

---

---

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА Г. ОБЕРХАММЕРА  
В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ И ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

«Гадья-трайя» Рамануджи в категориальной системе  
трансцендентальной герменевтики Г. Оберхаммера\*

© 2021 г. Р.В. Псху

Российский университет дружбы народов,  
Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.

E-mail: rpskhu@mail.ru

Поступила 22.07.2020

В статье исследуется ряд вопросов, связанных с местом и ролью одного из текстов, приписываемых Раманудже, в философской традиции вишишта-адвайта-веданты. Дается историографический обзор исследований основных частей «Гадья-трайи» (в частности, анализируются основные доводы за и против утверждения за этим текстом авторства Рамануджи, выдвинутые оппозиционными друг другу точками зрения в статьях Р. Лестера (Robert Lester. *Rāmānuja and Śrī-Vaiṣṇavism: The Concept of Prapatti or Śaraṅā-gatigādyā*) и Н. Найар (Nancy Nayar. *The Concept of prapatti in Rāmānuja's Gītārthasamgraha*), а также вопросы, поднимаемые рядом других авторов). Кратко освещается роль исследуемого текста в поздней традиции вишишта-адвайты (в частности, в традициях *тенгалаи* и *вадагалаи*). На основе текстологических сопоставлений санскритских текстов «Вайкунтхагадья» (одна из частей «Гадьятрайи») и «Ведартхасамграхи» Рамануджи приводятся доводы за и против того, чтобы считать автором этого текста Рамануджу. Содержание текста кратко осмысливается в аспекте трансцендентальной герменевтики Г. Оберхаммера, в частности, одной из ее категорий – «встречи» (Begegnung). Раскрытие философского содержания категории «встреча» осуществлено в одной из работ Оберхаммера (*Begegnung als Kategorie der Hermeneutik Religiöser Traditionen*), перевод фрагмента которой публикуется как приложение к данной статье.

**Ключевые слова:** Рамануджа, вишишта-адвайта, Гадья-трайя, прапатти, бхакти, Вайкунтхагадья, «Ведартхасаграха», вайшнавизм, тенгалаи, вадагалаи, Веданта Дешика.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-7-153-163

Цитирование: Псху Р.В. «Гадья-трайя» Рамануджи в категориальной системе трансцендентальной герменевтики Г. Оберхаммера. *Оберхаммер Г. «Встреча» как категория религиозной герменевтики. Фрагмент. Пер. с нем.* Р.В. Псху // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 153–163.

---

\* Статья подготовлена при поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) № 20-011-00479, «Трансцендентальная герменевтика Г. Оберхаммера в истории европейской и индийской философии».

# Ramanuja's "Gādyā-traya" in the Categorical System of Transcendental Hermeneutics by G. Oberhammer\*

© 2021 Ruzana V. Pskhu

*Peoples' Friendship University of Russia,  
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation.*

*E-mail: rpskhu@mail.ru*

Received 22.07.2020

The article concerns the place and the role of the text, which is attributed to Rāmānuja, in the philosophical tradition of Viśiṣṭādvaita. A historiographical review of the studies of the main parts of the Gādyā-traya is given (in particular, the main arguments for and against the assertion of Ramanuja's authorship of this text, put forward in the articles of R. Lester (*Rāmānuja and Śrī-Vaiṣṇavism: The Concept of Prapatti or Śaraṅāgatigādyā*) and N. Nayar (*The Concept of prapatti in Rāmānuja's Gītārthasaṅgraha*), as well as questions raised by a number of other authors). The role of this text in the late Viśiṣṭādvaita tradition (in particular, in the Teṅgalai and Vaḍagalai traditions) is also briefly highlighted. Based on textual comparisons of the Sanskrit texts of the Vaikuṅṭhagādyā (one of the parts of "Gādyā-traya") and the "Vedārthasaṅgraha" of Rāmānuja the arguments for and against considering Rāmānuja as the author of this text are considered. The content of the text is interpreted in the aspect of G. Oberhammer's Transcendental hermeneutics, in particular, one of his categories – "Encounter" (Begegnung). The philosophical content of the category "Encounter" is revealed in one of Oberhammer's works (*Begegnung als Kategorie der Hermeneutik Religiöser Traditionen*), the translation of its fragment is adjuncted to this article.

**Keywords:** Rāmānuja, viśiṣṭādvaita, Gādyā-traya, prapatti, bhakti, Vaikuṅṭhagādyā, Vedārthasaṅgraha, Vaiṣṇavism, Teṅgalai, Vaḍagalai, Vedānta Deśika.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-7-153-163

Citation: Pskhu, Ruzana V. (2021) 'Rāmānuja's "Gādyā-traya" in the Categorical System of Transcendental Hermeneutics by G. Oberhammer', Oberhammer, Gerhard, "Begegnung als Kategorie der Religion Hermeneutik", Fragment, Transl. by Ruzana V. Pskhu, *Voprosy filosofii*, Vol. 7 (2021), pp. 153–163.

«Гадья-трайя» Рамануджи, или прозаическая поэма из трех частей («Шаранагати-гадья», «Шриранга-гадья» и «Вайкунтха-гадья»), представляет собой один из наиболее популярных текстов религиозно-философской традиции шри-вайшнавизма. Как отмечает Лестер, начиная с Веданта Дешики учение Рамануджи известно и передается в традиции *вадагалай*<sup>1</sup> не в терминологии сложных философских комментариев на упанишады, Бхагавадгиту и Брахма-сутры, а в терминах этой поэтической трилогии [Lester 1966, 262–282], которую трудно назвать философской. Первая часть трилогии Рамануджи («Шаранагати-гадья»), своеобразный комментарий на дваймантру<sup>2</sup>, представляет собой выражение внутреннего опыта автора, его диалога с божественной парой Вишну – Лакшми. Считается, что в этом тексте изложена доктрина прапатти и самой вайшнавской традицией этот текст почитается наравне с поэзией альваров.

\* The article was prepared with the support of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) grant No. 20-011-00479, "G. Oberhammer's Transcendental Hermeneutics in the History of European and Indian Philosophy".

Содержание этой части весьма простое: Рамануджа стоит перед божественными супругами и, полностью предав себя их воле, молит их от имени всех людей о прощении всех прегрешений и даровании возможности служить им. Вторая часть, «Шрирангагадья», по сути представляет собой более сжатую версию первой части и прямое обращение к личному богу. Третья часть «Вайкунтха-гадья» написана в духе последних строф «Тируваймоли» Наммальвара и представляет собой выражение сильного желания Рамануджи достичь высшего местопребывания Вишну, дабы там служить своему Господу и его супруге. Текст трилогии разительно отличается от языка основных трудов Рамануджи, что вполне объяснимо разными целями их написания. Согласно самой традиции, рецитация гады призвана ублажить Господа, который в ответ исполняет прошения адептов, какими бы грешниками они ни были, помня о том обещании, которое он дал Раманудже [Phillips, Potter 2017, 176–177].

На мировоззренческом уровне в целом вся трилогия внутри самой традиции воспринимается как выражение доктрины *prapatthi* (букв. «припадание» – к стопам Нараяны, понимаемое как средство освобождения от сансары и достижение высшего блаженства), что в свою очередь заставляет ряд исследователей творчества Рамануджи подозревать, что этот труд приписывается ему. В частности, Лестер полагает, что Рамануджа не был автором первых двух частей «Гадья-трайи», поскольку сравнение их с главными трудами Рамануджи (комментариями на прастхана-трайи) свидетельствует о слишком больших стилистических и концептуальных различиях. В своих главных комментариях Рамануджа постоянно говорит о том, что единственным средством достижения блаженства является бхакти-йога, которая немыслима без карма- и джняна-йоги. Рамануджа может использовать слово *prapatthi*, но только для указания на то, что достижение освобождения возможно только благодаря милости Бога. Но и тут он постоянно подчеркивает, что божественная милость проявляется только тогда, когда есть постоянное усилие со стороны человека в почитании им Господа. И в этом смысле действительно трудно поверить, что первые две части «Гадья-трайи», говорящие о том, что для спасения достаточно просто припасть к его стопам (*prapatthi*), были также написаны Рамануджей, в других своих текстах проявившим себя крайне осторожным и рассудительным человеком. Сама традиция объясняет это различие, не заметив которого она не могла, довольно просто: Рамануджа не писал в своих главных философских трудах о *prapatthi*, поскольку это – тайное учение (*рахасья*). Лестер же полагает, что скорее всего автором первых двух частей «Гадья-трайи» был человек, хорошо знакомый с основными трудами Рамануджи, а сами эти части были написаны в период между Рамануджей и Веданта Дешикой, то есть в самом начале «золотого века» вайшнавской комментаторской литературы, расцвет которой приходится на XIII–XV вв.

Что касается третьей части трилогии, «Вайкунтха-гадья», то ее анализ, по мнению Лестера, не дает основания для столь однозначного вывода, поскольку центральная идея «Вайкунтха-гадья» о любящем почитании все-таки как-то соответствует тому, что Рамануджа пишет в других своих сочинениях, и сам текст может рассматриваться как создание образа для медитации адепта [Lester 1966, 262–282].

Та же проблема авторства «Гадья-трайи» поднимается и в работе Нэнси Найар [Nayar 1988], автор которой ставит перед собой задачу выяснить, содержится ли доктрина *prapatthi* в «Гитабхашье» Рамануджи. В статье дается историография вопроса, начиная с его постановки в работе Кумараппы (1934), и способов его решения вплоть до появления работы Кармана (1974)<sup>3</sup>.

После рассмотрения и оценки предложенных методов решения этого вопроса автор пытается определить отличия *prapatthi* от *бхакти* и с этой точки зрения проверить наличие доктрины *prapatthi* в «Гитабхашье» Рамануджи. В целом общим выводом довольно детального текстологического анализа стало утверждение, что 29-я шлока 9-й главы «Гитабхашьи» может рассматриваться как выражение доктрины *prapatthi*, хотя терминологически никак не фиксируемое. Рамануджа, согласно автору статьи, не упоминает, не называет *prapatthi*, поскольку в своих главных текстах он обращается

исключительно к ведантистской аудитории и вынужден скрывать свою принадлежность тамильскому вайшнавизму, но по сути он говорит о *прапатти* как основе любого акта богочитания.

Если опираться исключительно на текстологический анализ работ Рамануджи (без вплетения туда наших соображений о его предполагаемых мотивах), то вопрос об авторстве первых двух частей «Гадья-трайи», на наш взгляд, довольно убедительно освещен Лестером. И в этом смысле можно применить метод лексического анализа и в отношении третьей части трилогии, сопоставляя ее с другими работами Рамануджи. В частности, сопоставление санскритских фрагментов «Вайкунтха-гадья» [Rāmānuja 2006] и «Ведартхасамграхи» (п. 134) [Rāmānuja 1956], в которых дается описание Вишну-Нараяны, демонстрирует практически полное несоответствие двух текстов на уровне лексики. И это несоответствие настораживает, поскольку описание божества должно регламентироваться или хотя бы включать некоторое количество языковых клише, восходящих к базовым текстам вайшнавской традиции. Но ничего подобного мы не наблюдаем. Разумеется, окончательный вывод пока делать не стоит, поскольку сравниваемые тексты относятся к разным периодам творческой биографии Рамануджи: «Ведартхасамграха» – это его первый текст, написанный им в молодости, в то время как «Вайкунтха-гадья» – это текст, если он написан Рамануджей, созданный в поздний период его жизни. Поэтому выявленное несоответствие на уровне лексики вполне можно объяснить «лингвистической эволюцией» Рамануджи. Более того, из жизнеописания Рамануджи известно, что одну из тайных мантр, которая передавалась исключительно при инициации, он как раз «обнародовал» практически сразу после ее получения, предварительно поклявшись, что сохранит это знание от непосвященных. На вопрос изумленного учителя, зачем он это сделал, Рамануджа ответил, что ради своих единоверцев он готов попасть в ад, лишь бы они спасались этой мантрой. Другими словами, вопрос об авторстве Рамануджи не может решаться исключительно текстологическими совпадениями или их отсутствиями. Хотя, повторюсь, безусловно, что доводы Лестера намного убедительнее доводов Найар.

Но обратимся к содержанию «Вайкунтха-гадья». По сути, этот текст описывает встречу Рамануджи с личным Богом. И в данном ключе небезынтересно обратиться к работе Оберхаммера «Встреча как категория религиозной герменевтики». В фрагменте 5–8 этой работы, перевод которого дан ниже, Оберхаммер говорит о будущем как о некоей обращенности субъекта, которой нет в наличии и которая предполагает открытость субъекта другому. «Когда субъект открывается другому для встречи с ним и таким образом во внутреннем собственной спонтанности поражен другим, это означает не что иное, как то, что диалектика встречи благодаря этому преодолена и снята, что другое именно как другое вступает в горизонт этой открытости субъекта “по-ту-сторону-сущему”, и субъект исходя из этого горизонта, в который вступило другое, свободно очерчивает и исполняет собственную экзистенцию, которая таким образом как предположение другого становится “встречей” в собственном исполнении экзистенции» [Oberhammer 1989, 21–22]. Красочный образ Вайкунтхи, созданный Рамануджей в «Вайкунтха-гадье», постоянно рецитируемый и воспроизводимый в уме, вводит адепта в состояние медитативного созерцания будущего «рая». Такое состояние становится возможным благодаря той самой открытости субъекта другому, о которой говорит Оберхаммер: субъект как бы настраивается, готовится определенным образом к встрече с божеством своей религиозной традиции. Он как бы заранее «в уме» уже встречается со своим будущим, и все его нынешнее существование происходит в горизонте этой встречи. Более подробно с «технологией» освобождения («как это происходит?», причем в любой религиозной (и не только) традиции) читатель может ознакомиться, обратившись к тексту Оберхаммера, перевод которого публикуется частями, завершенными в смысловом отношении.

## Примечания

<sup>1</sup> После смерти Рамануджи его последователи разделились на две группы: южные *тенгалаи* и северные *вадагалаи*, различия между которыми касались практических и теологических вопросов. При этом обе школы признавали доктрину *прапатти*, но в качестве базовых брали разные тексты Рамануджи: для *тенгалаи* центральным текстом является «Гитабахашья», для *вадагалаи* – «Гадья-трайя».

<sup>2</sup> Дваймантра звучит так: «Śrīman nārāyaṇa śaraṇaṃ śaraṇaṃ prapadya śrīmate nārāyaṇāya namaḥ». Одна из трех тайных мантр (наряду с тирумантрой и чарамашлокой), которые последние VII–VIII столетий используются при инициации в ритуале панчасамскары. И Веданта Дешика («Рахасья-трайя-сара»), и Пиллаи Локачарья («Мумукшупатти») написали комментарии на них.

<sup>3</sup> Следует отметить, что упоминаемая выше работа Лестера, датированная 1966 г., в данной довольно подробной историографической части Найар даже не упоминается.

## References

Lester, Robert (1966) “Rāmānuja and Śrī-Vaiṣṇavism: The Concept of Prapatti or Śaraṇāgatigādyā”, *History of Religion* (Chicago press), Vol. 5, No. 2, Winter 1966, pp. 266–282.

Mumme, Patricia (1944) *Mumukṣupatti of Piḷḷai Lokacarya*, Anantacharya Indological Research Institute Publ., Mumbai (in Tamil).

Nayar, Nancy (1988) “The Concept of Prapatti in Rāmānuja’s Gītārthasaṅgraha”, *Journal of South Asian Literature*, Vol. 23, No. 2., *Bhagavadgita: on the Bicentennial of its First Translation into English*, pp. 111–132.

Oberhammer, Gerhard (1984) “Der Mensch als Ort der Offenbarung”, A. Bsteh, Hrsg., *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus*, (Beiträge zur Religionstheologie 4), St. Gabriel, Modling, S. 18 und 20ff.

Oberhammer, Gerhard (1985) “Jenseits des Erkennes. Zur religiösen Bedeutung des SamAdhi”, *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium*, Vol. 3, pp. 52ff, 65–68.

Oberhammer, Gerhard (1989) *Begegnung als Kategorie der Religion Hermeneutik*. Nobili Research Library, Wien.

Phillips, Stephen, Potter, Karl (2017) *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XX. Viśiṣṭādvaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Rāmānuja (1956) *Vedārthasaṅgraha*. In Sanskrit and English, ed. by J.A. Van Buitenen, Deccan College Postgraduate and Research Institute, Poona.

Rāmānuja (2006) *Gādyatrayam*. In Sanskrit, English and Kannada, Palahalli Narayana Iyengar Charities, Bangalore.

## Сведения об авторе

**ПСХУ Рузана Владимировна** – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов, Москва.

## Author’s Information

**PSKHU Ruzana V.** – DSc in Philosophy, Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, Peoples’ Friendship University of Russia, Moscow.

# Герхард Оберхаммер

## «Встреча» как категория религиозной герменевтики\*

### 5.

Мы говорили о том, что человек, чтобы иметь будущее, должен уметь находиться при другом (beim anderen). Прежде всего, это следует понимать в том смысле, что субъект должен быть принципиально открыт другому, причем это не всегда должно происходить только во вневременном «сейчас» момента и таким образом обладать только настоящим, которое всегда уже имеется как предметность. Присутствие открывается для некоего возможного будущего в предвосхищении другого.

Что мы понимаем под нашей связью с «будущим»? Определенно, будущее – это не знание о более позднем временном моменте, это не воображимое грядущее время и не пустое пространство временного измерения, в которое можно было бы, наступая, войти из настоящего момента. Будущее – это обращенность, которой нет в наличии. Никакое будущее, даже понимаемое как высшая реальность, не позволяет завладеть субъектом и предвосхитить его оттуда. Оно происходит из настоящего субъекта как его причинно-логическое следствие. Субъект предугадывает, возможно, с отчаянием или с надеждой, некое предстоящее, которое готовит некий итог настоящему, но которого, однако, нельзя ни предотвратить, ни достигнуть. Ответственность субъекта лежит исключительно в открытости этой обращенности.

Будущее – это прежде всего другое, которое нас настигает и на произвол которого мы преданы. Оно свершается не тогда, когда думают о другом, а тогда, когда этому другому, над которым не имеют никакой власти,веряют себя и из него передаются в некую новую действительность. Будущее свершается во встрече, поскольку с помощью другого мы снова приходим к самим себе, особенно, когда это другое – смерть, которая означает наше физическое уничтожение. Не процитировать ли нам Гёте – созданный им в «Умри и стань» умиротворяющий (при всей трагичности) образ мотылька, который, сгорев в огне свечи, в ночной тьме, обретает новое существование?

Мы любовь в ночи теряем –  
Опускаем низко плечи.  
Мысли чуждые карают  
Тех, кто грустью плавит свечи.  
Ты забудешь в мрачном доме  
Прежних рук прикосновенье  
И в божественной истоме  
Будешь ждать благословенья.  
Отрываясь от дороги,  
Полетишь на свет сомлевший,  
Но, забыв, что мир убогий,  
Станешь бабочкой сгоревшей<sup>2</sup>.

Это вовсе не цинизм, а предзакатное знание о тайне встречи, которая и означает будущее.

---

\* Перевод подготовлен при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), № проекта 16-03-00806 «Методологические проблемы исследования истории философии в контексте переводоведения».

## 6.

Встреча есть другое в его неизбежности. Встреча – это смущенное состояние у-себя-бытия в непосредственности к тому, что явилось посредством того, что дано непосредственно, в то время как оно пребывает в своей инаковости<sup>5</sup>. В то время как субъект, чтобы быть у себя, нацеливается на «по-ту-сторону-сущее», открывает это себе в общем в непосредственной оставленности встречаемому, так что он неизбежно должен становиться непосредственным для каждого встречаемого, если он как у-себя-бытие является самим собой.

В той степени, в какой некое определенное сущее войдет в пространство субъекта и таким образом будет схвачено категориально, эта оставленность встречаемому в целом предназначена для оставленной обнаженности в некоей отдельной конкретной встрече, перед которой субъект бессилен. Поскольку как таковое это бытие-в-оставленности в состоянии претерпеваемой обнаженности означает не отдельное встречаемое, а «по-ту-сторону-сущее», и поэтому не может ни игнорировать это отдельное, ни владеть собой в некоем желании обладать, подобно тому, как можно бесчестно завладеть кем-то взглядом, не открываясь ему.

Поэтому такому в принципиальной обнаженности бытию-в-оставленности присуща (поскольку оно зависит от каждой конкретной встречи как условие ее возможности) некая обязательность, которая приходит не из встречаемого в этой встрече сущего, а из требования трансцендентального запроса субъекта на то, что он в этом запросе осуществляет. Только потому, что субъект, чтобы быть самим собой в у-себя-бытии, должен стремиться к «по-ту-сторону-сущему» и таким образом в претерпеваемой обнаженности стать непосредственным другому, он поставлен перед соответствующим другим. Тем самым он с необходимостью выигрывает будущее, в котором он свершится для другого. И таким образом динамика встречи, которая находит свое выражение в претерпеваемой обнаженности бытия-в-оставленности, выигрывает безусловную обязательность в том, что касается спасения человека.

Между тем, поскольку субъект свободно берет на себя эту динамику в действительной встрече с отдельным существом с неизбежностью в некоей [встрече] «лицом к лицу» с «по-ту-сторону-сущим» и выигрывает будущее, поскольку он может быть определен по сути в своей экзистенции при предположении этой обязательности посредством «по-ту-сторону-сущего», будущее, которое может прийти к нему из этого (как безотносительное содержание собственного самобытного трансцендентального выхватывания) только как спасение. В этом смысле предвосхищение некоего собственного будущего как вечного спасения, если оно в жизни уже достигнуто, возможно только в модусе встречи.

## 7.

Разговор о «модусе встречи» приобретет свой конкретный характер в том случае, если феномен встречи будет разворачиваться в дальнейшем как событие. Подобно тому, как состояние озадаченности у-себя-бытия субъекта в силу непосредственности перед своим визави является встречей не только в своем умиротворенном состоянии некоего «опыта из», но всегда есть и осуществление экзистенции, имеющее образ события, которое как условие собственной возможности требует диалектического движения, приводящего к некой напряженности. Как было уже сказано, встреча – это некий шаг другого к субъекту в непосредственности, так что тем самым также сказано, что субъект посредством этого шага в непосредственности будет востребован в некоем новом осуществлении экзистенции. Потому что встречаемое в непосредственности все же сохраняется в качестве иного и не может быть получено (даже если оно как таковое будет преодолено во встрече, в то время как оно почти отменено как «ничтожное» и «несущественное»), оно диалектически творит в субъекте некое движение, которое не может быть уничтожено в некоей новой самореализации

с этой внешней стороны. Это та самая самореализация, которая только и придает встрече ее смысл, ибо только в ней (самореализации. – Р.П.) субъект экзистенциально по-настоящему раскрыт другому, а другой вступил в эту открытость субъекта и «един» с ним.

В этой первой попытке размышления о феномене встречи возникает следующий вопрос: как тогда это встречаемое в непосредственности к субъекту определить ближе к другому? Поскольку речь идет не об аффектированном процессе чувственного познания, а как раз о взаимоотношении в «пространстве» экзистенции, «непосредственность к субъекту» может обозначать, наверно, только это вступление другого как другого во внутренней спонтанности субъекта, которая является не чем иным, как «источником» собственной свободы, тем, что основывает его осуществление экзистенции, в то время как из него всегда вырисовывается новая экзистенция и в этом осуществлении она и реализуется. Что же тогда значит это «вступление во внутренней спонтанности субъекта»?

Для начала поставим вопрос о «внутреннем этой спонтанности». Это «источник» свободы субъекта и как таковой означает существование из потребности в «по-ту-сторону-сущему», ставшее когда-то разломом в сущем для открытости «по-ту-сторону-сущему». Эта открытость «по-ту-сторону-сущему» в про-живании совершается всегда как свобода только в том случае, когда субъект в горизонте собственного у-себя-бытия, то есть ответственно, отдает себя другому, в то время как это встречающееся во встрече неподдельно через каждую «самоотнесенность» и неотчужденно посредством объективирующей рефлексии в обнаженности собственной оставленности «по-ту-сторону-сущему», которая и означает внутреннее собственной спонтанности, вступает в некоторое диалектическое свершение. Благодаря тому, что субъект открывает себя в радикальном обязательстве этой оставленности другому как таковому, существует ценность свободного согласия, данного другому, и это позволяет, тем, что он принимает открыться и отдаться ему во внутреннем собственной субъективности, в экзистенциальной непосредственности идти к себе.

«Пространство» места, в котором совершается встреча, является таким образом прежде всего внутренним спонтанности субъекта как «источника» собственной свободы. Все же ближайшим основанием этого «пространства» внутреннее спонтанности показывает себя в дальнейшем в качестве разлома субъекта, нащупывающего само «по-ту-сторону-сущее» и только поэтому в качестве того внутреннего спонтанности, в котором эта в своей радикальной потребности отсылка сущего к «по-ту-сторону-сущему» в экзистенции значимого предположения, которое стало открытостью «по-ту-сторону-сущего», сообщающей о самой себе «пространству» онтологической субъективности субъекта. Наконец, потому-то это пространство и является той самой открытостью «по-ту-сторону-сущего», сообщающей о самой себе, поскольку она стала для субъекта индивидуальным горизонтом собственного осуществления экзистенции.

Тем самым можно снова более отчетливо истолковать этот осуществляемый в непосредственности шаг другого к субъекту: когда субъект открывается другому для встречи с ним и таким образом во внутреннем собственной спонтанности оказывается пораженным другим, это означает не что иное, как то, что диалектика встречи благодаря этому преодолена и снята, что другое именно как другое вступает в горизонт этой открытости субъекта «по-ту-сторону-сущему», и субъект, исходя из этого горизонта, в который вступило другое, свободно очерчивает и исполняет собственную экзистенцию, которая таким образом как предположение другого становится «встречей» в собственном исполнении экзистенции.

Это означает далее, что субъект, когда принимает другое в этой встрече, свободно подчиняет себя обязательности собственной оставленности «по-ту-сторону-сущему» и таким образом во встрече с другим проявляет себя в отношении «по-ту-сторону-сущего», которое сам встречает, между тем как «по-ту-сторону-сущее» дарует само себя в поле этой обязательности как открытость, сообщающая о самой себе.



## 8.

Возможно, в этом месте следует еще раз поразмыслить о понятии субъекта, чтобы понять последние выводы этого основания. В другой связи этот трансцендентальный субъект известен как всякое условие возможности, которое может быть помыслено только как к-себе-грядущее в выхватывании другого и является реальностью в категориальном субъекте как спонтанность интенционального дарения как «основания свободы» самореализации. В конечном итоге благодаря этому понятие категориального субъекта, следовательно, у-себя-сущее, было также определено как экзистирующая субъективность.

В данной связи это определение субъекта как к-себе-грядущего в выхватывании другого, то есть «по-ту-сторону-сущее», заслуживает дальнейшего раскрытия: поскольку «по-ту-сторону-сущее» мыслится как то «не-сущее», которое сообщает о себе самом как открытость сущего, нуждающегося в той самой открытости собственному бытию, эта нужда в смысле вывода его трансцендентального характера установлена только через это само-сообщение как условие возможности трансцендентального выхватывания субъекта. Это означает, что у-себя-бытие, чтобы в соответствии со своей трансцендентальной динамикой быть субъектом таковой нужды как реальной, должно всегда актуально, то есть в своей экзистенции, относиться к «по-ту-сторону-сущему» и тем самым к другому. Это означает, что «источник» этого схватывания сохраняет собственную реальность актуальной как начало собственного у-себя-бытия, из которого раскрывается эта нужда, а вместе с тем и это выхватывание как собственная действительная реальность, и так становится субъектом, который существование влечет к «по-ту-сторону-сущему» и вместе с тем к другому, чтобы быть тем, что всегда уже было трансцендентальным. Субъект обретает свою онтологическую и экзистенциальную ценность как та «индивидуальность нужды», которая дарует сообщающую о самой себе открытость «по-ту-сторону-сущего» как исполнение некоего посредством нее созданного (единичного, но при этом универсального) горизонта соответствующего у-себя-сущего и таким образом становится абсолютной чувственностью этого сущего. Однако это означает, что субъект только тогда является субъектом в последней радикальной самореализации, когда не существует больше никакого другого экзистирующего как встречающегося понятия; в итоге нет рефлектирующей о самой себе открытости как психологической субъективности, но есть открытость, рефлектирующая о самой себе как о непривычной открытости, сообщающей о самой себе открытости «по-ту-сторону-сущего», и, так она сохраняет собственную безотносительную действительность.

Если сказанное может быть представлено здесь в надлежащем порядке, тогда встреча с «по-ту-сторону-сущим» будет обязательной в отношении того, как субъект ведет себя с другим, или, скорее, принятие другого во встрече с «по-ту-сторону-сущим» также мыслится так, что соответствующий встречающийся другой принимается во внутреннее пространство спонтанности собственного интенционального осуществления из субъекта в некоей радикализации тематики «по-ту-сторону-сущего» (в смысле упомянутой радикализации субъективности) таким образом, что этот другой в самоосуществлении субъекта не актуализирует некую «субъективность», выделяющуюся посредством самообъективации, а открывает в своей инаковости лишь встречу субъекта с «по-ту-сторону-сущим» и в этом модусе экзистенции субъекта вступает во встречу.

Разумеется, может быть помыслено, что радикализация субъектного бытия в подразумеваемом тут смысле осуществляется посредством постижения некоего оформленного в мифе проекта опыта Трансцендентного. Тогда вопрос, как принять то, что опыт Трансцендентного не должен быть безотносительным к мирскому опыту (вероятно опыт Трансцендентного всегда прорывается из некоего жизненного опыта человека, запечатленного в мифе), является вопросом, который тут не может рассматриваться детально. Наконец, кажется, подобная радикализация все же свершается в том

исполнении «у-себя-бытия», в котором мифический проект при входе опосредованного с его помощью присутствия «по-ту-сторону-сущего» настолько будет оставлен, насколько он посредством диалектики опосредования непосредствен в отношении к субъекту, до тех пор пока этот проект во встрече с сообщаемой самой себя открытостью «по-ту-сторону-сущего» как такового выходит из поля зрения, так как он исполняется в высшей степени с помощью опосредованного в нем присутствия «по-ту-сторону-сущего».

Тут есть систематическая связь, где мистика с обоснованием своей возможности может быть вовлечена как безотносительный опыт спасения в герменевтическом движении понятия встречи и также должна быть вовлечена в контекст некоей религиозной герменевтики, поскольку мистика понимает себя как конститутивное измерение грядущего спасения человека или во всяком случае должна рассматриваться как некое измерение человеческой религии. Ибо до тех пор, пока мистика будет пониматься только как голое «переживание», как «опыт (чего-либо)», а не как осуществление экзистенции и тем самым как «встреча» в предложенном смысле, она остается «эстетикой экзистенции» на поверхности «у-себя-бытия», без того чтобы «по-ту-сторону-сущее» в непосредственности могло шагнуть к субъекту, и в итоге остается на том отдаленном «расстоянии от действительности», о котором шла речь выше.

С этими немногочисленными вышеизложенными мыслями о развитии понятия «встреча» оно могло бы превратиться в окончательное понятие религиозной герменевтики. Лишь когда названная встреча понимается как радикальная, и это называется на основе тут-бытия исполненным предположением другого в горизонте обязательности безотносительной преданности (Preisgegebenheit) субъекта «по-ту-сторону-сущему», возникает это понятие, для того чтобы вскрыть сущность религии, поскольку именно в этом случае «встреча» означает всегда только экзистенцию, проступающую из «глубины спонтанности» субъекта перед лицом мирского другого в аспекте спасения в горизонте абсолютного вопрошания о смысле и некоей последней неснимаемой обязательности тут-бытия. Причем совершенно неважно, передается ли ему в непосредственности к субъекту это наступающее «по-ту-сторону-бытие» в некоем позитивном или негативном динамическом проекте опыта посредством отрицания «Я» и «не-Я» (= мир) в собственном «не-бытии» в настоящем и таким образом приходит к встрече. В этом смысле вводимое здесь понятие встречи означает не столько мирскую встречу субъекта с неким другим как таковым, сколько некую встречу как таковую, поскольку в ней «по-ту-сторону-сущее» как безотносительная смысловая реальность спасения становится актуальным и вступает в непосредственное отношение к субъекту.

Если все это верно и может быть полностью обосновано то, что религия в некоем экзистенциальном смысле есть в конечном итоге не что иное, как прожитая свободно, осуществляемая из центра у-себя-бытия открытость «по-ту-сторону-сущему» субъекта, сообщаемого о самом себе как источнике (Woraufhin) трансцендентального схватывания, тогда понятие встречи может именно в развернутом смысле обладать герменевтическим значением также для интерпретации любой традиции спасения человека, в котором Трансценденция мифизируется не как встречающееся Другое, а как подлинная реальность индивидуального «тут-бытия». Вследствие этого герменевтического значения событие встречи будет истолковываться в данной связи не в смысле межличностной встречи в аспекте некоей философии «Ты», и встречаемое мирское в этой встрече, осознаваемое только как сообщаемое о субъекте из горизонта (ни как личностного, ни как безличностного разобщенного с объектом) «по-ту-сторону-сущего» в будущее, будет пониматься вообще как сущее.

*Перевод с немецкого Р.В. Псху*

## Примечания

<sup>1</sup> Перевод сделан с издания [Oberhammer 1989]. Автор перевода выражает глубокую признательность Людмиле Эдуардовне Крыштоп, которая взяла на себя труд сверить перевод с оригиналом.

<sup>2</sup> *Gёте И.* Душевная тоска, перевод С.В. Новикова.

<sup>3</sup> О понятии «встреча» см. также работы Г. Оберхаммера: [Oberhammer 1984; Oberhammer 1985].