

*С.В. Лобанов*

## **Две парадигмы монизма в интерпретации «Бхагавадгиты»: Шанкара и Абхинавагупта**

Адвайта-веданта и кашмирский шиваизм – две самостоятельные монистические системы индийской философии с обширными письменными источниками, и в обеих философской и религиозно-мистический монизм играет парадигмальную роль<sup>1</sup>. Сравнение двух систем монизма – адвайты («недвойственности») Шанкары и пара-адвайты («высшей недвойственности») Абхинавагупты – дает возможность рассмотреть философию пока еще недостаточно изученного кашмирского шиваизма<sup>2</sup> в сравнении с наиболее известной и изученной системой индийской мысли. Однако в отечественной науке до сих пор отсутствуют научные труды, в которых бы проводилось систематическое сравнительное исследование двух данных систем. Данная работа представляет собой первый шаг в этом направлении.

Серьезное метафизическое различие между взглядами Шанкары и Абхинавагупты не могло не отразиться и на их трудах. Поэтому при сравнении двух рассматриваемых систем будет вполне оправданным сопоставить и проанализировать идеи этих двух великих философов Индии на примере их комментариев к одному и тому же (с учетом различий между комментируемыми рецензиями, разумеется) тексту – «Бхагавадгите» (далее БхГ). Отметим при этом, что комментарий Шанкары до сих пор остается непереуведенным на русский язык, в то время как комментарий Абхинавагупты переведен и издан<sup>3</sup>. Сравнительного же исследования двух этих комментариев в отечественной научной среде никто не осуществлял.

БхГ является одним из наиболее комментируемых религиозно-философских текстов индуизма и единственным текстом, который прокомментировали оба великих философа, написавшие соответственно «Гита-бхашью» (далее ГБ) и «Гитартха-санграху» (далее ГС). И в этом отношении именно БхГ как никакой другой текст позволяет нам сопоставить характерные особенности двух рассматриваемых парадигм монистической интерпретации самого известного памятника индийской религиозно-философской мысли. Поэтому именно с монистическим комментарием Шанкары<sup>4</sup> будет уместно сравнить комментарий «Шанкары кашмирского шиваизма» – Абхинавагупты, представившего собственное истолкование БхГ в другой монистической парадигме. «Хотя многие другие комментаторы дали подробные истолкования БхГ, моим усилием пусть будет освещение сокровенных смыслов, содержащихся в ней», – пишет сам Абхинавагупта в пятой мангала-шлоке<sup>5</sup> своего вступления к ГС<sup>6</sup>, комментарий к БхГ.

Прежде чем рассмотреть более детально ГС и сравнить ее с ГБ Шанкары, имеет смысл обратиться сначала к последней. Значение толкования Шанкары в истории изучения БхГ трудно переоценить: только начиная с этого, первого комментария к тексту, он приобрел статус одного из трех оснований веданты (*prasthānatraya*) наряду с упанишадами и «Брахма-сутрой»<sup>7</sup>. Шанкара, как и все ведантисты, видит в БхГ квинтэссенцию учения упанишад (которое в общем-то и есть веданта, или «завершение Вед»)<sup>8</sup> и полное согласие с положениями «Брахма-сутр»<sup>9</sup>.

Говоря о разных пониманиях БхГ, в начале ГБ Шанкара пишет: «Это учение “Гиты” <...> содержит в себе суть смысла всех Вед, но смысл этот труден для понимания. Хотя многие стремились ради раскрытия этого смысла объяснить слова, их значения и значения фраз [“Гиты”], но в миру [“Гита”] воспринимается как [текст], состоящий из многих крайне противоречивых смыслов. Видя это, я, исходя из [моего] разумения, ради установления [подлинного] смысла [текста] вкратце сделаю его описание»<sup>10</sup>. Шанкара применил свою теорию разных уровней истины при интерпретации БхГ в духе адвайты, благодаря чему его концепция «имела и очень большое значение для индуизма в целом, поскольку давала возможность не только адвайтистам, но и их оппонентам представлять собственную систему выражением высшей истины, а сопер-

начающие доктрины уважительно трактовать не как беспочвенные измышления, но как тоже истину, хотя и относительную, низшего порядка»<sup>11</sup>. Поэтому не удивительно, что исследователи видят в ГБ Шанкары кульминацию «периода нетеистических интерпретаций БхГ»<sup>12</sup>, а в самой его концепции адвайта-веданты – «высшую точку индийской философии»<sup>13</sup>.

В интерпретации БхГ Шанкара исходит из традиционных для упанишад и веданты представлений о том, что недвойственный Брахман может быть переживаем на двух различных духовных уровнях – эмпирическом (*vyavahārika*) и метафизическом (*pāramārthika*). Брахман БхГ с такими его деятельными качествами, как созидание, поддержание и разрушение<sup>14</sup>, безусловно, выступает как *saguṇa* («с качествами») Брахман, а не бескачественный (*nirguṇa*) трансцендентный Брахман упанишад. Однако, согласно Шанкаре, бескачественный Брахман присутствует в БхГ не только имплицитно, но и эксплицитно упомянут в ряде ее мест<sup>15</sup>.

Одной из центральных тем БхГ Шанкара считает положение индивидуума (*jīva*). Высшая недвойственная Реальность, превосходящая собой любые дифференциации, не может состоять из «составных частей» любого рода, и Шанкара в своем комментарии к «Брахма-сутрам» ясно об этом заявляет<sup>16</sup>. Брахман трансцендентен по отношению к времени и пространству и порождаемой ими множественности проявлений, и они не могут поэтому рассматриваться как целое и его части. По Шанкаре, проблема выяснения статуса *дживы* решается не путем выяснения соотношения между двумя совершенно разными реальностями, а как переживание уже наличествующего эмпирического единства одной реальности, подобно тому, как «ограниченное» пространство внутри горшка полностью тождественно ничем не ограниченному пространству снаружи его. Поднимаясь над всеми ограничениями, *джива* реализует себя как вневременной, внепространственный и лишенный «составных» частей единый Абсолют. Об этом Шанкара в комментарии к стиху 15.7 БхГ говорит следующим образом: «Как отражение солнца в воде – часть солнца, возвращающаяся назад к солнцу и не возвращающаяся вновь к воде, в которой [до этого] отражалась; или как пространство внутри горшка – часть пространства [вообще] – прекращает существовать [как нечто обособленное] с прекращением существования ограничивающего его горшка, возвращаясь назад

к пространству [как таковому вообще] и не возвращается из него снова назад [в пространство уже несуществующего горшка], так же и *дживы* становятся одним целым с Атманом, единожды достигнув его. Таким образом, утверждение “достигнув меня, не возвращается назад” совершенно верно. Высший Атман лишен [составных] частей. <...> Отдельная часть его – лишь видимость вследствие ограничений, налагаемых неведением»<sup>17</sup>.

Другой актуальной темой является определение роли и места *Ишвары* (*īśvara*), которым контролируется переход от пространственно-временного континуума к вечности и наоборот<sup>18</sup>. Комментируя следующие стихи БхГ – 9.10, 7.14 и 18.66, Шанкара объясняет, почему *Ишвара* проявляет себя в мире и жизни людей как *аватара* (*avatāra*). Но как неизменный, трансцендентный, бескачественный и бездеятельный Брахман становится *Ишварой*? Идея какого бы то ни было действительного изменения (*pariṇāma*) в Брахмане, вынуждающего его становиться *Ишварой* или *дживой*, совершенно неприемлема для Шанкары, и для объяснения он постулирует принцип *майи* – кажущегося изменения или становления<sup>19</sup>. В действительности неизменный Брахман не изменяется сам в себе, а изменяющиеся *Ишвара*, мир и *джива* сущностно всегда едины с ним и лишь кажутся отличными от него вследствие деятельности *майи*, проявляющей себя как низшая (*aparā*) и высшая (*parā*) *пракрити* (*prakṛti*)<sup>20</sup>. Подобно рогам зайца, *майя* для чистого сознания ни реальна, ни нереальна, и реальна для сознания, омраченного иллюзией и не переживающего единство абсолютной Реальности.

Поскольку БхГ традиционно считается одновременно *Брахма-видьей*, или «наукой [постижения] Брахмана», и руководством по духовному праксису, или *йога-шастрой*, Шанкара в присутствии ему духе радикального недуализма провозглашает знание (*jñāna*) единственным средством освобождения сознания человека от погруженности в мирскую иллюзорность и вовлеченности в круговорот *сансары*. Только знание может рассеять тьму неведения (*ajñāna*)<sup>21</sup> и устранить его следствия – заблуждение (*moha*) и страдание (*śoka*)<sup>22</sup>. Рассуждая о путях, ведущих к спасительному знанию, Шанкара не отрицает полностью важность деятельности (*karma*) и религиозной преданности (*bhakti*), сравнивая их с процессом рытья колодца: после того, как колодец выкопан и найдена вода, отпадает дальнейшая необходимость в процессе рытья<sup>23</sup>.

С позиций ведантистского концепта *адхикары* (*adhikāra*)<sup>24</sup> Шанкара рассматривает различные качества и способности практикующих – все они должны начинать с изучения и практики определенных дисциплин, ведущих к чистоте ума (*cittaśuddhi*)<sup>25</sup>. До тех пор пока не достигнута необходимая духовная чистота, неизбежно будут действовать инстинктивные импульсы, как в случае смущенного Арджуны, в котором разыгрались привязанности и сомнения в необходимости сражаться. И первым советом Кришны для удаления подобных сомнений было действовать без привязанности к результатам действий. Вопреки тому, как учат приверженцы неадвайтистских версий веданты, деятельность качественно не присуща душе человека, заявляет Шанкара, потому что действие невозможно приписать недвойственной бездеятельной и неизменной (*kūṭastha*) Реальности<sup>26</sup>. Поэтому знающий истину (*tattvavit*) воспринимает действия как не имеющие никакого отношения к своему подлинному «Я» и относит те места БхГ, где говорится о деятельной активности, только к пребывающим в незнании истины (*atattvavidah*)<sup>27</sup>, что подтверждается также двумя другими пассажами текста<sup>28</sup>. Таким образом, Шанкара умело приводит в гармоничное согласование подобные места с точки зрения своей монистической метафизики, в то время как в немонистических интерпретациях они вступают в очевидное противоречие друг с другом. Если бы подлинное «Я» человека было реальным субъектом действия, то выражение «я не действую вовсе» (*naiva kiñcit karomi*)<sup>29</sup> стало бы абсурдом. И если природа метафизического субъекта, духа-сознания или подлинного «Я» постулируется как недвойственная и неизменная, то из этого Шанкара логически делает вывод, что данный метафизический субъект извечно самодостаточен, совершенен и свободен от необходимости действовать. Более того, из этого вывода с необходимостью следует и отрицание любых видов эмпирической активности, по невежеству приписываемых истинному субъекту под воздействием *майи*. По мере возрастания духовной осознанности субъект сосредоточивает внимание исключительно на своем подлинном «Я», оставляя все предписания и запреты<sup>30</sup>, что созвучно с аналогичными по смыслу утверждениями упанишад<sup>31</sup>. Шанкара признает возможность прижизненного освобождения (*jīvanmuktī*) и объясняет *sthītaprajñā*<sup>32</sup> как полностью духовно пробужденного субъекта, который реали-

зует состояние, описываемое как «я – Высший Брахман» (*aham asmi param brahma*)<sup>33</sup>. В связи с этим стоит отметить, что шанкаровскую теорию несочетаемости знания и деятельности (*jñāna-karma-samuccaya-niṣedha*) в данном случае следует понимать глубоко в техническом смысле. Несовместимо с духовным пробуждением и знанием лишь эгоистически мотивированное действие с привязанностью к его результатам<sup>34</sup>. Действия освобожденного (*mukta*) и *аватары* всегда лишены эгоизма<sup>35</sup>.

Для понимания интерпретации БхГ Шанкарой важно также уяснить статус *mumukṣu*, или ищущего освобождения. С позиций недвойственного духа-сознания нет какого-либо онтологически реального содержания для противопоставляемых понятий вне его самого. Сама эта проблема не может возникнуть в недвойственном Абсолюте, в области метафизической реальности (*paramārtha*). Однако она закономерно возникает на уровне опыта эмпирической жизни (*vyavahāra*), которая включает «иллюзорное» проявление (*prātibhāsika*), где переживаются неведение, преходящий характер жизни, печаль и ограниченность<sup>36</sup>, и БхГ призывает подверженно-го подобному опыту сбросить с себя иго иллюзии, приняв в соответствии со своей *адхикарой* один из проповедуемых ею путей. Шанкара уверяет, что подобное усилие, предпринятое с полным осознанием, непременно увенчается успехом<sup>37</sup>, в то время как при неадвайтическом понимании БхГ конечная или атомарная природа духовного субъекта принимается как метафизическая реальность и не позволяет устранить непреодолимое препятствие на пути к бесстрашию (*abhaya*) и полному совершенству, поскольку, согласно упанишадям, страх возникает от осознания кого-то второго<sup>38</sup>. *Джива* полностью тождественна Брахману и происходит от него как своего источника, подобно тому как солнце является источником любого света и тепла. И как капля становится единой с океаном, так и джива становится единой с океаном бессмертия – высшей Реальностью. Таким образом, Шанкара однозначно и безоговорочно провозглашает «абсолютную природу» (*brahma-bhāva*) освобожденного<sup>39</sup>.

ГС Абхинавагупты заслуживает особого внимания как единственный его комментарий к одному из текстов тройственного канона веданты<sup>40</sup>. Что же побудило его писать этот комментарий, притязающий на изложение сущностного смысла БхГ? Абхинавагупта

сообщает, что он решился на этот шаг, вдохновленный своим учителями, в частности Бхутираджей, и по просьбе своих учеников, особенно некоего Лотаки, упоминаемого в заключительных стихах комментария<sup>41</sup>. Там же Абхинавагупта признает Бхутираджу тем, кто преподал ему учение БхГ. Примечательно, что сам Бхутираджа, хотя и был шиваитом, как и Абхинавагупта, но, в отличие от последнего, не принадлежал к школе Трика, а был ведантистом<sup>42</sup>. В агамических текстах кашмирского шиваизма Кришна упоминается как авторитетный наставник (*guru*)<sup>43</sup>, прошедший обучение у шиваитских учителей Дурвасаса и Упаманью, и как последователь Трики. Поэтому БхГ включена в число почитаемых текстов кашмирского шиваизма, в то время как другие направления шиваизма относятся к ней более сдержанно или вовсе ее игнорируют.

Сложно судить, какие из этих разъяснений исходят от самого Абхинавагупты, а какие восходят к Бхаттендурадже, на которого он ссылается, в частности, в шестом стихе своего введения к ГС, где утверждает, что воспринял свою традицию толкования от своего предшественника, который также являлся его наставником в поэтике. Также и в других местах (8.7, 9.23-24) своего комментария он неоднократно упоминает своего учителя. По мнению Арвинда Шармы, такое отличительное место в комментарии, как истолкование стиха Гиты о моменте смерти, несомненно, восходит к учениям Бхаттендураджи<sup>44</sup>.

Приступая к комментированию БхГ, Абхинавагупта заявляет, что не будет повторять интерпретации некоторых своих предшественников и оставит без разъяснений те места текста, смысл которых и так ясен и очевиден. Его интересует прежде всего то, что составляет «саму сущность»<sup>45</sup> учения БхГ, заключающуюся, по его мнению, в высшей недвойственности (*paramādvaita*), которую либо превратно, либо недостаточно истолковывают приверженцы санхьи<sup>46</sup> или веданты. Более того, он даже заявляет, что знание, поведенное Кришной Арджуне, намного сокровеннее самой веданты (*guhyāt vedāntād api guhyam*)<sup>47</sup>. И поскольку Абхинавагупта обращается к самой сущности БхГ, а не к ее распространенным толкованиям, то и свой комментарий он называет не «комментарием» (*bhāṣya*, *vṛtti*, *īkā* и т. п.), а «[кратким] изложением смысла» (*artha-saṅgraha*). Строго говоря, этот труд Абхинавагупты не является комментарием (*bhāṣya* или *vṛtti*) в традиционном для Индии

значении этого понятия и потому назван им самим «санграхой» – кратким компендиумом или даже своего рода конспектом: «поведаю кратце» (*saṅgrahaṇa pravakṣyāmi*)<sup>48</sup>.

Важной отличительной особенностью стиля ГС является то, что свои комментарии к каждой главе Абхинавагупта завершает строфой, вкратце суммирующей данные до этого разъяснения. Цель этих суммирующих строф (Абхинавагупта также называет их *санграхами*) состоит в том, чтобы помочь читающему комментарий лучше усвоить основные идеи, представленные в конкретной комментируемой главе. Абхинавагупта дает интересное объяснение понятию «санграха» (*saṅgraha*): «*Санграха* означает способы определения чего-либо и ничто иное. И таким способом я поведаю о том состоянии – о методах постоянного созерцания»<sup>49</sup>. Сквозной идеей всех подобных *санграх* является провозглашение инклюзивности и имманентности Божественного Сознания, которое озаряет всё изнутри и снаружи своим светом так, что вообще нет такого состояния, в котором бы этот свет Сознания отсутствовал или не переживался достигшим просветления и самореализации.

Еще одна важная особенность ГС – использование Абхинавагуптой т. н. кашмирской рецензии БхГ, во многих местах существенно отличающейся от той, которую комментировал Шанкара. Во-первых, кашмирская рецензия БхГ длиннее общераспространенной на пятнадцать *шлок*. Во-вторых, большое число *шлок* кашмирской рецензии заметно отличается от содержащихся в общераспространенной рецензии. Эти различия следует принимать во внимание при сравнении ГС с ГБ Шанкары. Наконец, читающий ГС должен быть знаком с монистической доктриной кашмирского шиваизма и понимать ее характерные особенности и отличие от монизма адвайта-веданты.

И для Шанкары, и для Абхинавагупты БхГ – прежде всего *mokṣa-śāstra*<sup>50</sup>, руководство по достижению самореализации и освобождения, но хотя оба и согласны в определении цели и предназначения БхГ, все же по-разному видят способы достижения этой цели. По Шанкаре, *мокша* – это цель БхГ, а *джняна-йога* (*jñāna-yoga*) – средство ее достижения. Абхинавагупта также считает *джняна-йогу* средством достижения *мокши*, хотя и понимает ее иначе. Если для Шанкары *джняна* представляет собой постижение бескачественного и «статичного» Брахмана (*nirguṇa-brahma*)



адвайта-веданты, то для Абхинавагупты высший Брахман (*para-brahma*) – это Шива кашмирского шиваизма, наделенный динамической мощью и различными качествами<sup>51</sup>.

Основная «тайна» БхГ в интерпретации Абхинавагупты заключается в учении об очищении через жертвенное приношение чувственных объектов чувствам<sup>52</sup>. Объекты мира творятся волевым желанием Бога (7.11) и необходимы божествам органов чувств (*indriya-devatāḥ*) так же, как и ведические жертвоприношения – богам Вед. И лишать их этого гораздо более опасно, чем отрицать богов Вед, поскольку *indriya-devatāḥ* находятся в нас самих, в наших телах. Но из этого, как разъясняет Абхинавагупта, вовсе не вытекает потакание необузданной чувственности, ибо следует различать чувственное наслаждение и свое подлинное «Я», осознавая себя как субъект, исполненный чистого знания (как и в учении Шанкары). Но в то же время мирская активность тантрического адепта, по учению Абхинавагупты, достаточно радикально отличается от жизни аскета школы Шанкары – он отказывается удерживать свои чувства от соприкосновения с объектами, проявленными к существованию самим Богом. Напротив, любящий Бог позволяет адепту воспользоваться плодами своей *кармы* как жертвенными подношениями своим божествам-чувствам и тем самым разрушать остаточные проявления (*vāsanā*) любой двойственности (*bheda*)<sup>53</sup>. Таким образом, различные составные части жертвоприношения истолковываются как их подношение в огонь однонаправленного сознания в свете представлений кашмирского шиваизма о высшей недвойственности (*paramādvaita*).

Подобная монистическая однонаправленность характерна для всего комментария Абхинавагупты от начала и до конца, проявляясь в нем как отчетливое единство мысли (*ekavākyatā*), на что обращают внимание современные исследователи – например, Х.Чакраварти, написавший предисловие к переводу ГС на английский язык, осуществленному Б.Марьяновичем<sup>54</sup>.

Из зарубежных научных переводов ГС (на английский язык) полными являются переводы С.Шанкаранаянана (1985) и Б.Марьяновича (2004). Несколько ранее неполный перевод текста в рамках своего диссертационного исследования осуществил А.Шарма (1983), который также провел сравнительное изучение ГС в соотнесении с некоторыми другими классическими комментариями к БхГ, включая ГБ Шанкары.

Из упомянутых работ особого внимания заслуживает перевод Б.Марьяновича, заслуга которого заключается, как пишет во введении к данному переводу Беттина Боймер, в следующем: «Во-первых, он включает текст и перевод кашмирской версии БхГ, который местами отличается от того, что комментировал Шанкара. Помимо этого он показывает специфическое понимание в контексте кашмирской шиваитской философии и йоги безотносительно влияния на них санхьи или веданты. Перевод и пояснительные примечания показывают глубокое понимание кашмирских шиваитских метафизики и йоги, контрастируя с более ранним переводом Арвинда Шармы, чьи исследование и перевод страдают недостаточным пониманием кашмирского шиваизма»<sup>55</sup>.

По признанию самого Б.Марьяновича, изучение трудов Абхинавагупты, и в частности ГС, «требуется намного больше, чем знание санскрита», а именно – «знания основ всех шести систем индийской философии, буддизма, тантры, и т. д.». Наконец, пишет исследователь, «труды Абхинавагупты – большой и чрезвычайно удивительный комплекс; поэтому их понимание зависит не только от интеллектуального понимания философской системы, но также и от опыта, который приходит в результате практики йоги»<sup>56</sup>. Сам Абхинавагупта также заявляет об этом в ГС: «Два этих пути могут быть постигнуты через принятие практики внутренней йоги. Однако не стоит разъяснять это детально, поскольку это увеличило бы объем данной книги. Достаточно сказать, что все внешние подразделения времени относятся к сфере внутреннего времени. И чтобы постичь это, следует практиковать йогу»<sup>57</sup>.

«Йога» (*yoga*), по Абхинавагупте, подразумевает не бывшее ранее обретение божественной природы, а слово «*kṣema*» означает нерушимое пребывание в этом состоянии<sup>58</sup>. Примечательно, что в комментарии к *шлокам* 59 и 60 второй главы Абхинавагупта проводит различие между йогиним и обычным подвижником (*tapasvin*), считая опыт последнего более низким, т. к. у него, несмотря на отрешенность от внешних объектов чувственного восприятия, они «продолжают пребывать во внутренних чувствах как “вкус”», и он «не стоек в познании»<sup>59</sup>.

Соглашаясь с Шанкарой, что главное предназначение БхГ заключается в том, чтобы служить «руководством к освобождению» (*mokṣa-sāstra*) посредством обретения недвойственного

знания (и соответствующего переживания высшей Реальности), Абхинавагупта расходится с ним во взгляде на метод достижения освобождения. Если для Шанкары функция освобождения целиком состоит в «методе знания» (*jñāna-yoga*), не связанном с действием, то Абхинавагупта учит об одновременной важности знания и действия (*jñāna-karma-samuccayavāda*), которые для него не являются двумя разными вещами: «Господь, чья природа – сознание, высший свет, блаженство и свобода, выражает себя в череде творения, поддержания и разрушения. <...> Господь сам сияет как сознание с такими своими проявлениями, как знание (*dr̥k*) и действии (*kriyā*). Действие и знание – не две отдельные сущности, но соединенные друг с другом и образующие единое целое»<sup>60</sup>.

Абхинавагупта рассматривает знание и действие как неразрывно взаимосвязанные методы достижения конечного освобождения<sup>61</sup>. Действия должны осуществляться без ожидания результатов и без привязанности к ним<sup>62</sup>, чтобы они не могли ослепить и поработить действующего<sup>63</sup>. Природа деятельности труднопостижима. Также сложно разграничить благие и дурные виды действия и бездействия. Например, такие дурные, казалось бы, действия, как убийство диких зверей, содержат в себе и некоторую долю благих поступков, а именно – обеспечение безопасности людей. Сходным образом такое благое деяние, как обряд *агништома* (*agnishōma*), содержит в себе элемент дурного поступка в виде убийства животных (хотя и в целях жертвоприношения). Таким образом, где бы и какое бы действие ни предпринималось, будь оно физическим, вербальным или ментальным, там неизбежно наличествует *карма* того или иного вида, которой невозможно полностью избежать даже посредством бездействия. Лишь огонь знания может сжечь благую либо дурную *карму*<sup>64</sup>. Слова «*na niragniḥ*»<sup>65</sup> означают, что человек не может жить не пользуясь огнем и также без какой-либо активности.

В соответствии с доктриной *абхасавада* (*ābhāsavāda*), согласно которой «внешняя» материя, или энергия, является проявлением духа, или сознания, Абхинавагупта утверждает, что действующий с осознанием того, что он не действующий агент, правильно мыслит, поскольку он идентичен с любым другим действующим агентом – то, что другими делается как благое деяние, является деянием, выполняемым им<sup>66</sup>. Бог же совершает действия ради бла-

га человечества<sup>67</sup>, осуществляя воплощение части себя, и потому его деятельность не ограничивает, не ослепляет и не порабощает его<sup>68</sup>. В комментарии ко второму стиху 13-й главы Абхинавагупта утверждает, что хотя духовный субъект и именуется *kṣetrajña*, подлинным и единственным *kṣetrajña* является высший Атман, проникающий во все тела<sup>69</sup>.

Утверждение адвайты о самоверификации знания (*svataḥ-prāmāṇyavāda*) исходит из того, что оно само по себе самодостаточно и истинно<sup>70</sup>. Также и пратьябхиджня постулирует идею о том, что «знание само себя подтверждает» (*jñānam svataḥ siddham*)<sup>71</sup>, однако Абхинавагупта понимает знание не совсем так, как Шанкара. Если у Шанкары знание заключается в постижении «только лишь» бескачественного и бездеятельного (*niṣkriya*) Брахмана, то у Абхинавагупты знание подразумевает опытное познание «всего» Брахмана – и как трансцендентного высшего (*para*), и как имманентного и активного Божества одновременно. Исходя из такого подхода, Абхинавагупта комментирует завершающие *шлоки* 14-й главы как содержащие «коренной метод» (*mūlabhūtam upāyam*)<sup>72</sup> достижения освобождения, предполагающий интегральное единство знания, полной преданности и деятельности, полностью посвященной Брахману: «Я – основа Брахмана, почитающий во мне Брахмана становится им» (*aham eva hi brahmaṇaḥ pratiṣṭhā / mayi sevyaṁāne brahma bhavati*)<sup>73</sup>. Под освобождением Абхинавагупта понимает знание Бога, Шивы: «Освобождением именуется, говоря кратко, погружение в Господа Адхишу [Шиву], в Коем все нераздельно, Который [пребывает] в Своей чистой сущности. Всезнающий, [Он] – источник всех причин, свободный от желаний и постоянно проявляющийся»<sup>74</sup>. Если в системе Шанкары Брахман с качествами, являющий себя в аспекте *Ишвары*, *аватары* и т. п., однозначно имеет более низкий статус по отношению к высшему и изначальному Брахману без качеств, то для Абхинавагупты в Брахмане нет никакой субординации – *сагуна* и *ниргуна* аспекты составляют полное единство, и познание любого из них автоматически подразумевает познание их как единства. В то время как Шанкара в своей ГБ отдает приоритет знанию над преданностью и деятельностью, которые в его системе играют второстепенную роль и могут лишь приводить к знанию, то у Абхинавагупты деятель-

ность мотивирована преданностью, а преданность вместе со знанием характеризуются общим монистическим «освобождающим напряжением»<sup>75</sup>.

Разную роль отводят оба комментатора авторитету Вед (и вообще писаний). Для Шанкары, как это отражено во вводной части его комментария<sup>76</sup>, слова (*śabda*) Вед – важнейшая *pramāṇa*. При этом он опирается на известные *шлоки* второй главы БхГ<sup>77</sup>, несколько принижающие ритуалистские разделы (*karma-kāṇḍa*) Вед, для обоснования своего учения о превосходстве знания над деятельностью<sup>78</sup>. Абхинавагупта же ставит концепт *śabda* на третье место среди других *праман* – после личного осознания и истинной логики (*svasamvit-sattarka-pati-śāstra-trika-kramāt*)<sup>79</sup>. При этом сам авторитет Вед и других *шастр* им не оспаривается. Более того, в своем комментарии он даже защищает Веды не менее рьяно, чем Шанкара, и называет их средством обретения авторитетного знания<sup>80</sup>.

В комментарии к шлоке 33 девятой главы Абхинавагупта истолковывает выражение «происходящие из дурного лона» (*pāpāyayaḥ*) как указывающее в том числе «на зверей, птиц, пресмыкающихся и т. д.» и, приводя в качестве примера мифологическую историю об освобождении слона Гаджендры, осуждает тех, кто считают, «что женщины и прочие обретают освобождение лишь после того, как получают благословение *брахмана* или *кишатрия*», и тем самым «вносят в сущность Господа чувство двойственности, несмотря на то что недвойственная природа высшей Реальности ясно доказывается неопровержимыми доводами»<sup>81</sup>. Таким образом, Абхинавагупта, исходя из своей монистической доктрины, последовательно провозглашает принципиальную возможность достижения освобождения всеми.

Сопоставив таким образом на некоторых примерах комментарии двух великих комментаторов БхГ, можем наглядно увидеть характерные особенности двух монистических парадигм, из которых они исходили при написании своих комментариев. Рассмотрев некоторые черты сходства и различия между ними, отметим, что данные черты сходства могли быть обусловленными определенным влиянием одной системы на другую либо их взаимовлиянием (хотя нельзя отрицать и вероятность того, что каждая из них развилась в полноценную и завершённую форму монизма независимо от другой).

Некоторые современные авторы все же «говорят о проходившей с IX в. н. э. “брахманизации” или даже “ведантизации” кашмирского шиваизма»<sup>82</sup>, указывая на то, что развитие шиваитской мысли в Кашмире испытало на себе влияние учения упанишад и обусловило принятие и комментирование БхГ Абхинавагуптой и Раджанакой Рамакантхой с позиций кашмирского шиваизма<sup>83</sup>. Например, П.Т.Раджу делает интересное замечание о силе высшего сознания в пратьяххиджне, сравнивая его с представлениями адвайты о *майе* и предполагая довольно спорное возможное влияние Шанкары на формирование монизма в кашмирском шиваизме: «Последователи кашмирской школы шиваизма, такие как Васугупта и Абхинавагупта, испытав определенное влияние Шанкары, восприняли его недуализм с той лишь разницей, что *майя* как неотъемлемая сила Брахмана реальна и является энергией (*śakti*) высшей Реальности, с которой она полностью едина»<sup>84</sup>. Раджу ссылается не столько на *майю* (*māyā-tattva*) как на шестую категорию (*tattva*) в системе 36 *tammv* кашмирского шиваизма, сколько на *майю* в более общем смысле, обозначающую и у Абхинавагупты, и у Шанкары множественность проявленных в мире форм и сам принцип, вызывающий к существованию все эти формы<sup>85</sup>.

Но позиция Абхинавагупты существенно отличается от взглядов Шанкары, когда он использует понятие *māyā-śakti* в качестве синонима силы высшего сознания при описании миропроявления как реального созидательного самовыражения Шивы. Соглашаясь с Шанкарой в том, что миропроявление неопишимо логически, Абхинавагупта не согласен с ним в том, что вопрос о взаимоотношениях между высшим сознанием и миром не имеет ответа. И он отвечает на подобные вопросы, обращаясь к силе высшего сознания. Заявляя, что «Шива творит и то, что очень сложно или невозможно», Абхинавагупта подчеркивает парадоксальный характер высшего сознания, которое одновременно пребывает спокойным внутри себя и не знает покоя. В то же время он говорит и о сущностной взаимосвязи Шивы и мира *майи*. Абхинавагупта описывает разные уровни единого сознания – от ограниченного индивидуума до высшего «Я». В концепции Абхинавагупты единство и множественность не погружены одно в другое и не отделены друг от друга. Единство сознания предполагает некую су-

бординацию сравнительно различных элементов проявленного мира. Реальность описывается как единство, превосходящее собой простую проявленную множественность. Креативная активность сознания (*vimarśa*) является средством описания единства с объектами многообразного мира *майи*, благодаря чему все они соединяются в сознании воедино. Именно приписывание Абхинавагуптой сознанию свободы деятельности и созидательного самовыражения и отличает его учение от веданты.

Таким образом, оба комментатора придерживаются идеи абсолютного единства Атмана и Брахмана как самой сущности философии БхГ, но по-разному интерпретируют это единство и дают в связи с этим существенно различающиеся ответы в парадигме монизма на другие вопросы. Пожалуй, самое яркое различие между их подходами, наблюдаемое и в упомянутых комментариях, заключается в «статическом» постижении бездеятельной природы Атмана (и исчезновении всех иллюзорных «наложений» майи на него) у Шанкары и позитивном «динамическом» способе «вновь-узнавания» (*pratyabhijñā*) себя как полного активности сознания, чьим реальным проявлением является мир во всем его многообразии, у Абхинавагупты.

### Сокращения

БСБ – “Брахма-сутра-бхашья” Шанкары.

БхГ – “Бхагавадгита”.

ГБ – “Гита-бхашья” Шанкары.

ГС – “Гитартха-санграха” Абхинавагупты.

### Примечания

- <sup>1</sup> Лобанов С.В. Особенности монистической концепции кашмирского шиваизма в индийской философской традиции // Ученые записки колледжа “Номос”. Вып. 8. Воронеж, 2011. С. 47.
- <sup>2</sup> Из отечественных научных работ, рассматривающих кашмирский шиваизм в его сопоставлении с ведантой, можно отметить диссертацию Н.В.Исаевой «От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта».
- <sup>3</sup> *Гитартхасанграха*. Комментарий Абхинавагупты на “Бхагавадгиту”. Пер. с санскр. О.Ерченкова. М., 2009.

- <sup>4</sup> Известен как «Бхагавад]гита-бхашья».
- <sup>5</sup> «Стих-благословение» (санскр. *maṅgalam* – «благословение», *śloka* – стихотворный размер в виде двустишия со строчками по 16 слогов) – небольшой предварительный гимн-благословение перед чтением основного текста.
- <sup>6</sup> Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita. Gītārthasaṅgraha. Translated from Sanskrit with Introduction and Notes by Boris Marjanovic. Varanasi, 2004. P. 26.
- <sup>7</sup> Шохин В.К. Индологическое наследие В.С.Семенцова // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология / Сост. В.К.Шохин. М., 2008. С. 11.
- <sup>8</sup> См. вступительный текст «Гита-дхьянам» (*Gītā-dhyānam*, 4) перед комм. к БхГ, где Шанкара сравнивает упанишады с коровами, Кришну – с пастухом, а Арджуну – с теленком, вкушающим «молоко нектара Гиты».
- <sup>9</sup> Комм. к БхГ, 13.4.
- <sup>10</sup> Цит. по: Серебряный С.Д. Многозначное откровение «Бхагавад-гиты» // Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва / Пер. с санскр., предисл., статья и коммент. В.Г.Эрмана. М., 2009. С. 300.
- <sup>11</sup> Васильков Я.В. «Бхагавадгита» спорит с будущим: «Гита» и «Анугита» в контексте истории санхья-йоги // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология / Сост. В.К.Шохин. М., 2008. С. 256.
- <sup>12</sup> Там же. С. 214.
- <sup>13</sup> Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996. С. 7.
- <sup>14</sup> БхГ, гл. 11.
- <sup>15</sup> БхГ, 2.11-30; 12.3-4; 13.13-17.
- <sup>16</sup> БСБ, 2.3.43.
- <sup>17</sup> ГБ, 15.7.1-2.
- <sup>18</sup> Там же, введение и 2.3.41.
- <sup>19</sup> Комм. Шанкары к БхГ, 4.6.
- <sup>20</sup> Там же, 7.5.
- <sup>21</sup> Там же, 10.11.
- <sup>22</sup> Там же, 4.34.
- <sup>23</sup> Там же, 2.46.
- <sup>24</sup> Буквально «способность», «пригодность», «готовность» (санскр. *adhikāra*). См. также: Halbfass W. Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought. New York, 1991. P. 66–74.
- <sup>25</sup> Комм. Шанкары к БхГ, 4.11; 4.15; 18.45-46,56.
- <sup>26</sup> Там же, 3.27; 5.8.
- <sup>27</sup> Там же, 3.30; 11.34.
- <sup>28</sup> Там же, 3.17; 5.13.
- <sup>29</sup> Там же, 5.8.
- <sup>30</sup> Там же, 18.66.
- <sup>31</sup> Брихадараньяка упанишада, 3.5.1; 4.4.22. Маханараяна упанишада, 24.1, 10.5; Джабала упанишада, 4.
- <sup>32</sup> «Пребывающий в [высшей] мудрости» (санскр.: *sthā* – «стоять», «находиться», *pra* – «прежде», и *jñā* – «знать»).



- 33 Комм. Шанкары к БхГ, 2.54; БСБ, 4.1.15.
- 34 Комм. Шанкары к БхГ, 2.11.
- 35 БхГ, 3.22.
- 36 БСБ, 4.1.3.
- 37 Комм. Шанкары к БхГ, 4.10.
- 38 Брихадараньяка упанишада, 1.4.2; 4.3.30.
- 39 Комм. Шанкары к БхГ, 5.24; 6.27; 7.19; 14.26.
- 40 На это указывает Б.Марьянович: «Будучи шиваитом (*śaiva*), Абхинавагупта не был обязан, как это делают ведантисты, писать комментарии к *прастханатрае*: *упанишадам*, БхГ и *Брахма-сутре*» – Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita. Gītārthasaṅgraha. Translated from Sanskrit with Introduction and Notes by Boris Marjanovic. Varanasi, 2004. P. 8.
- 41 Śrīmad Bhagavad Gītā with Commentary by Mahāmāheśvara Rājānaka Abhināva / Ed. with notes by Pandit Lakshman Raina, Brahmachārī. Shrinagar, 1933. P. 186.
- 42 Bhagavad Gita in the Light of Kashmir Shaivism / Ed. By John Hughes. Srinagar, 2008. P. vii.
- 43 ГС, 4.26; 8.14–15; 18.3.
- 44 Abhinavagupta. Gītārthasaṅgraha. Translated with an Introductory Study by Arvind Sharma. Leiden, 1983. P. IX.
- 45 БхГ, 18.63.
- 46 Там же, 18.67.
- 47 Там же, 18.63.
- 48 Там же, 8.11.
- 49 БхГ, 8.11, цит. в Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita. Gītārthasaṅgraha. Translated from Sanskrit with Introduction and Notes by Boris Marjanovic. Varanasi, 2004. P. 6.
- 50 Abhinavagupta. Gītārthasaṅgraha. Translated with an Introductory Study by Arvind Sharma. Leiden, 1983. P. 29.
- 51 ГС, 18.27.
- 52 Abhinavagupta. Gītārthasaṅgraha. Translated with an Introductory Study by Arvind Sharma. Leiden, 1983. P. IX.
- 53 ГС, 4.26.
- 54 Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita. Gītārthasaṅgraha. Translated from Sanskrit with Introduction and Notes by Boris Marjanovic. Varanasi, 2004. P. 7.
- 55 Там же. P. 9–10.
- 56 Там же. P. 13.
- 57 ГС, 8.27.
- 58 Там же, 9.22.
- 59 Там же, 2.59–62.
- 60 Там же, 5:11.
- 61 Там же, 3.4.
- 62 Там же, 2.45.
- 63 Там же, 18.2.
- 64 Там же, 4.17.
- 65 Там же, 6.1.

- <sup>66</sup> *Varadachari V. Gītā according to Abhinavagupta. // Gītāsamīkṣā. Papers presented to the Seminar on the Gītā held in March 1970. Tirupati, 1971. P. 70.*
- <sup>67</sup> ГС, 4.7.
- <sup>68</sup> Там же, 4.9.
- <sup>69</sup> Там же, 13.2.
- <sup>70</sup> *Deutsch E. Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction. Honolulu, 1969. P. 86.*
- <sup>71</sup> *Īśvarapratyabhijñākārikā, 1.6.13. // The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. / Critical edition and annotated translation by Raffaele Torella. Delhi, 2002.*
- <sup>72</sup> ГС, 14.26.
- <sup>73</sup> Там же, 14.27.
- <sup>74</sup> Вступ. шлока 3 к ГС, цит. по: Гитартхасанграха. Комментарий Абхинавагупты на «Бхагавадгиту». Пер. с санскр. О.Ерченкова. М., 2009. С. 23.
- <sup>75</sup> *Abhinavagupta. Gītārthasaṅgraha. Translated with an Introductory Study by Arvind Sharma. Leiden, 1983. P. 34.*
- <sup>76</sup> Вступ. строфы 2-3 к ГБ.
- <sup>77</sup> БхГ, 2.42, 45-46.
- <sup>78</sup> Комм. Шанкары к БхГ, 2.42, 45-46.
- <sup>79</sup> *Tantrāloka, I.149.*
- <sup>80</sup> ГС, 2.46.
- <sup>81</sup> Там же, 9.33-35.
- <sup>82</sup> *Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. С. 11.*
- <sup>83</sup> *Sharma L.N. Kashmir Śaivism Delhi–Varanasi, 2006. P. 51–52.*
- <sup>84</sup> *Raju P.T. Metaphysical Theories in Indian Philosophy // The Indian Mind. Ed. Charles Moore. Honolulu, 1967. P. 4.*
- <sup>85</sup> Там же. P. 71–72.

## Литература

*Васильков Я.В. “Бхагавадгита” спорит с будущим: “Гита” и “Анугита” в контексте истории санкхья-йоги // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология / Сост. В.К.Шохин. М., 2008.*

*Гитартхасанграха. Комментарий Абхинавагупты на “Бхагавадгиту”. Пер. с санскр. О.Ерченкова. М., 2009.*

*Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996.*

*Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.*

*Лобанов С.В. Особенности монистической концепции кашмирского шиваизма в индийской философской традиции // Ученые записки колледжа “Номос”. Вып. 8. Воронеж, 2011.*

*Серебряный С.Д.* Многозначное откровение “Бхагавадгиты” // *Эрман В.Г.* Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва или книга о Бхишме. М., 2009. С. 291–335.

*Шохин В.К.* Индологическое наследие В.С.Семенцова // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология / Сост. В.К.Шохин. М., 2008.

*Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita. Gītārthasaṅgraha.* Translated from Sanskrit with Introduction and Notes by Boris Marjanovic. Varanasi, 2004.

*Abhinavagupta. Gītārthasaṅgraha.* Translated with an Introductory Study by Arvind Sharma. Leiden, 1983.

*Bhagavad Gita in the Light of Kashmir Shaivism* / Ed. By John Hughes. Srinagar, 2008. P. vii.

*Deutsch E.* Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction. Honolulu, 1969.

*Brahmasūtrabhāṣyam of Śrī Śaṅkarācārya.* Calcutta, 1967.

*Halbfass W.* Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought. State University of New York, 1991.

*Īśvarapratyabhijñākārikā, 1.6.13.* // The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. / Critical edition and annotated translation by Raffaele Torella. Delhi, 2002.

*Raju P.T.* Metaphysical Theories in Indian Philosophy // The Indian Mind. Ed. Ch. Moore. Honolulu, 1967.

*Sharma L.N.* Kashmir Śaivism. Delhi–Varanasi, 2006.

*Śrīmad Bhagavad Gītā* with Commentary by Mahāmāheśvara Rājānaka Abhināva / Ed. with notes by Pandit Lakshman Raina, Brahmachārī. Shrinagar, 1933.

*The Tantrāloka of Abhinava Gupta.* With commentary by Rajanaka Jayaratha. 12 vols. Bombay, 1938.

*Varadachari V.* Gītā according to Abhinavagupta. // Gītāsamīkṣā. Papers presented to the Seminar on the Gītā held in March 1970. Tirupati, 1971.