



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.77-86

Пахомов С.В.

## Феномен дживанмукти в индуистском тантризме

*Исследование поддержано грантом Российского научного фонда  
«Индийская философия в контексте истории мировой философии:  
проблема трансляции смыслов», проект № 16-18-10427*



**Аннотация.** Понятие дживанмукти, «освобождения при жизни», возникло в адвайта-веданте как ответ на сотериологическую парадигму «развоплощённого» освобождения (videhamukti). Состояние дживанмукти чрезвычайно высоко оценивается в тантризме. Понятие дживанмукти зачастую включает в себя значения отождествления с абсолютным, высшим божеством. Упоминаются разные виды дживанмукти, например, активный и пассивный. Состояние дживанмукти – полная независимость, наивысший идеал, духовное совершенство. Дживанмукта весь объективный мир рассматривает как отражение высшего Я. Статус дживанмукты может иметь идеологическое измерение, когда он противопоставлен традициям, которые считаются в тантре недостаточно эффективными. Обретение дживанмукти происходит в первую очередь благодаря духовному знанию. С одной стороны, знание есть некое состояние самого носителя знания, с другой, это всегда знание «о чём-то». Хотя дживанмукти может быть обретоно с помощью едва ли не любых тантрических средств, есть определённая градация сроков его обретения в зависимости от них. Человек достигает освобождение при жизни не в изоляции от мира. Внешне дживанмукта может ничем не выделяться среди обычных членов общества; вся его уникальность сокрыта внутри его сознания.

**Ключевые слова:** индуистский тантризм, дживанмукти, освобождение

Sergei V. Pakhomov

## Jīvanmukti in Hindu Tantrism

*The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation “The Indian philosophy in the context of the history of world philosophy: problem of broadcast of meanings”, project no. 16-18-10427*

**Abstract.** The concept of jīvanmukti, “liberation during life”, arose in Advaita Vedānta as a response to the paradigm of “disembodied” liberation (videhamukti). The condition of jīvanmukti is highly appreciated in Tantrism. The concept of jīvanmukti often includes the meanings of identification with the absolute, the supreme deity. There are different kinds of jīvanmukti, for example, active and passive ones. The state of jīvanmukti is the complete independence, highest ideal, spiritual perfection. Jīvanmukta considers the entire objective world to be a reflection of the higher Self. The status of jīvanmukta can have an ideological dimension when it is opposed to traditions that are considered ineffective in Tantra. The acquisition of jīvanmukti is primarily due to spiritual knowledge. On the one hand, knowledge is a certain state of the carrier of knowledge himself; on the other hand, it is always knowledge of “something”. Although jīvanmukti can be reached through almost all tantric practices, there is a certain gradation of the time spent on it. The man reaches liberation during life not in isolation from the world. Outwardly, jīvanmukta cannot stand out among ordinary members of society; all his uniqueness is hidden inside his consciousness.

**Key words:** Hindu Tantrism, jīvanmukti, liberation

Пахомов Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доцент, кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; 197046, Санкт-Петербург, Малая Посадская, д. 26; sarpa68@mail.ru

Sergey V. Pakhomov – PhD (Philosophy), Docent; Associate Professor at Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy, Institute of Human Philosophy; Herzen State Pedagogical University of Russia; 26 Malaya Posadskaya, 197046, St. Petersburg, Russia; sarpa68@mail.ru

Едва ли не все тантрические школы подтверждают ценность обретения «освобождения при жизни», или *дживанмукти* (*jīvanmukti*). Это понятие исторически возникло как своего рода ответ (причём не в тантрических кругах) на господствовавшую парадигму «посмертного», или «развоплощённого», освобождения (*videhamukti*). Согласно этой парадигме, которую в принципе разделяли все доведантистские (точнее, доадвайтистские) и дотантрические духовные учения, высшую цель (мокшу, нирвану, кайвалью) невозможно достичь, оставаясь в физическом теле, достоинства коего оценивались в целом крайне невысоко. Тело, будучи продуктом накопленной в прошлом кармы, считалось мощным препятствием для духовной жизни вообще и для духовного освобождения в частности. Поскольку же при жизни «сбросить» с себя эту досадную «оболочку» без риска расстаться с самой жизнью невозможно, то и освобождение не могло быть иным, нежели посмертным, а при жизни возможно было «лишь» (хотя и это, разумеется, немало) получить ключевое переживание последующего посмертного состояния, переживание, достигавшееся на высших ступенях йогического сосредоточения. Но само это переживание (просветление) не было равносильно собственно освобождению. Пока есть тело, нет окончательной свободы: в этом мнении сходились друг с другом буддизм хиньяны и классической махаяны, джайнизм и брахманизм, санкхья и вайшешика. Таким образом, ценность освобождения вступала в противоречие с психотелесными структурами личности, была несовместимой с ними. Одно отрицало другое.

Впрочем, были и немногочисленные исключения. Ещё «Брихадараньяка-упанишада» отмечала возможность обретения высшего состояния без утраты тела: «Когда исчезают все желания, жившие в сердце смертного, / Он становится бессмертным, достигая *здесь* (курсив мой – С.П.) Брахмана» [*Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 1925, 7]<sup>1</sup>. В этом смысле состояние освобождения не зависит от тела, которое не столько не рассматривается как досадная помеха, сколько вообще выпадает из рассмотрения. Однако такой взгляд всё равно не стал доминирующим. «Чхандогья-упанишада», созданная примерно в тот же период, что и «Брихадараньяка» (примерно в VII–VI вв. до н. э.), ясно даёт понять, что освобождение возможно только после смерти: «Пока не освобожусь, я остаюсь в этом [мире], и [лишь] потом достигну цели» [*Chāndogyopaniṣat*, 1925, 2]. Отрицательно относятся к освобождению при жизни и дхармические тексты. «Апастамба-дхармасутра», один из древнейших трактатов о дхарме, составленный, вероятно, незадолго до новой эры, заявляет: «[Некоторые считают, что] достичь освобождения можно, познав [Атман. Однако] это [мнение] противоречит шастрам. [Ведь] если бы [человек] обретал освобождение [таким способом], он не испытывал бы никакого страдания уже здесь, [в земном мире]» [*Āpastamba Dharmasūtra*, 1932, 14–16]. В течение многих сотен лет идея дживанмукти, не будучи толком разработанной (излишне говорить, что отсутствовал и сам термин), влчила довольно жалкое существование.

С появлением адвайта-веданты эта идея получила свежий импульс к развитию. Поскольку эта версия «новой» веданты позиционировала себя как продолжение «древней» веданты, т.е. упанишад, она, среди прочего, реанимировала (и творчески переработала) представление о прижизненном освобождении, косвенно предполагаемое в некоторых древних упанишадах. Появляется и термин «дживанмукти». Впрочем, сотериологический потенциал телесного фактора продолжает игнорироваться и в веданте.

Параллельно со складыванием и укреплением веданты развивались и первичные тантрические (или прототантрические) группы и школы, отличавшиеся и от веданты, и от других дотантрических направлений своим более пристальным вниманием к телесным, материальным аспектам духовных практик. Именно в этих кругах был открыт энергетический потенциал «тонкого» тела, понятия нади, чакр и кундалини. И именно в этих кругах сформировался идеал дживанмукти как прижизненного освобождения не только сознания (как в упанишадах и в веданте), но и телесности. Есть серьёзные основания считать, что укрепление идеала дживанмукти в этой среде было обусловлено архаическими корнями тантры с её интересом к телесно-материальной стороне жизни в контексте тесной связи с могущественными женскими божествами. Ведантистское представление об освобождении при жизни

наложились на древние культовые практики, которые, не меняясь по сути, всё же приобрели несколько иную направленность.

Дживанмукти чрезвычайно высоко оценивается в тантризме. Оно не только ставится на высшую ступень, но и предлагается по большей части как единственно истинное, тогда как освобождение в развоплощённом состоянии полагается недостаточным<sup>2</sup>, и стремление к нему порой порицается и высмеивается. В тантрическом алхимическом трактате «Расарнаве» [Rasārṇava, 1985, 9] говорится, что «идея посмертного освобождения бессмысленна, поскольку тогда даже осёл после смерти своего тела стал бы свободным». Против идеи видехамукти тот же трактат (I. 12) выдвигает аргумент, согласно которому подобное состояние (которое-де отстаивают все известные индийские школы философии) нельзя наблюдать непосредственно, в отличие от дживанмукти, что делает его пустой абстракцией: «Посмертное освобождение, о котором говорится в шести системах философии, не воспринимается наглядно, [в отличие, например], от плода миробалана» [Ibid.].

Древний ведийский идеал бессмертия, предшествовавший идеалу освобождения, также интегрирован в тантрический дискурс. В вопросе о соотношении бессмертия и освобождения при жизни тантрические школы можно в общем разделить на две группы. Первая из них тяготеет к отождествлению данных категорий. По всей вероятности, эта группа школ является наследницей древних прототантрических культов с их интересом к телесности и материальности в целом. Вторая же группа не проводит такое отождествление, более того, она полагает бессмертие вторичным по сравнению с освобождением, в котором на первый план выходят когнитивные компоненты.

Так, отождествление дживанмукти и бессмертия активно поддерживается течениями сиддхов и натхов. По словам Ш.Б. Дасгупты, «конечная цель натхов – дживанмукти, т.е. освобождение при жизни, и именно такое состояние освобождения и есть то, которое имеется в виду под бессмертием» [Dasgupta, 1962, 219]<sup>3</sup>. Впрочем, искомое сиддхами бессмертие всё же невозможно для обычного смертного тела. Такое тело должно быть полностью преображено, превращено в «божественное» (divya). «Сиддхи ищут освобождения в трансформированном, или трансматериализованном теле, т. е. в совершенном теле» [Ibid.].

В тех школах, которые не отождествляют с освобождением бессмертия, дживанмукти является идеальным прижизненным состоянием человека. Но такой человек всё же смертен. Как полагает «Йогини-тантра», текст, относящийся к традиции поклонения богини Камакхьи [Goudriaan, Gupta, 1981, 85], «освобождённый при жизни обладает телом, а после смерти обретает высшую обитель» [Yoginītantra, 1898, 60]. Тем не менее посмертное состояние окончательной, бесповоротной свободы является скорее «техническим» следствием того, что происходит при жизни, и без этого обретения оно просто не наступило бы.

Достаточно часто (если не всегда) понятие дживанмукти включает в себя значения отождествления, идентификации, единства с абсолютным первопринципом бытия, высшим божеством. Примеры этого неоднократно встречаются в философии кашмирского шиваизма. Так, главным элементом дживанмукти тантрический мыслитель Кшемараджа (XI в.) считает тождество с абсолютным Сознанием: «При достижении блаженства сознания, даже при наличии тела и т.д., есть неуклонное сосредоточение на идентичности с Сознанием» [Kṣemarāja, 1911, 16]. В автокомментарии поясняется, что даже в состоянии бодрствования, при наличии плотного и тонкого тел, возможно переживание единства с Сознанием, благодаря чему преодолевается ограниченность. Такой человек видит всё вокруг как «игру Бога» [Ibid.].

Примерно об этом же высказывался ещё раньше Абхинавагупта (X–XI вв.), учитель Кшемараджи, в трактате «Парагришика-лагхувритти»: «Это обретение Сердца, которое даёт освобождение при жизни, характеризуется тотальным поглощением в союз Бхайравы и энергии» [Abhinavagupta, 1975, 54]. Невероятной степени блаженство присутствует и в данном случае.

В другом тексте, «Нирвана-тантре» [Nirvāṇatantra, [http://muktalib5.org/dl\\_catalog/dl\\_catalog\\_user\\_interface/texts/etexts/nirvanatantravelthius.txt/](http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/texts/etexts/nirvanatantravelthius.txt/)], говорится, что дживанмукти сопряжено с обретением «формы Шивы»: «Известно, что эти мужи – освобождённые при жизни, наделённые формой Шивы».

В зависимости от того, какие практики интеграции применяются, бывают разные виды дживанмукти. В частности, Абхинавагупта в другом своём произведении, «Ишварапратьябхиджня-вивритти-вимаршини», различает две формы освобождения при жизни применительно к идее самавеши<sup>4</sup> – активную и пассивную. Автор отмечает, что в первом (активном) случае оно «обозначает абсолютное, совершенное вхождение в собственную истинную природу» и присуще «знатокам» (*джнянинам*). Во втором (пассивном) случае подразумевается «пропитывание» высшим Сознанием, преобразование всех сторон ограниченного субъекта [Abhinavagupta, 1938–1943, 327, 330]. В обоих случаях мы видим глубокие метаморфозы в сознании практикующего индивида.

В силу особенностей тантрического мировосприятия освобождение при жизни представляет собой не столько кардинальный, решительный разрыв с миром и уход от него, сколько перестраивание отношений с ним и контроль над ним<sup>5</sup>. Такой освобождённый, как считается в тантре, приобретает могущество мирового правителя, который, однако, занимается не столько творческим переустройством мироздания, сколько поддержанием собственного стабильного, независимого состояния, которое никем и ничем не может быть поколеблено. Иными словами, этот «контроль над миром» представляет собой не вмешательство в текущие мировые процессы, а своего рода механизм защиты от негативных влияний окружающего мира. Дживанмукта сам выбирает, что именно из элементов и сфер мироздания допустить до себя, с чем иметь дело, а что оставить «за порогом».

Состояние дживанмукти – это полная независимость от чего бы то ни было, наивысший идеал, духовное совершенство. Как утверждает «Йога-биджа», «дживанмукта всегда независим, избавлен от всех недостатков» [Yoga Bīja, 1985, 59]. Такой человек лишён какой бы то ни было нечистоты. Дживанмукта весь объективный мир рассматривает как отражение высшего Я, как следствие, неотделимое от этой первопричины. Это подобно тому, как отражение города в зеркале неотъемлемо от самого зеркала, хотя внешне оно и кажется отделённым. Такому человеку нет необходимости исполнять религиозные ритуалы, производить сакральные жесты, читать мантры и вообще поклоняться божествам. Об этом, в частности, говорится в «Парамартхасаре», написанной Абхинавагуптой: «И кроме него самого, нет никого, кого бы он, освобождённый, мог почтить гимнами и жертвами, порадовать восхвалениями и т.д. Он [никому] не поклоняется и не восклицает “вашат”» [Абхинавагупта, 2013, 73]. Обладая высшим знанием, такой человек лишён каких-то предпочтений, равнодушен к вещам материального мира и «не видит разницы между комком глины и куском золота», отмечает «Кубджика-тантра» [Kubjikā, [http://muktalib5.org/dl\\_catalog/dl\\_catalog\\_user\\_interface/dl\\_user\\_interface\\_create\\_velthuis\\_text.php?hk\\_file\\_url=.%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri\\_catalog\\_number=M00030/](http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=.%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030/)]. В его сознании стираются различия между чистым и нечистым, сакральным и профанным, возвышенным и ничтожным.

Статус дживанмукты может иметь не только социальное, но и идеологическое измерение, когда он противопоставлен традициям, которые считаются в тантре недостаточно эффективными. В частности, «Меру-тантра» [Merutantra, 1908, 361] проводит дихотомию между ведой и тантрой, утверждая, что «последователи веды известны как скот (раśу), тогда как тантристы – это освобождённые при жизни». Несколько резковатое на внешний взгляд сравнение «последователей вед» (вероятно, ортодоксально настроенных брахманов) с домашним скотом на самом деле вполне логично, если исходить из традиционной индийской метафоры: скот – подчинённые животные, выполняющие волю господина, они зависимы, несвободны; точно так же и сторонники веды несвободны, «привязаны» к сансаре, в отличие от независимых адептов тантры, преодолевших своё «скотское» состояние.

Обретение дживанмукти, и в этом тантризм сходится с общеиндийской традицией, происходит в первую очередь благодаря духовному знанию. С одной стороны, знание есть некое состояние, в котором находится носитель знания, а с другой, это всегда знание «о чём-то». Так, Кшемараджа, комментируя «Спанда-карики», пишет, что «когда <...> [у человека] появляется непреложное знание о том, что всё идентично с [высшим] Я, тогда он освобождается при жизни» [Vasugupta, Kṣemarāja, 1925, 14].

Монистичность положения дживанмукты коррелирует с монистическим характером самого знания, которое выражается в тех или иных конкретных формах. Например, часто это бывает знание какой-либо мантры (обычно женского божества). «Бриханнила-тантра» уверена, что достижению дживанмукты способствует знание мантры Шакти [Brihan Nila Tantram, 1938, 108]. Согласно «Кубджика-тантре» [Kubjikā, [http://muktalib5.org/dl\\_catalog/dl\\_catalog\\_user\\_interface/dl\\_user\\_interface\\_create\\_velthuis\\_text.php?hk\\_file\\_url=..%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri\\_catalog\\_number=M00030/](http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=..%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030/)], только одним лишь слушанием мантры можно обрести освобождение при жизни. При этом понимание сущности мантры сопрягается с качественным эффектом от многократного её повторения. Чем больше повторений мантры, тем крепче и глубже её знание. Комментатор «Карпуради-стотры» уточняет, что дживанмуктой, подобным обликом самому Шиве, становится тот, кто повторяет мантру сто тысяч раз [Karpūrādistotra, 1922, 15].

Даже если знание не упоминается напрямую, оно всё равно в той или иной степени всегда имеется в виду. В частности, «Куларнава-тантра» утверждает, что «счастливым способ освобождения при жизни сокрыт в кулашастре» [Kūlārṇava Tantra, 1917, 137], т.е. учении школы кула.

В автокомментарии к «Пратьяхиджняхридае» Кшемараджа заявляет, что дживанмукты – это те, кто понимает пятеричную деятельность Господа и знает, что вселенная разворачивается из глубин высшего Сознания [Kṣemarāja, 1911, 10].

В свою очередь знание (как состояние) также не появляется у тантрического адепта просто так: для его получения ему приходится приложить немалые усилия и пройти серьёзную и длительную практику. Подобная практика всегда носит религиозный характер и сочетается с культовым обращением к тем или иным божествам. Поэтому последователи тантризма глубоко уверены в том, что божество дарует им и знание, и само освобождение при жизни, как, например, полагает «Бриханнила-тантра» [Brihan Nila Tantram, 1938, 35]<sup>6</sup>.

Знание, разумеется, никуда не исчезает и после того, как человек обрёл освобождение при жизни. Оно образует основную платформу его восприятия и действий. Всё, с чем «освобождённый человек» отныне имеет дело, пропускается через фильтр этого знания. Неслучайно «Кубджика-тантра» утверждает, что «дживанмукта – тот, кто неуклонно придерживается только знания» [Kubjikā, [http://muktalib5.org/dl\\_catalog/dl\\_catalog\\_user\\_interface/dl\\_user\\_interface\\_create\\_velthuis\\_text.php?hk\\_file\\_url=..%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri\\_catalog\\_number=M00030/](http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=..%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030/)].

Обретение освобождения при жизни естественно вытекает из самой логики тантрического пути. Ведь тантра позиционирует себя как «лёгкий» путь, максимально подходящий для обитателей «века злосчастья» (kaliyuga). Соответственно, возрастает востребованность эффективных методов, экономящих время, востребованность действий, повышающих уровень энергии, потому что человеческая жизнь коротка и её возможности нужно использовать полностью. «Подобно двухчасовому фильму, сжато освещающему события, которые могут быть растянуты на множество серий, тантра предлагает сжать процесс обретения мокши до максимально коротких сроков, укладывающихся в пределы одной человеческой жизни» [Пахомов, 2011, 130]. И чем быстрее можно обрести такое освобождение, тем ценнее считается данный метод.

Итак, как скоро может случиться освобождение при жизни? В тантрических текстах нет единства по этому вопросу, поскольку сроки – это субъективная величина. Но уже самый «факт» того, что это произойдёт в течение одной-единственной жизни человека, в то время как индийская мысль привыкла к бесчисленным его перевоплощениям, уже красноречиво свидетельствует для сторонников подобных взглядов о его эффективности. Обычно дживанмукты обретается достаточно быстро (по индийским меркам): по крайней мере, на овладение сотериологическими технологиями, приводящими к необходимому эффекту, не уходит вся жизнь целиком. Тантризированные йогические упанишады приводят даже сравнительную лестницу сотериологических психотехнологий, предназначенных для разного типа практикующих<sup>7</sup>. Обычно перечисляются четыре типа йоги в восходящем порядке – мантра-, лая-, хатха- и раджа-йога. В хатха-йогической «Шива-самхите» [Siva Saṃhitā, 1928]

в 5-й главе упоминается о том, сколько лет необходимо для «успеха» (siddhi)<sup>8</sup> в этих дисциплинах. Количество отведённых лет зависит от уровня учеников. Выделяется четыре типа учеников. Первый тип – «слабые» (mṛdu), которые являются забывчивыми, неустойчивыми, критикующими учителя, любящими сладкое, жадными, привязанными к жёнам и т.д. Впрочем, даже такие люди достигают освобождения, хотя и с трудом, за 12 лет (V. 11). Им подходит «лишь» мантра-йога. Более высокий уровень – «средние» (madhya) ученики, которым отводится лая-йога. Это умные, добрые, стремящиеся к добродетелям практикующие с приятной речью (V. 12). Количество лет для практики здесь не оговаривается, однако, исходя из логики дальнейшего изложения, можно предположить, что на достижение освобождения лая-йогинам отводится примерно 9 лет. Третий разряд учеников, «сильные» (adhimātra), отличаются концентрированным умом, независимостью, энергичностью, смелостью, почтением к наставнику. Они обретают освобождение за 6 лет, и их практика – хатха-йога (V. 13). Сильнейшие же (adhimātratama) садхаки, обладающие огромным запасом сил, настойчивые, умеренные в еде, сострадательные, почитающие Бога и гуру, могут практиковать все три вида йоги; такие талантливые йогины обретают свободу за три года (V. 14).

Абхинавагупта в 13-й главе «Тантра-алоки» упоминает различные типы йогинов, выстраивая их по схожей с предыдущим случаем лестнице духовного совершенства. В основу классификации положен принцип получения божественной силы (śaktipāta). Чем более силён этот поток, тем быстрее освобождаются йогини. Наиболее одарённые адепты способны получать самый мощный поток божественной благодати (tīvatīvraśaktipāta). Эти люди уже не нуждаются ни в ритуалах, ни в практике йоги, они мгновенно освобождаются и при этом у них полностью исчезает интерес к мирской жизни [Abhinavagupta, 1926]. Как полагает Б.Н. Пандит, такие люди либо сразу же умирают, либо какое-то время остаются жить, но находятся в «состоянии полной бездеятельности, бесчувственные, словно чурбаны» [Pandit, 1997, 86]. Судя по всему, именно таких субъектов имеет в виду Абхинавагупта в своём трактате «Паратришика-лагхувритти» [Abhinavagupta, 1975, 27], полагая, что «освобождение при жизни, это высшее совершенство кулы, можно обрести без всякой практики».

Таким образом, хотя дживанмукти в принципе может быть обретено с помощью любых тантрических стратегий, есть определённая градация сроков, потраченных на него усилий. Примечательно, что тантра учитывает уровень развитости практикующих и не предлагает какой-то один-единственный сотериологический рецепт, уместный для всех адептов. По всей видимости, это связано с общеиндийской верой в перевоплощения: каждый человек, появившийся на свет, не начинает жизнь с чистого листа, а продолжает действовать в соответствии с тем багажом навыков и знаний, которые он приобрёл в своих прошлых жизнях. Ученики различаются по своему характеру, темпераменту, способностям, и если они вообще достигают дживанмукти, это происходит для каждого в свой черёд, исключительно в индивидуальном порядке и с учётом личных особенностей.

Человек достигает освобождения при жизни не в изоляции от мира. Как бы далеко ни уходил в своих духовных странствиях дживанмукта, он всё равно поддерживает какие-то связи с социумом, пусть эти связи и достаточно специфичны. По мнению К. Мишры, тантрический дживанмукта отличается в выгодную сторону от своего адвайтистского «коллеги» тем, что сохраняет и даже улучшает свою социокультурную активность после достижения освобождения [Mishra, 1999, 299]. Эта активность вырастает из самой свободы действовать (сватантрия). «Такой человек отвечает на каждый зов; он живо интересуется делами мира <...> Освобождённый действует из универсальной любви, свободно и без напряжения» [Mishra, 1999, 300].

Несомненно, мнение К. Мишры модернизировано с учётом запросов нынешнего века, требующего от людей большей социальной активности и меньшей созерцательности, чем когда-то. Вряд ли с ним согласились бы как упомянутый выше Б.Н. Пандит, так и написанная лет за восемьсот до этих слов «Куларнава-тантра» [Kūlārṇava Tantra, 1917, 12], которая утверждает следующее: «Хранящий свои органы чувств в пассивном состоянии, погрузив свой ум в собственное Я, внешне кажущийся мертвецом, он называется дживанмуक्तой». Впрочем, справедливости ради

следует заметить, что дживанмукты, как и обычные люди, различаются по своим характеристикам, и наряду с пассивными созерцателями наверняка можно встретить активных людей, верящих в то, что они участвуют в божественной драме жизни.

Социальность дживанмукты проявляется и с другой стороны, на первый взгляд, неожиданной. Несмотря на то, что каждый индивид освобождается при жизни сам по себе, и коллективного освобождения тантрическая традиция не признаёт, всё-таки в совокупности дживанмукты образуют какую-то единую группу, которая встраивается в признанный мифологический пантеон. Та же «Куларнава-тантра» (Ш. 67) в контексте дарования мантры перечисляет различные разряды мифологических персонажей, начиная с Брахмы, Вишну и Рудры, и упоминает дживанмукт среди йогинов, сиддхов, гандхарвов, киннаров и других мифологических существ. С этой точки зрения социальность человека никуда и никогда не может исчезнуть: он либо находится в рядах страдающих в сансаре собратьев по человеческому уделу, либо пополняет ряды тех, кто этот удел преодолел.

Однако почему всё же дживанмукта, продолжая действовать в мире после своего освобождения, не испытывает последствий своих деяний? Для прояснения этого вопроса К. Мишра проводит оригинальное различие понятий *крिया* и *карма*. Хотя и то, и другое этимологически означает «действие», первое из них, на его взгляд, представляет собой действие бескорыстное, не влекущее за собой кармических последствий и втягивания в сансару. Именно это и есть действие без эго, которое способен совершать только освобождённый при жизни. «Чистая крिया возможна только в состоянии совершенства, которое встречается в жизни дживанмукты», полагает автор [Mishra, 1999, 130]. А вот от чего свободен такой человек, так это от кармических деяний. Для такого человека весь мир явлений – это не какая-то темница, где изнывает его свобододолюбивая душа, а пространство божественной «игры», приносящей ему высшее блаженство. Однако при всём при этом дживанмукти отнюдь не означает полной ликвидацией всей накопленной кармы. Это невозможно чисто физически, поскольку дживанмукты обладают плотным материальным телом. Абсолютное истощение всех кармических последствий достигается только в состоянии полной развоплощённости. После смерти такой «живой освобождённый» оказывается в состоянии совершенной идентичности с Господом. В то же время, как полагает М.Л. Пандит, после завершения жизненного цикла у освобождённого открываются два сценария дальнейших действий: с одной стороны, он либо может сразу же «раствориться в высшем Я-сознании, либо же принимает форму Бхайравы» и участвует в космогонических и сотериологических процессах, затеваемых Богом [Pandit, 2006, 239].

Человек, достигший дживанмукти, преодолевает «человеческое, слишком человеческое». Внешне он может ничем не выделяться среди обычных членов общества, занимаясь порой тривиальной, непримечательной деятельностью. Всё величие и уникальность дживанмукты сокрыто внутри, в его сознании. Он искренне верит в то, что обрёл единство с божественной реальностью. При этом, фокусируясь на тождестве с высшим первопринципом, «живой освобождённый» обладает способностью все многообразные феномены окружающей его действительности интегрировать в единое целое, сквозь которое просвечивает «игра» великого Бога. И в этой «игре» дживанмукта принимает самое непосредственное участие.

### Библиографический список

1. Абхинавагупта. Парамартхасара («Суть высшей истины») / Абхинавагупта: пер. с санскр., предисл. и прим. С.В. Пахомова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14. – Вып. 1. – С. 127–139.
2. Пахомов, С.В. Проблема соотношения этики и знания в йоге и индуистской тантре / С.В. Пахомов // Шабдапракаша. Зографский сборник / Отв. ред. Я.В. Васильков, С.В. Пахомов. – СПб.: [б. и.], 2011. – Вып. 1. – С. 126–137.
3. Товстых, И.А. Предисловие // И.А. Товстых / Шехх Пхойджулла. Победа Горокхо / пер. с бенг. И.А. Товстых. М.: Наука, 1988.

4. Abhinavagupta. Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarsinī. In 3 Vols. – Bombay: Research Department Jammu and Kashmir State, 1938–1943.
5. Abhinavagupta. Le Parātrīśikālaghuvṛtti / trad. et annotée par A. Padoux. – Paris, 1975.
6. Abhinavagupta. Tantrāloka. With Commentary «Viveka» by Rajanaka Jayaratha. – 12 vols. – Vol. VIII / ed. by M.S. Kaul. – Bombay: Tattva-Vivechaka Press, 1926.
7. Amṛtanādopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W.L.Ś. Panśīkar. – 3rd ed. – Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. – P. 152–154.
8. Āpastamba Dharmasūtra / ed. by G. Bühler. – Bombay: The Department of Public Instruction, 1932.
9. Bṛhadāranyakopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W.L.Ś. Panśīkar. – 3rd ed. – Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. – P. 75–121.
10. Brihan Nila Tantram / ed. by R. Kak, H. Shastri. – Srinagar: Kashmir Mercantile Press, 1938.
11. Chāndogyopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W.L.Ś. Panśīkar. – 3rd ed. – Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. – P. 31–74.
12. Dasgupta Sh. Obscure Religious Cults / Sh. Dasgupta. – Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1962.
13. Dyczkowski M.S.G. The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism / M.S.G. Dyczkowski. – Delhi, etc.: Motilal Banarsidass, 1989.
14. Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Śākta Literature / T. Goudriaan, S. Gupta. – Wiesbaden: Harrasowitz, 1981.
15. Karpūrādīśtotra. With introduction and commentary by Svāmī Vimalānanda / ed. and tr. by A. Avalon. Calcutta: Āgamānusandhāna Samiti, London: Kuzac & Co., 1922.
16. Kathopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W.L.Ś. Panśīkar. – 3rd ed. – Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. – P. 5–9.
17. Kṣemarāja. The Pratyabhijñā Hr̥daya, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir / ed. by J.C. Chatterji. – Srinagar: [б. и.], 1911.
18. Kubjikātantra [Электронный ресурс]. – URL: [http://muktalib5.org/dl\\_catalog/dl\\_catalog\\_user\\_interface/dl\\_user\\_interface\\_create\\_velthuis\\_text.php?hk\\_file\\_url=.%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri\\_catalog\\_number=M00030/](http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=.%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030/) (дата обращения 01.09.2018).
19. Kūlārṇava Tantra / ed. by A. Avalon, Tārānātha Vidyārātna. London: Luzac and Co., 1917.
20. Merutantra. With Ṭīpani by Raghunāthaśāstri. Bombay: Lakṣmīvenkateśvara Press, 1908.
21. Mishra K. Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism / K. Mishra. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1999.
22. Nirvāṇatantra [Электронный ресурс]. – URL: [http://muktalib5.org/dl\\_catalog/dl\\_catalog\\_user\\_interface/texts/etexts/nirvanatantravelthuis.txt/](http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/texts/etexts/nirvanatantravelthuis.txt/) (дата обращения: 01.09.2018).
23. Padoux A. Introduction // Tāntrikābhīdhānakośa I / Sous la direction de H. Brunner, G. Oberhammer, A. Padoux / A. Padoux. – Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften. – P. 11–36.
24. Pandit B.N. Specific Principles of Kashmir Saivism / B.N. Pandit. – New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997.
25. Pandit M.L. The Disclosure of Being. A Study of Yogic and Tantric Methods of Ecstasy / M.L. Pandit. – New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2006.
26. Śiva Samhitā / Publ. by the Theosophical Society. – Varanasi: Tara Press, 1928.
27. Torella R. Introduction // Utpaladeva. Īśvarapratyabhijñānikārikā. Vṛtti / ed. and tr. by R. Torella / R. Torella. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002. – P. IX–LIV.
28. Vasugupta. Spandakarikas. Kṣemarāja. Nirnaya (commentary) / ed. by M. S. Kaul. – Srinagar: Kashmir Pratap Stham Press, 1925.
29. Yoga Bīja / ed. and tr. by M.M. Brahmamitra Awasthi. – Delhi: Swami Keshananda Yoga Institute, 1985.
30. Yogatattvopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W.L.Ś. Panśīkar. – 3rd ed. – Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. – P. 254–260.
31. Yoginītantra / ed. by Kṣemarāja Śrī Kṛṣṇa Dāsa. – Bombay: Venkateśvara Press, 1898.

*Текст поступил в редакцию 15.09.2018.*

<sup>1</sup> yadā sarve kāmā pramucyante ye 'sya hr̥di śrītaḥ // athamartyo 'mr̥to bhavatyatra brahma samaśruta iti. Примечателен глагол pramucyante, использованный в данной цитате: он происходит от корня muc, от которого, в свою очередь, происходят слова «мокша» и «муक्ति». Здесь он применяется по отношению не к индивиду, а к объекту: препятствия, мешавшие обретению Брахмана, ослабевают, исчезают, рушатся. См. аналогичный пассаж в «Катха-упанишаде» [Kathopaniṣat, 1925, 3, 14].

<sup>2</sup> См., например: «Освобождение после смерти (видехамукти), являющее собой развоплощённое состояние, свободное от всяких восприятий и представлений о мире множественности, не есть высшая цель» [Dyczkowski, 1989, 167].



- <sup>3</sup> Ср. также: «Конечная цель натхов – это достижение бессмертия, которое со временем стало пониматься как “освобождение при жизни”, как средство преодоление сансары» [Товстух, 1988, 8]. Автор этой цитаты полагает, что натха выросла из более древних традиций, чем тантризм [там же].
- <sup>4</sup> В термине «самавеша» (samāveśa), или *правеша* (prāveśa), т. е. «вхождение внутрь», можно найти аналог для самого процесса освобождения. По крайней мере, шайва-сиддханта приписывала самавешу как форму освобождения капаликам, считая её, впрочем, разновидностью одержимости злыми духами (см.: [Torella 2002: XXXIII, n. 49]).
- <sup>5</sup> Ср.: «Дживанмукти с тантрической точки зрения может обозначать и освобождение от мира, и овладение миром» [Padoux, 2000, 15].
- <sup>6</sup> «Подательница дживанмукти» (jīvanmuktipradāyini).
- <sup>7</sup> Ср.: «Йогататтва-упанишада» [Yogatattvopaniṣat, 1925, 19]. В другом тексте, «Амританада-упанишада» (30), сообщается, что искомое состояние «обособленности» можно достичь за шесть месяцев [Amṛtanāḍopaniṣat, 1925, 30].
- <sup>8</sup> Слово «сиддхи» в данном контексте, по всей вероятности, означает именно освобождение, причём освобождение при жизни, которое достигается в различные сроки.

## References

1. Abhinavagupta. *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī*. Bombay: Research Department Jammu and Kashmir State, 1938–1943, 3 vols. (in Sanskrit).
2. Abhinavagupta. *Le Parātrīśikālaghuvṛtti*. A. Padoux (trad., éd.). Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 1975 (in French, Sanskrit).
3. Abhinavagupta. *Tantrāloka*. With Commentary “Viveka” by Rajanaka Jayaratha. 12 vols. M.S. Kaul (ed.). Bombay: Tattva-Vivechaka Press, 1926, vol. VIII (in Sanskrit).
4. Abhinavagupta. *Vestnik Russkoi Hristianskoi Gumanitarnoi Akademii* [Review of Russian Christian Academy for the Humanities] / S. Pakhomov (tr.). St. Petersburg, 2013, vol. 14, iss. 1, pp. 127–139 (in Russian).
5. Amṛtanāḍopaniṣat. *One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. W.L.Ś. Panśīkar (ed.). 3rd ed. Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925, pp. 152–154 (in Sanskrit).
6. *Āpastamba Dharmasūtra*. G. Bühler (ed.). Bombay: The Department of Public Instruction, 1932 (in Sanskrit).
7. *Bṛhadāraṇyakopaniṣat. One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. W.L.Ś. Panśīkar (ed.). 3rd ed. Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925, pp. 75–121 (in Sanskrit).
8. *Bṛihan Nila Tantram*. R. Kak, H. Shastri (eds.). Srinagar: Kashmir Mercantile Press, 1938 (in Sanskrit).
9. *Chāndogyopaniṣat. One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. W.L.Ś. Panśīkar (ed.). 3rd ed. Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925, pp. 31–74 (in Sanskrit).
10. Dasgupta Sh. *Obscure Religious Cults*. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1962 (in English).
11. Dyczkowski M.S.G. *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Delhi, etc.: Motilal Banarsidass, 1989 (in English).
12. Goudriaan T., Gupta S. *Hindu Tantric and Śākta Literature*. Wiesbaden: Harrasowitz, 1981 (in English).
13. *Karpūrādistotra*. With introduction and commentary by Svāmī Vimalānanda. A. Avalon (ed., tr.). Calcutta: Āgamānusandhāna Samiti, London: Kuzac & Co., 1922 (in English, Sanskrit).
14. *Kāthopaniṣat. One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. W.L.Ś. Panśīkar (ed.). 3rd ed. Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925, pp. 5–9 (in Sanskrit).
15. *Kṣemarāja. The Pratyabhijñā Hṛdaya, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir*. J.C. Chatterji (ed.). Srinagar, 1911 (in Sanskrit).
16. *Kubjikātantra*. Available at: [http://muktalib5.org/dl\\_catalog/dl\\_catalog\\_user\\_interface/dl\\_user\\_interface\\_create\\_velthuis\\_text.php?hk\\_file\\_url=.%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri\\_catalog\\_number=M00030/](http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=.%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030/) (accessed September 1, 2018) (in Sanskrit).
17. *Kūlārṇava Tantra*. A. Avalon, Tārānātha Vidyāratna (eds.). London: Luzac and Co., 1917 (in Sanskrit).
18. *Merutantra*. With Ṭippani by Raghunāthaśāstri. Bombay: Lakṣmīvenkateśvara Press, 1908 (in Sanskrit).
19. Mishra K. *Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1999 (in English).
20. *Nirvāṇatantra*. Available at: [http://muktalib5.org/dl\\_catalog/dl\\_catalog\\_user\\_interface/texts/etexts/nirvanatantravelthuis.txt/](http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/texts/etexts/nirvanatantravelthuis.txt/) (accessed September 1, 2018) (in Sanskrit).
21. *Tāntrikābhīdhānakōśa*. I.H. Brunner, G.Oberhammer, A.Padoux (eds.). Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 11–36 (in English, German, French).
22. Pakhomov S.V. *Shabdaprakasha. Zografskiy sbornik* [Shabdaprakasha. Zograf proceedings]. Ya.V. Vasilkov. S.V. Pakhomov (eds.). St. Petersburg, 2011, iss. 1, pp. 126–137 (in Russian).
23. Pandit B.N. *Specific Principles of Kashmir Saivism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997 (in English).
24. Pandit M.L. *The Disclosure of Being. A Study of Yogic and Tantric Methods of Ecstasy*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2006 (in English).
25. *Śiva Samhitā*. Theosophical Society (ed.). Varanasi: Tara Press, 1928 (in Sanskrit).
26. Torella R. *Utpaladeva. Īśvarapratyabhijñākārikā*. Vṛtti. R. Torella (ed., tr.). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002, pp. IX–LIV (in English, Sanskrit).

## Религии Востока / Religions of the East

27. Tovstyxh I.A. *Shekh Phojjulla. Pobeda Gorokho* [Shekh Phojjulla. Gorokho's Victory]. I.A. Tovstyxh (tr.). M.: Nauka (Science), 1988 (in Russian).
28. Vasugupta. *Spandakarikas*. Ksemaraja. *Nirnaya (commentary)*. M.S. Kaul (ed.). Srinagar: Kasmir Pratap Stham Press, 1925 (in Sanskrit).
29. *Yoga Bīja*. M.M. Brahmamitra Awasthi (ed., tr.). Delhi: Swami Keshananda Yoga Institute, 1985 (in English, Sanskrit).
30. *Yogatattvopaniṣat. One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*. W.L.Ś. Panśīkar (ed.). 3rd ed. Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925, pp. 254–260 (in Sanskrit).
31. *Yoginītantra*. Kṣemarāja Śrī Kṛṣṇa Dāsa (ed.). Bombay: Venkateśvara Press, 1898 (in Sanskrit).