

## ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

*Р.В. Псху*

### Откровение как источник знания в вишишта-адвайта-веданте\*

*Псху Рузана Владимировна* – доктор философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10, корп. 2, факультета гуманитарных и социальных наук; e-mail: r.pskhu@mail.ru

В статье рассматриваются предложенные в вишишта-адвайте основания соответствия понятию «откровение» и экзегетические принципы работы со «священным текстом». Как известно, фрагмент «Брахма-сутр» о невозможности возникновения в (II.ii.40–43) трактуется как опровержение «неортодоксальной» агамической традиции панчаратры, хотя опровергаемая доктрина в упомянутом фрагменте никак не обозначена. В силу того, что Шанкара и Бхаскара связали этот фрагмент с панчаратрой, это отождествление стало общепринятым вплоть до появления в X–XI вв. «Агамапраманья» Ямуначарьи, посвященной утверждению авторитетности панчаратры («Агамапраманья» букв. «Об авторитетности агам»). В статье изложены логические аргументы в защиту панчаратры, изложенные Ямуначарьей в трактате «Агамапраманья», а также экзегетические принципы толкования священных текстов Рамануджи, изложенные им в «Ведартхасамграхе».

**Ключевые слова:** вишишта-адвайта, Рамануджа, откровение, шрути, Ямуначарья, «Агамапраманья», панчаратра, индийская философия, «Шрибхашья»

**Ссылка для цитирования:** Псху Р.В. Откровение как источник знания в вишишта-адвайта-веданте // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 117–126.

Философскую систему можно начать излагать тремя возможными способами. Можно выбрать в качестве стартовой точки личность основателя, философскую проблематику и текст с его историческим «антуражем». Все остальные способы построения историко-философского повествования, так или иначе, восходят к ним: сюжетной осью, на которую нанизывается содержание, является либо личность, либо проблема, либо текст. Но когда мы говорим о философской системе вишишта-адвайта-веданты, то всегда начало разговора

---

\* Исследование подготовлено при поддержке гранта РНФ 16–18–104127.

об этой системе (как, впрочем, и продолжение) подразумевает обращение к иной философской системе, которая и предстает той сюжетной осью, на которую нанизывается содержание философских достижений вишишта-адвайты. Именно так и построены большинство работ по вишишта-адвайта-веданте: ее имя прочно связано с именем предшествующей философской системы – адвайта-ведантой – и именем ее основателя Шанкары (VIII–IX вв.). Удивительно, но сей странный факт не привлекает никакого внимания. Безусловно, полемический характер индийской философии, давно отмеченный исследователями как ее неотъемлемая специфическая черта [см., напр., Шохин, 2004], может в некоторой степени объяснить этот феномен – действительно, как можно не учитывать другие школы, если Рамануджа (XI–XII) постоянно к ним обращается в своих философских комментариях, но не будет ли необоснованной необходимостью привычкой сводить все к нему? Тем более что в исследовательской литературе можно встретить и очень редкие спорадические попытки обозначить, что система вишишта-адвайты является более последовательным продолжением идей автора «Брахма-сутр» и, значит, имеет право именоваться ведантой в большей степени, чем адвайта Шанкары<sup>1</sup>. Сам Рамануджа именно так и оценивал адвайта-веданту Шанкары – как систему, которая не является подлинной ведантой: интерпретация Шанкарой упанишад и «Брахма-сутр» рассматривалась им именно как ложная, а не просто конкурирующая с вишишта-адвайтой точка зрения на мир (*darśana*). Но история распорядилась иначе. Именно система Рамануджи была воспринята как некоторая видовая «возможность» адвайты, возникшая как побочная ветвь общей линии интерпретации базовых текстов веданты, которая наилучшим образом представлена Шанкарой. Робкие ремарки Дж. Тибо в предисловии к комментарию Шанкары на «Брахма-сутры» о том, что есть более точный и адекватный комментарий, написанный Рамануджей несколькими веками позднее комментария Шанкары, как правило, не принимаются во внимание. Возможно потому, что результаты подробного исследования Тибо двух комментариев были изложены им в объемном предисловии к комментарию Шанкары, а не в трехстраничном предисловии к комментарию Рамануджи. Неслучайно именно предисловие к комментарию Шанкары рекомендуют читать тем, кто приступил к изучению системы Рамануджи [Phillips, 2017, p. 27].

Немалую роль сыграло и то, что система адвайты имеет огромный в сравнении с вишишта-адвайтой ресурс схематического представления, а значит, и потенциал популяризации среди людей, которые не имеют достаточно времени, или желания, или способностей разбираться во всех деталях и аргументах. Есть только одно неопишваемое и невыразимое начало, все остальное – иллюзия. А для обоснования этого тезиса уже можно и создавать соответствующий метод экзегезы священных текстов (т. н. выборочный), и предлагать соответствующий путь освобождения, выстраивая соответствующую систему аргументации.

<sup>1</sup> См. небольшое предисловие к переводу комментария Рамануджи к «Брахма-сутрам» Джорджа Тибо в: [Rāmānuja, 2008, p. IX–XI].

Неслучайно принципиальное расхождение между адвайтой и вишишта-адвайтой касается метода толкования священных текстов, в частности базовых упанишад, на которые каждой школой веданты были созданы соответствующие комментарии. Если Шанкара полагал, что толкование упанишад предполагает онтологическую разбивку на абсолютную реальность Брахмана и абсолютную иллюзорность мира, то Рамануджа в этом смысле более последователен: если мы согласны с тем, что шрути священны, то мы должны их воспринимать именно так – без исключения и какой-либо градации.

Принципиальные положения веданты, как известно, впервые систематически изложены в афоризмах-сутрах, приписываемых Бадараяне<sup>2</sup>, собрание которых составляет базовый текст этой школы и носит название «Брахма-сутры» (около I в. н. э.), «Шарирака-сутры» и т. п. Не менее известно и то, что сам текст «Брахма-сутр» представляет собой попытку систематического изложения учений основных, так называемых древних упанишад, главными темами которых являлись учение о Брахмане, Атмане и пути достижения Брахмана. Именно эти темы и стали главными проблемными областями веданты и всех ее школ, появление которых было связано с новой интерпретацией общих для веданты текстов и решением указанных проблем. Возможно, именно потому, что адвайта была первой школой, которая, выдвинув свою оригинальную трактовку идей «Брахма-сутр», приобрела статус и единственно верного учения веданты, а школы, предлагающие иные возможные трактовки «Брахма-сутр», уже воспринимались исключительно как отклонения от явленного в адвайте образца учения веданты. Хотя известно, что до Шанкары создавались комментарии на «Брахма-сутры», они не сохранились: мы знаем о них благодаря упоминаниям Шанкары и Рамануджи.

Содержание сутр делится на четыре раздела, первый из которых включает прояснение темных мест упанишад, во втором разрабатываются философские аргументы в защиту ведантистской позиции в контексте оппонировавших веданте систем, в третьем описывается духовный путь к высшей цели человеческой жизни, а в четвертом обсуждается природа этой цели самой по себе. В целом характер сутр таков, что затрагиваемые темы представлены неоднозначно и допускают различные трактовки. В этом смысле и Шанкара и Рамануджа следуют, согласно их собственным словам, более ранней комментаторской традиции. Но если Шанкара пришел в результате к утверждению абсолютной реальности Брахмана и иллюзорности мира, отождествляя природу души человека с природой Брахмана и предлагая в качестве пути освобождения осознание этого тождества, то последующие комментарии на «Брахма-сутры», основываясь на том же тексте, дали совершенно отличные от адвайты мировоззренческие доктрины. В частности, младший современник Шанкары Бхаскара, представитель одной из систем веданты – бхеда-абхеда-вады, выдвинул критические аргументы против его учения, полагая, что утверждение абсолютной реальности Брахмана нисколько не приводит к утверждению иллюзорности мира и тождеству души с Брахманом: мир реален, абсолютного

<sup>2</sup> Относительно авторства «Брахма-сутр» есть разные точки зрения, но практически все комментаторы склонны отождествлять Бадараяну с легендарным Ведавьясой.

тождества души и Брахмана не существует, путь к освобождению – это знание, проистекающее из выполнения обязанностей и приводящее в итоге к почтительному созерцанию (*upāsana*). Последнее связано с существованием мощного движения бхакти, уже обозначенного в пуранах, агамах, «Бхагавад-гите» и более поздней по времени поэзии альваров<sup>3</sup>.

В этом смысле исследование роли пуран, вишнуитских агам и поэзии альваров является необходимым условием для воссоздания аутентичного облика вишишта-адвайты. Но, к сожалению, именно этот аспект процесса становления вишишта-адвайты долгое время оставался малоизученным, и только в последние десятилетия ситуация стала заметно улучшаться: недавние исследования показывают существенное увеличение интереса к этой теме. При этом если ранее влияние поэзии альваров хоть как-то встраивалось в исследования вишишта-адвайты, то влияние текстов панчаратры на вишишта-адвайту практически не отражалось в соответствующих работах по истории вишишта-адвайты. Специализированного исследования влияния ритуалистической практики теологических доктрин панчаратры на развитие философии вишишта-адвайты так и не проводилось. Причиной этого является огромный объем литературы, относящейся к традиции панчаратры (это традиция только набирает число научных работ, связанных с переводом, анализом и разъяснением основных текстов панчаратры), а также тот факт, что рецепция ряда учений панчаратры вишишта-адвайтой носила имманентный (практически недоказуемый) характер и задача выявления и доказательства наличия взаимосвязи между тем или иным текстом/доктриной панчаратры с философским концептом вишишта-адвайты предельно сложна: среди текстов классиков вишишта-адвайты есть только один текст, посвященный определению статуса традиции панчаратры, – это «Агамапраманья» Ямуначарьи (X–XI), которая в дальнейшем породила цепочку текстов внутри вишишта-адвайты, играющих роль своеобразного комментария к ней.

С учетом вышесказанного можно попытаться исследовать вишишта-адвайту безотносительно или с незначительными отсылками к адвайте. И наиболее подходящей темой в этом случае будет понятие откровения или священного слова, поскольку тогда изучение вишишта-адвайты будет затрагивать именно тот аспект, который по объективным причинам «затушевывался» на протяжении всей истории исследования этой системы, – ее агамическая составляющая.

Панчаратра, определяемая как «вишнуитская тантрическая храмовая традиция» [Neevel, 1977, p. 4], основана на санскритских ритуальных текстах (тантра, агама, самхита), которые посвящены ритуальной практике в храмах, связанных с культом Вишну и др., и противопоставляется санскритской учености текстов, основанных на традиции шрути и смрити.

Корпус текстов панчаратры включает в себя более 200 единиц<sup>4</sup> и, как агама других тантрических традиций, подразделяется на четыре раздела:

<sup>3</sup> Альвары (тамил. «углубленные») – вишнуитские поэты-мистики, творившие в период VI–IX вв. на Юге Индии.

<sup>4</sup> Шредер называет более точное число – 210 [Schrader, 1916], хотя обычно предпочитают священное число 108.

изложение теологических, космогонических и космологических доктрин (jñāna-pāda), рассмотрение медитации (upāsana) и связанных с ней мантр (yoga-pāda), строительство храмов, создание и освящение икон и т. д. (kriyā-pāda), детальное рассмотрение различных ритуалов (dikṣā, rājā, utsava) (sarga-pāda). Объем тематического раздела, который условно обозначен как философский (jñāna-pāda), в сравнении с объемом содержания ритуалистических аспектов незначителен.

Отношение к панчаратре в адвайте и мимансе, несмотря на то что панчаратра также была нацелена на достижение Брахмана и освобождение души, было резко отрицательным. Как известно, фрагмент о невозможности возникновения в «Брахма-сутрах» Бадараяны (II.ii.40–43) традиционно трактуется как опровержение доктрины панчаратры, хотя опровергаемая доктрина в упомянутом фрагменте никак не обозначена. В силу того, что Шанкара и Бхаскара связали этот фрагмент с панчаратрой, это отождествление стало общепринятым вплоть до появления на рубеже первого тысячелетия новой эры «Агамапраманья» Ямуначарьи, посвященной утверждению авторитетности панчаратры («Агамапраманья» переводится букв. как «Об авторитетности агам»). По мнению адвайты, основанием опровержения панчаратры стала ее несовместимость с ведантой по ряду вопросов. Неприятие панчаратры Шанкарой и Бхаскарой было обусловлено ее теологической доктриной. В частности, Шанкара критиковал панчаратрийскую теорию вьюх или шести атрибутов Брахмана, частным аспектом которой является вопрос «является ли душа проявлением (vyūha) Высшего Брахмана?». Согласно же Ямуне, в данном фрагменте «Брахма-сутр» приводится не критика панчаратры, а некое обобщение критической позиции Бадараяны всех неведийских точек зрения (vedabāhya). И в этом смысле Ямуна скорее защищает статус панчаратры от нападков не адвайты, а мимансы, которая последовательно и усиленно критиковала панчаратру и не допускала никакого ее влияния или смешения с традицией шрути и смрити. «Я полагаю, что все известные ведантистские комментаторские источники обнаруживают более или менее позитивное отношение к панчаратре, в сравнении, по крайней мере, с более враждебным отношением, которое превалировало в пурва-мимансе» [Neevel, 1977, p. 23]. Столь негативное отношение пурва-мимансы к панчаратре объяснимо тем, что панчаратра представляла собой ритуалистическую традицию, альтернативную ритуализму Вед. Ямуна же поставил своей задачей показать, что ритуализм панчаратры не противоречит ни учению веданты, ни ритуализму Вед.

«Агамапраманья» (литер. перевод с санскр. – «[В защиту] авторитетности откровения [традиции панчаратры]») представляет собой религиозно-философский трактат, в котором Ямуна доказывает авторитетность текстов панчаратры или священного вишнуитского писания (āgama). Текст, как отмечает Нивель, написан образованным брахманом, чья компетентность в ведическом знании не вызывает никаких сомнений, но который при этом открыт для тантрической традиции панчаратры и был готов защищать ее авторитетность в противовес тем, кто утверждал ее неведический характер. Таким образом, Ямуна не просто приводит аргументацию в защиту теистической веданты (это делали и до него), а делает это на основании текстов, которым отказывали

в принадлежности традиции утгара-мимансы [Псху, 2013, с. 25–26]. Хотя справедливости ради следует упомянуть, что впервые в истории санскритской литературы попытка доказать авторитетность всех агам была предпринята до Ямуначарьи шиваитом Джайантабхаттой (ок. 900) [Yamunacharya, 1976, p. 9].

Объем «Агамапраманья» небольшой. Санскритское издание этого памятника содержит 87 страниц [Ibid.]. Структура произведения довольно проста: после посвящения Вишну и небольшого вступления («Агамапраманья», 1–2) излагается главное возражение оппонентов против панчаратры, согласно которому она не может быть надежным источником знания, поскольку противоречит Ведам. Последовательно излагаются и опровергаются доводы ньяи, адвайты, мимансы школы Прабхакары и школы Кумарила Бхатты.

В число оппонентов Ямуны входят мимансаки (обеих школ), найяики и адвайтисты. Рассмотрим логические доводы Ямуны, выдвигаемые им в защиту авторитетности панчаратры.

Оппонент (вероятно, адвайтист) выдвигает следующий довод: авторитетность панчаратры не может быть доказана восприятием, даже божественного характера. На этот довод Ямуна отвечает, что восприятие зависит от воспринимающего. Совершенное восприятие возможно у совершенного воспринимающего. Конечное существо ограничено своими органами восприятия, продолжает оппонент, а значит, авторитетность панчаратры не может быть подтверждена не только восприятием, но и логическим выводом и священными текстами. На это Ямуна возражает, что если это так, то мы должны, желая быть последовательными, распространить этот тезис и на все тексты шрути. Оппонент возражает, выдвигая тезис, что в текстах шрути ничего не сказано о предписаниях панчаратры, более того, бхагаваты не являются брахманами. Главный довод оппонента, таким образом, – панчаратра не авторитетна, поскольку противоречит предписаниям Вед, а бхагаваты и сатваты (адепты панчаратры. – Р.П.) не являются брахманами. Ямуна приводит доводы, доказывающие, что бхагаваты являются брахманами («Агамапраманья», 3–17).

Следующий оппонент Ямуны – найяик, который начинает другой раунд дискуссии («Агамапраманья», 18–23): если панчаратра обладает авторитетом, но при этом независима от Вед, можно допустить, что обе традиции являются творением Ишвары, который обладает совершенным знанием дхармы и адхармы. Доказательство существования этого Творца – существование мира. Но ритуальные действия частных людей не могут быть причиной творения мира, равно как и его разрушения. Таким образом, существование Творца подтверждается Священным писанием и традицией. Этот довод Ямуна резонно отвергает на том основании, что существование подобного творца Вед (или иного священного текста) не может быть доказано ни путем восприятия, ни путем вывода, ибо если дхарма может быть доказана иными средствами познания, то вообще нет никакого смысла в авторитете Вед (и иных священных текстов).

Следующий раунд дискуссии проводится Ямуной с представителями мимансы («Агамапраманья», 36–41), согласно которым значимы только предписания Вед, все остальные выражения значимы только в силу своей связи с предписаниями. Другими словами, знания, заключенные в Ведах, не могут

использоваться ни для доказательства, ни для опровержения: они необходимы для уточнения предписаний. Следовательно, священные тексты ничего не могут нам сообщить о существовании Бога. Даже если Бог и существует, он не может быть всезнающим, поскольку любое знание проистекает из чувственного восприятия. На это Ямуна отвечает, что всезнающий Васудева, провозгласивший панчаратру, засвидетельствован священными текстами и, значит, не должен сравниваться с другими богами иных систем.

В целом аргументация Ямуны довольно проста и в силу этого убедительна. Первое, на что он обращает внимание, – это то, что нельзя логически (и уж тем более с помощью восприятия) доказать неведический характер панчаратры. Все доводы против авторитетности панчаратры обратимы и против авторитетности Вед. Второе – предписание совершать некое действие, по сути, означает некий результат, достигаемый посредством этого действия (*sādhya*). Следовательно, предписания священных текстов значимы не в силу того, что они предписывают совершать некие действия, а благодаря тому результату, который достигается посредством исполнения этих действий. Другими словами, дополнительные ритуальные действия, которые предписывает панчаратра (если они не противоречат этому результату – достигнуть Брахмана, а они не противоречат), не могут быть охарактеризованы как неведические, поскольку они нацелены на тот же результат. Именно в этом ключе Ямуна и предлагает понимать упомянутый пассаж из «Брахма-сутр». Трактат заключается строками, благословляющими Натхамуни и вайшнавские священные тексты.

Теперь постараемся понять, с какой целью Ямуна выстраивает эту аргументацию. Ответ на этот вопрос достаточно прост и содержится в самом тексте: вернуть внушительному числу адептов панчаратры, именуемых бхагаватами и исполняющих культ, отличный от ведического ритуала, статус брахманства. Ямуна, собственно, и говорит в «Агамапраманье», что ведические ритуалы достаточно сложны, а ритуалы панчаратры предназначены для людей, чьи способности не так развиты, чтобы исполнять ведические предписания. А поскольку Бог милостив и желает спасения всем, то специально для таких людей он и создал панчаратру.

Обращает на себя внимание тот факт, что Рамануджа, который считается последовательным «наследником» учения Ямуначарьи, поскольку развивает все идеи своего предшественника, создавав тем самым школу вишишта-адвайты, соблюдает предельную осторожность в обращении с текстами панчаратры. Практически единственное обращение к этой традиции в текстах Рамануджи – это фрагмент «Шрибхашьи», представляющий собой комментарий на вышеупомянутый фрагмент «Брахма-сутр».

Откровением для Рамануджи являются прежде всего тексты, относящиеся к традиции шрути, что обусловлено скорее стратегическими (включить в поле «ортодоксальной» веданты неортодоксальные доктрины панчаратры), нежели эпистемологическими целями. Именно на шрути Рамануджа и предпочитает ссылаться, следуя определенным экзегетическим принципам.

Важнейший эпистемологический принцип Рамануджи, на котором и строится вся его система, заключается в том, что источником познания Реальности выступают вечные и равноавторитетные тексты, которые обладают одним

смыслом. Истинное познание Реальности, согласно Раманудже, доступно нам из священных текстов (тексты шрути ее утверждают, а тексты смрити подтверждают). Сами тексты противоречивы, но человек не должен судить о причинах этой противоречивости – он обязан принять их все и пытаться понять их подлинный смысл, при котором эта противоречивость исчезнет. С целью этого Рамануджа разрабатывает ряд методов, которые должны помочь извлечь из текстов их сокровенный смысл, важнейший из которых носит название «саманадхикаранья» (*sāmānādhikaraṇya*). Данный метод построен по принципу «соотносимые объекты зависят от начала, с которым они соотносятся и в свете которого они и обретают свое истинное значение». Объекты равны друг другу, т. е. находятся в одной плоскости, иерархия строится на противопоставлении и подчинении объекту, находящемуся в совершенно иной плоскости.

Целью данного метода является выявление истинной природы Брахмана, который, помимо уподоблений душе, субстанции и прочему, определяется Рамануджей и как Сущее (*sat*), и как Внутренний Правитель всего сущего (*aparaṅgāmin*), одним из главных качеств которого является способность иметь истинные желания (*satyaśaṅkalpa*). Такое понимание Брахмана соответствует трехуровневой системе методов интерпретации Упанишад: Брахмана как Внутреннего Правителя мира можно понять только по аналогии с душой, которая является Внутренним Правителем тела; Брахман как Сущее постижим с помощью принципа саманадхикаранья; Брахман как обладатель истинными желаниями постижим на примере с субстанцией<sup>5</sup>. Данные иллюстрации, с одной стороны, просто примеры – не более, но с другой – их невозможно отделить от иллюстрируемых ими идей – в этом случае идеи превращаются в абстрактные положения, которые грешат логическими противоречиями и в которых обычно и обвиняют вишишта-адвайту поборники логической «чистоты» философского доказательства.

Ниже представлен перевод с санскрита фрагмента «Агамапраманья» Ямуначарья (как образец аргументации Ямуны).

### Список литературы

Псху, 2007 – Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М.: Российский университет дружбы народов, 2007. 302 с.

Псху, 2013 – Псху Р.В. Религиозно-философское учение Ямуначарья. М.: Изд-во РУДН, 2013. 166 с.

Псху, 2017 – Псху Р.В. Рецепция ритуализма панчатраты в философии вишишта-адвайты // АЗИАТИКА. Вып. 11 (1). СПб., 2017. С. 62–70.

Псху, 2018 – Псху Р.В. «Агамапраманья» Ямуначарья, или зачем вишишта-адвайте вайшнавский ритуал? / *Mitrasampradanam*. Сборник научных статей к 75-летию Ярослава Владимировича Василькова. СПб., 2018. С. 495–506.

<sup>5</sup> Подобно тому, как субстанция может быть определена только через свои атрибуты – именно они наполняют ее смыслом и значением, так и Брахман может быть определен через свои желания, которые при своем возникновении осуществляются, Брахман являет, таким образом, свою сущность.



Шохин, 2004 – Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.) / Ин-т философии. М.: Восточная литература, 2004. 415 с.

Chari, 1997 – Chari S.M.S. Philosophy and theistic Mysticism of the Alvars. Delhi, 1997. 263 p.

Neevel, 1977 – Neevel W.G. Yamuna's Vedanta and Pancaratra Integrating the Classical and the Popular. Montana, 1977. 300 p.

Phillips, 2017 – Phillips S.H. Introduction / Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XX. Delhi. 2017. 652 p.

Râmânûja, 2008 – Sacred Books of the East. Vol. 48: The Vedântâ-Sûtras (with the Commentary by Râmânûja) / transl. by G. Thibaut, [1904]. Delhi, 2008. 693 p.

Schrader, 1916 – Schrader F.O. Introduction to the Pancaratra and the Ahirbudhnya Sanhita. Madras, 1916. 199 p.

Yamunacarya, 1976 – Agamapramanya of Yamunacarya / Ed. M. Narasimhachary. Baroda: Oriental Institute. 1976.

Yamunacharya, 1967 – Agamapramanyam by Sri Yamunacharya Swamin. Ed. by Rama Misra Sastri. Varanasi, 1967. 96 p.

## Revelation as a Source of Knowledge in Vishishta-advaita-vedanta

*Ruzana V. Pskhu*

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN-University). Russian Federation, 117198, Moscow, Miklukho-Maklaya str. 10/2, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History of Philosophy, off. 608; e-mail: r.pskhu@mail.ru

The paper deals with the criteria of definition, proposed by Yamunacarya, in relation to the notion “revelation”. The methods of the exegetical interpretation are developed by Ramanuja in “Vedarthasamgraha”. Conventionally the passage of “Brahma-sutras” on impossibility of origin (II.ii.40–43) is interpreted in Vedanta as refutation of “non-orthodox” agamic tradition of pancaratra, though the refuted doctrine is not defined in the text of “Brahma-sutras”. This identification was proposed by Shankara and Bhaskara and till X–XI centuries was generally accepted, until Yamunacarya wrote the special treatise, devoted to establishment of authority of pancaratratrantra. Alongside the logical arguments in defense of pancaratra, proposed by Yamunacarya in “Agamaprapanya”, the article sets out also the exegetical principles of interpretation of the sacred texts, proposed by Ramanuja in “Vedarthasamgraha”.

**Keywords:** vishishta-advaita, Ramanuja, Revelation, shruti, Yamunacarya, “Agamapramanya”, pancaratra, Indian Philosophy, “Shribhashya”

**Citation:** Pskhu R. V. “Revelation as a Source of Knowledge in Vishishta-advaita-vedanta”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 117–126.

## References

- Agamapramanya of Yamunacarya. Ed. by M. Narasimhachary. Baroda, 1976.  
Agamapramanyam by Sri Yamunacharya Swamin. Ed. by Rama Misra Sastri. Varanasi. 1967, 96 p.  
Chari, S.M.S. Philosophy and theistic Mysticism of the Alvars. Delhi, 1997. 263 p.

Neevel, W.G. *Yamuna's Vedanta and Pancaratra Integrating the Classical and the Popular*. Montana, 1977. 300 p.

Phillips, S.H. Introduction. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XX. Delhi, 2017. 652 p.

Pskhu, R.V. "Agamapramanya" Yamunacaryi ili zchem vishishta-advaita vaishnavskiy ritual? ["Agamapramanya" of Yamunacarya or for what purpose does vishishta-advaita keep Vaishnava ritualism?], in: *Mitrasampradanam*. Collection of the articles for 75 jubilee of Yaroslav Vladimirovich Vasilkov. Saint-Petersburg, 2018, pp. 495–506. (In Russian)

Pskhu, R.V. "Vedarthasamgraha" Ramanuji i stanovlenie vishishta-advaita-vedanti ["Vedarthasamgraha" of Ramanuja and becoming of vishishta-advaita-vedanta]. Moscow: RUDN, 2007. 302 p. (In Russian)

Pskhu, R.V. *Religiosno-filosofskoe uchenie Yamunacharyi* [Religious and philosophical doctrine of Yamunacarya]. Moscow: RUDN, 2013. 166 p. (In Russian)

Pskhu, R.V. *Rezepcia ritualizma pancharatri v filosofii vishishta-advaiti* [Reception of ritualism of pancaratra in vishishta-advaita philosophy]. *AZIATICA*. Saint-Petersburg, 2017, pp. 62–70. (In Russian)

*Sacred Books of the East. Vol. 48: The Vedântâ-Sûtras (with the Commentary by Râmânûja)*, transl. by G. Thibaut, [1904]. Delhi, 2008. 693 p.

Schrader, F.O. *Introduction to the Pancaratra and the Ahirbudhnya Sanhita*. Madras, 1916. 199 p.

Shokhin V.K. *Shkoly indijskoj filosofii: Period formirovaniya (IV v. do n.eh. – II v. n.eh.)* [Schools of Indian Philosophy: The period of formation (IV century BC – II century AD)]. Moscow, Vostochnaja literatura Publ., 2004. 415 p. (In Russian)