

УЧЕНИЕ ОБ «УЗНАВАНИИ» В ШКОЛЕ ПРАТЬЯБХИДЖНЯ И ПЛАТОНОВСКИЙ АНАМНЕСИС

Введение. Название нашей работы подразумевает ее главную цель: проведение сравнительного анализа основных понятий двух философских школ. Эти школы исторически не были взаимосвязаны и никак не повлияли друг на друга. Тем самым тантрическое «узнавание» (*пратьябхиджня*) и платоновское «припоминание» (*анамнесис*) оказываются «дальними» объектами для сравнения. При сопоставлении подобных объектов в глаза бросаются преимущественно различия, тогда как элементы возможного сходства отходят на задний, трудноразличимый план. Поэтому для создания сбалансированного компаративного объекта уместно будет сфокусировать взор прежде всего на сходстве; сделав же так, легко усмотреть и вытекающие из обеих систем различия.

Недостаток места не позволяет нам во всех подробностях останавливаться на описании контекстов, в которых фигурируют интересующие нас понятия – т. е. собственно на традиции пратьябхиджне и на философии Платона. Поэтому мы заострим свое внимание непосредственно на самих этих понятиях.

Сразу же оговоримся, что, поскольку термин «пратьябхиджня» обозначает как конкретную традицию, так и рассматриваемое понятие («узнавание»), то мы в целях их различения будем использовать, как правило, слово «рекогниция», или «узнавание», в тех случаях, когда речь идет о понятии, и термин «пратьябхиджня», или «кашмирский шиваизм», если имеется в виду сама традиция.

Мы будем проводить выявление сходств между традициями, опираясь на шесть точек соотнесения. Поскольку же эти «точки» тесно друг с другом связаны, какие-то повторения в рассуждениях оказываются неизбежными.

1. Центральное место. Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что в обеих традициях – платонизме и пратьябхиджне – рассматриваемые понятия являются важнейшими, центральными, а в пратьябхиджне, вдобавок ко всему, само название традиции этим понятием определено. Этот «централизм» обусловлен, по всей видимости, сотериологическими задачами двух традиций.

Термин *пратьябхиджня* (*pratyabhijñā*), который обычно переводится как «узнавание», восходит к названию трактата «Ишварапратьябхиджня-карики» («Стихи об узнавании Ишвары»), составленного кашмирским шиваитским мыслителем Утпаладевой в начале X в. Утпаладева был учеником Сомананды, родоначальника одноименной школы мысли и автора основополагающего труда «Шивадришти» («Узрение Шивы»), созданного в конце IX в. После Утпаладевы данное понятие активно разрабатывал важнейший представитель кашмирского шиваизма – Абхинавагупта (X – XI

вв.) – в комментарии «Вимаршини» к тексту Утпаладевы, в трактате «Тантралока» («Свет тантры») и других сочинениях¹.

К понятию *анамнесис* (ἀνάμνησις), традиционно переводимому как «припоминание», Платон часто обращается в своих произведениях: можно вспомнить диалоги «Менон», «Федр», «Федон»; отдельные аспекты данной тематики мыслитель рассматривает и во многих других произведениях. С помощью этого понятия он доказывает бессмертие души, подчеркивает неразрывную связь анамнесиса и знания как такового, объясняет феномен любви, говорит об «анамнетическом» соединении души с запредельным миром.

2. Предшествующие традиции и последующие новации. Несмотря на свою значимость, оба ключевых понятия все-таки не были созданы в рамках тех систем, центром которых они стали. И «пратьябхиджня», и «анамнесис» вышли из предшествующих мировоззренческих традиций.

В платонизм «анамнесис» пришел из орфико-пифагорейских кругов. У орфиков «обретение памяти требовалось для вспоминания о своем небесном происхождении и удержания на правильном пути»², тогда как «для пифагорейцев... обретение нерушимой памяти о божественном начале человеческой души уже само по себе являлось конечной целью и окончательным спасением»³. «Нерушимую» же память пифагорейцы развивали, укрепляя «обычную» память (*мнемэ*). Греческая традиция сохранила свидетельства того, какое значение придавали пифагорейцы практике развития памяти⁴.

В пратьябхиджню ее родовое понятие пришло из общего наследия индийской философии, хотя ближайшим источником, по всей вероятности, стала шайва-сиддханта⁵. В значении «связь последующего с настоящим» термин «пратьябхиджня» используется в ньяе (например, в «Ньяяманджари» Джаянты). Здесь пратьябхиджня представляет собой разновидность определенного восприятия (*савикальна*), благодаря которому познаются объекты в настоящем времени в их связи с прошлым. В каком-то смысле

¹ Далее по тексту вводятся сокращенные обозначения: «Шивадришти» – ШД, «Ишварапратьябхиджня-карики» – ИПК, «Ишварапратьябхиджня-вимаршини» – ИПВ, «Тантралока» – ТА, «Парамартхасара» – ПС.

² Щетников А. И. Возникновение теоретической математики и пифагорейская сотериология вспоминания // Пифагорейская гармония: исследования и тексты. Новосибирск: АНТ, 2005. С. 7.

³ Там же.

⁴ Ср. у Ямвлиха в «Жизни Пифагора» (XXIX. 164, 166): «... они очень высоко ценили память, делали много упражнений для ее усиления и весьма заботились о ней... И более всего они старались развивать память, ибо ничего так не содействует приобретению знаний, опыта и рассудительности, как память». – Ямвлих Халкидский. Жизнь Пифагора. М., 1997. С. 119, 120.

⁵ Имеется в виду не позднесредневековая шайва-сиддханта, создание которой приписывается тамильскому богослову Мейкандару (XII в.), а более старая традиция, связанная с именем Тирумолара (VII в.), а несколько позже – с Садьоджьоти.

можно говорить о влиянии на кашмирский шиваизм философии мыслителя Садьоджьоти (IX в.). В первом разделе своего труда «Нарешварапарикша» он пишет, что связь предыдущего восприятия с последующим должно предполагать существование неизменного сознающего «я» (явный выпад против буддистов). Садьоджьоти считает, что, хотя объект до некоторой степени и может измениться, все-таки он воспринимается как внутренне стабильный, благодаря тому, что он узнается постоянно как один и тот же. Кроме того, в отсутствие узнавания, полагает Садьоджьоти, не было бы и языка как такового. Ведь когда мы слышим звуки, то можем различить фонематические компоненты, связать их воедино в виде значимых слов⁶.

Возможное влияние на кашмирскую традицию оказал и грамматист Бхартрихари (V – VI вв.), полагавший, что «узнавание» (как постижение) смысла какого-либо высказывания возможно только при целостном, а не при фрагментарном, восприятии этого высказывания. Новый смысл при этом не открывается; он рождается, «вспоминается» в душе воспринимающего: «Когда нам что-то сказано, мы не постигаем это впервые, мы “узнаем” в нем свое собственное знание»⁷.

У Сомананды рекогниция еще не несет того специфического значения, которое ей придали Утпаладева и особенно Абхинавагупта. Вполне в духе Садьоджьоти Сомананда показывает, что между восприятием ранее воспринятого объекта и его последующим воспоминанием должно существовать некоторое единство (ШД IV. 121)⁸. Таким образом, «узнавание» – пока лишь только ментальный конструкт. С подобным пониманием «узнавания» в принципе согласен и Утпаладева (ИПК I. 6. 6⁹), однако он выводит данное ключевое понятие на новую ступень, перенося рекогнитивную способность на каждый (а не на отдельный, как раньше) акт определенного восприятия.

«Узнавание» же в духовном смысле означает не просто «воспоминание» о некотором элементе прошлого, но обретение истинной духовной природы, находящейся в каждом существе. Такое «узнавание» происходит мгновенно и полностью трансформирует индивида (ср. ТА II. 39 – 40).

Впрочем, индийские традиции были знакомы с понятием рекогниции и в мистико-сотериологическом смысле. В частности, известны «пять

⁶ Dyczkowski M. S. G. The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989. P. 230.

⁷ Исаева Н. В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму. М.: Ладомир, 1996. С. 67. Примечательно, что исследовательница проводит параллель между интуитивным озарением, «узнаванием» Бхартрихари и анамнесисом Платона (Там же). Правда, у Бхартрихари используется не *пратьябхиджня*, а *пратьявамарша* – с тем же значением (Там же. С. 213).

⁸ *The Śivadr̥ṣṭi of Somānanda with the Vṛtti of Utpaladeva*. Ed. with sanskr. comm. and hindi transl. by R. Chaturvedi. Varanasi: Varanaseya Sanskrit Sansthan, 1986. С. 172.

⁹ См.: *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*. Ed. and tr. by R. Torella. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002. P. 29.

способностей» (*абхиджня*), которыми обладал родоначальник буддизма, среди которых есть и знание своих и чужих перерождений.

Интересно проследить различие в характере дополнений, внесенных в эти исходные понятия. Если в орфизме и пифагорействе понятие анамнесиса было преимущественно нагружено мистико-сотериологическими коннотациями, то в индийской философии до кашмирской традиции «узнавание» понималось, как правило, в гносеологическом ключе. Те же системы, которые взяли данные категории на вооружение и творчески их преобразовали, дополнили их тем значением, которое первоначально в них отсутствовало. Так, Платон придал понятию анамнесиса именно гносеологический характер¹⁰, в то время как кашмирские шиваиты развили в «узнавании» мистико-сотериологическое значение, которое находилось в зачаточном состоянии со времен ранних буддистов. Эти важные дополнения трансформировали две категории, что позволило им стать мощными гносеонтологическими центрами своих систем.

3. Два структурных уровня. В обоих понятиях очевидно наличие двух уровней – «нижнего» и «верхнего». «Нижний» уровень обозначает поддержку или обоснование привычных восприятий и переживаний. «Нижний» уровень кашмирской рекогниции сохраняет единство ощущений сознающего ума, о чем уже говорилось выше, а «нижний» этаж анамнесиса обеспечивает обнаружение и развитие знания. Мальчик-раб из диалога «Менон» оказывается способным решить сложную математическую задачу, никогда прежде не сталкиваясь с математическими процедурами и пользуясь только наводящими вопросами Сократа. Персонажи диалога делают вывод о том, что мальчик знал математику в предыдущих воплощениях. Таким образом, знание, полученное индивидом в текущем опыте, оказывается не новым, а «хорошо забытым старым», вспомненным сейчас, в соответствующей ситуации. Поскольку душа бессмертна, она за время предыдущих своих воплощений успевает приобрести богатый опыт и разные знания: «нет ничего такого, чего бы она не познала» (Менон 81d¹¹). Процесс познания не приносит человеку чего-то нового: тот просто вспоминает то, что уже было, что случилось с ним когда-то. Незнание в некотором смысле есть просто забвение; *ан-амнесис* как «незабвение», как снятие забвения позволяет «восстановить» былое знание. Наше незнание только мнимо: «В человеке, который не знает чего-то, живут верные мнения о том, чего он не знает» (Менон 85c).

¹⁰ См.: Доброхотов А. Л. Анамнесис // <http://www.slovopedia.com/2/192/205899.html/> В некоторых пассажах (см., например, Филеб 34b) Платон склонен различать чувственную память, связанную с опытом телесных переживаний, и духовное вспоминание.

¹¹ Цитаты из Платона приводятся по изданию: Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1990 – 1994. Цитируемые и упоминаемые платоновские диалоги располагаются в следующих томах этого издания: «Менон» – в 1-м (с. 575 – 612), «Федон», «Федр» и «Теэтет» – во 2-м (с. 7 – 80, 135 – 191, 192 – 274), «Филеб» – в 3-м (с. 7 – 78).

В обоих понятиях «нижний» уровень находится на вторых ролях по сравнению с «верхним». Этот более важный уровень выходит за рамки обыденного опыта, обращаясь к запредельному миру. Он есть не что иное, как *особая когнитивная способность*. В постулировании такой способности обе традиции сближаются друг с другом, но расходятся в трактовке ее характера. В пратьяххиджне это мистическая, иррациональная энергия-интуиция, а в платонизме – максимально очищенная от чувственности интеллектуальность, рафинированная рациональность (Федон 65e). В пратьяххиджне акт «верхней» рекогниции ясен и мгновенен, в платонизме анамнесис скорее смутен и постепенен. Здесь человек, видя некий объект, чувствует беспокойство, томление, он как бы смутно вспоминает что-то. У такого человека появляется глухая тоска, зовущая его к первоистокам (Федр 250c).

4. *Положение души*. Обе традиции схожим образом понимают положение обычной индивидуальной души: она предстает «спящей». Этот символический «сон» души выражается в том, что она пребывает в потоке мирских забот и интересов, забыв о своем истинном предназначении, о своих истоках. Такое неподлинное положение души обусловлено некоторыми препятствиями. Платонизм считает главным препятствием физическое тело; неприязнь к телу постоянно педалируется в платоновских диалогах (например, Федон 66cd). В учении Платона душа сама виновата в том, что из-за своего слабосилия она не способна удержаться наверху, в прекрасной обители богов, и ниспадает оттуда в мир земной, получая физическое тело и начисто утрачивая память о былом. Душа как бы попадает в плен к собственному телу-темнице, смиренно принимая его как данность, а в подавляющем большинстве случаев – и как единственно возможное и привлекательное обиталище. Душа не помнит о том, что с ней было когда-то, а получаемый ею опыт в настоящем только способствует укреплению ее духовной «забывчивости».

Для пратьяххиджни, как и для большинства индийских религиозно-философских традиций, характерна развитая картография психофизических компонентов и состояний. Соответственно, она выделяет не одно, а три препятствия, или «нечистых элемента» (*малы*) – ограничение «я» (*анава*), *майя* и *карма*. Эти «нечистоты» появляются последовательно друг за другом в процессе космогенеза. Душа не виновата в своем текущем положении, понятие метафизической вины в школе отсутствует: весь процесс космогенеза – это божественная игра (*крида*), развертывание абсолютных, чистых энергий, которые по своей же воле становятся ограниченными и обособленными, тем самым позволяя сформироваться индивидуальной душе. Человек изначально свободен, но этот тройственный покров невежества окутывает его истинную природу, вызывая воображаемое отличие между ним и высшим «Я». Душа пребывает в оковах, потому что она забыла свою подлинность и ложно отождествляет себя с телесностью (*шарира*). Забвение стоит барьером между сущностью души и ее ложными идентификациями.

Человек, ослепленный собственной майей и опутанный своей деятельностью, прикован к колесу рождений и смертей (ИПК III. 2. 2).

Несмотря на свою ограниченность, душа в собственной сущности связана с некой фундаментальной основой, намного превосходящей ее привычный опыт и дающей возможность для последующих ее трансформаций. В пратьябхиджне такой основой является высший Шива. Сторонники кашмирской традиции полагают, что Господь всегда незримо присутствует в самой сердцевине бытия человека, только тот не догадывается об этом. По словам Абхинавагупты (ИПВ IV. 2. 2), «хотя Владыка всегда светит в нас как наше “я”, его истинная природа не узнается в своей запредельности и могущественности, и сердце не преисполнено полнотой его света. Но когда душа начинает сознавать истинную сущность “я” и ее непривязанность к этой жизни, достигается совершенство».

В то время как в пратьябхиджне индивидуальная душа есть просто духовный «фрагмент» беспредельной субстанции Шивы, утрачивающийся при освобождении, в платонизме душа на всех этапах своего существования остается замкнутой и самостоятельной духовной единицей. Меж тем и здесь есть своя фундаментальная основа: это само *бессмертие* души, ее вечный и свободный характер. Душа, пребывая в своего рода «амнесисе», или забвении о своих истоках, тем не менее способна «вспомнить» о них и осуществить духовный взлет. Подавляющему большинству душ, однако, трудно реализовать подобный подъем из-за слишком тесной связи с телесностью. Только некоторые избранные потенциально способны преодолеть земную инерцию: «... мало остается таких душ, у которых достаточно сильная память. Они всякий раз, как увидят что-нибудь подобное тому, что было там, бывают поражены и уже не владеют собой, а что это за состояние, они не знают» (Федр 250a). Душа теряет способность возвратиться к истокам как минимум на десять тысяч лет (Федр 248d).

5. Условия проявления. И рекогниция и анамнесис как особого рода когнитивная способность требуют для своего проявления и особых условий. В пратьябхиджне это исходящая свыше божественная милость (*ануграха*) и психофизические практики адепта (*йога*), причем первый фактор считается важнейшим. Мыслители пратьябхиджни уверяют даже, что рекогниция может быть обретена вообще только с помощью ануграхи (ТА VIII. 163). Эта милость Шивы есть сфера абсолютной и неопределимой свободы, совершенно независимой от человеческого действия.

В платонизме же аналогичную стимулирующую роль играет *катарсис*, или очищение души от всех телесных примесей, от страстей, наслаждений с помощью аскезы и нравственности, привнесении элементов смерти в разгул чувственно-жизненных стихий (Федон 67d). С этой практикой в полной мере может справиться только философ. По мнению Платона, «душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою» (Федон 65d). Более того, философские занятия как таковые и состоят в том, чтобы освободить и отделить душу от тела (Федон 67d). Ведь пока мы

обременены телом и «душа наша неотделима от этого зла», нам не обрести истины (65e). Следовательно, физическое тело представляет собой существенную помеху на духовном пути, и максимальное отрешение от него при жизни – большое благо для того, кто взывает высшего света и стремится развить анамнесис. В то время как в пратьябхиджне тело воспринимается как «храм Шивы», в платонизме тело не рассматривается как «храм Зевса» или любого другого божества.

К духовному очищению ведет и другая дорога. Так, в диалоге «Федр» (249c) Сократ роняет вскользь, что необходимо «правильно» пользоваться духовными воспоминаниями, чему способствуют также и «посвящения в совершенные таинства». Правда, нелегко понять наверняка, что значит здесь «правильное использование», но, как бы то ни было, очевидно, что инициация, вводящая неопита в круг собратьев-единомышленников, призвана ослабить зависимость души от притяжения чувственного принципа, подвести ее к катарсису¹².

Примечательно, что, в то время как в пратьябхиджне рекогниция обусловлена не только практиками субъекта, но и «объектом» (высшим божеством), без которого она просто не сможет появиться, в платонизме анамнесис обусловлен только субъектом – размышляющим философом (либо группой посвященных философов). В отсутствие непреложной связи между конкретным божеством и индивидом (скорее, здесь может идти речь только о связи между душой и сферой богов) Платон подчеркивает большое значение отрешенности от тела, чего нет в кашмирском шиваизме, как и в тантре в целом. Столь резкое неприятие телесности есть следствие дуалистической мировоззренческой платформы платонизма, в то время как сглаживание противоречий телесности и духовности в пратьябхиджне – это влияние монистических установок тантризма.

Одним из важных условий проявления как рекогниции, так и анамнесиса становится фигура знающего наставника, который может показать дорогу к искомой цели. В платоновских диалогах таким наставником выступает Сократ. Он оказывается посредником между наличным существованием индивида и его духовными истоками. Сократ, сын повивальной бабки, и сам называет свой метод «повивальным» (*майевтика*), позволяющим «родиться» знанию, уже имеющемуся у человека раньше, – знанию, о котором тот по разным причинам не подозревал. При этом Сократ всячески снижает степень собственной значимости в этой процедуре.

Эта сократовская скромность сродни обезличенности тантрических наставников. С одной стороны, в тантрических текстах наставники (*гуру*) очень часто описываются как воплощенные божества. Но, с другой, подобные описания суть лишь специфический методологический прием,

¹² Ср. идею трех освобождающих факторов из «темницы» тела – анамнесис, философия и объекты чувств: *Pajin D. Remembrance and Recognition in Plato*, Abhinavagupta and Proust //

<http://www.svabhinava.org/abhinava/DusanPajin/RemembranceRecognition-frame.php/> P. 2

призванный повысить уровень благочестия и духовности у адепта. Ведь гуру не передает именно «свое», собственное знание; в процессе духовного общения он только становится «каналом» для передачи сообщения от высшей реальности, от Бога. Сократовская майевтика, приводящая к анамнесису, типологически оказывается весьма близкой тантрической *шактинате* (спуск благодатной божественной силы), осуществляемой гуру и ведущей к появлению рекогниции у ученика.

В пратьябхиджне путь обретения рекогниции называется «путь не-средства» (*анупая*), или «путь блаженства» (*анандопая*). Эта самореализация, или рекогниция своей аутентичной сущности, достигается особо одаренным адептом – для него достаточно бывает просто одного слова или взгляда гуру, даже без помощи инициации. Анупая, которая есть «переживание неопишуемого света Сознания... свободное от всех форм мысли»¹³, считается основой всех остальных путей освобождения.

В кашмирском шиваизме есть красивая метафора, иллюстрирующая процедуру рекогниции. Были заочно помолвлены друг с другом некие юноша и девушка. Заочно же они были и влюблены друг в друга, хотя видеться им не доводилось. Как-то им случилось находиться вместе в общей компании родственников и друзей. Девушка разносила чай, в том числе и своему неузнанному жениху. Когда же она подошла к нему, в них обоих прокатилась сильная волна любви. Девушка узнала своего суженого. Вот так и душа, по мнению адептов пратьябхиджни, узнаёт Шиву – либо сама, либо с помощью своего наставника¹⁴.

6. Сотериология. Запредельный мир, к которому зовут рекогниция и анамнесис, выпадает из привычного круга восприятий, хотя и является его глубинной основой. Обе категории, таким образом, ориентированы на освобождение. Правда, в пратьябхиджне рекогниция автоматически освобождает человека «здесь и сейчас», он становится *дживанмуктой*, а в платонизме анамнесис дает человеку шанс на посмертный перенос в блаженные божественные сферы. Рекогниция обращена к внутренней сердцевине самого человека, тогда как анамнесис направлен на то, что вне человека. Далее, в пратьябхиджне рекогниция – это обретение особого *состояния*, когда душа внезапно осознает, что «я есть Шива» (*шиво 'хам*), а в платонизме анамнесис – это прежде всего припоминание *места*, которое занимала бессмертная душа до своего ниспадения на землю. Пратьябхиджня предлагает душе сместить угол восприятия, под иным ракурсом взглянуть на мир, в котором она обитает. Это не призыв к уходу из мира или к созданию новых миров. Это согласие с тем же самым миром, в котором уже обитает человек, но с миром, воспринятым иначе, преображенным благодаря божественному влиянию. Платонизм же в категории анамнесиса зовет душу

¹³ Dyczkowski M. S. G. Op. cit. P. 180.

¹⁴ Saints and Sages of Kashmir. Ancient and Modern Ascetics in Kashmir. 2007. P. 53 // <http://ikashmir.net/saints/doc/saints.pdf/>

оставить чувственный мир как недостоверный, ограниченный, направляющий к ложным ценностям, и перейти в иные сферы – прекрасные, божественные, бессмертные. Таким образом, «интравертивность» рекогниции контрастирует с «экстравертивностью» анамнесиса, подобно тому как внутренняя аскетичность «припоминания» противостоит преобразующей силе «узнавания». Однако к обоим понятиям можно отнести замечание А. И. Щетникова: «Именно эта память души о своем начале и последующем пути дарует ей спасение, вырывает ее из беспамятства смертей и рождений»¹⁵.

Обе традиции сходятся в описании состояния освобождения. Шиваитский дживанмукта, перестающий быть «рабом творения» (*naṣṭu*) и превращающийся в «господина творения» (*namu*) (ИПК Ш. 2. 3), участвует в свободной «игре» божественных энергий; в платонизме же освобожденная душа принимает участие в божественной процессии на «полях истины» (Федр 246a – 248e), созерцает ослепительный блеск «занебесной области» (Теэтет 254a). Состояние космической радости, блаженства, возникающее либо от духовного узнавания, либо от возвращения в свой истинный дом, вновь сближает друг с другом категории анамнесиса и «узнавания».

Освобожденный человек, который, по словам Абхинавагупты, «постоянно практиковал погружение (*самавеша*) в Шиву и полностью узнал свои энергии знания и действия как чистую свободу Бога, может затем знать и делать все, что он захочет, даже оставаясь в теле...» (ИПВ¹⁶ IV. 1. 15). В другом месте мыслитель замечает: «Он [воспринимает] во всем только духовную сущность, его уже не заботит ни одежда, ни пища, ни место, где он живет» (ПС 69¹⁷).

В самой простой форме кашмирское понимание освобождения выражено в комментарии Утпаладевы к ШД (Ш. 70): «Мокша есть только осознание идентичности [души] с Шивой (*śivābhedapratītimātram mokṣaḥ*)». Освобождение не есть достижение чего-то нового или познание неведомой ранее реальности. Это на самом деле осознание, «переоткрытие» всезнающего и всемогущего Господа в глубине собственного сердца.

Таким образом, процесс освобождения в пратьябхиджне состоит из трех следующих друг за другом этапов: йога и божественная милость → рекогниция → чувство освобождения. Ануграха, рекогниция и мокша сменяют друг друга настолько стремительно, что создается ощущение молниеносности, мгновенности освобождения. Именно поэтому так сложно выделять рекогницию как таковую: ее описание, по сути, неотделимо от описания состояния свободы. В платонизме же можно выделить четыре элемента: отрешенность от тела → катарсис → анамнесис → вечное посмертное блаженство. Примечательно, что, в то время как в пратьябхиджне

¹⁵ Щетников А. И. Ук. соч. С. 7.

¹⁶ *Īśvarapratyabhijñārikā* by Utpaladeva with *Vimarsinī* by Abhinavagupta. In 2 vols. Vol. II. Ed. by R. K. Kaw. Srinagar, 1921 (Kashmir Series Texts and Studies. No. 33).

¹⁷ *Abhinavagupta. Paramārthasāra*. With comm. by Yogarājā. Srinagar, 1916.

мокша осуществляется прижизненно, в учении Платона духовное блаженство вынесено за пределы индивидуального жизненного срока. Это различие вновь выводит нас на противопоставление тантрического монизма и платоновского дуализма: у Платона душа не может быть в полной мере свободной, находясь в смертном теле и в ограниченном, чувственном мире как вместилище таких смертных тел, а в пратьябхиджне все преграды спадают, когда нисходит божественная благодать; тогда душа прозревает высшую истину, еще пребывая в телесной форме, но уже не испытывая от нее никакой зависимости.

... Вряд ли поняли бы друг друга последователь Платона и сторонник пратьябхиджни, доведись им когда-либо встретиться. Первый в глазах второго будет выглядеть безнадежно увязшим в дуалистических сетях, не сумевшим преодолеть как минимум две малы – майю и анаву – и почему-то воспринимающим физическое тело только негативно, как досадную помеху на пути к совершенству; в свою очередь, платоник не поймет важности созерцательных психопрактик в кашмирском шиваизме, равно как и того факта, что наивысшей цели жизни можно достигать, находясь уже в телесной оболочке. Однако благодаря наличию таких центральных категорий, как анамесис и рекогниция, возникает возможность их сближения и, соответственно, частичной передачи смыслов на языке другого. При обобщении этих передач получается следующая картина единого компаративного объекта.

Положение обычной души, привязанной к грубой эмпирической сфере, характеризуется духовным беспамятством, неумением «узнать» свое истинное обличье, что, впрочем, не мешает ей удерживать в единстве получаемые на опыте переживания и соотносить их с собой как с основным воспринимающим органом. Повседневный, более «низкий», опыт поддерживается более высоким, но остающимся в тени опытом, когда-то пережитым душой. Чувствуя несовершенство окружающего мира, душа пытается искать этот более высокий уровень опыта. Определенного рода практики, братство единомышленников, а также бескорыстный, возвышенный наставник позволяют переориентировать вектор душевной активности от чувственно-материального мира к более тонким онтологическим сферам. Эта «окрыляющая» переориентация души избавляет ее от ряда негативных состояний и привязанностей и дарует ей блаженное освобождение.