

---

---

## Герхард Оберхаммер

### Забывтая тайна человеческой любви. Попытка подхода

#### ЧАСТЬ ВТОРАЯ\*

Но что это значит для Рамануджи – быть вечным слугой Бога? Что Рамануджа намеревается передать этой образностью, построенной на мифологическом мышлении? Что это значит в контексте его теологии Параматмана, которая в своей концептуальности не оставляет пространства для такого сравнения? Кажется, что слово «слуга» используется здесь неслучайно, даже если его историческая обусловленность временем становится довольно отчужденной для нас, так как слово «кинкара», аналогично слову «даса» (dāsa), не означает «слугу» в том смысле, какое оно имело в буржуазном обществе. Рамануджа использует его в смысле «раба», который является «собственностью» господина.

Неслучайно, конечно, Рамануджа описывает состояние быть слугой, которое он просит Бога даровать, как состояние, которое определяется «единственным стремлением быть безусловно «оставшимся» в Боге» (aśeṣaśeṣataikarati). Уже в своей самой ранней работе, «Ведартхасанграхе», он объясняет «состояние остатка» (śeṣatā) на примере рожденного рабом (garbhadasā).

«Остаток» – это то, сама суть чего состоит в том, что он используется, в соответствии с желанием, чтобы соответствовать превосходству, принадлежащему кому-то другому; другой – это тот, у кого «есть остаток». [...] В этом смысле правильное бытие рожденного рабом и т.д., состоит в том, чтобы соответствовать, в согласии с его волей, превосходству определенного человека, который является его хозяином. Таким же образом правильное состояние каждого существа, [...] быть используемым в соответствии с желанием / потребностью, обусловленным превосходством Бога [VedS, 151, 2–6].

Вышесказанное является философским размышлением о понятии. Какой смысл оно принимает в контексте духовного желания быть вечно Божиим рабом, полностью определенным желанием быть «остатком [Бога] во всей своей полноте» («Restlos Rest»)? Даже если философская рефлексия оформляет идею этого желания, идея, представленная в «Шаранагатигадье» превосходит ее, поскольку онтологическое отношение между «остатком» и «тем, кому принадлежит остаток» неизменно. Оно не нуждается в том, чтобы быть желанным. Это заданный факт, такой же, как и бытие рабом. То, что Рамануджа выносит на первый план в этой «мифизации» состояния бытия рабом, не объясняя это концептуально, кажется духовной близостью, которая не вытекает из онтологической ситуации, но является даром, который дается и который, благодаря этой «мифизации», становится истребованным.

Что это бытие рабом может метафорически означать для отношений человека с Богом? Это может быть только состояние бытия (Befindlichkeit) человеческого существования в его отношении к Богу. В этом смысле быть рабом означает быть в непосредственном распоряжении хозяина, быть его собственностью, причем таким образом, чтобы господин мог свободно пользоваться своей собственностью, что изменяет права владения хозяином на реальность отношения [между двумя субъектами]. Отношения хозяина и раба, которые вначале были формально установленным законом отношением, в связи с фактической реализацией прав господина превращаются в экзистенциально переживаемое единство обоих в их личной близости. Именно это экзистенциально

---

\* Часть первую см.: Вопросы философии. 2021. № 8. С. 190–196.

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

переживаемое единство с Богом Рамануджа закрепляет в своей «Шаранагатигадье» как радостно наполняющую [адепта] реальность. Такое же понимание этого отношения в школьной традиции, кажется, подсказывает замечание Нараянари (не позднее 1200 г.), когда он отвечает на возражение противника, в соответствии с которым служение означает отсутствие свободы и должно рассматриваться как поведение собаки (*śvavṛtti*). Нараянари отвечает: «Это не так, потому что служение Богу приносит [с собой] непревзойденное блаженство. Потому что это счастье было желанным [в течение всей жизни] и таким образом факт служения Ему – для Атмана, освобожденного от всех загрязнений – просто высшее блаженство, поскольку Бог невыразимо милостив, и поэтому есть не что иное, как счастье, к которому вы [с надеждой] стремились, счастье, которое становится истинным в состоянии освобождения» [NM, 74, 13–15]<sup>1</sup>.

Вопрос, как представлено это единство отношения с Богом в действительном акте жизни рационально отражен Рамануджей в его интерпретации высказывания «Катха-упанишады» (2, 23) относительно возможности познания Атмана: «Этот Атман не достигается ни объяснением его, [ни] обдумываем его, ни слышанием о нем из *шрути*. Кого этот [Атман] выбирает, того Он достигает, тому Он открывает Свое настоящее существо (*tanūṁ svām* – букв. «свое тело»)» [KaṭhUp, 2, 23].

Интерпретация Рамануджи, в конечном итоге основанная на исполненности счастьем (*prīti*) благодаря обусловленному *бхакти* познанию Бога, объясняет процесс этого познания в смысле асимметричного соотношения человека и Бога, которое делает духовный феномен любви к Богу явным и понимаемым следующим образом: «После того, как было сказано, что ни простое слушание [*шрути*], ни мышление о нем или интенсивное созерцание его [в ходе медитации] не являются средством достижения Атмана, говорится, что этот Атман может быть достигнут только тем, кого он выбирает сам» [ŚrīBh, 10].

Затем Рамануджа продолжает, очевидно, объясняя внутреннюю динамику процесса:

Только тот, кому Атман дорог (*prīya*) особым образом, тот один может быть выбран им. Для кого он чрезвычайно дорог, тот один очень мил для него. Таким же образом, как когда тот, кто особенно дорог Атману, достигает Атмана, так и Бог дарует себя ему [...]. Следовательно, проявление в уме формы близости становится чрезвычайно дорогим по причине невыразимой привлекательности самого объекта [...]. Кому [таким образом дорог этот Атман], [...] тот один становится избранным высшим Атманом и только им достигается высший Атман [ŚrīBh, 7–19].

Вначале Рамануджа понимает отрывок из «Катха-упанишады» как аргумент против адвайтистской медитации<sup>2</sup>. Он объясняет это далее, когда делает утверждение для доказательства того, что *бхакти* является средством спасения. Так же, как и в случае с Атманом, о котором говорит упанишада, человек достигает Бога в медитации благодаря тому, что он избран Им. Рамануджа поэтому ставит основной вопрос, что представляет собой факт выбора? Ответ кажется поначалу вполне понятным, но в следующий момент возникает колебание. Если Бог выбирает того, кто дорог Ему, и он Ему дорог из-за того, что Бог ему дорог, тогда человек должен любить Его, прежде чем Бог его изберет. Что остается от избранности Богом? В объяснении Рамануджи о взаимосвязи любви и выбора есть только взаимное отношение (*Wechselbeziehung*), в ходе которого, в конце концов, выбор Бога является основой (*der tragende Grund*), не будучи причиной в логическом смысле, даже если кто-то понимает практику медитации как условие, которое индуцирует выбор. По этой причине понятно, почему в более позднее время были выделены два типа *бхакти*: одно *бхакти* является средством (*prāyabhakti*), а другое *бхакти* – цель, которую нужно реализовать (*sādhyabhakti*). Для самого Рамануджи любовь (*бхакти*) человека к Богу и любовь Бога к человеку, которая выражается в акте выбора, похоже, соответствуют друг другу и возникают во взаимозависимости, вплоть до того, что любовь человека к Богу достигает желания быть его рабом (в «Шаранагатигадье»), не быть не чем иным, как «остатком» Бога, и человек становится счастливым только в своем стремлении (*рати*) быть таковым. Бог как

объект любви понимается Рамануджей как любовь, «превосходящая [всякий] смысл» (atyartha), что Сударшанасури комментирует словами:

Atyartha означает что-то, что, соответственно, находится за пределами (atikrāntābhidyeyam). Это значит, [что Бог] как объект любви (priyatva), [о котором здесь говорится], выходит за рамки слов (vācām agocaram) [ŚrutPra, 373, 11f.].

Способ выражения Рамануджи, когда он говорит человеческой любви к Богу, вызывает у нас удивление. Он говорит не о любви, но всегда о самом Боге, который дорог (priya) человеку, и наоборот. Это конечно, обусловлено текстом упанишады, который он комментирует. Но, с одной стороны, Рамануджа сам выбирает этот текст в качестве основы для того, что он хочет сказать, и поэтому он согласен с его интенцией, а с другой стороны, он избегает говорить о любви как об акте опосредующего субъекта также/даже там, где он выражает свое мнение об отношении медитирующего человека к Богу. Этот аспект не важен. Конечно, Рамануджа говорит о любви к Богу. Единственный вопрос в том, как он это делает. Спрашивается, является ли его способ говорить чисто случайным. На самом деле, он только смещает перспективу от деятельности медитирующего субъекта, выбирая другую, благодаря которой видна открытость субъекта Богу, который дарует Себя по своей свободной воле субъекту, для которого Он становится «дороже, чем что-либо еще» (atyarthapriya) благодаря пониманию, обретенному в медитации. Таким образом, ценность (priyatva) Бога, который «общается» с медитирующим субъектом становится явленной. Благоговейная дистанция с тем, кто стоит выше иерархически выражается, пожалуй, лишь настолько, насколько требовала бы вежливость в Индии. Но она может помочь по-иному взглянуть на проблему любви и в силу этого может быть содержательной. Если подумать о Пакшиласвамине, который считал, что лингвистическое представление «женщина» для мужчины и лингвистическое представление «мужчина» для женщины обманчиво привлекательны, заставляют расти желание (каму) и таким образом затрудняют доступ к истинной реальности, то способ говорения об акте любви у Рамануджи, может быть мотивирован также тем, что любовь для него уже не является субъективной эмоцией, препятствующей, из-за своей обманчивой природы, доступу к реальности Бога, но может просто состоять в том факте, что субъект полностью открыт для ценности Бога, удовлетворяющей чувство субъекта, как тот, на кого субъект направлен как на «остаток» (śeṣa).

Помимо разъяснения текста «Катха-упанишады» Рамануджа сообщает свое понимание любви к Богу, объясняя процесс медитации *бхакти* в ведантистской перспективе. Он определяет эту медитацию в том же контексте как медитативное «смотрение-на» (Betrachtung), которое он характеризует как «мышление-о», не теряющее свой объект из виду (dhruvā smṛti): «Доказано, что медитация (dhyāna) в форме постоянного, непрерывного “мышления-о” (*смрити*), подобная течению [потока] масла, является устойчивым припоминанием [ŚrīBh, 9, 11f.]».

Значение памятования (*смрити*) как названия для медитативного процесса в этой связи не нуждается в дальнейшем объяснении (См.: [Oberhammer 2004, 33 ff.]). Но что заслуживает внимания, так это объяснение «делающего-явленным» (bhāvanā) [ŚrīBh, 9, 19]. Этот процесс медитации не заключается в припоминании чего-то, что было забыто, несмотря на «запоминание» упанишадских истин (vidyā), но в сущности делает явленным что-то в качестве объекта медитации. Этот объект медитации не является фактически лингвистическим или визуальным представлением, даже если такой и не исключается, но является в целом смысловым содержанием истин упанишад<sup>3</sup>.

Это означает, что объект медитации может стать явленным уму только в медитативном синтезе семантического содержания слов, передающихся языком, благодаря которому Бог становится явленным уму в ходе мифизации<sup>4</sup>. Эта «мифизация» имеет по существу отсылочный характер за пределами того, как эти слова встречаются в качестве представлений – отсылочный характер, который в мифизации выступает посредником референта. Это именно то, что подразумевается Рамануджей, когда он отмечает, что это «мышление-о» носит характер «видения» (См.: [ibid., 9, 18f])<sup>5</sup>,

достигая пика интенсивности представления и приписывает этому «мышлению-о» форму непосредственной явленности (Ср.: [ŚrīBh, 10, 17]).

И именно этот медитативный процесс в своей тотальности, а также это «мышление-о», имеющее характер «видения» (*sākṣātkārarūpā smṛti*), которому Рамануджа приписывает акт избрания Параматманом [ibid., 10, 19], Рамануджа понимает как медитативное *бхакти* [ibid., 10, 17–19].

Это предвосхищается в «Ведартхасанграхе», в разъяснении «Катха-упанишады» (2, 2, 3): «Когда у того, кто ищет освобождения, в медитации, которая прочно укоренилась в познании, установленном согласно веданте, возникает невыразимое, безграничное удовольствие (*prīti*), он достигает высшего бытия» [VedS, 127, 11–13].

И он подтверждает это цитатой из Бхагавадгиты: [BhG 18, 55]: «Тот, кто знает меня через *бхакти*, кто я, и как я велик, и кто, следовательно, истинно постигает меня, тот незамедлительно приходит ко мне [ibid.]».

Рассматривая понимание Рамануджей *бхакти* и его духовной практики в целом, можно сказать, что это *бхакти* в сущности интеллектуально структурировано, что выражается терминологически в достаточно единичном использовании слова «прити». Это слово во всех различных высказываниях Рамануджи о *бхакти* не означает эмоционального акта любви, который, как таковой, исходит от субъекта, но счастье/блаженство (*Seligsein*), испытываемое субъектом по поводу ценности Бога, пронизывающего субъекта целиком, на которого субъект во всей своей сущности направлен как на «остаток» и слугой которого он является, как утверждает Рамануджа в своей «Шаранагаитидадье», и который есть устойчивая реализация его чувства существования. В то же время это медитативное *бхакти* само по себе не является актом философского прозрения, хотя прозрение и может быть одной из причин возникновения *бхакти*. *Бхакти* реализуется в медитативном «мышлении-о», ставшем видением (*darśanarūpa smṛti*), которое О. Лакомб переводит как «интуиция» (*l'intuition*)<sup>6</sup>. Можно задаться вопросом, что может означать понятие видения, которое Рамануджа обозначает как *sākṣātkārarūpa*, не в смысле исторического анализа, но как фактический опыт в медитации, так как *sākṣātkārarūpā smṛti*, кажется, наконец, решающим утверждением любви к Богу как медитативного акта.

Как может акт припоминания (*Erinnern*)<sup>7</sup>, который не является восприятием, даже если Рамануджа говорит о его непосредственном переживании и о том, что он имеет характер видения (*darśanarūpa-*) (*sākṣātkārarūpa*), стать «видением» в силу интенсивного представления/визуализации (*bhāvanā*)? Рамануджа не объясняет этого далее. Тем не менее его изложение в целом дает герменевтический доступ на этот вопрос. В представлении (*бхавана*) смыслового содержания упанишадских истин (*видья*), которые имеют Брахмана в качестве своего объекта, а Брахман для Рамануджи является Параматманом, или Богом, сам Бог становится явленным/визуализированным в силу того, что они находятся в состоянии непосредственной встречи, когда представление (*бхавана*) достигает наибольшей интенсивности. Вот что Рамануджа в своем изложении медитации *бхакти* имеет в виду, когда говорит, что эта медитация *бхакти* приобретает характер видения благодаря интенсивности представления (См.: [ŚrīBh, 10, 17]) и определяет ее далее как непосредственное познание (*sākṣātkārarūpa*). Как это следует интерпретировать?

Мышление, которое происходит в процессе припоминания (*smṛiti*), делает явленным/визуализирует, в любом случае, свой объект только через смысловое содержание заученного текста отрывка из упанишад и таким образом снабжает его особым, лингвистически определенным «смысловым содержанием» (*Sinngestalt*). Пакшиласвамин скорее всего говорил о «мифизации» объекта как «лингвистического представления» (*saṃjñā*). Этой «мифизации» как таковой принадлежит отсылочная функция, посредством которой Бог становится опосредованным. Эта «мифизация» направлена не на саму себя, но на то, чтобы благодаря опосредованности Бог стал явленным через саму «мифизацию»: чем интенсивнее представлено мифическое смысловое содержание, тем больше сама «мифизированная» реальность входит в сознание, так что мифи-

ческий опыт, благодаря своему объекту отсылки превращается в опыт явленности «мифизированного», а сама мифизация остается только своего рода чувственным измерением встреченного. Кажется, именно этот процесс Рамануджа описывает с помощью выражения *sākṣātkārārūpa*.

Если Рамануджа характеризует медитативное «мышление-о» (*smṛiti*) как *даршана-рупу* (*darśana-rūpa*) [ŚrīBh, 9, 18f.], тогда явно подразумевается тот же процесс, но с другой точки зрения. Аспект видения (*Schau*, даршана), кажется, выходя за пределы динамики, которая позволяет ему выразить не только превращение этой мифизации в осознание явленности «мифизированного», но также означает, что длящееся пребывание субъекта в этом медитативном осознании его явленности, которое («пребывание-в-явленности») не должно быть неправильно понято как «видение». Оно все еще остается смысловым содержанием «мышления-о» (*smṛiti*), которое имеет характер созерцания (*darśana-rūpatā*). Человек склонен думать о «вкушении» мифического присутствия Бога, которое длится дольше, чем просто момент осознания его явленности. Это счастливое «наслаждение» («*Genießen*», *prīti*), которое позволяет медитирующему человеку оставаться в его явленности и которое при повторении до конца жизни определяет отношение субъекта к Богу<sup>8</sup>.

Вот богословие *бхакти* Рамануджи, *бхакти*, которое Мегханадарисури, живший 300 лет спустя, объясняет с помощью цитаты<sup>9</sup> как «медитативное “мышление-о”, которое возникает из любовной привязанности» [NDy, 233, 7] и которое также для Рамануджи в его преклонном возрасте являлось более эмоциональным по своему характеру, хотя оставалось и его интеллектуальное измерение.

Если, наконец, бросить взгляд назад на идею *бхакти*, предложенную Рамануджей, можно спросить себя, как бы обобщая свое концептуальное понимание, что общего имеют друг с другом межличностная любовь и человеческая любовь к Богу и как можно понимать *бхакти* как «любовь» таким образом, как это понимается в школе Рамануджи. Мы задаем эти вопросы, несмотря на то, что в этой школе не было философской или богословской рефлексии относительно человеческой любви, в то время как в более узком смысле единственный источник, который позволяет понять любовь – это человеческий опыт. Что такое межличностная любовь и что она имеет общего с любовью к Богу, которую имеет в виду Рамануджа? Несмотря на то что любовь остается тайной, попытка ответить на это, возможно, является отправной точкой для раскрытия того, что было сказано до сих пор в рамках этого вопроса.

Сначала кажется, что сразу появляется онтологическое базовое свойство чувствующего существа как такового, то есть что существует тенденция преодолевать бытие-единичного-для-себя (*Vereinzelung*), что является побуждением, возникающим от относительной способности субъекта общаться с другим и быть единым с ним в «со-существовании» (*Mitsein*). Эта соотносительность уже проявляется в феномене наличия языка, а также в мышлении, которое, будучи привязанным к языку, всегда предполагает другого, по крайней мере, в возможности. В феномене любви это базовое свойство становится стремлением «стать единым» с конкретным человеческим существом, и таким образом оно становится «приложением усилий к», обязывая субъекта в его экзистенциальной актуальности (*senier gelebten Existenz*), так что в акте сообщения одного возникает «взаимообмен» себя с другим. Под этим так-задуманным «союзом» (*Einheit*) не подразумевается «одномерное» единство, подобное, например, сплавлению вместе двух металлов в плавильном котле. Речь идет о сознательном опыте быть единым с другим, необязательно в мышлении или суждении, необязательно также в эмоциях, но о том, чтобы быть с другим в реальности встречи. Встречи, которая невозможна без выхода за пределы своего бытия-субъектом (*Subjekt-Sein*) в своей инаковости (*Anderes-Sein*).

По этой причине наслаждение сексуальным союзом двух человеческих существ не есть еще любовь как таковая. В этом наслаждении одномерное вожделение сексуального возбуждения исключает осознание того, чтобы стать одним целым с другим, поскольку он остается замкнутым в себе, потому что, когда каждый из двух человек испытывает только свое сексуальное удовлетворение, которое само по себе не открыто

для встречи, в этом удовлетворении превзойти себя по направлению к другому невозможно. В этом смысле Пакшиласамин прав, когда он говорит, что сексуальное влечение, поскольку оно есть желание, близкое к вожделению (*kāmarāga*), будучи подобным заблуждению, закрывает доступ к превосхождению реальности. В этом смысле ни эротизм, ни феноменология эротизма не может, в конечном итоге, объяснить, что такое любовь.

В любви двух людей, мужчины и женщины, субъект выходит за пределы «Я» и его сингулирующей самореференции, чтобы быть единым с другим. И вот наступает момент, который вытекает из принятия другого спонтанно в [акте] свободы, и в этот момент другой незамедлительно становится для субъекта неким «Ты» («Du»), не в смысле тривиального соглашения, а в смысле непосредственного явления одного другому. Как мы можем рассуждать об этом событии? Любовь раскрывается в отношениях «встречи»<sup>10</sup>, что для человека является неизбежным модусом его существования и, будучи его конкретной реализацией, наделяет эту «встречу» новым смыслом. Если же случается «Ты» (*im sich ereignenden "Du"*) другой отбрасывает дистанцию третьего лица и являет себя взору субъекта в уязвимости своего актуального бытия там. Поступая так, он отказывается от защиты интимности своего сокровеннейшего бытия и в своей непосредственной соотносительности сообщает себя. Во «встрече» происходит уже не взятие-на-себя-обязательств по отношению к другому, но поворот к другому благодаря свободной спонтанности, открытости, которой субъект жаждет и просит, в то время как он осознает, что такое событие не могло бы произойти, если бы он не раскрыл себя другому, чтобы быть избранным. Становление этим «Ты» (*Sich-Ereignen als "Du"*) – является не объективирующим познанием, но опытом избранности другим, в глубинах чего пробуждается смутное впечатление (*Ahnung*) того, что и сам субъект, выбирая другого, уже предложил себя сам.

И, таким образом, сразу возникает «близость», близость в бытии. Субъект больше не существует «для-себя». Больше не имеет значения, как субъект оформляет существование, пока он осознает себя всегда в непосредственности по отношению к «Ты», которое случилось в состоянии избранности другим. И таким образом, есть «близость», которая усиливается и становится тем более реальной, чем глубже субъект, намеревающийся быть единым с другим, приходит к своему внутреннему существу, центру и источнику самого себя. Так он становится все больше и больше собой и, принимая другого в свое сокровенное существо, он дарует самого себя другому, оставаясь самим собой. Нет ничего больше, чем он сам, что он мог бы даровать другому. Этот процесс включает в себя странную диалектику. Чтобы даровать себя другому, возвращаясь к своей внутренней сущности, субъект позволяет другому, открывая ему себя, войти в реализацию себя, как он есть, и в соотносительности «трансцендирования себя» он становится «одним» с другим.

Этому событию «Ты» (*Sich-Ereignen des "Du"*), в понимании *бхакти* Рамануджи, соответствует избранность Богом, который раскрывает себя тому, кто ему дорог, несмотря на все сохраняющиеся различия. Эта избранность Богом не происходит случайно в акте медитации в тот момент, когда она достигает свойства «непосредственного видения». Если интерпретация выражения *sākṣātkārarūpā smṛti*, предпринятая здесь, правильна, то эта непосредственность точно соответствует интимному знакомству, которое происходит в событии «Ты» (“Du”-Ereignis) – в любовной «встрече».

Неслучайно, что соответствие человеческой любви и такого понимания *бхакти* основано и на том факте, что эта избранность человека Богом в медитации *бхакти* реализуется в онтологически заранее заданной соотносительности *шеша-шеши-бхавы* (*śeṣaśeṣibhava*), потому что избранность в отношении любви соответствующим другим предполагает соотносительность со-существования во «встрече». Обе объективные структуры (*Gegebenheiten*) являются условиями возможности для соответствующего выбора, без которого такая «встреча» была бы невозможна. Однако в обоих случаях избранность означает также «возвышение» («*Erhöhung*») соответствующих субъектов благодаря самокоммуникации другого.

Это «возвышение» не находится во власти субъекта, который принимается в личную открытость другого без учета социальных или иных обстоятельств, и также не вызвано фактом взятия на себя ответственности другим в состоянии встречи. Это скорее встреча «Ты», которая «возвышает» эту ответственность благодаря тому, что другой принимает избранного субъекта в единство с самим собой, поскольку его самокоммуникация не позволяет субъекту сделать другого объектом своего желания обладать. Другой остается собой, даря себя в своей свободе партнеру, будучи обязанным передать себя ему, чтобы быть единым с ним.

Если задать себе неизбежный вопрос, как этот акт открытия себя другому может произойти, тогда более глубокое соотношение между человеческой любовью и любовью к Богу, как это понимает Рамануджа, становится очевидным. Как можно помыслить, что соответствующий субъект может превзойти само-относительное «Я» по отношению к другому, так что, выходя за рамки бытия индивидом, он может объединиться с другим, если союз (*Vereinigung*) должен означать здесь что-то еще кроме метафоры? Если заявление Рамануджи о том, что медитация *бхакти* становится «видением» благодаря интенсивному деланию явленным объекта медитации, должно быть взято во всей его глубине, и если толкование его утверждения, предпринятое здесь, является правильным, то следует предположить, что в этом «видении» субъект действительно сталкивается с самим Богом, а не встречается с представлением или понятием Бога, таким же образом, нельзя не думать, что в рамках «Ты»-встречи («Du»-Ereignis) в любви субъект становится непосредственным по отношению к другому, а не имеет дело с представлением о любимом, и что таким же образом выход за пределы бытия для субъекта становится возможным.

Но как должен пониматься этот выход за пределы, раз индивидуальность субъекта сохраняется в том, чтобы оставаться субъектом? Здесь, как и выше, в любом случае возникает изменение качества опыта, изменение, которое не может быть объяснено интенсификацией психологического процесса. Действительно, в реальности происходит сдвиг от «мифизации» представления к непосредственному присутствию «мифизированной» реальности. Сдвиг, вызванный «мифизирующей деятельностью» («Mythisierung») заставляет непосредственную явленность мифизированного входить в сознание за пределами мифизирующей деятельности. Это то, что Рамануджа, кажется, подразумевает, когда он говорит о «визуализирующем» характере медитации, а именно, что в актуализации «мифизации» тот, который стал явленным посредством ее, становится реализованным и явлен как таковой во внезапной встрече. То же самое происходит в рамках «Ты»-встречи («Du»-Ereignis) – другой в его непосредственности в определенный момент входит в сознание и в интимность субъекта. Тем самым это не может быть сведено ни к действию знания, ни к эмоции, ни к чувству. Что на самом деле случается, так это трансцендирование своего «Я» по отношению к другому, которое активируется спонтанно и, таким образом, становится, наконец, актом этики, который изменяет сам субъект. Здесь рассуждение о человеческой любви снова переключается на толкование мыслей Рамануджи о *бхакти*, поскольку оно использует разработанные им концепции.

То, что Рамануджа определяет живое существо в его существовании таким образом, что требуется преодоление своего Атмана по отношению к Богу, чтобы соответствовать своей собственной онтологической природе, подтверждает его значимость и как теолога. Это вытекает из понятия «остатка» (*śeṣa*) у Рамануджи в его определении тела.

«Остаток» – это то, природа чего состоит в том, чтобы по желанию другого соответствовать его превосходству. [...] Таким образом, правильная форма любой реальности, будь то реальность разумная или нечувствующая, вечная или не вечная, состоит в том, чтобы использоваться по своему желанию в соответствии с превосходством Бога, и поэтому все является «остатком» Бога [VedS, 151, 2–6]<sup>11</sup>.

Это онтологическое утверждение о познающем существе и его отношении к Богу. В медитации *бхакти* становление этого онтологического отношения осознанным соответствует этой онтологической взаимосвязи. Когда он избран Богом, когда осознает

присутствие своего Бога в медитации, которая стала «видением», Бог сообщает себя самому субъекту, который, в свою очередь, почитает Его как того, чей «остаток» есть субъект в соответствии со своей собственной природой. Подтверждая это как подтверждение смысла своего существования, которое может иметь место только согласно с его природой, субъект вступает в союз с Богом в соответствии с его желанием и таким образом становится «возвышенным». И этот процесс для Рамануджи характеризуется в конечном итоге природой любви Бога, потому что в глубокой преданности (*бхакти*) Богу нет больше ничего, кроме желания быть использованным высшим существом (Параматманом). Насколько я знаю, это не выражено *эксплицитно* (*expressis verbis*) ранее, чем в «Шаранагатигадье» Рамануджи, но уже предполагалось в его основном определении, которое объясняет желание быть использованным Богом в качестве внутренней сущности, а также в таких формулировках, как, например: «*ta-syaivaṃbhūtasūyātmano bhagavaccheṣaīkarasatā*» [VedS, 117, 10], встречающихся в его самых ранних работах.

Это понимание любви к Богу, которая, наконец, свободна от любого эротического измерения, заметного в других религиозных традициях в более поздний период, похоже, свойственно Раманудже. Если не считать человеческую любовь к мужчине или женщине, которая, как правило, всегда пронизана аспектом телесности и, следовательно, чувственности, можно задать вопрос, может ли кто-нибудь, в конце концов, иметь право полагать, что человеческая любовь в парадигме, которую принимает Рамануджа, согласно своей теологии, быть любящим подчинением Богу. Потому что концепция *шешатвы* Рамануджи в ее духовной ценности, кажется, выражает также саму природу человеческой любви: в «Ты» (*Sich-Ereignen des "Du"*), возникает спонтанная близость, в которой и мужчина, и женщина знают себя по отношению друг к другу в их внутреннем существе, хотя сначала кажется, что близость любовных отношений исключает «иерархически асимметричную» структуру, которая характерна для *бхакти*. Мужчина и женщина помещаются в этот «остаток» друг друга (*шешата*) в их любви «на одном уровне глаз». Тем не менее, если кто-то думает, что тот же самый уровень глаз существует только потому, что мужчина и женщина общаются сами в своем предложении себя друг другу тем же образом и при этом являются «остатком» друг друга, то это происходит; только в смысле «остатка», которым пользуется Рамануджа, живые существа «становятся одним» («*Einswerden*»), но не в смысле единства онтологической идентичности, и только в этом смысле любящий субъект испытывает любовь как блаженное удовольствие. Этот «остаток» «возвышает» того, кто любит, именно этим «остатком», который выходит за пределы состояния самодостаточности «Я» по отношению к «Ты» другого.

Теперь остается только один вопрос, на который нужно ответить, чтобы воздать должное уважения Раманудже, а также отдать должное пониманию человеческой любви. Превзойти свое «Я» ради другого означает раскрыть в познающем существе мужчины и женщины динамику субъекта вне изоляции (*Verschlossenheit*) от сексуального измерения; изоляция, которая превращает это отсутствие горизонта сексуальности в открытость для другого путем превосхождения «Я» и, таким образом, делает измерение телесных ощущений ясными для «встречи» в смысле отдавания себя «Ты» другого. Эта динамика появляется в мысли Рамануджи о том, что предмет направлен к Богу как к Тот, «остатком» которого является каждое живое существо. С другой стороны, в человеческой любви это проявляется в том, что субъект, чтобы иметь возможность встретиться с другим вообще, должен априори обратиться к реальности, которая за пределами существ является абсолютной, без какой-либо релятивизации. Именно это запредельное бытие открывает горизонт субъекта для измерения инаковости (*l'alterité*), но не закрывает этот горизонт посредством его собственного «бытия» («*Seiendheit*»), имеющего определенную специфичность. Таким образом, и *бхакти* Рамануджи, и любовь, а также экзистенциальный акт человеческого субъекта возможны в связи с тем, что субъект в обоих случаях соответствует динамике обусловленности этой онтологической ориентацией и что субъект осознает эту ориентацию в конкретном акте любви.

## Примечания

<sup>1</sup> Здесь также только бытие–рабом приводит к высшему блаженству для освобожденного, что, очевидно, означает больше, чем просто удовольствие от чисто онтологического отношения «остатка».

<sup>2</sup> Он интерпретирует утверждение упанишады в том смысле, что Атман не может быть постигнут ни благодаря объяснениям, ни благодаря размышлениям, ни благодаря высказываниям *шрути*, что является тремя ступенями адвайтистской медитации (*śravaṇa, manana, nididhyāsana*).

<sup>3</sup> См., например, NySiddh Венкатанатхи (р. 217, 22f).

<sup>4</sup> Под «мифизацией» я понимаю всякое «представление» чего-либо в самом широком смысле и, значит, в конечном итоге всякую идею чего-либо, несущую смысл.

<sup>5</sup> Феномен бхаванапракарарши (*bhāvanāprakaraṣa*) в качестве основы и причины «видения» не следует понимать исключительно как психологический. Напротив, «бхавана», кажется, несет в себе прежде всего значение отсылочного характера «мифизации», то есть способности языка «представлять» смысл и сообщать его содержание в соответствии с ним.

<sup>6</sup> См. его перевод соответствующего отрывка из ŚrīBh (§ 29 и далее) в “La doctrine morale et métaphysique”.

<sup>7</sup> Помимо припоминания (*Erinnern*), которое берется как способ процесса медитации, использование слов «воспоминание/припоминание» становится в связи с этим более ясным благодаря тому факту, что в обществе, которое еще не было нацелено на письменные тексты, была необходимость привести на ум из памяти текстовые отрывки из упанишад (*vidyū*).

<sup>8</sup> См. дискуссию, должна ли эта медитация повторяться или же она совершается только один раз [ŚrīBh до BrSU, 4, 1, 1]; а также [NDy, 134, 7f.].

<sup>9</sup> Эту цитату можно найти, хотя она используется в другой перспективе, в ŚrutPra Сударшана-сури (р. 375, 5ff).

<sup>10</sup> О понятии встречи см.: [Oberhammer 2003, 16–39].

<sup>11</sup> Рамануджа сначала берет понятие «остаток» (шеша) из ритуальных спекуляций мимансы, но с философской точки зрения он понимает его как онтологическое предназначение существ, которые не являются Богом (*nicht-göttlichen*), и, применяя его к чувствующему существу, он добавляет понятие очевидной духовной и, следовательно, этической ценности.

## Источники – Sources

BhGBhagavadgītā

BrSUBrahmasūtram

KaṭhUpKathopanīśad (1943) *Katha Upanishad*. Publié et traduit par Louis Renou (Les Upanishad. Texte et traduction sous la direction de Louis Renou), Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, Paris.

Lacombe, Olivier (1938) *La doctrine morale et métaphysique de Rāmānuja, Traduction (accompagnée du texte Sanskrit) et notes*, Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, Paris.

NDy Nayadyamaṇiḥ (1956) *Nayadyamaṇiḥ by Meghanādārisūri*, Critically Edited with Introduction and Notes by V. Krishnamacharya and T. Viraraghavacharya, Madras Government Oriental Series No. CXLI, Government Oriental Manuscripts Library, Madras.

NM Nātimālā (1940) *Nātimālā by Nārāyaṇārya*, Ed. with Introduction and Notes by R. Ramanujachari and K. Srinivasacharya, Annamalai University Philosophy, Series 2, Annamalai.

NySiddh Nyāyasiddhāṇjanam (1940) *Śrīmadvedānta-deśika-granthamālāyām* [Vedāntavibhāge dvitīyasamputam], Mīmāṃsāpāṇḍukā, Śeśvaramīmāṃsā, Nyāyapariśuddhiḥ, Nyāyasiddhāṇjanam ca. Paryavekṣakāḥ pariśkāraś ca. Śrīkāñcī prativādidibhyaṅkaramaṭhādhīśa jagadguru gādi śrīkṣṇam ācāryasvāmī, tathā Śrīkāñcī prativādidibhyaṅkaraḥ Aṅṅamgarācāryaḥ; Prakāśanādi Sarvādhikārī: Vidvān Sampatkumārācāryaḥ, Madras.

Oberhammer, Gerhard (2003) “Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung”, Arbeitsdokumentation eines Symposiums, *Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens* 41, Sitzungsberichte, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 706, Wien.

Oberhammer Gerhard (2004) “Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (śaraṇagatiḥ) vor Veṅkaṭānātha”, *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule 7, Veröffentlichungen zu den Sprachen und Kulturen Südasiens* 36, Sitzungsberichte, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 710, Wien.

ŚrīBhŚrībhāṣyam (1938), “Śrībhāṣyam”, Lacombe, Olivier (1938) *La doctrine morale et métaphysique de Rāmānuja, Traduction (accompagnée du texte Sanskrit) et notes*, Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, Paris.

ŚrutPraŚrutaparakāśikā (1937) *Śrī-Bhāṣya or Brahmasūtrabhāṣya by Bhagavad-Rāmānuja, with Śrutaparakāśikā by Sudarśanabhaṭṭāraka...*, Ed. by V. Ananthacharya and V. Krishnamacharya, Vol. 1, Madras.

VedSvedārthasaṃgrahaḥ (1956) *Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*, Introduction, Crit. Ed. and Annotated, Transl. by J.A.B. van Buitenen, Poona.

*Перевод с английского Л.И. Титлина*

*Титлин* Лев Игоревич – Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.  
titlus@gmail.com

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

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

DOI: 10.21146/0042-8744-2022-10-187-196