaṭṭippanyā samalaṅḥṭam ca, (Poona Oriental, Series 58, Poona.

NySiddh Nyāyasiddhāñjanam (1940) *Śrīmadvedānta-deśika-granthamālāyām* [Vedāntavibhāge dviṭīyasamputam], Mīmāṃsāpādukā, Seśvaramīmāṃsā, Nyāyapariśuddhiḥ, Nyāyasiddhāñjanam ca. Paryavekṣakaḥ pariṣṭkārakaś ca. Śrīkāñcī prativādiḥyaṅkaramaṭhādhiśa jagadguru gādi śrīkṣṇam ācāryasvāmī, tathā Śrīkāñcī prativādiḥyaṅkaraḥ Aṅṅaṅgarācāryaḥ; Prakāśanādi Sarvādhikārī: Vidvān Saṃpatkumārācāryaḥ, Madras.

SS Sātvatasamhitā (1982) *Sātvata-Samhitā*, with Sanskrit Commentary by Alaśinga Bhaṭṭa. Foreword by Dr. Gaurinath Sastri, Ed. by Vraja Vallabha dwivedi, Library Rare Texts Publication Series No. 6, Sampurnanand Sanskrit University, Varanasi.

SarG Saraṅāgatigadyam (sine anno) *Srimad Vedanta Desika's Catusslokihashyam, Sthothraratna-bhashyam, and Gadyatrayabhashyam*, Ed. by V. Srivatsankacharyar, Madras.

Сведения об авторе

ТИТЛИН Лев Игоревич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.

Author's Information

TITLIN Lev I. – CSc in Philosophy, Senior Researcher of the Department of Oriental Philosophies of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.