
Феноменологический анализ понятия «антарьямин» в философии Бхаскары (VIII в.)*

© 2019 г. Р.В. Псху^{1,*}, А.А. Шиян^{2,**}, Л.Э. Крыштоп^{3,***},
А.В. Парибок^{4,****}

^{1,3} *Российский университет дружбы народов, Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.*

² *Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет,
Москва, 125993, ГСП-3, Миусская площадь, д. 6.*

⁴ *Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, 199034, Менделеевская линия, д. 5.*

*E-mail: r.pskhu@mail.ru

**E-mail: annasamoikina@yandex.ru

***E-mail: kryshstop_le@rudn.university

****E-mail: paribok6@gmail.com

Поступила 01.02.2018

Статья представляет собой компаративный анализ таких разных философских традиций, как индийская веданта и феноменология Гуссерля. В статье подробно рассматривается одна из основных для учения веданты проблем соотношения Брахмана и мира, а также Брахмана и индивидуальной души человека. Эта проблема на протяжении развития учения веданты находила разные варианты решения – от монизма Шанкары (VIII в.) до дуализма Мадхвы (XIII в.). Промежуточными стадиями развития этого учения принято считать взгляды Рамануджи и Бхаскары (XI–XII вв.). Особое внимание в статье посвящено рассмотрению решения, найденного Бхаскарой, пытавшегося обосновать, что Брахман может быть и тождественен миру и внутреннему управителю, и одновременно отличен от них в зависимости от способа нашего рассмотрения и интерпретации понятий тождества и различия, а также понятий авидьи и майи. Такого рода анализ позволяет вскрыть также неоднозначность решения, предложенного Шанкарой, на что обычно исследователи не обращают внимания.

На основе сравнения хода аргументации Бхаскары, обосновывающего одновременное тождество и различие Брахмана и мира, Брахмана и индивидуальной души, с методом трансцендентальной редукции Гуссерля авторы статьи приходят к выводу, что методы феноменологии вполне могут успешно применяться при попытке осмысления европейским историком феноменологии ряда аспектов философской мысли других культурных регионов (в частности, Индии). В статье демонстрируется также, что описанию при помощи языка гуссерлианской феноменологии поддаются и другие, на первый взгляд принадлежащие совершенно иной традиции, системы западной философии (например, некоторые положения кантовской философии).

Ключевые слова: Брахман, внутренний управитель, феноменология, Гуссерль, Шанкара, Бхаскара, феноменологическая редукция.

DOI: 10.31857/S004287440005745-4

Цитирование: Псху Р.В., Шиян А.А., Крыштоп Л.Э., Парибок А.В. Феноменологический анализ понятия «антарьямин» в философии Бхаскары (VIII в.). Оберхаммер Г. Понятие «антарьямин» в системе бхеда-абхеда-вады Бхаскары. Перевод с немецкого Р.В. Псху // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 198–211.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ). Проект «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», № 16-18-10427.

Phenomenological analysis of term “antaryamin” in Bhaskara’s Philosophy*

© 2019 г. Ruzana V. Pskhu^{1,*}, Anna A. Shiyan^{2,**}, Ludmila E. Krysh-top^{3,***},
Andrey V. Paribok^{4,****}

^{1,3} Peoples’ Friendship University of Russia (RUDN University), 6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation.

² Russian State University for Humanities Russian State University for the Humanities, Faculty of Philosophy, 6, Miusskaya sq., Moscow, GSP-3, 125993, Russian Federation.

⁴ Saint Petersburg Institute of Philosophy, St-Petersburg State University, 5, Mendeleevskaya Liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

*E-mail: r.pskhu@mail.ru

**E-mail: annasamoikina@yandex.ru

***E-mail: krysh-top_le@rudn.university

****E-mail:paribok6@gmail.com

Received 01.02.2018

The article presents a comparative analysis of such different traditions of philosophical thought as Indian and European traditions of philosophy. The article deals with the problem of relationship between Brahman and the world, Brahman and the individual soul. This problem has been solved in Indian philosophy in the different ways – from monism of Shankara (in the 8th century) to dualism of Madhva (in the 13th century). Meanwhile there were Ramanuja and Bkaskara who have also tried to find the decision for this ontological problem. The article gives special consideration to the analyses of Bkaskara’s philosophical views, according to which Brahman can be regarded both as a having the same essence with the world and individual soul and as a having the divergent one. It depends on the way we consider and interpret the notions of identity and difference, avidya and maya.

On the base of the comparison of Bkaskara’s argumentation for identity and divergence at the same time of Brahman and the world with the method of transcendental reduction of Husserl the authors conclude the methods of phenomenology can be successfully applied to comprehension of different aspects of philosophical thoughts of other cultural regions such for example Indian philosophy. The article demonstrates also the fact that we can describe by means of phenomenological language the other East European philosophical traditions such as Kantian one.

Key words: Brahman, individual soul, world, phenomenology, Husserl, Shankara, Bkaskara, phenomenological reduction.

DOI: 10.31857/S004287440005745-4

Citation: Pskhu, Ruzana V., Shiyan, Anna A., Krysh-top, Ludmila E., Paribok, Andrey V. (2019) ‘Phenomenological analysis of term “antaryamin” in Bhaskara’s Philosophy. Oberhammer, Gerhard, “Der Antaryamin im Bhed-abhedavada Bhaskaras”, Tramslated into Russian by Ruzana V. Pskhu’, *Vo-prosy Filosofii*, Vol. 7 (2019), pp. 198–211.

* The study is supported by Russian Science Foundation grant “Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context: the Meanings’ Translation Problem”, project No 16-18-10427.

В данной статье сопоставляется феноменология Гуссерля, одно из самых значимых философских учений XX в., и учение Бхаскары, одного из представителей веданты. Наше исследование будет осуществляться в двух аспектах: мы рассмотрим отношение сознания и мира у Гуссерля, и соответственно, отношение Брахмана и мира у Бхаскары, а также определим возможности применения феноменологической методологии для прояснения некоторых моментов в толковании философских проблем у Бхаскары.

Прежде чем перейти к решению поставленных задач, отметим важное соображение: всякие попытки найти в западноевропейской философии эквивалент кардинально важному для индийской философии понятию *ātman* (буквально “[Я] сам” с коннотатом «хозяин» — тела, ума, чувств и т.д.), среди которых можно найти и понятие «трансцендентальный субъект», терпят неудачу [Парибок 2016, 22]. Учитывая это, отметим также, что в данной статье мы будем говорить не о трансцендентальном субъекте, а о трансцендентальном сознании или трансцендентальной субъективности, и следовательно, при такой постановке задачи указанное соображение утрачивает свою обязательность.

Традиционная интерпретация гуссерлевской трансцендентальной субъективности, представленная, например, такими философами как Захави [Zahavi 2003/2009], а в российской традиции — А.Г. Черняковым [Черняков 2001], заключается в признании онтологического первенства трансцендентального сознания (и сознания вообще) по отношению к миру. Сознание обосновывает все другое бытие, в том числе и мир. Такая интерпретация основывается, прежде всего, на Первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» [Husserl 2009], «Формальной и трансцендентальной логике» [Husserl 1974], отчасти на «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» [Husserl 2004], где хотя и утверждается, что все науки основываются на жизненном мире, но сам жизненный мир требует прояснения исходя из трансцендентального сознания.

Мы будем придерживаться другой интерпретации философии Гуссерля. Согласно ей мир может существовать и без сознания, а сознание (и трансцендентальное сознание как основа любого сознания) встроено в мир, и поэтому можно сказать, что сознание и мир невозможны друг без друга. Единственная реальность, которая нас окружает, — это материальная реальность вещей, живых организмов и людей, в которую «встроено» сознание. Такой вывод можно сделать на основании цикла лекций «Вещь и пространство» [Husserl 1973], второй книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» [Husserl 1952]. Одной из задач феноменологии Гуссерля является исследование этой окружающей реальности. Сознание нам дает доступ к миру, оно первично только в гносеологическом аспекте. Это можно подтвердить тем, что все утверждения об изначальности бытия сознания в Первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» делаются на основе сравнения способов данности переживаний сознания и материальных вещей. Не случайно один из лучших современных феноменологов Л. Тенгели назвал феноменологию Гуссерля «методологическим трансцендентализмом» [Tengelyi 2010, 151].

Однако это понимание феноменологии требует конкретизации. Предметы (в широком смысле) окружающего мира даны нам в индивидуальном опыте сознания (с его трансцендентальными структурами). То есть мы живем в мире, который уже «сделан» и сознание дает нам доступ к нему. Но это еще не окончательное решение проблемы соотношения трансцендентального сознания и мира в феноменологии. На определенном этапе своего творчества Гуссерль ставит вопрос: «Почему окружающий нас мир именно такой?». Его ответ можно представить следующим образом: мир таков, потому что именно таким его сделала трансцендентальная субъективность. И здесь мы должны отличить трансцендентальную субъективность от трансцендентального сознания. Трансцендентальная субъективность является более широким понятием: она включает в себя не только сознание, но и деятельность, коммуникацию и т.д. [Husserl 1959, 72–74] Мы можем сказать, исходя из текстов позднего Гуссерля, что окружающий нас мир сделан таким трансцендентальной субъективностью в ходе историко-культурного развития. И этот ответ о происхождении окружающего нас мира

вполне релевантен с точки зрения современного мировоззрения, так как исключает проблему происхождения материального из идеального. Нам представляется, что эта интерпретация феноменологии Гуссерля в онтологическом ключе созвучна некоторым системам веданты.

История развития веданты, самой харизматичной философской системы Индии, часто преподносится схематично и упрощенно. Подобная схематичность во многом связана с попыткой выстроить понятную европейскому уму логику развития мысли. Поэтому вполне привычна формулировка, что веданта включает в себя учения, варьирующиеся от монизма до теистического дуализма. При таком подходе совершенно логично, что выделяются два крайних полюса решения этого вопроса: адвайта-веданта и двайта-веданта, между которыми располагаются промежуточные стадии, роль которых усматривают в подготовке перехода от крайнего монизма Шанкары (VIII в.) к дуализму Мадхвы (XIII в.). В виде таких промежуточных стадий чаще всего выступает вишишта-адвайта Рамануджи (XI–XII вв.), в редких случаях упоминают бхеда-абхеда-ваду Бхаскары. Подобная схема развития веданты не вызывает особых возражений, кроме одного – на выходе появляется блеклая и с философской точки зрения банальная и предугадываемая логика мысли.

Предложенное Шанкарой решение вопроса о соотношении Брахмана и мира, а именно, утверждение реальности Брахмана, ложности мира и тождественности души Брахману, не так однозначно как может показаться на первый взгляд. И проблематичность этого решения раскрывается в философской полемике, развернувшейся вокруг его понимания авидьи/майи, понимания реальности и ряда понятий, одним из которых является понятие «внутренний управитель» (*antaryāmin*), встречающееся в упанишадах и «Брахма-сутре» (II в.).

Данная полемика знаменовала собой появление перехода к вишнуитской веданте, а именно к вишишта-адвайте, но была инициирована Бхаскарой, который известен своей полемикой с Шанкарой по вопросу онтологического и гносеологического характера майи. О самом Бхаскаре нам известно очень мало. Относительно степени изученности – несколько статей в малодоступных индийских журналах, посвященных его комментарию на «Бхагавадгиту», изданному, согласно К. Поттеру, в 1965 г., и дюжина статей по его философии. Известно, что «Бхаскарабхашья», или комментарий Бхаскары на «Брахма-сутру», была переведена Й.А.Б. ван Бойтененом (1928–1979), но лишь малые фрагменты перевода этого комментария на другие языки можно найти в изданиях.

Система Бхаскары наряду с системой Ядавапракаши кратко излагается и критикуется Рамануджей в его ранней философской работе «Ведартхасамграха» [Псху 2007], где критике подвергается теория Бхаскары об *упадхи* («ограничительные условия»), как противоречащая текстам шрути. Также имя Бхаскары присутствует в трудах более поздних представителей вишишта-адвайты, таких как Сударшана Сури (1300) в его субкомментарии на Шрибхашью «Шрутапрадипика» (наряду с вайшешикой, Шанкарой и Ядавапракашей при обсуждении вопроса идентичности мира и Брахмана и вопроса природы души), в трудах Мегханадарисури (1310) и Ведантадешики (1268–1369).

В некоторых источниках, в которых упоминается философская система бхеда-абхеда-вада, время жизни и деятельности Бхаскары определяется достаточно подробно: как «период после Шанкары, но до Вачаспати Мишры и Удаяны», другими словами, с середины VIII в. до середины X в. При этом большинство источников склоняется к IX в. С определенной уверенностью мы можем говорить, что он является автором двух работ – комментария к «Брахма-сутре» и комментария к «Бхагавадгите». Но ван Бойтенен полагает, что текстологический анализ комментария Бхаскары к «Брахма-сутре» и сопоставление его с аналогичным комментарием Шанкары свидетельствует о новых важных фактах из жизни Бхаскары: в частности, можно с определенной долей уверенности говорить о том, что Бхаскара, помимо упомянутых двух комментариев, написал также комментарий и на «Чхандогья-упанишаду». Об этом свидетельствует ссылка в «Бхаскарабхашье» на пример, который, пишет Бхаскара, ранее разбирался им в его комментарии на «Чхандогья-упанишаду». Важным

следствием этого открытия является то, что анализ полемики Бхаскары с Шанкарой, свидетельствующий о том, что этот пример впервые был введен Бхаскарой в его комментарии на «Чхандогью-упанишаду» и в дальнейшем опровергается Шанкарой в комментарии на «Брахма-сутру» (а не наоборот), а Бхаскара уже в своем комментарии на «Брахма-сутру» отвечает Шанкаре; таким образом, мы можем с некоторой долей уверенности говорить о личном знакомстве Бхаскары с Шанкарой.¹ Это то, что мы можем сказать о внешних параметрах деятельности Бхаскары. Итак, можно говорить, что Бхаскара дал комментарии к тройственной основе веданты, но при этом не стал родоначальником отдельной школы, как, к примеру, Шанкара или Рамануджа. Можно предположить тут два важных обстоятельства философского характера, которые объяснили бы этот факт. Поэтому имеет смысл обратиться к философской системе Бхаскары и к пониманию им значения термина «антарьямин».

Свой комментарий на «Брахма-сутру» Бхаскара писал с целью опровергнуть базовые положения Шанкары, выраженные в центральном для его творчества произведении, комментарии к этому же памятнику. Спор шел вокруг первостепенно важного пассажа из Упанишад («Как по куску глины, друг, узнается все сделанное из глины, [ведь] изменение — это имя, схватываемое речью, реально же [только] глина...», «Чхандогья-упанишада», 6.1.4)² и соответствующей интерпретации его в «Брахма-сутре» как утверждающего отсутствие различий между Брахманом и миром, подобно тому как глиняный горшок не отличается от глины. Вопрос стоял о характере тождественности Брахмана и мира, другими словами, о реальности мира и соотношении его с Брахманом.

Как известно, Шанкара радикально решил эту проблему, своим категоричным «нет» миру он снял вопрос о его соотношении с Брахманом. Мир — это продукт воображения, иллюзия. Когда перед нами глиняная масса, из которой производится кухонная утварь, мы понимаем, что миски, чашки и т.п. всего-навсего, по сути своей — глина, и все различия между ними несущественны. Познав глину, мы познаем ее везде и всюду как единую субстанцию. Глиняная миска отличается от глиняного кувшина лишь номинально: в реальности и там, и там глина, а все отличия коренятся в нашей речи и к реальности не имеют отношения. Реален один лишь Брахман (= глина), мир же (= глиняная утварь) изменчив, а потому и нереален.

Таким образом, Шанкара устраняет противоречивость священных текстов, возникающую при утверждении тождества неизменного Брахмана и изменчивого мира. Действительно, Брахман — бытие, знание, блаженство, и действительно, Брахман и мир не различны, но просто потому, что мира нет. Изменчивый мир — это «выверт» нашего сознания. Очищенное же от авидьи сознание видит лишь Реальность, то есть Брахмана. Эту точку зрения можно соотнести с той интерпретацией феноменологии, согласно которой для Гуссерля сознание является единственной подлинной реальностью. Как мы видим, несамостоятельность мира по-разному фиксируется в европейской и восточной философии. Если для Шанкары мир — всего лишь видимость, иллюзия нашего сознания, то для одного из пониманий феноменологии мир является результатом конститутивной деятельности трансцендентального сознания.

Контраргументация Бхаскары сводилась к следующему. Комментируемый пассаж говорит о реальности глины — с этим согласны и Шанкара, и Бхаскара. Но он ничего не говорит о нереальности глиняной утвари. Наоборот, постулируя ее тождество с глиной, пассаж тем самым неявно указывает на ее реальность. Ведь бессмысленно говорить о тождестве двух вещей, одна из которых нереальна, тем более что основанием реальности глиняной посуды является наша ежедневная практика³. Но как быть с тождеством, если с обыденной точки зрения глиняная масса в сравнении с тем же глиняным кувшином вещь в хозяйстве бесполезная? Бхаскара считает, что тождество становится возможным, если представить, что глина и ее производные соотносятся как причина и следствие. Глина (причина) — реально, состояние глины, глиняный кувшин (следствие) — также реально. В этой реальности глины и заключается основание для тождества глины и всех ее состояний.

На этом Бхаскара не останавливается. Показав возможность разрешения противоречия без отказа от мира, он идет дальше и показывает противоречивость решения,

предложенного Шанкарой. Допущение Шанкары о существовании неведения, повинного в кажущейся реальности мира, Бхаскара обращает против него самого: это же неведение может быть причиной того, что сторонник адвайты полагает свое учение истинным, тогда как оно может быть таким же ложным, как сам мир. Адвайтист принимает одни тексты Упанишад (о тождестве) и отвергает другие (о реальности мира), но основанием этого выступает не истинное видение, а его собственное предпочтение. Для объяснения изменчивости Шанкара вводит безначальное и неопишусемое (в терминах существования и несуществования) неведение. Мир реален, — говорит он, — для того, кто находится под влиянием неведения, точно так же, как змея существует для того, кто ошибочно принимает за нее веревку. На это Бхаскара возражает, что если этот человек умрет от страха, то основанием его смерти будет реальный страх, обусловленный памятью о реальной змее. Единственное, чего не было на момент испуга и последовавшей за ним смерти, так это змеи.

Безначальность и неопишусемость неведения также вызывает ряд вопросов у Бхаскары. Как оно может стать причиной конечного мира? Как при его безначальности возможно освобождение от него? Если неведение реально, то это противоречит положению о единственности Брахмана, если нет, то встает вопрос, как вообще возможно введение в заблуждение чем-то абсолютно нереальным? На самом деле, говорит Бхаскара, Брахман лишь трансформируется в мир. Он могуществен настолько, что может, только пожелав, трансформироваться и в воспринимаемый мир, и в воспринимающие мир души. При этом он остается неизменным и чистым, то есть остается самим собой, подобно солнцу, постоянно излучающему свет и остающемуся при этом неизменно ярким.

Область интересов Бхаскары тематически может быть разделена в соответствии со следующими проблемами: отношение Брахмана и мира, природа души, природа сознания, путь освобождения, природа освобождения. Для философской традиции веданты принципиальными являются вопросы отношения Брахмана к миру и путь освобождения, от решения которых зависят соответствующие определения природы души и природы освобождения. Взаимосвязанность этих проблем не позволяет ограничиться одной из них или хотя бы четко отделить их друг от друга при изложении. Так или иначе, затрагивая проблему отношения Брахмана и мира, тем самым затрагивают проблема освобождения. Ответ на вопрос «Каков мир?» означает и косвенное решение вопроса «Как жить в этом мире?».

Положение веданты о том, что Брахман является высшей реальностью, абсолютной целью человеческого существования, исходно для всех вариантов этой системы. Но интерпретация того, каков этот Брахман, у каждой подсистемы веданты своя. Так Бхаскара полагал, что Брахман, грубо говоря, может быть расчленен на две части, одна из которых является духовной, а другая — материальной. Посредством своей материальной части Он преобразуется, и в таких преобразованиях подвержен карме. Мирские условия его бытия — это его часть, даже во время уничтожения мира они сохраняют свою тонкую сущность, и только при достижении освобождения «растворяются» в Брахмане. Эти «ограничительные условия» (*унадхи*)⁴ могут быть рассмотрены как ограниченное проявление Брахмана, пребывающей в виде индивидуальной души.

Если мы обратимся к философии Гуссерля, то заметим, что для нее тоже характерно внимание к повседневному опыту, который протекает в мире. Для Гуссерля как и для Бхаскары, наш повседневный опыт, связанный с окружающими материальными вещами, свидетельствует (при определенных условиях) об их реальности и реальности мира. Более того, по Гуссерлю, посредством рефлексии в отношении повседневного опыта можно проверить истинность любых теоретических положений.

Кроме того, исследование мира и нашего знания о нем, как мы уже отмечали, — одна из задач феноменологии Гуссерля, которой придается большое значение в рамках второй интерпретации его творчества. Для Гуссерля это означает постижение сущностей и сущностных закономерностей, которые определяют окружающий, в том числе и материальный мир и которые присутствуют в мире и в нашем опыте. Чтобы их эксплицировать и зафиксировать, необходима специальная методология.

Сущности и их закономерности усматриваются в сущностной интуиции, но чтобы ее осуществить, необходимо перейти в специальную исследовательскую позицию – феноменологическую установку. Процесс перехода в феноменологическую установку – редукция и/или рефлексия – одна из самых напряженных проблем феноменологии Гуссерля, которой мы здесь касаться не будем. Но один момент хотелось бы подчеркнуть: в феноменологической установке мы усматриваем то, чего не замечаем в естественной повседневной установке, но что в ней присутствует, в частности, сущности и сущностные закономерности. Так, то, как себя ведет глиняная посуда, определяется сущностными характеристиками глины, на которые мы обращаем внимание только в том случае, если поставим себе задачу их зафиксировать, то есть при переходе в феноменологическую установку. Гуссерль принципиально отказывается от категории причины, то есть нельзя сказать: «Глина – причина глиняной посуды». Гуссерль использует категорию сущности, и та же самая фраза по Гуссерлю звучала бы так: «В основе использования глиняной посуды лежат сущностные свойства глины».

Но здесь закономерно возникают вопросы. При чем здесь трансцендентальное сознание? Какое отношение «сущности Гуссерля» имеют к позиции Бхаскары? Для ответа на эти вопросы нужно сделать еще один шаг вглубь феноменологии Гуссерля. Дело в том, что сами сущности вещей и их сущностные закономерности формируются трансцендентальной субъективностью, понятой в широком смысле как опыт сознания, деятельности, коммуникации. Такими, какими они есть, в нынешнем виде, их застает наше человеческое индивидуальное сознание.

Согласно Бхаскаре, не только материальный мир, но и мир душ в действительности являются модификациями и преобразованиями Брахмана, осуществляемыми его различными энергиями. Возникающий с неизбежностью вопрос о тождестве либо различии Брахмана и мира Бхаскара решает путем отказа от абсолютной полярности понятий тождества и различия. О них нельзя сказать, что существование одного означает невозможность другого, поскольку они диалектически включают друг друга в свои определения. Утверждение тождества двух объектов содержит указание на существование отличий между ними, подобно тому, как волны, будучи одним с морем, тем не менее, отличаются от него. Абсолютное тождество возможно лишь как тавтология *А есть А*, но для двух объектов оно немислимо. Это справедливо и для таких объектов, как Брахман и душа. Души отличаются от Бога, но они – Его часть, проявление Его силы и мощи, подобно тому как искры и свет огня суть проявления огненной энергии.

Если души составляют единое целое с Брахманом, то почему они, в отличие от Брахмана, подвержены страданиям, бывают злыми и порочными? На этот вопрос Бхаскара отвечал, что души, хотя и составляют часть Брахмана, изначально находятся под влиянием неведения, желаний и кармы. Для пояснения Бхаскара приводит пример с пространством: пространство повсюду однородно, но пространство в сосуде отличается от бесконечного пространства, хотя и может быть рассмотрено как его часть. По природе своей душа атомарна и одушевляет тело, подобно капле сандалового масла, ароматизирующей пространство вокруг. Причиной ее привязанности является желание мирских объектов, в то время как причиной освобождения – желание или стремление к Брахману. Высшим источником деятельности души является сам Брахман, именно Он есть источник деятельности души и ее «надзиратель».

На протяжении всей жизни человек должен исполнять обязанности, предписанные священными текстами. В отличие от Шанкары, допускавшего необязательность исполнения религиозного долга для человека, достигшего освобождения, Бхаскара полагал недопустимым отказ от предписанных обязанностей ни на какой стадии. Более того, исполнение религиозного долга само по себе не дает освобождения, оно должно сочетаться со знанием. Состояние освобожденной души – это состояние непрерывного сознания счастья. Такая душа обладает всезнанием, всемогуществом и едина со всеми остальными душами, как сам Бог. Одним из существенных условий достижения освобождения является привязанность, расположение к Богу. Как остроумно замечает С. Дасгупта, может возникнуть вопрос: если Брахман преобразовывает себя в мир, то что значит поклоняться, или размышлять о Брахмане? Размышлять о

мире? [Dasgupta 1975, 10] Такой возможный вопрос Бхаскара парирует тем, что Брахман, несмотря на то что преобразуется в мир, тем не менее не исчерпывается им. Это, в свою очередь, указывает на духовную природу мира, которая в конце выявится как Брахман, лишенный всякой формы. Материальный мир уходит в Дух и растворяется в нем, как соль в воде. Именно этому Брахману, обладающему природой чистого бытия и сознания, безграничному и бесконечному, должно поклоняться. Бхаскара приводит сравнение с субстанцией и атрибутами. Атрибут есть не субстанция, а ее характеристика. Субстанцию мы познаем благодаря ее атрибутам, в то время как атрибуты указывают на ту сущность, к которой они относятся.

Привязанность, или устремленность к Богу, необходима, согласно Бхаскаре, для прохождения пути освобождения. Она родственна бхакти у поздних вишнуитов, в том числе у Рамануджи. Высший источник деятельности души, согласно Бхаскаре, — Брахман, который контролирует все наши действия. Санскритский термин, используемый для обозначения этого, *antaryāmin*, имеет давнюю историю. Этимология этого слова достаточно прозрачна: оно состоит из двух семантических частей — *antar* («внутри, в, между, изнутри чего-либо») и *yām-in* (каузатив глагола *yam* «поддерживать, удерживать, править, контролировать») и санскритский суффикс *nomen agentis -in*) [Monier-Williams 1956, 43, 845]. Часто приводят два наиболее распространенных значения этого термина: «внутренняя форма Бога, пребывающая в сердце» (1), «космическая форма Атмана, соединенная с мировой иллюзией» [Grimes 2009]⁵. В «Мандукья-упанишаде», которая представляет собой аллегорическое истолкование слога *Om* как отражающего различные ступени человеческого сознания (бодрствования — *jāgārita sthāna*, сна — *svapna sthāna*, глубокого сна — *suṣupta sthāna* и «неизреченного» четвертого состояния — *tuṅṅa*), этот термин «внутренний управитель» (*antaryāmin*) упоминается в следующем высказывании: «Этот всеобщий Владыка, этот всезнающий, это внутренний правитель, это источник всего, начало и конец существ»⁶. В «Брихадараньяка-упанишаде» (раздел Яджнявалкьи, 7 брахмана, 3–23) Яджнявалкья, отвечая на вопрос Удалака Аруни о нити, связывающей и этот мир, и тот мир, и все существа, говорит, что это и есть «...твой Атман, внутренний правитель, бессмертный. Все остальное подвержено страданию» [Сыркин 1992, 105]. В самом тексте «Брахма-сутры» этот термин приводится в соответствующем фрагменте: «Внутренний правитель в божествах и т.д. [есть Брахман] в силу обозначения Его качеств» (I.2.18)⁷ и получает соответствующие толкования в различных комментариях. В частности, Бхаскара комментирует этот фрагмент «Брахма-сутры» в том же ключе, что и Шанкара, но при этом все-таки несколько изменяет учение о внутреннем управителе⁸. В качестве возможного ответа на вопрос, кто имеется в виду под словами Упанишад «кто этот и тот мир и всякое существо изнутри носит и управляет», другими словами, кто этот внутренний управитель, Бхаскара рассматривает варианты: это божественная сущность (*devatātmā*), душа (*jīva*) и Высший Атман (*paramātm*). Первые два варианта отпадают по логике вещей: первый отвергается потому, что божество все-таки должно себя знать (а в тексте сказано «которого земля не знает»), а второй потому, что свойство управления и владычества (*aīśarya*) присуще только Высшему Атману.

Другое возражение, на которое отвечают и Шанкара, и Бхаскара, — это возражение о том, как в одном теле могут сосуществовать два субъекта. Бхаскара указывает, что само выражение «пребывать в Атмане» говорит о существовании отличия Атмана от дживы, что доказывает существование собственной сущности антарьямина. Другими словами, Брахман обретает форму мира и дживы и в виде антарьямина реально действует через эти модификации.

Теперь посмотрим, как Э. Гуссерль и предложенный им феноменологический метод (*die Phänomenologische Reduktion*) может прояснить понятие «внутреннего управителя» в понимании Бхаскары. Это можно сделать, привлекая кантовскую практическую философию.

В этой связи следует вернуться к тезису о неуместности параллелей, проводимых между индийскими атманом и кантовским пониманием субъекта. Сделать это достаточно просто, если обратиться к практической философии Канта. Рассматривая в

«Учения о добродетели» «Метафизики нравов» и «Религии в пределах только разума», что собой представляет совесть, Кант неоднократно подчеркивает, что совесть есть не что иное, как сам практический разум. Однако, с другой стороны, Кант проводит различие между функциями практического разума и совестью, так как если практический разум производит осуждение поступков в соответствии с понятием долга, то совесть лишь оценивает, насколько добросовестно практический разум эту операцию суждения производит. Таким образом, при анализе феномена совести ярче всего прослеживается особенность понимания Кантом практического разума, который оказывается как бы раздвоенным: и осуждая поступок, и производя оценку правильности этого осуждения. Переводя на язык феноменологии Гуссерля, можно сказать, что все наши поступки протекают в естественной установке, а практический разум, как оценивающий, так и судящий, действует в феноменологической установке, в которой подвергает особой рефлексии все совершённое в естественной установке.

В раздвоении рефлексивной позиции практического разума Кант не видит никакого противоречия, и даже напротив, считает его естественным следствием представлений о суде, ибо основной функцией совести является осуждать (или одобрять) поступки и суждения, а следовательно, сама собой напрашивается аналогия с «внутренним судилищем в человеке». Но нелепо было бы представлять себе суд, в котором и обвиняемый, и судья – одно и то же лицо, поэтому, дабы не впасть в противоречие с самим собой, разум должен мыслить себе судью (в лице совести) как некоего субъекта, отличного от него самого как субъекта, подлежащего обвинению.

Иными словами, человек как существо интеллигбельного мира осуждает себя самого как существо сенсительного мира. Но даже и в том случае такого разделения полномочий между двумя субъектами, по Канту, в силу нашей моральной испорченности и слабости человеческой природы может оказаться недостаточно для оценки поступков (совершённых или только задуманных) по всей строгости морального закона. Поэтому практическому разуму приходится идти еще дальше, создавая себе идею некоего идеального лица, обладающего всеми моральными качествами, необходимыми для подобного рода оценки, а именно: оно должно быть всезнающим, всеобязывающим и всемогущим. Такое существо и есть Бог. Таким образом, мы приходим к тому, что совесть мыслится как «субъективный принцип ответственности перед Богом за свои поступки».

Здесь можно было бы возразить, что такое субъективное порождение раздвоения одного и того же практического разума на разные ипостаси является своего рода фантомом, иллюзией. Однако Кант подчеркивает, что такое понимание совести не есть что-то, что человек «сам себе (произвольно) создает», но это понимание «коренится в его сущности», другими словами, иного представления у нас нет и быть не может, пускай и только в силу нашего типа устройства.

Таким образом, рассматривая свойства практического разума кантовского субъекта, мы приходим к картине, достаточно близкой описанным спорам о внутреннем управителе. Здесь просматривается все та же двойственность: с одной стороны – все тот же субъект, с другой стороны – мы мыслим его как два разных субъекта, отделенных друг от друга. В некотором приближении мы можем даже, пожалуй, говорить не о двух разделенных субъектах, а о двух разных модусах явленности одного и того же тождественного себе субъекта, о двух разных его ипостасях, аналогичным ипостасям Брахмана во «внутреннем управителе».

Завершая наше компаративистское исследование, можно сказать, что проведенная параллель между двумя такими, казалось бы, непохожими традициями выстраивает общее культурное пространство, по отношению к которому становится виден тот момент, что некоторым исходным интуициям одного из самых актуальных сегодня направлений – феноменологии – можно найти соответствие не только в западной, но и в восточной традиции философствования.

Перевод работы Г. Оберхаммера выполнен Р.В. Псху по изданию: [Oberhammer 1998, 40–47]. Переводчик выражает искреннюю признательность Л.Э. Крыштоп, взявшей на себя труд сверки перевода с немецким оригиналом. Часть цитат на санскрите в переводе опущена.

Примечания

¹ Это косвенно подтверждается и мнением Пауля Хаккера, что Бхаскара понимал Шанкару гораздо лучше, чем его ближайшие и лучшие ученики [Buitenen 1988, 187–190]. Мадхавачарья в «Шанкара-виджае» также упоминает о встрече Шанкары и Бхаскары, но С. Дасгупта отказывает этому источнику в надежности [Dasgupta 1975, 2].

² *yathā saumyekenā mṛtṛiṇḍena sarvaṃ mṛṇmayāṃ vijnātaṃ syādvācārambhaṇaṃ vikāro nāmādheyaṃ mṛttiketyeva satyaṃ. Chāndogyopaniṣad 6, 1, 4.* Здесь и далее перевод с санскрита Р.В. Псху за исключением специально обозначенных случаев.

³ Для хранения молока хозяйка берет кувшин как более удобный сосуд из всех имеющихся: миски, чашки и т.д., а не кусок глины.

⁴ *Uṛādhī* – термин, используемый Шанкарой для обозначения частиц и образований авидьи, затрудняющих познание Брахмана, но и как-то это познание впервые фиксирующих. В учении ранней бхеда-абхеда-вады (учение о тождестве и отличии Брахмана, мира и душ) приобретает несколько иной смысловой оттенок: упадхи рассматриваются как действительные «преходящие ограничения», которые обуславливают самопреобразование Брахмана в мир.

⁵ В этом словаре, помимо указанных двух значений, приводятся также следующие значения: *indweller; inner guide; inner ruler; the spark of divinity within; the ‘witness’ who dwells within every living being.*

⁶ *eṣa sarveśvaraḥ eṣa sarvajca eṣo’ntaryāmyeṣa yoniḥ sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām. Māṇḍūkya Upaniṣad, 6.*

⁷ *antaryāmī adhidaiivādiṣu taddharmavyapadeśāt. Brahma-sūtra, 1.2.18.*

⁸ *kecid atrādhikaraṇānupayoginīm pramāṇaśūnyām prakriyām racayanti / avidyānibandhano ‘ntaryāmisargaḥ karmabandhano manuṣyūādisarga iti / tad asad; antaryāniparamātmanoḥ niyantṛrūpā śaktiḥ pāramārthikī; na hi sā kena cit kalpitā yenāvidyāḥ nibandhanāpy asman mṛgatṛṣṇādivad uktaṃ ca purastāt paramātmā sarvajñāḥ sarvaśaktiḥ iti //bhāskarabhāṣya, 2, 1, 34*

Источники – Primary Sources and Translations

Husserl, Edmund (1952) *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag (Hua IV).

Husserl, Edmund (1959) *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Martinus Nijhoff, Den Haag (Hua VIII).

Husserl, Edmund (1973) *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Martinus Nijhoff, Den Haag (Hua XVI).

Husserl, Edmund (1974) *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Martinus Nijhoff, Den Haag (Hua XVII).

Сыркин 1992 – Сыркин А.Я. Упанишады. М.: Восточная литература. 1992 (*Upanishads, Russian Translation*).

Ссылки – References in Russian

Парибок 2016 – Парибок А.В. Предельное основание индийского философского спора об атмане и анатмане // Философские перекрестки взаимодействия цивилизаций: культура и ценности. М.: РУДН, 2016. С. 98–115.

Псху 2007 – Псху Р.В. Становление вишишта-адвайта-веданты на материале «Ведартха-самграхи» Рамануджи. М.: РУДН. 2007.

Черняков 2001 – Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

References

van Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus (1988) “The relative dates of Sankara and Bhaskara”, L. Rocher, Ed., *Studies in Indian Literature and Philosophy. Collected articles of J.A.B. van Buitenen*, Motilal Banarsidass, Delhi, pp. 187–190.

Chernjakov, Aleksei G. (2001) *Ontology of Time. Being and Time in Philosophy of Aristoteles, Husserl, Heidegger*, High Religion and Philosophy School Press, Saint Petersburg (In Russian).

Dasgupta, Surendranath (1975) *History of Indian Philosophy*, Vol. III, Motilal Banarsidass, Delhi.

Grimes, John A. (2009) *Concise Dictionary of Indian Philosophy. Sanskrit Terms Defined in English*, Indica Books, Delhi.

Monier-Williams, Monier A. (1956) *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Indo-European Languages*, Oxford University Press, Oxford.

Oberhammer, Gerhard (1998) *Materialien zur Geshichte der Rāmānuja-Schule IV. Der “Innere Lenker” (Antaryāmin) Geschichte eines Theologems*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna (Veröffentlichungen zu den Sprachen und Kulturen Südasiens, Book 31).

Paribok, Andrey V. (2016) “The Ultimate Foundation of the Atman Versus Anatman Issue in Indian Philosophy”, *Philosophical crossroad of interaction of civilizations: culture and values*, RUDN University, Moscow, pp. 98–115 (in Russian).

Potter, Karl H. (1995) *Encyclopedia of Indian philosophies. Vol. I: Bibliography*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Pskhu, Rusana V. (2007) *Formation of Vishisht Advaita Vedanta on base of “Vedarthasamgrahi” Ramana*, RUDN University, Moscow (in Russian).

Tengelyi, László (2010) “Husserl’s methodologischer Transzendentalismus”, C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens, Eds., *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Springer Science, Dordrecht.

Zahavi, Dan (2003/2009), *Husserl’s Phänomenologie*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Сведения об авторе

ПСХУ Рузана Владимировна –

Доктор философских наук, доцент
кафедры истории философии РУДН.

ШИЯН Анна Александровна –

Кандидат философских наук, доцент
кафедры отечественной философии
философского факультета РГГУ.

КРЫШТОП Людмила Эдуардовна –

Кандидат философских наук, доцент
кафедры истории философии РУДН.

ПАРИБОК Андрей Всеволодович –

Кандидат филологических наук, доцент
Института философии СПбГУ.

Author’s information

PSKHU Rusana V. –

CSc in Philosophy, Associate Professor
at Department of History of Philosophy,
Faculty of Humanities and Social Science,
RUDN University.

SHIYAN Anna A. –

CSc in Philosophy, Assistant Professor at
Department of Russian Philosophy, Faculty
of Philosophy, RSUH.

KRYSHTOP Ludmila E. –

CSc in Philosophy, Associate Professor
at Department of History of Philosophy,
Faculty of Humanities and Social Science,
RUDN University.

PARIBOK Andrey V. –

CSc in Philology, Associate Professor at
Faculty of Philosophy of Saint Petersburg
State University.

Понятие «антарьямин» в системе бхеда-абхеда-вады Бхаскары

Г. Оберхаммер

§ 3. Наряду с наметившимся развитием теистического учения, которое, с одной стороны, приводит к учению Рамануджи о сознательном и несознательном бытии как «тела» Брахмана, а с другой стороны — к учению об антарьямин-аватаре, понимание антарьямин в традиции веданты находит продолжение у Бхаскары, который в разъяснении фрагмента «Брахма-сутры» (1, 2, 18 ff) во многом заимствует комментарий этого раздела у Шанкары, даже если его бхеда-абхеда-вада значительно видоизменяет учение о «внутреннем правителе».

После [отрывка из упанишад, начинающегося со слов]: «кто этот и тот мир и кто всякое существо, изнутри, носит и управляет», в [текстах] шурути говорится: кто находится в земле, отличается от земли, того земля не знает, чье тело — это земля, который носит изнутри и управляет землей [по своей сути], который есть Твой Атман, бессмертный «внутренний правитель» и т.д. Относительно божественной сущности, мира, Вед, жертв, существ и относительно личности, обладающей особенностями (abhyatmani), некий управитель (yamaita), который находится внутри, там обозначен [словом] «внутренний управитель»¹.

Относительно этого существует сомнение, является ли [этот] управитель божественной сущностью (devaātmā), индивидуальной самостью (jīva) или Параматмой. Что является прежде всего логическим [следствием]? Он может быть индивидуальной самостью (jīva). Ведь [можно] допустить, что эта самость, находящаяся внутри, в целях изживания [кармы] управляет собственным устройством тела и органов чувств, а не Параматма, поскольку он не обладает ни телом, ни органами чувств; или возможно, что некая божественная сущность мыслит себя в качестве [соответствующей] управительницы.

Если это допустить, то следует сказать: «внутренний управитель» — это высший [Атман]. Почему? Потому что, [как говорится в сутрах], будет познано [как] его свойство. Быть управителем-всех-сущностей будет принято как его свойство, а не [как свойство] кого-то иного. Его управление возможно, поскольку Он посредством своего вхождения присутствует во всех модификациях как глина [присутствует во всех глиняных изделиях], а также потому, что обладает властью над всем [сущим] (sarvasaktivat). Также в Нем есть бытие Атмана и бессмертие в прямом смысле этого слова.

Отсюда на основании Откровения (sruti) и знаков (linga) устанавливается, что Бог (isvara) является «внутренним управителем».

«Откровение» (sruti) — это то, где исключительно на основании слушания познается предмет и никаким другим способом; таков предмет Откровения (srutyartha). Шурути — и есть слушание (śravaṇa). «Знаки» (linga) — это то, где предмет устанавливается на основании обстоятельств (samarthyat). [Дано] «высказывание», в котором слова в [своем] сочетании передают предмет, [и хотя оно берется] в прямом смысле (mukhyaṁ), в некоем втором смысле (gaṇṇā) или метафорическом (lakṣaṇāyā) «предмет» есть прежде всего заявление/сообщение [о себе]².

И [если сказано], «которого земля не знает», [то] невозможно допущение некоего божества. Поскольку оно должно было бы знать свой собственный Атман. И [если сказано], «тот — твой Атман», но невозможен Genetivus Partitivus (сослагательное наклонение vyatirekaśaṣṭhī), если допускать, что индивидуальный Атман (jīva) — это «Внутренний управитель». Он — управитель, поскольку он втиснут в [образ, состоящий из] тела и его органов чувств, которым он управляет как «Внутренний управитель», поскольку он всемогущий. Отсюда он не нуждается ни в каком другом [образе, состоящем из] тела и органов чувств».

В своем комментарии на «Брахма-сутры» (1,2,18) Бхаскара, как уже отмечалось, опирается на комментарий Шанкары. Однако он иначе относится к первоисточнику. Из упомянутых Шанкарой понятий, что подразумевается под словом antaryāmin, Бхаскара выбирает йогина, «владычество» (aiśvarya), но упускает последнее понятие «что-то иное неизвестное» (arthāntaramkiṃcid) и вместо этого уже вводит в этом месте понятие «джива», которое обсуждается Шанкарой первоначально в связи с комментарием на «Брахма-сутры» (1, 2, 20). Оба варианта, как воплощенной души, так и божества, были отвергнуты Бхаскарой исходя из экзегетических соображений.

Возражение некоего противника, которое встречается уже у Шанкары, против отождествления «Внутреннего управителя» (*antaryāmin*) с Высшим Атманом (*Parātmā*) также отвергается и Бхаскарой, однако на совершенно ином основании, даже если дословно текст возражения кажется похожим на текст Шанкары: «*antaryāmin* — это Высший [Атман]. Почему?... Управление всеми существами есть качество, соответствующее ему, и никому иному. Ибо быть управителем [для него] возможно, поскольку он за счет своего проникновения во все модификации (*vikārajāta*) наличествует [в них как их] причина, как глина и т.п. И поскольку он обладает способностью ко всему... Поэтому установлено на основании шрути и признака (*liṅga*), что Бог есть «Внутренний управитель». Эта идея дополняется одним аргументом, который Бхаскара выдвигает, чтобы показать, что Высший Атман (*Parātmā*), чтобы быть «управителем», нисколько не нуждается в теле и органах чувств: «Когда он в то тело и органы чувств, которыми он управляет, вошел, он управляет на основании своего всемогущества (*sarvaśaktivā*); он не нуждается [для этого] в иных телах и органах чувств».

Данная мысль аналогична той, которую Шанкара использует в своем комментарии на «Брихадараньяку» (3,7,3), и которую Бхаскара, возможно, заимствовал именно оттуда. На самом деле, пожалуй, не следует упускать возможности, что эта мысль происходит из данной теистической экзегетической традиции [комментирования] этого отрывка упанишад, и Бхаскара заимствует ее непосредственно оттуда. Ибо толкование этого отрывка «Брихадараньяки» Шанкарой по сути не кажется убедительным в силу его абсолютного монизма, который четко выражен в отрывке «*devatākāryakaraṇasyeśvarasākṣimātrasaṃnidhyehaṇīniyamenaṇṇagravṛttinivṛtṣyātām*», и все толкование слова «тело» посредством речи о близости чистого «сознания предметности» (*sākṣimātra*) Бога как основания его обладания телом будет относительно. Более того, кажется, эта идея была заимствована Шанкарой из некоей теистической трактовки и в некотором смысле была изменена. Напротив, данная трактовка, кажется, вполне возможной без решающей модификации у Бхаскары с его бхеда-абхеда-вадой, поскольку в этом учении речь не идет о некоем нереальном феноменальном существовании мира и тем самым «тела» Бога.

Учение Бхаскары о «Внутреннем управителе» становится более ясным при более тщательном изучении его комментария на «Брахма-сутры» (1, 2, 20), который разбирает и отвергает, как и Шанкара, то же самое возражение, а именно, что в одном единственном теле не могут существовать два «зрителя».

Словом *ca* из предыдущей сутры вытекает *na*. Индивидуальная самость (*jīva*) не есть «Внутренний управитель». Для этого невозможна способность управлять в случае земли и т.д. Также в шрути говорится, что во всех модификациях присутствует только один единственный управитель. Кроме того, в обеих [редакциях], как Канвы, так и Мадхьяндина, этот «Внутренний управитель» разъясняется с одной лишь разницей, [а именно] «познания» (*vijñāna*) и «атмана» (*ātma*). «Тот, кто пребывает в познании», гласит версия Канвы, «тот, кто пребывает в атмане», [гласит] версия Мадхьяндина; Индивидуальная самость (*jīva*) называется именно словом «познание».

Относительно этого некоторые говорят (*kecid*): Как могут существовать в одном единственном теле два познающих субъекта (*draṣṭārau*)? — В чем заключено противоречие, в соответствии с которым так говорят? — [Текст] шрути «зритель есть ничто иное» исключает иного как «Внутреннего управителя», о котором [тут] идет речь, как зрителя (*draṣṭā*).

На это будет отвечено: как именно этот [текст шрути] показывает это различие (*bheda*), [которое] выше излагалось. Разве ты не видишь, что [выражение] «пребывает в Атмане» позволяет признать некое отличие [от индивидуальной души (*jīva*)]? Так как выражение этого [текста] шрути, как некое [дружественное] приветствие, не должно игнорироваться, поскольку обладает равным авторитетом. Поэтому принимается не только различие, но и не-различие; однако некое действительное различие (*viśeṣa*) не может быть действенным. Тогда этот фрагмент доказывает [существование] собственной сущности антарьямина, [и] чтобы исключить вероятность иного управителя, можно сказать, что никоим образом нет никакого иного зрителя, которого земля не знает; и поскольку никакая иная душа типа некоего божества и т.п. не упомянута, эта болтовня пустая.

И тут небезынтересно возражение оппонента. Возникает вопрос, на каком основании может быть аргументировано это возражение против дополнительного допущения [о существовании] «Внутреннего управителя», который отождествляется с Богом, что, пожалуй, должно быть допущено Бхаскарой, равно как уже и Шанкарой, в качестве опровергнутого учения. Очевидно, что оппоненту следовало бы опровергать не «Внутреннего управителя», а обладающую отличием индивидуальную душу (*jīva*, *sāṭīa*) от «Внутреннего управителя» в человеке. Ибо в «Брахма-сутрах» 91, 2, 20) зывание «Внутреннего управителя» Яджнявалкьей по сути сведено к имманентности «Внутреннего управителя» в атмане человека. Это возражение встречается и у Шанкары, оппонент Бхаскары не может представлять позицию Шанкары, которая по сути отрицает отдельную сущность индивидуальных самостей и отсюда не принимается [идея существования] двух «зрителей» в человеке. Оппонент должен был знать, что индивидуальная душа (*jīva*) человека идентична «Внутреннему управителю», который следовало бы понять также как «Бог» (*īśvara*) или некая проявленная форма Божества. Тут невольно вспоминается «Субала-упанишада» и более раннее учение такого типа, где равным образом речь идет не об индивидуальном атмане, а о самом Нараяне, образ которого всегда присутствует в глубине души человека.

Бхаскара не отвечает на возражение оппонента в отличие от Шанкары посредством указания на тождество двух «зрителей» и что в одном теле нет двух субъектов. При этом он остается с мыслью, что в человеке как бы существуют два субъекта, а именно индивидуальный атман и «Внутренний управитель»³. Возражение оппонента опровергается аргументом, что оба этих субъекта в одно и тоже время различны и не-различны. Другими словами, они оба тождественны Брахману, даже если индивидуальная душа в состоянии обусловленном определенными условиями (*upādhi*), от него отлична. Отсюда предположение о существовании «Внутреннего управителя» наряду с индивидуальной душой не противоречит текстам шрути.

О том, что «Внутренний управитель» реален, даже если он и отличен от Брахмана, Бхаскара недвусмысленно говорит в комментарии на «Брахма-сутры» (2, 1, 34):

Некоторые совершают действия, для которых нет никакого средства познания и которые не пригодны для [понимания] этого фрагмента, [тем самым они говорят], что возникновение «Внутреннего управителя» обусловлено авидьей, что возникновение [живого существа], к примеру, человека и т.д. обусловлено [его] кармой. Это неверно. Поскольку способность управлять, которая присуща «Внутреннему управителю» и Параматману, воистину, действительна. Поскольку она представлена не так, будто она обусловлена авидьей, как, к примеру, мираж, [который] мы [видим]. И как уже было сказано ранее, Параматман всезнающ и всемогущ.

Здесь опровергаемый Бхаскарой оппонент, кажется, понимает, что антарьямин — это некая обусловленная априорным неведением «экзистенция феномена» Брахмана, которая возникает не в силу эмпирического неведения существа, в то время как живые существа (*manuṣyādi*) в своей «экзистенции» обусловлены своей кармой; адвайтистская точка зрения, которая, пожалуй, могла бы быть возможной только для освобожденной души.

Бхаскара опровергает эту точку зрения, поскольку он указывает в духе собственного учения, что антарьямину и Высшему Атману присуще реальное действие, и отсюда нет никакой феноменальной реальности вроде миража и т.д., которой было бы присуще некое реальное действие. Это означает, что Брахман обретает форму мира и индивидуальной души, и по-видимому, в форме «Внутреннего управителя» реально вступает в эти свои модификации.

Примечания

¹ До этого момента Бхаскара заимствует комментарий Шанкары почти дословно.

² Тут возникает вопрос, не являются ли эти четыре определения более поздними пояснительными вставками. Их нет у Шанкары, которому следует Бхаскара в структуре своего комментария, и по контексту они представляют собой чуждый элемент.

³ Здесь можно вспомнить о представлениях об антарьямине, к примеру, в поздней вишиштадвайте.