
ГЕРХАРД ОБЕРХАММЕР И ЕГО ПРИНЦИПЫ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ ВИШИШТА-АДВАЙТЫ*

Р.В. Псху

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

В статье анализируются философские основания герменевтической концепции австрийского индолога Г. Оберхаммера (род. 1929), а также рассматривается его исследование средневекового трактата «Шаранагатигадья» Рамануджи. Данный анализ позволяет сделать вывод, что адекватное значение данного «сотериологического» текста вишнуитской веданты (в отличие от философских текстов Рамануджи) может быть раскрыто только на основе герменевтических установок, предложенных Оберхаммером, в то время как отказ от них приводит исследователя к поверхностному, схематичному пониманию текста, коим часто грешит «дескриптивная» индология.

Ключевые слова: Оберхаммер, вишишта-адвайта, веданта, герменевтика религии, сотериология, «Шаранагатигадья», Рамануджа, трансцендентальное.

История изучения какой-либо философской школы или системы представляет собой не меньший интерес, нежели история развития самой этой школы или системы, и содержит не менее значимые по своей философской одаренности и глубине понимания фигуры. Это соответствие религиозно-философских способностей автора и исследователя, известное в герменевтике как принцип конгенитальности или «соразмерности творческих потенциалов исследователя какого-либо текста и его создателя» [1], подтверждается историей исследований различных традиций, и самым известным историко-философским примером могут послужить исследования Вильгельма Виндельбанда (1848—1915) в области западноевропейской философии. Философская индология, имеющая свою историю, также содержит имена выдающихся историков философии, чье историко-философское изложение и осмысление основных философских систем древней и средневековой Индии способствовало более полному и глубокому постижению философского наследия этой страны. И здесь нельзя не упомянуть имена Сурендранатха Дасгупты (1885—1952) и Сарвепалли Радхакришнана (1888—1975), чьи фундаментальные исследования истории индийской философии, изданные в первой четверти XX в., до сих пор не потеряли своей важности и актуальности. Углубление в историю индийской философии часто выталкивает на поверхность не только забытые имена и оригинальные идеи философов древности и средневековья, но и имена современных нам исследователей этих текстов и систем, методологические принципы которых в силу своей философской глубины могут представить интерес не только для специалистов, работающих в этой области.

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Философские восточные тексты: проблемы перевода и интерпретации» (№ 11-03-00033а).

В этой связи нельзя не упомянуть выдающегося австрийского индолога, внесшего огромный вклад в изучение религиозно-философской традиции вишишта-адвайта-веданты Герхарда Оберхаммера (1).

В качестве основных заслуг обычно упоминается тот факт, что им были собраны редкие манускрипты школы вишишта-адвайты, ряд из которых был переведен им на немецкий язык, но это всего лишь малая толика того огромного труда, который данный исследователь вложил в создание и разработку научного инструментария, способствующего адекватному постижению этой философской системы (2). Начиная с исследований Оберхаммера, изданных отдельной серией Австрийской Академией Наук (первая работа вышла в 1979 г.), интерес к вишишта-адвайте в современной индологии начинает реализовываться в несколько иных «предметных» пропорциях: Рамануджа как центральная фигура вишишта-адвайты и соответствующих исследований о ней уходит на задний план, в то время как малоизвестные либо игнорируемые исследователями представители этой религиозно-философской традиции становятся предметом детального изучения. Именно благодаря трудам Оберхаммера и его учеников история изучения веданты пополнилась исследованиями о Ямуначарье (X в.), Ядавапракаше (XI в.), Парашарабхатте (XII в.), Сударшанасури (XII в.), Мегханадарисури (XIII в.) и других философах этой традиции.

«Дескриптивная индология» воспринимает оригинальные тексты в качестве незначительного довеска к исследуемой системе, и в ней вопрос об их актуальности или значимости вне породившей традиции не ставится в принципе. По мнению же Оберхаммера, текст должен восприниматься как средоточие герменевтической встречи автора и читателя, в которой читатель сталкивается не просто с реальностью, имеющей историческое значение, но с реальностью, которая имеет отношение непосредственно к нему самому (3). И в этом смысле интересны философские основания герменевтической концепции самого Оберхаммера, на основе которых он осуществляет исследование текстов, относящихся к другой эпохе и другой культуре.

Интерес Оберхаммера сосредоточен на религии как таковой, представляющей собой, по его мнению, прежде всего, человеческий феномен, в отношении которого любые догматические положения будут носить второстепенный характер. Другими словами, исследование религиозно-философского текста должно быть связано не с богословием, а с герменевтикой религиозного феномена, когда внимание исследователя обращено уже на трансцендентальную структуру сознания, являющейся условием самой возможности человеческого духа. Именно эта трансцендентальная структура сознания в этом случае и становится главным объектом исследования, постичь которую возможно посредством герменевтического исследования определенного текста. Согласно Оберхаммеру, можно выделить три уровня герменевтического рассмотрения текста:

1) герменевтика, понимаемая как исключительно философский метод интерпретации, используемый для понимания языка сотериологических текстов;

2) герменевтика, понимаемая как интерпретация текста, вводится в отношение с реальностью человеческого бытия (поскольку сотериологические тексты

утверждают нечто относительно спасения «в принципе человеческого» и в этом смысле являются проектом осуществления человеческого духа). В этом смысле герменевтика и есть толкование текста, выражающего собой некий проект реализации человеческого духа, и определенным образом вызывающего к этой реализации. Другими словами, интерпретация текста есть, по сути, понимание содержащегося в нем вызова, обращенного непосредственно к интерпретатору, каковым и является читатель текста;

3) герменевтика, связанная не только с пониманием проекта, но и с самой реализацией человеческого духа, о котором говорится в исследуемом тексте. В этом случае исследователь религии раскрывает текст таким образом, что тот начинает «говорить» и, таким образом, реальность религии «схватывается» или понимается. Здесь следует отметить, что философское понимание текста напрямую зависит от нашего понимания этой реальности.

Важную роль в герменевтической методологии Оберхаммера играет понятие человеческой трансцендентальности, которое в свою очередь способствует раскрытию герменевтической структуры религии. Трансцендентальность человеческого сознания делает возможным: 1) движение сознания, как «у-себя-бытия» к Единому; 2) его трансцендентальную устремленность к реальности «за пределами сущего», являющейся целью этой устремленности; 3) и, наконец, возвращение к себе акта сознания человеческого духа посредством раскрытия его самому себе и другим. Это то, что Оберхаммер называет актом, образующим человеческий дух как таковой (4).

Дальнейший этап связан с анализом откровения как проявления или манифестации трансцендентности, с которой связан феномен «мифифицирующей трансцендентности». Согласно Оберхаммеру, осознание откровения выходит за рамки индивидуалистичного понимания: именно традиция свидетельствует о успешности или неуспешности определенного опыта трансценденции. Человеческая трансцендентальность как основа герменевтической структуры религии может быть пояснена словами самого Оберхаммера: «Если сознание как «внутренность» человеческой способности «быть-у-себя» может быть помыслено как возможное, то трансценденция как априорность человеческой реализации как духа должна быть непосредственной в каждом акте, в котором этот дух выражает самого себя» (5).

Основной вопрос, касающийся априорных оснований человеческого сознания, связан в первую очередь с открытием «пространства» возможного опыта трансценденции, и, во-вторых, с установлением того, что проявляемое в этом пространстве на горизонте поисков абсолютного значения не может быть отрицаемо как ложное.

Важнейшими философскими положениями герменевтического анализа, используемого Оберхаммером при исследовании текстов сотериологических систем, являются следующие: 1) трансцендентальный субъект является условием возможности для категориального субъекта «быть-у-себя»; 2) движение к «Иному-чем-субъект» есть трансцендентальная устремленность; 3) целью трансцендентальной устремленности является реальность «за пределами сущего»; 4) «обнажение» есть первоначальная необходимость безоговорочного выхода из себя, чтобы «быть-у-себя», что связано с отдачей себя цели трансцендентальной устремленности (6).

В свете вышеизложенных методологических принципов герменевтики Оберхаммера интересно обратиться к одной из его последних статей, в которой представлен герменевтический анализ одного из важнейших текстов вишнуйской религиозной традиции — «Шаранагатигады» Рамануджи [4]. Но прежде необходимо дать небольшое описание этого текста. «Шаранагатигады», или «Путеводитель [души] к божественному покровительству» (7), является первой частью трилогии «Гадьятрайи» (8) и представляет собой диалог Рамануджи с божественной парой Шри—Вишну. В вайшнавской литературе данная трилогия обычно связывается не с доктриной бхакти, пути «любящего знания», подготавливаемого путями кармы и джняны, а с учением прапатти, абсолютного упования на Бога, не предполагающего этой эмоциональной, интеллектуальной и физической подготовки (9). И хотя в самом тексте Рамануджа явно предпочитает термину «прапатти» термин «бхакти», сама идея абсолютного упования на Бога, которая могла находить свои логические обоснования в текстах «Ведартхасамграхи», «Шрибхашьи» и др., дана здесь во всей своей чистоте, без сопровождающего ее философского рассуждения.

Текст начинается с обращения к богине Шри, в котором Рамануджа, после описания всех ее достоинств, обращается к ней с просьбой предоставить ему покровительство. Получив ее благословение, он начинает взывать к Вишну, перечисляя его достоинства и описывая его внешний вид (10). Далее им описывается путь спасения, который, как уже было сказано, традиция связывает с доктриной прапатти. При этом интересно отметить то, что между Рамануджей и Вишну состоялся своего рода диалог, в котором Вишну убеждает Рамануджу не взирать на тяжесть и количество прегрешений и смело припадать к Его безграничному милосердию.

Упомянутая статья Оберхаммера «В присутствии другого. “Шаранагатигады” Рамануджи. Важный текст вайшнавской религиозной традиции» (11) представляет собой интерпретацию текста «Шаранагатигады», который, по выражению Оберхаммера, является свидетельством приобщения ведантистской философской системы к вайшнавской религиозной традиции.

Статья Оберхаммера посвящена пояснению и доказательству двух основных положений.

Во-первых, Оберхаммер указывает на обманчивость внешней формы текста, напоминающей собой молитву и отражающей собой якобы диалог Рамануджи с Богом (или во всяком случае его обращение к Нему). Данный текст следует рассматривать, говорит Оберхаммер, не как обращение к Богу, а как косвенное обращение к читателю, который именуется исследователем как «другой». Именно так и следует рассматривать этот текст: как исповедальное выражение личности, свидетельствующей перед лицом другого (читай «реципиента») факт своего прибежища к Богу.

Во-вторых, текст, по мнению Оберхаммера, должен рассматриваться как создание надличностной парадигмы прибежища к Богу как такового.

Прежде всего, им отмечается необычность вступления текста, представляющего собой диалог с богиней Шри. Необычность этого пролога обусловлена тем,

что ни в одном из своих других текстов Рамануджа не ссылается на богиню Шри (12). А сам факт обращения к богине Шри, при условии, что текст рассматривается нами как аутентичный, свидетельствует о том, что в последние годы своей жизни в мышлении Рамануджи произошли изменения, которые стали причиной создания учения о богине Шри (что было обусловлено связью школы Рамануджи с традицией Панчаратры).

Можно предположить, говорит Оберхаммер, что Рамануджа понимал богиню Шри не как спутницу, супругу Бога в прямом смысле этого слова (другими словами, со-равную Ему — Р.П.), но, возможно, как вечно свободную душу, которая связана с Богом как его супруга. Если это так, то, спрашивает Оберхаммер, что в таком случае может означать обращение Рамануджи к богине с просьбой о покровительстве.

Разрешение этого вопроса Оберхаммером может быть рассмотрено в свете его герменевтики.

Так, первый уровень его герменевтики, а именно философская интерпретация, используемая для понимания языка сотериологических текстов, является стартовой точкой его анализа. В качестве основного выражения, содержащего главную идею прибежища, им выделяется санскритское словосочетание «не имеющий иного убежища», которое указывает на тот факт, что тот, кто ищет убежища, не видит иного спасителя, и в своей беззащитности вверяется тому, кто более могуществен, чем он сам. В этом поиске Рамануджа обращается к богине в надежде, что она поможет ему найти убежище у своего супруга, поскольку только она является женой Бога. Именно это, говорит Оберхаммер, является причиной того, что Рамануджа в поисках убежища обращается именно к ней. И когда он называет ее в этом контексте «матерью всего мира», «нашей матерью» и «прибежищем тех, кто не имеет покрова», то богиня для него является всего лишь материнской посредницей всех людей, именуемой в более поздний период «той, которая действует ради людей» (хотя сам Рамануджа не использует этот термин). Важно то, что она понимается как душа (джива), но не как творец мира, каковым является ее супруг, и, следовательно, не обладает со-равной Ему божественной природой.

Такое понимание Рамануджей природы и функции богини Шри было реанимировано и развито спустя два столетия после его смерти представителем школы вишишта-адвайты Мегханадарисури. Только с учетом этого позднего разъяснения, говорит Оберхаммер, можно понять, почему Рамануджа обращается именно к ней в поисках прибежища у ее супруга.

Анализ следующей части «Шаранагатигады» осуществляется Оберхаммером на втором уровне его методологии, а именно герменевтики как интерпретации, связанной с реальностью человеческого бытия. В соответствующем пассаже Рамануджа обращается непосредственно к Богу в поисках убежища, причем понимает его в форме традиционной «мифизации», т.е. тех историй о Боге, которые были сохранены в традиции. Именно поэтому Рамануджа сначала размышляет об истинной форме Брахмана, понимаемого им как Бог Нараяна. И тогда естественно, что текст постепенно превращается в славословящие Бога воззвания, наполненные пураническим благочестием.

Но, воссоздав облик Бога посредством этих воззваний, в середине текста Рамануджа вдруг просит его искоренить свои прегрешения, и вот этот факт вносит, по мнению Оберхаммера, абсолютно новую духовную тональность в этот текст, принадлежащий индийской традиции. Обращает на себя внимание то, что в тексте нет речи о высшем знании, достигаемом личными усилиями с целью преодолеть силу авидьи или вырваться из безнадежного круга сансары, что наличествовало в других системах индийской философии. Здесь мы видим уже личное исповедание личности, чувствующей свою вину перед Богом, хотя тема ложного знания и обманной силы «гунической Майи» все еще присутствует в тексте. Данный факт придает поиску Рамануджей прибежища у Бога высшее значение и смысл, хотя бы потому, что для Рамануджи «кармический закон» становится уже абсолютно персонафицированным, поскольку его слепой механизм уничтожается/объясняется Божественным расположением/нерасположением, обусловленным поступками человека. Неслучайно, высший смысл «Шаранагатигадьи» Рамануджи, согласно позднему комментатору этого текста Венкатанатхе (1268—1369), может быть выражен словом «тайна».

Другими словами, это та тайна, которая касается глубоко личной и неожиданной встречи Рамануджи с Богом, в которой личность, прибегающая к Богу, вознаграждается любящим почитанием и желанной свободой от любых мук сансары. Интересно, что под муками сансары понимаются прежде всего сами прегрешения и только затем сам факт пребывания в круге сансары. К мукам относится вина в смысле совершенных личностью прегрешений против Бога, которые противоположны желанию прибегнуть к любящей и доверительной преданности Богу. Единственным средством освобождения от этих мук становится полная самоотдача Богу, в чем и состоит прибежище к Богу. Средоточием «Шаранагатигадьи» является «тайна веры», раскрывающая это событие.

Наконец, говорит Оберхаммер, остается актуальным вопрос, для чего Рамануджа написал «Шаранагатигадью» и каково значение этой работы как для интеллектуального развития самого Рамануджи, так и для духовной истории вайшнавской религиозной традиции.

По мнению Оберхаммера, Рамануджа сознает то, что религиозный акт веры «не защищен» от глаз «другого». И именно это, по мнению Оберхаммера, придает тексту характер исповеди. Немецкий заголовок статьи, отсылающий к левиаскому «*le visage de l'autre*», выражает идею того, что только «в присутствии (т.е. лицом к лицу) другого» «раскрывается пространство божественного». Другими словами, только раскрывая себя другому, человек может достичь собственной духовности.

Краткое изложение содержания статьи Оберхаммера демонстрирует необычайно глубокое понимание, казалось бы, обычного религиозного текста. Можно сказать, что именно философские положения Оберхаммера, лежащие в основе анализа данного текста, превращают этот текст в некоторое событие философской значимости. И особенно важна структура данного события, которая отражена в тексте и которая может быть представлена следующим образом.

1. Взывание к богине Шри, являющейся вечно освобожденной душой, т.е. со-равной не Богу, а человеку, но которая «продвинулась» на своем пути к Богу,

гораздо дальше, чем человек, а, значит, может быть услышана Богом (движение к «Иному-чем-субъект»).

2. Свидетельство опыта своей встречи с Божественной Личностью (Вишну), выражение своего желания послужить ему как своей высшей и желанной цели. Описание этой Личности в терминах и образах традиции («мифизация» трансцендентности в терминах традиции).

3. Осознание собственной греховности, избавление от которой невозможно без милости Бога. Моление Бога о милости и прощении, ответное заверение Богом человека в своей милости и спасении («обнажение» и самоотдача цели трансцендентальной устремленности).

Последнее, именно в силу того, что включает себя самораскрытие, требует наличие другого как свидетеля этого «обнажения», а значит реализации духовности, действительного открытия в себе Божественного. Другими словами, текст понимается не как обращение к читателю с целью его увещевания или просвещения, а в качестве воззвания к нему, призыва стать свидетелем истинного обращения автора. Подлинное значение этого религиозного текста, в отличие от философских текстов Рамануджи, можно понять только в свете нужды автора в свидетеле, но никак в свете его желания поделиться избытком своих благочестивых мыслей и чувств. Рассмотрение текста с этой стороны возможно только при условии принятия герменевтических установок Оберхаммера. Отказ от них, и прежде всего отказ от возможной значимости его для читателя, приводит к схематичному пониманию текста, которое полностью лишает его жизни и значения.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Небольшая биографическая справка: Герхард Роберт Феликс Оберхаммер родился в 1929 г. в Инсбруке (Австрия), учился в инсбрукском университете на философском отделении, индологию изучал в Сорбонне (Париж). В 1954 г. защитил диссертацию по теме «Метафизика знания в общем контексте мысли Плотина». В течение двух лет (1957—1959) Оберхаммер находился в университете Мадраса (Кафедра санскрита) в качестве исследователя. Позднее работал в университете Утрехта (Нидерланды). В 1964 г. становится профессором и директором института Индологии в Венском университете. В 1982 г. становится членом Австрийской Академии Наук. Был избран деканом факультета гуманитарных наук на два срока (1983—1987). Сейчас продолжает свои исследования с группой своих учеников и коллег, но уже в качестве профессора-консультанта. См.: [5. С. 158].
- (2) Согласно Ф. Кюни, вклад Г. Оберхаммера в изучение вишишта-адвайта-веданты может быть оценен с точки зрения трех моментов: во-первых, это реконструкция текстов, во-вторых, это изучение специальных терминов, характерных для вишишта-адвайты, и в-третьих, это утверждение истории идей, характерных для вишишта-адвайты. Несмотря на то, что мы не обладаем достаточной информацией для воссоздания социально-политической истории идей, тем не менее, полагает Оберхаммер, нельзя не заметить, что данные идеи обладают внутренней согласованностью, и даже многолетние теологические рефлексии не лишили данные идеи их внутренней последовательности и согласованности. См.: [3. Р. ix].
- (3) [3. Р. xi].
- (4) [3. Р. xii].

- (5) [3. P. xii].
- (6) [3. P. xiii].
- (7) Известны комментарии к этому тексту, составленные поздними представителями вишишта-адвайты (комментарии Сударшанасури и Ведантадешикой). Существует несколько англоязычных его переводов, подготовленных индийскими исследователями: *Ramanuja. Saranagatigadya* / Trans. by S.V. Srinivasan // *Vishishtadvaita Philosophy and Religion. A Symposium by 24 Erudite Scholars. Madras. 1974. Gadyatrayam of Bhagavad Ramanuja (Text in Sanskrit with the Commentary of Periya Accan Pillai). Madras. 1994 etc.* Известен перевод данного текста, осуществленный Оберхаммером в рамках своего объемного исследования сотериологического учения Венкатанатхи. См.: [6] Русский перевод со вступительной статьей Р.В. Псху опубликован в «Историко-философском ежегоднике» (2010). Небольшой анализ текста дан также в связи с исследованием онтологического статуса богини Лакшми в системе вишишта-адвайты. См.: [2. С. 113—125].
- (8) Вторые две — «Шрирангагядья» и «Вайкунтхагядья». Содержание этих трех частей отражает основные идеи системы Рамануджи, излагаемые языком, явно предназначенным для аудитории, не обремененной специальными философскими знаниями.
- (9) Именно этот факт стал причиной отказа многих исследователей считать данное произведение принадлежащим перу Рамануджи. Подобная позиция ряда исследователей представляется излишне ригористичной, поскольку игнорирование этого текста лишает, по крайней мере, полноценное исследование духовного наследия Рамануджи (учитывая тот факт, что исторически философская система вишишта-адвайты появляется как решение определенных религиозных задач, актуальных для вишнуитской общины того времени) важного и необходимого звена. Несмотря на то, что в тексте акцентируется вечная взаимосвязь богини Шри с Вишну, «Шаранагатигадыя», тем не менее, косвенно решает и философские задачи школы вишишта-адвайты, а именно опровержение майивады адвайта-веданты Шанкары. Такое опровержение носит принципиальный характер, так как утверждает центральную идею вишишта-адвайты — понимание Бога как Ишвары, обладающего множеством положительных и благих качеств и имеющего форму, «пригодную» для почитания. Текст «Шаранагатигадыи» может быть условно поделен на несколько частей, и хотя в их содержании можно заметить влияние «Рамаяны» и поэтического наследия альваров (вишнуитских поэтов-святых, деятельность которых протекала на Юге Индии в VI—VIII вв.), тем не менее, в них имплицитно присутствуют и базовые идеи философской системы вишишта-адвайты.
- (10) Учитывая философскую полемику Рамануджи, проводимую им с представителями других философских школ и изложенную в философских произведениях Рамануджи, такое красочное описание Вишну допустимо расценивать в качестве собирательного образа, своеобразной квинтэссенции всей его теологии. Другими словами, образ Вишну является тем знаменателем, к которому Рамануджа сводит все «неизвестные» — любое логическое, философское, этическое затруднение или противоречие. Именно это необходимо учитывать при анализе его философских произведений, нисколько не утрачивающих при этом своей философской значимости.
- (11) См. ссылку 9.
- (12) Справедливости ради надо отметить, что упоминания Рамануджей богини Шри хотя и весьма малочисленны и разбросаны по его произведениям, но, тем не менее, присутствуют в других его текстах. Так, в комментарии на «Брахма-сутру» «Шрибхашье» Рамануджа упоминает Лакшми один раз, обращаясь к Брахману как к «местопребыванию Лакшми» («Шрибхашья», 1.1.1, «Пусть наполнится мой разум почитанием Высшего Брахмана, местопребывания Лакшми...»). В «Ведартхасамграхе» имя Лакшми или Шри приводится Рамануджей несколько раз только в цитатах из священных текстов. Рамануджа цитирует пассаж из «Тайттирия Араньяки», в которой описывается Лакшми как супруга Нараяны «Хри и Лакшми — супруги» («Ведартхасамграха», 97), а, описывая качества Нараяны, Рамануджа описывает его супругу как достойную его увеселения, как

ту, которая находится в гармоничных взаимоотношениях с ним, которая обладает безграничным размером истинной формы, качествами, великолепием, властью и нравом. Рамануджа цитирует пассаж из «Тайттирийи Самхита», в которой Лакшми описывается как Хозяйка мира («Ведартхасамграха», 127). В «Гитабхашье» Рамануджа описывает Брахмана как Господина Лакшми, как Возлюбленного Супруга, а Лакшми описывается как обладающая множеством неисчислимых, непревзойденных и безграничных благих качеств (полновластность, великодушие, форма, природа, слава и превосходство), которые приятны и дороги Вишну, будучи вечными и истинными («Гитабхашья», 1). О Брахмане постоянно утверждается, что он находится всегда в обществе Лакшми («Гитабхашья», 18.54). В «Ведантадипе» Рамануджа обращается к Брахману как возлюбленному Шри, а в начальной шлоке «Ведантасарья» Брахман — это Вишну, описываемый как тот, кто связан с Шри. См.: [2. С. 97].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Кузнецов В.Н.* Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/kuznecov_germenevтика/2.aspx
- [2] *Псху Р.В.* К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранневишнуитской веданты // Шабдапракаша. Зографский сборник. — Вып. 1. — СПб., 2011.
- [3] *Anand Amaladass.* Editor's Introduction to the seven volumes of the Materials on the History of the Ramanuja School // [5].
- [4] *Oberhammer G.* Im Angesicht des Anderen. Ramanujas Saranagatigadyam. Ein Wichtiger Text visnuitischer Religionstradition // Cracow Indological Studies. — Vol. XII (2010). — P. 261—297.
- [5] *Oberhammer G.* Materials on the History of the Ramanuja School / Translated, Edited and Introduction by Anand Amaladass. — Chennai, 2005.
- [6] *Oberhammer G.* Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagatih) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule. VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. — Wien, 2004.

GERHARD OBERHAMMER AND HIS INVESTIGATION PRINCIPLES OF VISHISHTA-ADVAITA RELIGIOUS TEXTS

R.V. Pskhu

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Russian People's Friendship University
Miklukho-Maklaya str., 10a, Moscow, Russia, 117198

The paper deals with philosophical principles of Gerhard Oberhammer's hermeneutics and his analysis of Ramanuja's "Saranagatigadya". The consideration of his hermeneutics and its applying to this certain text allows us to conclude that adequate understanding of this "soteriological" text can be discovered only on the base of Oberhammer's hermeneutics.

Key words: Oberhammer, visishtadvaita, vedanta, hermeneutics of religion, soteriology, «Saranagatigadya», Ramanuja, Transcendental.