



Ш КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ

НАСЛАЖДЕНИЕ И ОСВОБОЖДЕНИЕ



ХБК 232.7
ББК 852
П 72

КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ
М. Издательство «Янтра», 2006. — 122 с.

КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ

Наслаждение и Освобождение

Кашмир — удивительная страна, расположенная в долине, окруженной высокими горами. Это место, где природа и культура сливаются воедино. Кашмирский шиваизм — это философия, которая учит нас наслаждаться жизнью и освобождаться от страданий. В основе этой философии лежит идея о единстве всего сущего. Шиваизм учит нас видеть божественное во всем, что нас окружает. Это путь к освобождению от материальных привязанностей и к достижению высшего состояния сознания. Шиваизм — это путь к истинной свободе и счастью.

В основе философии шиваизма лежат идеи о единстве всего сущего. Шиваизм учит нас видеть божественное во всем, что нас окружает. Это путь к освобождению от материальных привязанностей и к достижению высшего состояния сознания. Шиваизм — это путь к истинной свободе и счастью. Шиваизм учит нас наслаждаться жизнью и освобождаться от страданий. В основе этой философии лежит идея о единстве всего сущего. Шиваизм учит нас видеть божественное во всем, что нас окружает. Это путь к освобождению от материальных привязанностей и к достижению высшего состояния сознания. Шиваизм — это путь к истинной свободе и счастью.

ISBN 5-08-000124-2

© Издательство «Янтра», 2006
М. Издательство «Янтра», 2006

УДК 233.3

ББК 87.7

П 72

КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ

М.: Издательство «Ганга», 2010. – 352с.

*Благодарим Татьяну Бирюкову
за помощь в издании этой книги!*

Сборник посвящается уникальной духовной традиции Кашмира, утвердившей абсолютно недвойственный взгляд на устройство Вселенной и ее изначальную гармонию. За кажущейся изменчивостью мира кашмирские йогины обнаружили неизменно пронизывающий его нерушимый Свет вечно присутствующего Сознания, как основу бытия и сокровенную суть человеческой личности. В самой же этой изменчивости они увидели быющую через край свободную и животворящую волю и энергию Абсолютного Сознания. Мир с его меняющимися декорациями радости, боли, надежд и стремлений предстал величественной игрой Шивы, выступающего сценаристом, режиссёром, актёром и зрителем одновременно.

В сборник включено второе издание русского перевода книги Б. Н. Пандита «Основы Кашмирского Шиваизма», дополненное материалами о выдающихся святых Кашмира и статьями на индологические темы. Глубина и метафизическая изысканность философии и практики кашмирских йогингов переданы чрезвычайно ясным языком, доступным для понимания современных читателей. Для всех, кто чувствует родство с Индией и хочет поближе познакомиться с ее духовной традицией, богатейшим культурно-философским наследием, а также открыть для себя еще одно, доселе неведомое его измерение. Книга может быть полезна и всем современным ученым, исследующих загадки мироздания.

ISBN 5-98882-124-3

© Перевод с английского В. А. Дмитриевой, 2010

© Издательство «Ганга», 2010

ЩИВАИЗМ

Наслаждение и Освобождение



Москва 2010

СОДЕРЖАНИЕ

ОСНОВЫ КАШМИРСКОГО ШИВАИЗМА

Предисловие переводчика 6

Предисловие автора 14

ВСТУПЛЕНИЕ 19

Глава 1.

ПАРАДВАЙТА. АБСОЛЮТНАЯ НЕДВОЙСТВЕННОСТЬ 38

Глава 2.

ТЕИСТИЧЕСКИЙ АБСОЛЮТИЗМ И ДУХОВНЫЙ РЕАЛИЗМ 58

Глава 3.

ЧЕТЫРЕ СОСТОЯНИЯ ПРАНЫ 79

Глава 4.

ЖИЗНЬ. ЕЕ ПРИРОДА И СЕМЬ МИРОВ 93

Глава 5.

ЧЕТЫРЕ ВИДА РЕЧИ 112

Глава 6.

СПАНДА 125

Глава 7.

ТАТТВЫ В ШИВАИЗМЕ 137

Глава 8.

ШАКТИПАТА В КАШМИРСКОМ ШИВАИЗМЕ 150

Глава 9.

ЙОГА В СИСТЕМЕ ТРИКА 165

Глава 10.

ЭСТЕТИКА В КАШМИРСКОМ ШИВАИЗМЕ 200

Глава 11.

ВИЛАСА В НЕО-ШИВАИЗМЕ 215

Статьи

К истории шиваизма (Б. Н. Пандит) 226

Кали в Кашмирском Шиваизме (Б. Н. Пандит) 233

Индия-Россия (В. Дмитриева) 248

Нью-Эйдж или подмена поиска (В. Дмитриева) 254

Бхагаван Гопинатхджи (В. Дмитриева) 258

Силы Вселенной (Б. Н. Пандит) 267

Лаллешвари (В. Дмитриева) 273

Сахиб Каул. Вспышка Самореализации (Б. Н. Пандит) 282

Шри Рамджи (Джанкинатх Каул) 287

Словарь терминов, имен и названий 293

Библиография 337

Цитаты на санскрите 341

Б. Н. ПАНДИТ

ОСНОВЫ
КАШМИРСКОГО
ШИВАИЗМА



Книга посвящается ачарье Утпаладэве

Автор книги – Баладжиннатх ПАНДИТ (1916–2007) – выдающийся ученый Индии, профессор санскрита университетов Химачала и Джамму и международно-признанный эксперт в области теории и практики Кашмирского Шиваизма, исследованию которого он посвятил свои многочисленные работы, опубликованные на санскрите, хинди и английском.

Предисловие переводчика

Настоящее второе издание русского перевода «Основ Кашмирского Шиваизма» посвящается светлой памяти Баладжиннатха Пандита (Б. Н. Пандита) – выдающегося знатока Кашмирского Шиваизма и носителя практически исчезнувшей ныне традиции кашмирских пандитов, сочетавшей блестящие академические знания с непрерывной йогической практикой.

Этим уникальным сочетанием определялась и принятая в среде кашмирских брахманов особая интерпретация текстов, описывающих опыт йогингов многих поколений в виде мистических формул или же в форме философских трактатов. Философия в Индии никогда не была сухой схоластикой, не мыслилась в отрыве от жизни, суть которой понималась как практика непрерывного осознанного усилия самопознания. Поэтому дошедшие до нас освобождающие тексты требуют ключа гораздо более изысканного, чем самое глубокое знание санскрита, поскольку создавались они прежде всего как руководство к действию для практикующих разных уровней¹. Таким бесценным ключом и владели кашмирские пандиты, прославившиеся в Индии

1 1 «Если человек обладает книжными знаниями и не применяет их на деле, он подобен слепому, который даже с лампой в руках не может разобрать дороги». (Нагарджуна, *Shes-rab sdong-bu* (Древо Мудрости), stanza 169).



Б.Н. Пандит и В. Дмитриева,
Джамму, 2000

и за ее пределами высоким интеллектом и утонченностью знаний, передаваемых древней йогической традицией.

Кроме русского перевода книги Б. Н. Пандита «Основы Кашмирского Шиваизма», в настоящее издание вошли также переводы статей Пандита и статьи переводчика, посвященные индийским темам, в том числе выдающимся святым Кашмира – Лалешвари, Шри Рамджи и Бхагавану Гопинатхджи.

* * *

Монистическая школа Кашмирского Шиваизма берёт своё начало в Шива-Агамах или тантрах, которые, как принято считать, имеют, как и Веды, божественное происхождение, и по форме представляют собой беседу Шивы, или одного из его проявлений (например, Бхайравы) и Дэви, или Шакти. Эта школа известна также как *парадвайта* (абсолютная, наивысшая), или *пратьякшадвайта* (прямая, непосредственная) недвойственность. Кашмирский Шиваизм безусловно признает авторитет Вед, но, скорее, в социально-бытовом аспекте, в то время как предпочитает методы, предписанные Агамами, для скорейшего духовного роста и достижения высшей цели человеческой жизни – *мокши*. В этой традиции считается, что тантрические методы наиболее плодотворны в условиях нашей эпохи – Калиюги. В *Куларнава-тантре* говорится:

*Шрути предписаны для Крита-юги, смрити – для трета-юги, пураны – для двапары. Для Кали-юги – только Агамы*².

Школа абсолютного теистического монизма с развившейся позднее необычайно богатой философской литературой сложилась в долине Кашмира к VIII в. н.э. Она основывалась на уже широко распространённом в Кашмире своде тантрических сочинений – ранее упомянутых Агамах – и повседневных тантрических практиках кашмирцев. Кашмирские йогины осмыслили заново содержание бесед небожителей, представленных в Агамах, и открыли в них универсальные законы мироздания и особенности человеческой личности, жизни и свободы.

Необходимо заметить, что Кашмир уникален по своей природной красоте, которая лишь подчёркивается сменой четырёх времён года – необычным для Индии явлением. Посещающие Кашмир путешественники неизменно описывали его как «земной рай». В своей книге «Kashmir as it was» Фрэнсис Янгхасбанд приводит слова Бернье, первого европейца, увидевшего этот край, который говорит, что «красота Кашмира превзошла все, что только могло представить себе самое пылкое воображение»³. Высокие горы обеспечивали надёжную защиту от вражеских вторжений, удобная система ирригации создавала все необходимые условия для жизни, освобождая от чрезмерных насущных забот, а утончённая красота природы настраивала на поэтический и созерцательный лад. Оставаясь одновременно йогинами и домовладельцами, мастера Кашмирского Шиваизма открыли методы садханы, не требующие суровой,

2 *Kṛte śrutiyuktācārastretāyām smṛtisambhavaḥ/
Dvāpare tu purānokta kalau āgamakevalam//*

3 Younghusband, F. Kashmir as it was. Calcutta, 2000, стр.1.

монастырской дисциплины. Возможно, исключительно позитивный взгляд Кашмирского Шиваизма на устройство Вселенной, отсутствие в нём аскетического самоистязания и доступность его практик для всех, вне зависимости от касты, пола и социальной принадлежности, возникли во многом благодаря уникальным природным особенностям этого края. Кашмир представлял собой Индию в миниатюре: в нем сосуществовали, обогащая и вдохновляя друг друга, представители самых различных религиозных течений. Развиваясь на протяжении веков в контактах и спорах с другими философскими школами и творчески освоив многое из уже существующих систем, Кашмирский Шиваизм разработал свою собственную уникальную онтологию и методику йогических практик. Известно, что один из величайших мастеров Кашмирского Шиваизма – Абхинавагупта (X–XI вв.) – обращался к мудрости учителей различных вероисповеданий, сравнивая себя с пчелой, собирающий нектар многих цветов.

Неудивительно, что в таком центре религий, наук и искусств, в прекрасной долине, окруженной снежными горами, могла родиться философия, открывшая и утвердившая изначальную гармонию Вселенной и совершенную ее тождественность Абсолютному Сознанию. Внутреннему взгляду кашмирских йогов открылось устройство мира, и в основе мироздания они увидели всепронизывающую Божественную Красоту Абсолютного, вечно созидающего Сознания.

Кашмирские шиваиты не считают окружающий нас мир иллюзорным или погрязшим во зле и страданиях. Проявленный мир, индивидуальное «я» и Высшая Реальность для них – одно целое. Индивидуальное «я» – неотъемлемая часть Абсолютного Сознания, пронизывающего мир, создающего,

сохраняющего и разрушающего его. Более того, это обособленное «я» может слиться с Высшим Сознанием, а точнее, вспомнить, узнать своё изначальное единство с Абсолютом. Одна из основных доктрин Кашмирского Шиваизма – доктрина Узнавания (*Пратьябхиджня*). Мир с его постоянной изменчивостью, радостью, болью, упованиями, представляется величественной игрой Шивы, выступающего сценаристом, режиссёром, актёром и зрителем одновременно. Шиву можно сравнить и с художником, пишущим безначальную и бесконечную картину, сюжет которой, творец, его кисть и краски – одно.

Когда нисхождение божественной благодати и собственные устремления приводят к осознанию единства «я» с вселенским Я, исчезают разъединение, одиночество и страдание. Весь бесконечно разнообразный мир становится источником блаженства, и его превращения и проявления воспринимаются как свободная игра Абсолютного Сознания, которым наше индивидуальное сознание изначальное и сокровенно является.

*«Разве может заблуждаться
или пребывать в печали
зрящий Единство?»⁴*

* * *

Кашмир, самый северный штат Индии, был и остается особым, довольно замкнутым миром, изолированность которого только усилили военные действия, не прекращающиеся там с 1989 г. из-за давнего спора между Индией и Пакистаном. Анти-индуистские настроения и волна насилия против кашмирских пандитов, хранителей древней традиции, вынудили

⁴ *Каḥ मोहाḥ काḥ śokaḥ ekatvam anupaśyātaḥ?*
Иша-упанишада, 7.

их покинуть долину Кашмира и переселиться в более безопасные места, такие как соседний Джамму и Дели. Из девяти тысяч семей пандитов, живших в районе Барбар-Шах Шринагара, осталось лишь три семьи. Зачастую их кашмирские дома вместе с библиотеками разграблялись и сжигались, и многие бесценные рукописи пропали бесследно. Крупицы знания сохранились в некоторых кашмирских семьях, благополучно переселившихся из долины. Согласно легенде, Абхинавагупта, предвидя печальную участь Кашмира, ушел вместе с учениками в XI в. в пещеру неподалеку от Шринагара, из которой больше не выходил. По словам Б. Н. Пандита, еще совсем недавно, до событий 1989 года, в Шринагаре и его окрестностях можно было встретить удивительных садху и йогинов, встреча с которыми сегодня – дело особой неземной удачи и накопленных устремлений вверх. Надо заметить, что даже во времена Абхинавагупты, во времена своего расцвета (X–XI вв), Трика практически не выходила за пределы Кашмира и, возможно, отчасти потому, что мастеров ее прежде всего интересовало раскрытие природы Я, а не собственная популярность. Сколько безымянных йогинов, не писавших книг и не имеющих ашрамов и толп последователей, но всецело поглощенных поиском подлинной свободы духа, могло скрываться в неприступных кашмирских и тибетских горах!

Основные тексты Кашмирского Шиваизма были изданы в Индии в серии KSTS (Kashmir Series of Text and Studies). В Америке, Западной Европе, а также в Индии выходили переводы некоторых из них. Тем не менее, Кашмирскому Шиваизму не уделяется должного внимания даже в самой Индии, где зачастую эта школа не включается в сборники, посвященные классическим *даршанам*, или философским системам. Частично это объясняется не всегда

адекватным отношением к тантрической традиции⁵ *per se* в среде индийских брахманов, основной предмет изучения которых неизменно лежит в «чистой» сфере Вед и грамматики. В некоторых штатах Индии до сих пор сохраняется предвзятое представление о тантре как о «нечистых» методах стяжания всевозможных земных благ, сил и удачи, нежели подлинного духовного поиска. Иногда тантра ошибочно ассоциируется с магией, колдовством и, в лучшем случае, с приобретением психофизических способностей, поднимающих заурядного человека над повседневностью. На Западе понятие «тантра» было особенно искажено благодаря движению Нового Века (New Age), в котором оно невежественно вырывалось из контекста древней целостной системы мировоззрений с ее сложными практическими методами, и зачастую сводилось к так называемому «тантрическому сексу». Возможно, что такое забавное искажение лишь служило традиционно-необходимому сокрытию тантрических таинств от непосвященных. Некоторые индийские и европейские авторы, (например, англичанин Джон Вудрофф, известный также под псевдонимом «Артур Авалон», много сделавший для распространения тантрических учений на Западе) воздают должное этой традиции, знакомят с ее текстами, стараясь разъяснить её не всегда доступную современному человеку символику, мировоззрение и устремления. Несмотря на официальную опалу, тантра занимает весьма значительное место во многих семьях и ашрамах Индии. Ее методы, как правило, хранятся

5 В этом смысле, тантрическому буддизму Ваджраяны «повезло» больше. Китайское вторжение в Тибет послужило рассеиванию этой традиции по необъятным просторам Северной Америки и Европы, включая Россию.

в тайне, описаны специальным «сумеречным» языком (*сандхи бхаша*), и используются и передаются из поколения в поколение – от учителя к ученику.

Несмотря на исследования американских и европейских индологов⁶ и переводы некоторых текстов Кашмирского Шиваизма, в России о нем известно мало, хотя в последнее время академический интерес к его изысканной философии заметно возрос. Книга Б. Н. Пандита может представлять интерес как для индологов, так и для всех, кто чувствует родство с Индией и ее духовной традицией. Глубина и метафизическая изысканность философии и практики кашмирских йогинов переданы чрезвычайно ясным языком, доступным для понимания современных читателей.

Хотелось бы, чтобы эта книга помогла сохранению великой древней традиции, знакомство с которой, возможно, укажет читателям выход из состояний неуверенности, одиночества, неудовлетворенности и депрессии, свойственных современному человеку. В этой традиции считается, что уже сам по себе пробудившийся интерес к ней свидетельствует о милости и благодати (*ануграхе*) Шивы. В текстах Кашмирского Шиваизма говорится об особом глубоком изумлении (*висмая*), которое переживает йогин, открывая все новые уровни внутренней Вселенной, недоумевая как он мог быть прежде вовлечен в горестный цикл перерождений. Пусть эта книга поможет вам совершить такие открытия.

В. Дмитриева

Индия, Маха Шива Ратри, 2009

6 Сандерсон, А., Дычковский, М., Баумер, Б., Мюллер-Ортега, Э., Паду, А., Силбурн, Л., Торелла, Р., и др.

Предисловие автора

Эта книга – собрание статей, посвященных не-двойственному шиваизму Кашмира. Цель ее – разъяснить некоторые основополагающие философские и теистические воззрения этой школы. Большинство этих понятий характерно для не-двойственного шиваизма и его йогической системы Трика. Иногда мы встречаем упоминание этих специфических представлений в других философских традициях, но Кашмирский Шиваизм отличается своим особым подходом.

Автору хотелось бы, чтобы эта книга послужила путеводителем для широкого круга читателей, интересующихся Кашмирским Шиваизмом в передаче мудрецов древности. Хотя эта книга не была задумана как научный труд, все же некоторые затронутые в ней вопросы могут заинтересовать как ученых-индологов, так и читателей, уже знакомых с этой традицией.

Поскольку главы книги были составлены как отдельные статьи, основные философские положения представлены в каждой из глав. Поэтому их можно читать в любом порядке, независимо друг от друга. В то же время, главы расположены в соответствии с определенным логическим принципом, и для лучшего понимания их следует читать последовательно.

Как и все философские системы Индии, Кашмирский Шиваизм развивался наряду с другими школами мысли. На протяжении веков не прекращались

дебаты, обмен мнениями, заимствования и соперничество между различными системами мировоззрений, в значительной степени воздействовавших друг на друга. По этой причине невозможно изучать какую-либо отдельную философскую систему без привлечения сравнительного материала других крупных школ того времени. Поэтому в каждой из последующих статей читатель встретит ссылки на Веданту, Санкхья-Йогу, буддизм.

Первая глава посвящена понятию *парадвайты* Кашмирского Шиваизма. *Парадвайта* – термин, применяемый в этой традиции для определения концепции абсолютной недвойственности. Подобное рассмотрение философской истины позволяет видеть все во Вселенной как Сознание. Существует только одна сознательная Реальность, и благодаря своей божественной, полной блаженства и независимой природе, Она создает Вселенную, выражаясь в тройственной форме: многообразия, единства в многообразии и абсолютного единства.

Вторая глава рассказывает о двух родственных и ключевых для этой традиции понятиях теистического абсолютизма и духовного реализма. В своем поиске истины древние мудрецы Кашмирского Шиваизма не полагались лишь на логику и интеллектуальные размышления. В большей степени они доверяли глубокому йогическому опыту, который помогал разрешить философские дилеммы. Они обнаружили Абсолют внутри самих себя и открыли свое единство с Ним. Изучая Я, лежащее за пределами ума и эго, они пришли к выводу, что это Я есть божественная творческая энергия. Бог воспринимался ими не как далекий повелитель, или же некая инертная сущность, а как часть всего сущего, как сама жизнетворная сила, и, в то же время, как трансцендентная Реальность. Таково было

учение кашмирских шиваитов о теистическом абсолютизме.

Извечной темой индийских философских дискуссий на протяжении веков оставался вопрос о том реален или иллюзорен этот мир. Наблюдая за раскрытием собственной творческой энергии в медитации, мудрецы Кашмира обнаружили источник всего мироздания и стали свидетелями того, как все происходит из этой единой абсолютной Реальности, развертываясь в проявленный, также реальный, мир. Из тезиса о том, что все творение заключено внутри Абсолюта, возник принцип духовного реализма.

Третья глава рассматривает различные аспекты состояний бодрствования, сна, глубокого сна без сновидений и интуитивного Само-раскрытия. Они известны как четыре состояния праны, и хотя о них говорят многие индийские философские школы, Кашмирский Шиваизм добавляет к этой теме много нового, неизвестного другим школам.

В четвертой главе рассматривается вопрос о сущности жизни, и обсуждаются различные уровни и состояния живых существ: от обычных смертных до всевозможных небожителей, вплоть до Шивы. В Кашмирском Шиваизме насчитывается семь основных видов живых существ, которые подразделяются на классы в зависимости от психического и физического состояния каждого из них. Этот раздел также рассматривает различные ограничивающие факторы (*мала*), которым подвержены как смертные существа, так и небожители.

Философы-грамматисты, принадлежащие к школе Бхартрихари, различали четыре вида речи, но они не могли объяснить природу и характер более тонких форм осознания, в котором отсутствует мысль (*пашьянти*), и высшей речи (*паравач*). Мастера

Кашмирского Шиваизма обнаружили, что осознание является главной сущностью любой речи и творческого самовыражения. В пятой главе представлены их взгляды на эти вопросы.

В шестой главе рассматривается понятие *спанда* Кашмирского Шиваизма, не встречающееся ни в одной другой школе индийской философии. *Спанда* – тончайшая духовная вибрация божественной сущности Абсолюта. Мастера этой традиции открыли, что все творение есть не что иное, как сверхтонкая вибрация или колебание. Именно в силу *спанды* Абсолют постоянно вовлечен в пять божественных действий, а именно: космического созидания, сохранения, растворения, Само-омрачения и Самоузнавания.

Седьмая глава представляет краткое изложение традиционных двадцати пяти *таттв* школы Санкхья, и затем обсуждает одиннадцать дополнительных *таттв* шиваизма, превосходящих *пурушу* и *пракрити*.

Восьмая глава рассказывает о божественной благодати, побуждающей обыкновенных людей преодолеть свои ограничения и искать правильного понимания и освобождения. В кашмирской традиции подробно описывается явление благодати и ее различные формы. Этот раздел рассказывает о девяти основных формах *шактипаты*.

В девятой главе представлена уникальная разновидность йоги – йога системы Трика, согласно ее описанию в *Тантралоке* Абхинавагупты. Кроме подробного исследования *шамбхава*, *шакта* и *анава*-йоги, в этой главе также дается подробная классификация видов этих трех основных форм Трика-йоги.

Следующая глава посвящена вопросам эстетики. Традиции Кашмирского Шиваизма не свойственны пуританские запреты. Скорее, ее отличительная

черта – способность принимать жизнь во всей ее полноте. Десятая глава рассматривает различные духовные практики, связанные с искусством, в особенности с музыкой, а также техники использования предметов и действий, доставляющих чувственное удовольствие, в качестве средств к освобождению.

Наконец, одиннадцатая глава, перенося читателя в настоящее время, знакомит его с концепцией *виласа* Нео-шиваизма. Это понятие было разработано Ачарьей Амритавагбхавой в его произведении *Атмавиласа*. Приводится краткая биография Амритавагбхавы, и затем дается описание различных аспектов божественного изобилия (*виласа*) Абсолюта, согласно *Атмавиласе*.

В конце книги дано приложение с цитатами на санскрите и словарем терминов. За ним следует список использованной литературы. Мы старались подобрать английские эквиваленты санскритским терминам насколько это возможно, или же включали перевод в текст.

Я благодарен моей дочери Гиридже Шарме за помощь в сборе материала для этой книги. Я хотел бы также поблагодарить г-жу Джоан Амес за то, что она сделала эту книгу доступной американским читателям. Наконец, хочу высказать благодарность моим нынешним студентам – Марси Брэверман, Джеффри Лидке, Джону Немеку – за редактуру окончательного варианта этой книги.

Б. Н. Пандит

Джамму, 15 Мая, 1997



ВСТУПЛЕНИЕ

Санскритское слово «даршана» обычно переводится словом «философия», но, строго говоря, «даршана» имеет гораздо более широкий смысл, чем его английский эквивалент. Говоря «философия», мы обычно имеем в виду любовь и стремление к высшей мудрости, которая развивается посредством интеллектуального и логического рассуждения. Даршана⁷ же подразумевает откровение или интуитивное переживание истины, возникающее в результате йогической практики. Логическое изложение этого переживания истины с помощью речи считается вторым значением «даршаны».

Западным людям следует помнить, что многие из фундаментальных принципов индийской философии возникли в результате глубокого медитативного опыта, а не вследствие только лишь логических рассуждений. Индийские мыслители зачастую были не только блестящими учеными, но и великими йогинами, и практическая реализация конкретного мировоззрения через различные формы йоги, считалась весьма существенной для понимания высшей истины.

На протяжении веков великие мыслители и мудрецы Индии описывали свои переживания истины, открывавшейся им в йогической практике. Позднее эти открытия по-разному применялись различными

7 От санскритского корня *drś* – видеть, смотреть (прим. пер.).

философскими системами, в зависимости от уровня ясности понимания того или иного йогина, и от способности придать этому опыту логическую форму. Кроме того, разные системы йоги приводили к различным состояниям сознания и, следовательно, к разным уровням истины.

Классическая индийская философия признает четыре состояния сознания: *джаграт*, состояние бодрствования; *свапна*, сон; *сущупти*, глубокий сон без сновидений; и *турья*, состояние интуитивного Само-раскрытия.⁸ Индийские мыслители открыли, практиковали и распространяли разнообразные системы йоги, что привело к различным уровням откровения (*даршана*) в рамках этих состояний сознания. Объяснение особенностей системы Кашмирского Шиваизма дается на фоне приводящихся ниже примеров из разных школ йоги и описания различных уровней сознания, достигаемых адептами этих школ.

Так, в некоторых монашеских орденах преобладала йога, которая, как считалось, вела к состоянию тонкого движения внутри глубокого сна без сновидений (*сущупти*), в котором практикующий напрямую встречался со своим истинным Я. Это Я не следует путать с эго или ограничивающим чувством «я». Подлинное индивидуальное Я переживается через его собственное светящееся и вибрирующее сознание, превосходящее обычное психическое и физическое сознание в состояниях *джаграт* и *свапна*. Этот опыт, известный как *йога-самадхи*, включает в себе разные уровни чистоты, но, по существу, он приносит прямую реализацию природы чистого, но ограниченного Я-сознания.

Более высокая форма *даршаны* доступна изуча-

8 Все эти состояния подробно описываются в 4 главе.

ющим систему Санкхья-йоги, принявшей и следовавшей *самадхи-йоге* Патанджали. Адепты Санкхья-йоги переживали состояние *нирвикальпа-самадхи*, в котором они выходили за пределы чувства эго (*ахамкара*), способности мыслить (*манас*) и понимать (*буддхи*). Все эти три инструмента поглощаются йогической формой глубокого сна, оставляя индивидуальное Я в свободном от мыслительного процесса (*нирвикальпа*) состоянии. Это известно как состояние обособленности (*кайвалья*⁹) в *Йога-сутрах* Патанджали.

Даршаны этих двух школ отличаются от откровения, возможного в результате практики Кашмирского Шиваизма, поскольку адепт этих традиций не испытывает ни безграничной всепроникающей природы Я, ни ее божественного всемогущества. Более того, Санкхья-Йога не исследует вопрос существования Бога ни с помощью *даршаны*, ни посредством логического метода. Даже такой великий йогин как Патанджали, не считал Ишвару Абсолютным Богом, а воспринимал Его изначально чистым и вечно освобожденным *пурушей* особого рода, который передал йогу Капиле, одному из первых учителей этой традиции. Ишваракришна, основатель философии Санкхья, даже не упоминает имя Бога.

Ньяя-Вайшешика – еще один пример *даршаны*, воззрения которой во многом противостоят воззрениям Кашмирского Шиваизма. Для последователей этой системы Я являет собой чистое предельное сознание, свободное от физических, психических и чувственных волнений. В своем *йога-самадхи* они удостоиваются видения Само-обнаруживаемого спокойного сознания, свободного от каких-либо побуждений эго. Они видят себя достигшими совершенной

9 От санскр. *кевалам* – только, лишь, единственно (прим. пер.).

свободы от всяческого пристрастия к объективной или субъективной активности. Однако, явления этого мира, так же как и их Создателя, они считают отличными от Я. Как и упомянутые школы йоги, Ньяя-вайшешика не раскрывает перед своими практикующими божественную природу Я, и ее утверждения теистического принципа исходят скорее из логических рассуждений, нежели из *даршаны*.

Буддистские философы отрицают существование как Бога, так и индивидуальной души. В своей йогической практике они достигают такого глубокого *сушупти*, что теряют всякое ощущение постоянного потока *виджняны*, или непрерывно присутствующего в уме потока сознания. Буддисты считают, что в сознании происходит постоянное колебание между переживанием Я, называемым ими *алая-виджняна*, и чувством *это-сти* (*this-ness*), известным как *правритти-виджняна*. По их мнению, это колебание возникает за счет фундаментального вселенского неведения, в силу которого каждое последующее психическое движение находится под воздействием накопленных прошлых впечатлений. Согласно буддийским взглядам, этот процесс вводит людей в заблуждение, заставляя их полагать, что они обладают чем-то непрерывным, как, например, душа или самость. В состоянии глубокого *сушупти* буддисты переживают остановку даже тонкого потока *виджняны* и называют это состояние *нирваной*. В буквальном переводе «*нирвана*» означает угасание, затухание потока света индивидуального сознания. В *сушупти* они переживают состояние пустотности, в которой нет проявленного Я, жизненности или творческой энергии.

Вышеупомянутые системы йоги ведут своих адептов к духовному опыту, который автор этой книги считает различными уровнями глубокого сна, или

сушупти. Давайте теперь обратимся к тем школам, которые предлагают более изысканную форму *даршаны*, или откровения. Йога, известная как *ниродха-самадхи* и практикуемая древними учителями Адвайты-Веданты, приводит своих адептов к непрерывному состоянию Само-осознания. Это осознание Я выступает свидетелем разных уровней глубокого сна без сновидений (*сушупти*), а также потока мгновенных вспышек сознания (*виджняна*). Ведантисты называют это непрерывно существующее сознание *Атманом*. Они используют термин *Брахман* для обозначения всепроникающего сознания, изначально фундамента всего творения. Полагая Брахмана абсолютным и чистым, но бездейственным, ведантисты обнаруживают характерную для них неспособность усмотреть в Нем источник феноменального существования. Они считают, что помимо Брахмана, должен существовать некий нечистый элемент, который и отвечает за возникновение проявленного мира. Они называют этот элемент безначальным неведением (*авидья*). По представлениям ведантистов, это неведение имеет как аспект частного, так и универсального, что приводит к тому, что люди ошибочно принимают единого Брахмана за Бога, индивидуальную душу и неживую материю. Согласно взглядам Веданты, эти три сущности на самом деле не существуют. Как мираж в пустыне, они обманчиво являются людям, находящимся во власти неведения (*авидья*). Они провозглашают Я (*атман*), также известное как Брахман, единственно истинной реальностью и вечным, безграничным и абсолютным Сознанием. Брахман описывается в этой традиции как *сат* (бытие), *чит* (сознание) и *ананда* (блаженство), потому что ее адепты испытывают эти состояния, пребывая в глубоком Само-осознании, известном как *ниродха-самадхи*.

Однако, по мнению мастеров Кашмирского Шиваизма, истина, постигнутая на этом уровне йогического погружения (*самадхи*), все еще омрачена ограничениями индивидуального сознания и бездействием. Подобные ограничения не позволяют практикующим испытать свою безграничную божественную силу. Они не осознают, что та же сила, которая создала Вселенную, наполняет и их. Этот недостаток заставляет последователей Адвайты-Веданты искать источник творения вне Брахмана, и считать пойманными в сети неведения тех, кто видит Его как Бога, душу и все мироздание.

Существует несколько систем йоги, ведущих своих последователей к более высокому уровню истины, проявляющейся на различных ступенях интуитивного Само-раскрытия (*турья*), четвертого состояния *праны*, которое приводит к спонтанному постижению истинной природы Я. Эти системы включают Панчаратру, Шактизм и Шиваизм. Адепты этих школ видят весь феноменальный мир как творение, проявленное Богом, абсолютным Сознанием, исполненным безграничной способности создавать, сохранять и растворять все сущее. Внутри этих йогических традиций, ведущих к переживанию раскрытия Я (*турья*), можно встретить разные уровни понимания природы Я. Достигшие низших планов *турьи* видят, что все в мире контролируется энергиями Бога, но воспринимают все отдельным или отличным от Него. Такие практикующие переживают многообразие как двойственность (*двайта*). Пашупаты и последователи вишнуитского мыслителя Мадхавачарьи могут служить примером йогингов, практикующих эту форму плюрализма или многообразия.

Йогинны, познающие истину промежуточного уровня *турьи*, испытывают некое единство в преде-

лах многообразия Бога, души и мира. Они обнаруживают, что едины с Богом, но, не теряя полностью индивидуальные ограничения, остаются частично отличными от Его универсального аспекта. Это состояние известно как единство в многообразии (*бхеда-абхеда*), и на этом промежуточном уровне адепты могут достичь состояния *бхеда-абхеда* только после смерти. Как правило, это приверженцы Вишишта-Адвайты, или ограниченной недвойственности. Эта группа включает последователей Рамануджи, Шайвасиддханты и Шрикантхаматы, а также вишнуитских учителей, таких как Бхаскара, Нимбарка и Чайтанья.

Йогины, открывающие истину на более высоких уровнях интуитивного состояния (*турья*), видят Бога во всех и во всем. Согласно Шиваизму, они отбрасывают свое индивидуальное существование и расширяют себя до безграничного божественного бытия, как только они изживают последствия накопленных благих и дурных поступков текущей жизни (*праарабдха-карман*), и оставляют свою смертную форму. Достигшие успеха в практике Виращиваизма, могут служить примером таких йогов. Также ведантисты, не заблудившиеся в логических дебрях и следующие тантрическим методам йоги, могут достичь единства с Абсолютом. Великие ведантийские учителя Гаудапада и Шанкара – пример этому.

Йогическая система Кашмирского Шиваизма ведет к высочайшему уровню самореализации и раскрытию сокровенных таинств природы Я. Ее адепт может проходить через различные уровни *сушупти* и *турьи*, о которых мы говорили раньше, и, в конечном итоге, прийти к погружению в блаженное переживание Я, находящееся в единстве с Абсолютным Сознанием. Там, где другие видят пустоту, последователь Кашмирского Шиваизма ощущает пульсацию

божественной творческой энергии, которая и составляет его сущность. Далее, такие йогини видят всех (*праматр*) и все (*прамея*) как Абсолютного Господа, исполненного бесконечной энергии и радостно разворачивающего все мироздание. Они видят все как Его божественную игру и признают, что все, на самом деле, есть Он. Отец Абхинавагупты, прославленного мыслителя и йогина XI в., Нарасимхагупта, назвал это совершенно монистическое мировоззрение «прямой недвойственностью» (*пра-тьякшадвайта*). Прямая недвойственность видит полное единство даже в повседневности. Пребывающие в состоянии единства видят его своими глазами и ощущают всеми органами чувств.

Абсолютная недвойственность – основной принцип философии Кашмирского Шиваизма. Важно, чтобы читатель помнил, что все положения этой школы опираются на недвойственную основу. Другими словами, имеем ли мы дело с понятиями реализма, теизма, или же абсолютизма, все они будут восприниматься сквозь призму абсолютного монизма. Этот недвойственный взгляд представлен в работе Сомананды *Шивадришти*, в 4 и 5 главах которой он обсуждает *пра-тьякшадвайту*. Известное под разными именами, чаще всего это учение упоминается как *парадвайта*, высшая и абсолютная недвойственность. Как будет объяснено в I главе, это учение существенно отличается от монизма Веданты и от других школ шиваизма и вишнуизма. Принцип абсолютного монизма никогда не упоминался ни в Пашупаташиваизме, ни в Шайвасиддханте, ни в Вирашиваизме, ни в шиваизме Шрикрантхи и Аппаядикшиты.

Кроме абсолютной недвойственности, мастера Кашмирского Шиваизма открыли и исследовали некоторые другие важные концепции духовной

философии и теологии. Благодаря этому, учение Кашмирского Шиваизма выделяется среди других индийских систем, таких как ведийские шесть *даршан*,¹⁰ буддизм, джайнизм, учение натхов, вишнуитские школы *бхакти* и южно-индийский шиваизм.

Теистический абсолютизм – пример одной из таких концепций. На востоке и западе существует множество теистических школ мысли, но все они, так или иначе, не затрагивают понятия абсолютизма. Большинство из них опирается на концепцию личного Бога, пребывающего в божественной обители. Даже западные пантеисты, имеющие некоторое сходство с Кашмирским Шиваизмом, не воспринимают Бога как абсолютную реальность, пребывающую во всех явлениях. Адвайта-Веданта – школа, поддерживающая концепцию абсолютизма, но она не принимает теизм как совершенную истину. Ведантисты считают, что причиной веры в Бога является заблуждение людей, находящихся в состоянии *авидьи*, изначального неведения. Кашмирский Шиваизм, напротив, указывает, что существует только одна извечная реальность неограниченного чистого Сознания, не доступная ни речи, ни уму, ни интеллекту. Сознание это – единственная Абсолютная Реальность. Более того, эта школа утверждает, что теизм является неотъемлемой частью Абсолютной Реальности и такое переживание и понимание Бога разъясняет извечные проблемы, касающиеся вопроса творения и проявленного существования, с которыми сталкиваются другие школы.

¹⁰ Имеется в виду шесть классических школ индийской философии: Санкхья, Йога, Ньяя, Вайшешика, Пурва-Миманса и Адвайта-Веданта. Ньяю принято объединять с Вайшешикой, а Санкхью – с Йогой (прим. пер.).

Вишнуитские школы не принимают концепции абсолютизма. Так называемая теория «чистой не-двойственности» (*шуддхадвайта*) Валлабхи, несмотря на близость Кашмирскому Шиваизму в своих пантеистических взглядах, мало внимания уделяет абсолютизму. Великий поэт Сурдаса, писавший на хинди, искренний последователь Валлабхи, искусно критиковал и высмеивал абсолютизм в своих поэмах, посвященных эпизоду в *Бхрамарагите* в жизнеописании Господа Кришны. В то же время, несмотря на то, что элемент *бхакти* (преданности Божественному, прим. пер.) развит в Кашмирском Шиваизме не менее, чем в школе Валлабхи, он настаивает на трансцендентном Абсолютизме, когда речь заходит о высшей и извечной Реальности. Согласно этому взгляду, абсолют настолько безвременен, безграничен и чист, что он не может быть воспринят, представлен, объективно постигнут, или же выражен какими-либо словами, поскольку он находится за пределами интеллектуального постижения. Абхинавагупта так говорит об этом:

Это состояние очень трудно понять. Поэтому говорится, что оно есть та форма трансцендентной реальности, за пределами которой ничего не существует. (Тантралока, II.28).

Проблема творения или проявления – еще один философский вопрос, вокруг которого кипели горячие споры между различными школами индийской философии.

Каковы отношения между создателем и созданием? Сам вопрос подразумевает двойственность, и многие школы разработали теории создателя и создания, отражающие двойственность, присущую обычному процессу мышления. В общем, существует целый ряд подходов к этому предмету. Разные школы

индийской мысли установили свои собственные монизм, плюрализм, дуализм, или моно-дуализм как основу своей философии. Только Кашмирский Шиваизм предложил совершенно недуалистическую форму теистического абсолютизма, который, в конечном счете, включает и раздвигает границы всех остальных теорий феноменального существования. Согласно такому подходу, существует только одна извечная сущность, известная как Абсолют, Абсолютное Сознание, Парамашива, Высочайшее, Господь, Абсолютная Реальность, Бог, и т. д. Поэтому Кашмирский Шиваизм не соглашается с ведантской концепцией неведения (*авидьи*), даже если объяснять мироздание с его помощью. Вместо этого, он решает эту ключевую проблему монистической философии с помощью понятия *спанда*, или тонкой вибрации творческой энергии.

Спанда будет подробно рассмотрена в 6 главе, но мы кратко остановимся на ней в связи с вопросом о проявлении мира. Впервые это понятие было представлено в древней традиции Кашмирского Шиваизма в учении Васугупты. В дальнейшем, его трактовали Бхатта Каллата, Сомананда, Утпаладэва и Абхинавагупта. (*Спанда* упоминается в *Анутапрапракашапанчашике* Адинатхи, а также в более древнем сочинении риши Дурвасаса под названием *Парашамбхумахимнастава*, но получила свое развитие как центральная теория Кашмирского Шиваизма благодаря вышеупомянутым мастерам).

Согласно Кашмирскому Шиваизму, Абсолют преисполнен покоя, поскольку он свободен от волнений, вызываемых пятью *клешами*,¹¹ о которых говорится

11 Неведение, эгоизм, привязанность, отвращение, цепляние за мирское существование (по мнению шиваитов, побуждение, непосредственно вызванное первыми четырьмя).

в *Йогасутрах*. Несмотря на это, Он не есть пустота или чистое пространство, из которых исходят буддисты, поскольку такой покой равен неодоушевленности. Абсолют есть Сознание. Он всегда есть Само-осознание, что значит, что Он всегда осознает Себя и свою божественную природу. Само-осознание Абсолюта есть тонкая форма активности, обладающей двумя важными качествами. Во-первых, Сознание обладает собственным светом; свет Сознания (*пракаша*) не нуждается ни в каком другом источнике освещения; это аспект знания (*джняны*). Во-вторых, процесс осознания Себя Самого (*вимарша*) есть аспект действия Абсолюта (*крिया*). Это действие состоит в тонком движении, создающем радость и творческий импульс. Это тонкое движение не похоже на физическое движение или умственное возбуждение. Скорее, его можно описать как духовное побуждение, напоминающее ощущение, испытываемое всеми в моменты прямого Само-осознания, вызванного острыми переживаниями.

Это движение Само-осознания и есть *спанда*. Она наделяет Абсолютное Сознание вибрацией и вызывает его экспансию, и именно эта активность и есть главный источник любого творческого проявления. Все сущее, живое и неживое есть результат этого движения *спанды*. Даже ведантийская теория изначального неведения есть создание *спанды* Абсолютного Сознания. Пять божественных действий космического созидания, сохранения, растворения, омрачения и раскрытия – внешние проявления божественных энергий Абсолюта, вызванных *спандой*, неотъемлемой частью природы Бога. Теория созидания – одно из самых важных духовных открытий Кашмирского Шиваизма.

Существует целый ряд важных философских теорий, сопутствующих этому взгляду на процесс

созидания. Бог, разворачиваясь в виде различных явлений, не претерпевает никаких изменений своей основной природы. В Абсолюте не происходит никаких изменений, поскольку все проявленное, вызванное *спандой*, появляется как отражение. Другими словами, божественные энергии Абсолюта, отражаясь вовне посредством вибрации *спанды*, проявляются в виде феноменального существования. Это понятие отраженного проявления – космогоническое представление Кашмирского Шиваизма и естественное следствие *спанды*.

Кашмирский Шиваизм утверждает, что все, что когда-либо появляется во Вселенной, имеет вечное существование внутри Абсолютного Сознания. Поскольку время и пространство для Абсолюта не существуют, эти явления не присутствуют внутри Сознания подобно предметам в комнате. Скорее, они пребывают и сияют внутри Абсолюта как чистое Сознание. Например, растение присутствует в семени как его потенциал превращения в растение. Вся Вселенная заключена внутри Абсолютного Сознания в форме божественного потенциала. Сознание может появляться в любой форме в силу своей собственной свободной воли. Следовательно, Кашмирский Шиваизм утверждает, что все вещи имеют вечное и совершенно реальное существование внутри чистого и абсолютного Сознания. Этот подход известен как духовный реализм, и представляет собой еще один пример специфической для Кашмирского Шиваизма теории.

Духовный реализм существенно отличается от реализма других философских систем, например, материалистического реализма Ньяя-вайшешики и Санкхьи. Также его следует отличать от определенных форм идеализма, как в Индии, так и в Европе. Такая форма идеализма обычно рассматривает

феноменальное существование как внешнее проявление ментальных впечатлений прошлого, возникающих, словно во сне. Кашмирский Шиваизм считает, что явления этого мира не есть сон, так как они определенно существуют во времени, представляют собой цель действий многих людей и играют конкретную роль. Для практической деятельности вещи оказываются вполне реальными. Таким образом, мастера Кашмирского Шиваизма разработали теорию прагматического реализма.

Связанность и освобождение – другая важная тема, которую Кашмирский Шиваизм трактует по-своему уникально. Большинство школ индийской философии считает, что все существа ответственны за свои несчастья и могут достичь освобождения лишь ценой собственных усилий. Хотя Кашмирский Шиваизм и одобряет личное устремление к достижению свободы, он видит основной источник, как связанности, так и свободы, в божественном творческом самовыражении. Эта философия часто описывает мир и наши жизни как божественную драму или представление, единственным постановщиком, режиссером и актерами которых выступает Парамашива. Он – все, свернутое в одном. Именно Он, скрывая в начале божественной драмы свою божественность и чистоту, появляется как обыкновенное ограниченное существо, постепенно приобретая все большую плотность и, следовательно, становясь все невежественнее. Но в финале представления Он ниспосылает божественную благодать человеческой личности, которой Он сам и является. Такой человек прекращает влачить жалкое существование; он начинает проявлять интерес к духовной философии, находит учителя, получает посвящение в духовную практику (*садхана*), достигает правильного знания теоретических основ абсолютной недвойственности,

практикует йогу, и полностью посвящает себя Богу. В конечном итоге, такой человек познает себя как Бога.

В этой драме раскрываются понятия омрачения и божественной благодати, известные как *ниграха* и *ануграха*. Эти термины упоминаются и в некоторых других школах индийской мысли, но получили философское развитие только в Кашмирском Шиваизме. Тема божественной благодати, известная как *шактипата*, была подробнейшим образом исследована Абхинавагуптой в *Тантралоке*. Абхинавагупта классифицировал *шактипату* на двадцать семь основных видов. Никакая другая философская система не представила такого детального изучения и понимания шактипаты.

Кашмирский Шиваизм также разработал комплексный и эффективный метод духовной практики, сочетающей глубокую преданность¹², овладение правильным знанием, и особого рода йогу, не известную другим системам практической философии. Сочетание этих трех методов приводит к овладению мощными энергиями. Йога – основной путь, ведущий к Самореализации. Теоретическое знание помогает йогинам не попасть в ловушку некой блаженной, но промежуточной стадии духовного прогресса, а *бхакти* дает силу и сосредоточенность, которые помогают правильно усвоить плоды йоги и, таким образом, избежать злоупотребления ими. Это практика для ума, и вместе с тем, для сердца. Учение предлагает свежий и глубокий взгляд на жизнь, развивающий умственные способности, в то время как аспект *бхакти* углубляет сердечность адептов. Такое сочетание способствует достижению высшей цели, к которой ведет шиваитская йога.

¹² *Бхакти* (прим. пер.).

Йогическая система Кашмирского Шиваизма известна как Трика. Она включает в себя множество методов йоги, которые подразделяются на три группы: *шамбхава*, *шакта* и *анава*. *Шамбхава*-йога состоит из практик прямой реализации истины, без приложения какого-либо усилия в медитации, созерцании или в изучении текстов. Акцент делается на подлинном присутствии, свободном от любых аспектов становления. Такая йога выходит за пределы умственной деятельности. *Шакта*-йога состоит из разнообразных практик созерцания истинной природы Я. *Анава*-йога включает различные формы медитации на предметах, отличных от истинного Я, таких как ум, жизненная энергия с ее пятью функциями (пятью *пранами*), физическое тело с нервными центрами, звук дыхания, и всевозможные аспекты времени и пространства.

Трика-йога учит особому виду духовной практики. Эта система, вместе с ритуалами, подробно рассматривается в многотомном произведении Абхинавагупты *Тантралока*, одном из величайших мировых трудов по философии и теологии. В отличие от многих других форм йоги, Трике чуждо подавление ума, эмоций и инстинктов, а также блокировка органов чувств. Она исключает все практики самоистязания, аскетические обеты, запреты и самоотречение.

Йогинам-шиваитам не нужно покидать свой дом или скитаться бродячими монахами, прося милостыню. Бесстрастие (*вайрагья*), непривязанность к мирской жизни не считаются непременными условиями практики Трика-йоги. Привлекательность чувственных удовольствий сама собою меркнет, в сравнении с неопишваемым переживанием блаженства Я. Это преображение естественным образом пробуждает глубокое безразличие к мирским наслаждениям.

Наконец, Трика-йога открыта для всех тех, кто благодаря нисхождению божественной благодати, ощутил в себе глубокое стремление к реализации истины и решил посвятить себя Божественному, независимо от касты, вероисповедания и пола.

Настоящее собрание эссе было написано в соответствии с учениями и работами пяти великих философов и мудрецов традиции Кашмирского Шиваизма. Первый из них, Васугупта, великий йогин, достигший высших уровней Трика-йоги. Как и все упомянутые мастера древности, он получил прямую реализацию основ и доктрин шиваитского монизма благодаря йогической практике. Поскольку книг, написанных Васугуптой, не существует¹³, мы можем предположить, что он в основном был занят практикой и преподаванием основ Трики своим ученикам, таким, как Бхатта Каллата, который освоил суть теории и практики *спанды* и затем развил эту концепцию в своей работе *Спанда-карики*. Бхатта Каллата написал ряд других работ по Кашмирскому Шиваизму, большинство из которых утеряны. *Спанда-карики* и *Спанда-вритти* – его единственные уцелевшие работы. Последователями Бхатта Каллаты были Сомананда и Утпаладэва, его младшие современники. Все трое были выдающимися йогинами, получившими прямую реализацию философских истин шиваитского монизма Кашмира. Они также считались мастерами Трики и Каулы¹⁴, основанной Матсьендранатхом¹⁵. Ни одной из их работ, посвященных Кауле, не сохранилось, но встречающиеся

12 *Шивасутры* считаются откровением, полученным Васугуптой непосредственно от Шивы.

13 Также известна как Кула.

14 Матсьендранатха – великий йогин и тантрик, по легенде пришедший из Ассама. Вместе с Горакхнатхом (также Горакшанатхом) считается основателем хатха-йоги (прим. пер.).

ссылки и цитаты из них свидетельствуют о том, что они также владели знанием и этой системы. Очевидно, что они были учеными, обладающими обширными знаниями в области философских традиций своего времени.

За ними последовал Абхинавагупта, также великий йогин, глубоко сведущий в научных традициях своей эпохи. Он изучал и практиковал системы других школ для того, чтобы расширить и усовершенствовать свои знания. Он был не только мастером тантрической садханы Трики и Каулы, но и полностью владел их ритуальными аспектами. Его уникальный труд *Тантралока*, посвящен философии, теологии и ритуалам систем Трика и Каула, принадлежащим к тантрической *йога-садхане*.

Авторитет этих пяти великих мастеров Кашмирского Шиваизма бесспорен. За ними последовали многие другие мыслители, авторы и адепты, которые продолжали развивать и совершенствовать эту философскую традицию. Были написаны комментарии и книги для начинающих, и эта традиция обучения сохранилась в Кашмире и по сей день. Работы и комментарии более поздних авторов могут оказать помощь в изучении трудов вышеупомянутых мастеров Кашмирского Шиваизма. Тем не менее, если сравнить эти более поздние работы с первоначальными учениями пяти великих мастеров, становится ясно, что взгляды и интерпретации более поздних комментаторов не всегда досконально точны. По этой причине я решил отобрать материал для этой книги из работ пяти великих учителей Кашмирского Шиваизма, и не полагаться на взгляды их последователей.

Современные исследователи этой философской школы, как правило, начинают ее изучение с работ Кшемараджи. Автор считает, что Кшемараджа

не вложил особого вклада в разъяснение предмета. Очевидно, он стремился превзойти своих предшественников в известности как ученый и писатель, и потому выработал запутанный и туманный стиль изложения с целью произвести впечатление на читателя. Кроме того, в его работах обнаруживается сильное предубеждение против поистине величайшего учителя, Бхатта Каллаты, о котором Абхинавагупта говорит с глубоким почтением. Возможно, что Абхинавагупта замечал эту тенденцию в Кшемарадже и не одобрял ее. Несмотря на то, что Кшемараджа был самым плодовитым ученым и автором среди всех учеников Абхинавагупты, великий учитель ни разу не упоминает его имени среди остальных своих учеников ни в одной из своих работ. Возможно, что вышеупомянутые недостатки явились причиной равнодушия Абхинавагупты к такому плодовитому ученику, как Кшемараджа¹⁶.

Настоящее собрание эссе освещает важные положения Кашмирского Шиваизма в интерпретации его древних мастеров. В основном, оригинальные тексты доступны только на санскрите, в переводе же они зачастую изложены запутанным стилем индийской логики. Искателям истины, не знающим санскрит, или не знакомым с индийской логикой, нужен текст на английском, разъясняющий мудрость Кашмирского Шиваизма. В этом задача данной работы.

15 Кшема, племянник Абхинавагупты, имя которого упоминается в *Тантралоке* – без сомнения, Кшемагупта, определенно отличный от Кшемараджи. Кшемараджа не принадлежал к семье Гупта, а был выходцем из семьи ученых, которая произвела блестящих шиваитов, таких как Бхатта Бхутираджа, Хелараджа, Индураджа, Адитьяраджа, и т.д.

Глава I



ПАРАДВАЙТА.

АБСОЛЮТНАЯ НЕДВОЙСТВЕННОСТЬ

Монизм является одним из центральных понятий большинства философских школ Индии, но по-разному интерпретируется их представителями. Адвайта-Веданта Шанкарачарья считается самой известной монистической школой. Несмотря на это, многие индийские мыслители выражают свое несогласие с концепцией монизма Адвайта-Веданты. Например, Валлабхачарья, вишнуитский мыслитель древности, называет свою доктрину «чистой недвойственностью» (*Шуддхадвайта*), поскольку, по его мнению, Адвайта-Веданта объясняет проблему феноменального существования, опираясь на две, взаимно различные, сущности. Первая из них известна как Брахман, чистое сознание, вторая – *авидья*, или необъяснимое неведение. Считается, что обе сущности не имеют начала. По этой причине Валлабхачарья, рассматривая майю как строительный материал Брахмана, не считает Адвайта-Веданту чистым монизмом.

Абхинавагупта, выдающийся мыслитель Кашмирского Шиваизма XI в., также находит некоторые логические и психологические недостатки в школе ведантийского монизма Шанкары, и, следовательно, называет монизм своей школы *парадвайта*, или «абсолютная недвойственность». Он специально использует этот термин для отличия от монизма Адвайта-Веданты, который он тщательно изучает и подвергает критике в некоторых

своих работах. Пример этому можно найти в *Ишварпрапатьябхиджнявивритивимаршини*, где он говорит, что «понятие абсолютного существования Брахмана, вместе с авидьей в качестве его упадхи (побочного элемента, примыкающего к Нему) нельзя принять за точное представление чистого монизма», так как это подразумевает извечное существование двух сущностей – Брахмана и Вселенского неведения (*Ишварпрапатьябхиджнявивритивимаршини*, III. 404). Это равнозначно двойственности.

Подвергая критике концепцию авидьи как источника мироздания, Абхинавагупта говорит:

Явное противоречие заключено в словах о том, что авидья неопишима и [в то же время] в описании ее как сущности, которая принимает форму всех бесконечно разнообразных проявлений. Утверждение о том, что ограниченные существа находятся в заблуждении в силу изначального неведения, вызванного авидьей, или божественной энергией, означает, что такую энергию вполне можно описать, и именно так ее и описывают. Кроме того, нереальная сущность не способна создать такое грандиозное представление. Если она действительно способна творить, тогда она, без сомнения, является реальной сущностью, а не кажущейся и неопишимою (там же, 80).

В самом начале своего огромного труда он также критикует еще одну из теорий мироздания, а именно понятие иллюзии (*виварта*). Эта теория имеет два аспекта. Во-первых, она относится к явлению некоего несуществующего феномена, такого как, например, сон или мираж. Согласно этой точке зрения, Вселенная не существует, но лишь кажется существующей реальностью. *Виварта* может также относиться к некому явлению, которое, на самом деле, является не тем, чем кажется, как, например, веревка может быть принята за змею, или раковина –

за серебро. В соответствии с этим аспектом *виварты*, Брахман существует, но ложно предстает как Бог, ограниченная душа и неживая материя. По словам Абхинавагупты:

Сказано, что *виварта* – проявление несуществующей сущности. Как она может быть нереальной, когда она проявлена? Никто не обратил должного внимания на это несоответствие (там же, 1.8).

Абхинавагупта замечает, что сущность, явственно проявляющаяся и создающая Вселенную, должна быть чем-то реальным и существенным, и должна быть описана соответственно.

В своем комментарии к *Паратришике*,¹⁷ Абхинавагупта настаивает на том, что его точку зрения по поводу творческой природы абсолютной реальности не следует путать со взглядами Санкхьи или Веданты, поскольку это исключительно шиваитский взгляд (*Паратришикавиварана*, V.181).

Истолковывая творческую природу Брахмана в свете шиваизма, он говорит:

Брахман есть одно сплошное целое. Это та сила блаженства, которая проявляет себя вовне наподобие бьющей через край вселенской творческой энергии, заключенной внутри. Безграничное Сознание раскрывается во всем проявленном существовании, поскольку слово «Брахман» означает как всепронизывающую бесконечность, так и проявленный мир (ibid., 221).

Сравнивая такое шиваитское понимание природы Брахмана со взглядами Адвайта-Веданты, он продолжает:

16 Из-за ошибок, допущенных переписчиками и некоторыми предыдущими редакторами, работы *Паратришика* и *Паратришикавиварана* сегодня известны как *Паратримшика* и *Паратримшикавиварана*. В настоящем издании даны верные названия этих сочинений.

Брахман шиваизма не то же самое, что Брахман Адвайта-Веданты, весьма напоминающий нигилистическую концепцию буддизма (там же., 221).

Ишварапратьябхиджнявимаршини – самая значительная работа Абхинавагупты, посвященная теоретической стороне шиваизма. Рассуждая в ней на ту же тему, он подвергает критике Адвайта-Веданту и учителей буддистского идеализма Виджнянавады, говоря:

Находя противоречие между единством и многообразием неразрешимым, некоторые мыслители (ведантисты) заявляют, что видимое многообразие необъяснимо, так как оно есть первичное неведение (авидья). Другие же (буддисты) говорят, что многообразие ложно, потому что оно есть результат умственной деятельности (самврити). Таким образом, и те, и другие вводят в заблуждение себя и других (Ишварапратьябхиджнявимаршини с Бхаскари, II. 131).

В другой части той же работы он обсуждает этот вопрос подробно и высказывает следующее мнение:

Если утверждать, что единство абсолютного Сознания – реальность, и что (проявление) многообразия – следствие нарушения, вызванного авидьей, тогда невозможно решить, кто ответственен за эту погрешность неведения (авидья). Потому что, с одной стороны, как мог Брахман, чистое знание, принять форму неведения? А с другой стороны, на деле нет иного существа, которому может быть присуще неведение (там же, II. 201).

Абхинавагупта не принимает авидью как необъяснимую сущность. Он утверждает:

Если авидью считать необъяснимой, нам непонятно для кого она необъяснима. С одной стороны, ее сущностная природа проявляется, а с другой стороны, она считается «неописуемой». Что же это? Если

это означает, что ее существование не может быть объяснено или подтверждено с помощью логических доводов, тогда возникает вопрос что это за логика, которая противоречит непосредственному опыту? Каким образом сущность, сияющая как переживание, может не удостоверяться? (там же, 202).

Далее Абхинавагупта высказывает предположение по поводу теории мироздания Адвайта-Веданты.

Брахман, чистое Сознание, обнаруживается как самосушая истина в состоянии нирвикальпа, прямом переживании, свободном от концептуализации. А разнообразие феноменального мира определяется процессом ментальной концептуализации.

Он опровергает такой довод следующим образом:

Кто осуществляет этот процесс? Если это Брахман, он оказывается тогда омраченным авидьей. Кроме Него никто не существует. Кто еще тогда может совершать это? (там же).

Следующий довод по этому вопросу:

Как можно тогда говорить, о том, что неконцептуальное знание – подлинно, а концептуальное знание – ложно, если и то, и другое одинаково сияют? (там же).

В конечном счете, адвайтисты могут попытаться найти подтверждение своим взглядам в авторитетных ведийских текстах, но Абхинавагупта предупреждает такую попытку:

Если утверждать, что отсутствие разницы устанавливается на основе авторитета священных писаний, невзирая на обыденный опыт, тогда следует сказать, что сами эти писания имеют вес в сфере многообразия, и они же и определяются многообразием (там же, 203).

В заключение, Абхинавагупта говорит:

Если принимать концепцию абсолютного монистического чистого Сознания, тогда будет невоз-

можно объяснить каким образом Оно осуществляет не зависящую от него деятельность по поддержанию многообразия форм. Но все это можно было бы удостоверить и объяснить, если рассматривать Его как наделенное свободой в форме Само-осознавания (там же).

Так Абхинавагупта представляет и рассматривает взгляды школы Адвайта-Веданты Шанкарачарьи. Нетрудно понять, почему Абхинавагупта чувствует необходимость разграничить недвойственность Кашмирского Шиваизма и очевидный монизм последователей Шанкарачарьи, создавая в процессе этой полемики термин *парадвайта*.¹⁸

Следует указать на то, что основное различие между ведантийским монизмом, о котором говорил Шанкарачарья, и парадвайтой, разработанной мудрецами Кашмирского Шиваизма, скорее лежит в сфере логики, нежели в сфере веры. Как мы уже замечали, ведантийские учителя считали, что источник феноменального существования лежит за пределами абсолютного Сознания, и рассматривали его творческую силу как зависимую от внешнего элемента, который они называли неведением (*авидья*). Учителя же парадвайты были убеждены в том, что эта творческая сила есть сущностная природа абсолютного Сознания и источник всего проявленного мира.

Учителя Веданты, такие как Шанкарачарья и Гаудапада, могли применять дуалистический подход в своей логической аргументации, но их взгляды и практические методы существенно различались. Оба были

17 Для того, чтобы новый термин подходил форме стихотворного размера, Абхинавагупта иногда использует такие синонимы как *парамадвайта*, *парамадвая*, *парадвая*, или же просто слово *адвая*, которое было удобно для стихотворного сочинения (см. примеры в приложении к 1 главе).

преданными теистами, как и авторы шиваитского монизма; оба применяли различные формы духовной практики, близкие *шакта-упая* Кашмирского Шиваизма, и использовали тантрические методы в своей духовной практике (*садхана*).¹⁹

Вместе с тем, поскольку эти учителя были заинтересованы в опровержении буддистской логики, они тщательно изучали ее, и по мере этого отчасти попадали под ее влияние. Так как вышеупомянутые изъяны их философского подхода обнаруживались в логике их основных оппонентов – буддистских логиков – адвайтисты игнорировали эти недостатки и не предпринимали попыток их устранить. В конце концов, участники дебатов не обязаны обращать внимания на обоюдные несообразности.

Также следует заметить, что Шанкарачарья прожил не достаточно долго для того, чтобы его логическое мышление достигло полной зрелости. Одной из причин появления несообразностей в работах Шанкарачарьи по логике, на которые указывал Абхинавагупта, может быть тот факт, что большинство их них были написаны в возрасте двадцати с небольшим лет. В дальнейшем, большинство выдающихся адвайтистов, живших после Шанкары, не обращались к работам великих учителей Веданты, посвященных практической стороне философии, а в основном уделяли внимание полемике и логике, вместо того, чтобы практиковать учение и на деле пережить подлинную реализацию Брахмана. Шрихарша, один из знаменитых авторов логической

18 Это становится очевидным из чтения их тантрических трудов по практической Веданте, таких как, к примеру, *Видьяратнасутра* и *Прапанчасара*, и в особенности проявляется в их гимнах, прославляющих Богиню Мать, таких как *Субхагодаястути* и *Саундьялахари*.

школы Веданты, даже хвастливо заявляет о своем предпочтении логических споров практике.

Склонность концентрироваться на сложностях логических споров подвела Адвайту-Веданту очень близко к нигилизму буддистов. Именно благодаря этой тенденции философии Адвайты, Абхинавагупта почувствовал необходимость пояснить теистический и абсолютистский монизм Кашмирского Шиваизма, который ранее был обнаружен и изложен Соманандой и Утпаладэвой.

Хотя, вне всякого сомнения, зерна подобного нигилистического мышления до какой-то степени присутствуют в некоторых важных работах Шанкарачарьи по логике, все же его выдающиеся труды по практической Веданте заслуживают должного внимания. Также нужно учитывать юный возраст, в котором Шанкара написал комментарии к *Прастханатраи* (*Упанишады; Брахмасутра; Бхагавадгита*).

Без тени предубеждения против взглядов других философских школ Абхинавагупта говорит в *Ишварапратьябхиджнявимаршине*, что «если последователь Веданты отождествляет авидью с майей и принимает последнюю за божественную силу Брахмана, он также может достичь высшего совершенства». (*Ишварапратьябхиджнявимаршине*, III. 405). Он также делает подобные замечания об учении Господа Будды и перекладывает ответственность за логическую путаницу на более поздних комментаторов (там же).

Согласно высшему монизму Абхинавагупты, абсолютное Я-Сознание – единственное, что существует. Оно есть беспредельное, вечное, совершенное и чистое Сознание, исполненное божественной творческой энергии. Этой творческой энергии присуща вибрация, и она активно участвует как в проявлении

относительного единства, так и многообразия. (Термин «относительное единство» используется здесь потому, что проявленное единство лишь относительно едино по сравнению с абсолютным единством беспредельного Я-Сознания, в котором, как считается, присутствует все абсолютно реальное мироздание). Настоящий йогин, утвердивший себя в парадваите, видит одного Абсолютного Бога во всем многообразии и единстве. Кашмирский Шиваизм не считает многообразие иллюзией, подобной «сыну бесплодной женщины», но воспринимает его таким же реальным как относительное единство. Абсолютная реальность сияет в проявлениях относительного единства и многообразия. По словам Абхинавагупты:

Никто не говорит, что многообразии не существует вовсе в таком [понимании] недвойственности. Многообразии проявляется даже в том, что лишено всяческого разделения (Малинивиджаяварттика, I.108).

Эта божественная творческая энергия – основная сущностная природа монистического Я-Сознания. В своих исследованиях сознания во время глубоких медитативных состояний шиваитские йогини обнаружили, что эта божественная сущность исполнена бесконечного блаженства, игривости и вибрации. В силу ее божественной и игривой природы мыслители древности называли ее Богом, а шиваиты – Парамашивой.

Созидание, сохранение, растворение, омрачение и раскрытие – пять основных действий в божественной игре Парамашивы. Он создает, сохраняет и поглощает все сущее. В этом процессе Он скрывает свою истинную природу и является под видом ограниченных существ, заставляя их все более отождествляться с ограниченным эго. Проходя сквозь

бесчисленные рождения и смерти, Он, наконец, постигает свою истинную природу владыки, завершая, таким образом, божественную игру. Все это – проявление Его божественной энергии и ничем не отлично от Него самого. Итак, ограниченное существо не отлично от Бога, просто скрывающегося в такой форме. Абхинавагупта говорит:

Но Всемогущий Господь, способный совершить даже невозможное и обладающий безраздельной свободой, искусно скрывает Свое настоящее Я (Тантралока, IV.10).

Согласно абсолютной недвойственности парадвайты, Он, и только Он существует в постоянно меняющихся сценах своего представления. Все мироздание наделено реальным и вечным существованием внутри Бога в форме божественной энергии Его чистого Сознания. Как только мироздание становится проявленным как явное феноменальное существование, оно неизбежно имеет начало и конец. Реализованные йогины видят присутствие Абсолютного Бога как в мире проявленного, так и в чистом ноуменальном существовании абсолютного Сознания. Шиваитские йогины должны не только **знать** эту истину, но также по-настоящему **чувствовать** ее. Только тогда смогут они достичь совершенной и полной Самореализации.

Бог остается Богом в Своих ноуменальном и феноменальном аспектах. Поэт есть поэт даже в глубоком сне. Верховный властелин, вовлечен ли он в мирские дела или безмятежно отдыхает, остается властелином. Таким же образом Бог остается Собой, совершенным в Своей божественной силе, даже если Он появляется в Своем ноуменальном аспекте. Поэтому Он является Богом именно благодаря своей природе, а не в силу Своей связи с феноменальным миром. В этом заключается основное отличие между

адвайтйским взглядом Шанкарачарьи и парадвайтой Абхинавагупты.

Проявляясь феноменально, Бог не подвержен никаким изменениям и трансформации, которую ведантисты, жившие после Шанкарачарьи, называли *паринама*. По мнению Абхинавагупты, все феноменальные проявления происходят по принципу отражения. Он проповедует реализм (*саткарьявада*), но его реализм не материалистичен и не подразумевает процесса *паринамы*. Все мироздание – лишь внешнее проявление божественных энергий. Его энергии сияют в Нем как «Я», а их внешнее отражение появляется как «это». В этом заключается секрет реальности всех явлений. В этом смысле *саткарьяваду* Абхинавагупты можно считать формой духовного реализма. Все мироздание есть материализация божественной воли Бога. Это потрясающее божественное превращение, осуществляемое Богом Его собственной свободной волей.

В игривой природе Бога нет ничего недостающего, так как Он не только полон, но переполнен (*парипурна*). Все внешние проявления божественной мощи изливаются из этого благодатного изобилия. Бог проецирует свои энергии вовне не потому, что в этом есть некая необходимость, а в силу своей природы и безграничной божественной способности к такому действию. Можно спросить, почему природа Бога такова, но бесполезно подвергать сомнению сущностную природу чего-либо. Было бы абсурдным спрашивать, почему огонь горячий, или почему он светит, или почему обжигает, и т. д. Огонь, лишенный этих качеств, сразу перестал бы быть огнем. Незажженный уголь – всего лишь кусочек угля, и его нельзя спутать с огнем. Таким же образом, Бог, лишенный вибрирующего проявления Своей божественной творческой мощи, был бы низведен

до положения неодушевленного предмета. По словам Абхинавагупты:

Если бы Всемогущий Бог всегда сохранял бы одну и ту же форму, Он должен бы был лишиться Своего Сознания и творческой силы, таким образом превратившись в неодушевленную вещь, подобную глиняному горшку (Тантралока, III.100–101).

Проявление взаимно-противоречивых понятий, таких как связанность и освобождение, относительное единство и многообразие, неведение и знание – всего лишь части божественной драмы. Абхинавагупта говорит:

Эти родственные понятия связанности и освобождения – неотъемлемые характеристики Всемогущего Господа, поскольку концепция различий, по сути, вообще отсутствует в Нем (Боддхапанчадашика, 14).

Еще одно различие между взглядами адвайты и парадвайты состоит в том, что адвайтисты могут переживать единство только в состоянии самадхи, в то время как парадвайтисты испытывают его и в обыденной жизни. Поэтому Нарасимхагупта, отец Абхинавагупты, назвал это учение *пратьякшадвайта*, или прямая непосредственная недвойственность.

По словам Абхинавагупты:

Великий учитель Нарасимхагупта, достигший совершенства ума с помощью искусства правильного созерцания, называет это недвойственным восприятием (Малинивиджаяварттика, I.763).

Абхинавагупта применяет особый вид логической аргументации, который он называет *саттарка*. Общепринятая система логики (*тарка*) основана на убеждениях, построенных на повседневном опыте людей, мыслящих в рамках обыденного ума и эмоций (*майя*). *Саттарка* же опирается на интуитивные переживания йогов, выходящих за пределы

ограниченного существования и воспринимающих реальность на уровне единства в многообразии (*видья*).

Абхинавагупта показывает, что неодушевленный предмет не может сам по себе утвердить свое существование, ему требуется помощь извне живого существа, для того, чтобы сказать, что такой предмет существует. Это напоминает знаменитую дилемму Беркли по поводу дерева, падающего в лесу. Если при этом не присутствует одушевленное лицо, производит ли это падающее дерево шум? Кашмирские шиваиты сказали бы: «Да, шум есть, так как все это происходит внутри Абсолютного Сознания и засвидетельствовано Им».

Это учение полагает, что только сознательное одушевленное начало имеет независимое существование. Оно направляется к некому неодушевленному предмету, принимает его форму и появляется в виде этого предмета. Таким образом, проявленный неодушевленный предмет считается реальным. Тем не менее, представляется, что такой предмет имеет более реальную и чистую форму, когда он сияет внутри сознания какого-либо живого существа, где, можно сказать, он и существует в действительности. Наконец, неодушевленный предмет вечен, и потому абсолютно реален (*парамартхасат*) только внутри самого безграничного Сознания (см. дальнейшее обсуждение реализма во 2-ой главе). Как предельное, так и беспредельное сознание может проявляться как познающий субъект, как все инструменты познания, и как познаваемый объект. Это доказывает две вещи: 1) Только Сознание имеет независимое существование и 2) Только Сознание сияет как мир явлений.

Такой подход к истине посредством интуитивного видения единства в многообразии (*самтарка*)

объясняет недвойственность Сознания, наделенного божественной силой, и показывает, что это Сознание обладает способностью принимать форму бессознательных существ, сияя сквозь них. Как говорит Абхинавагупта:

Поэтому только атман (Я) сияет (повсюду), принимая форму всего объективного существования, известного как Вселенная, и непрерывно разворачиваясь как Вселенная.

Объект, обладая природой сознания, также полностью погружен в свет (сознания); поскольку главная истина заключается в том, что сияет лишь этот свет (сознания), какое различие может быть между всеведением и его отсутствием? (Ишварапратьябхиджнявимаршини с Бхаскари, I.51)

Так Абхинавагупта показывает, что предполагаемая разница между ограниченным и безграничным сознанием обычно основывается на феноменальном существовании объектов сознания, таких как тело, чувства и мозг. Однако, поскольку эти объекты обязаны своим существованием Сознанию, или же возникают из Него, едва ли они могут иметь какие-либо здравые суждения по поводу этого Сознания.

Вместо того, чтобы полагаться на условную логику, *саттарка* опирается на авторитет интуитивного опыта высшего монизма, реализуемого в йогической практике. Взгляды и учения Абхинавагупты поначалу могут показаться нелогичными некоторым ученым, занимающимся западной философией, но знакомство с этим методом может также привести их к более внимательному взгляду на суть их собственной логики, зависимой только лишь от ума и его конструкций.

Как уже было упомянуто во Вступлении, существует значительное различие между индийской

даршаной и западной философией. Индийская философская система (*даршана*), в основном, проистекает из интуитивного постижения истины, в то время как книги об этой истине в форме *даршан* имеют второстепенное значение. В философских системах Индии логика используется только в сочинениях такого второстепенного вида *даршан*, для того, чтобы представить на обсуждение откровения, полученные в результате йогического опыта. На западе же, напротив, философия является традицией мировой мудрости и логики, развившейся с помощью обычных интеллектуальных способностей. Поскольку никакого рода йогической практики в западной философии не применяется, ее единственным главным методом постижения истины остается использование ума.

Абхинавагупта разъясняет понятие парадвайты Кашмирского Шиваизма в своих основных работах, и рассматривает его с разных точек зрения. По его мнению, тексты, посвященные этому понятию, не обязательно должны применять метод включенного / исключенного (*бхага-тъяга лакшана*)²⁰ смысла в качестве комментария или пояснения. Он говорит:

Как учеников, не знакомых с определенными синонимами, учат следующим образом: «Падапа (дерево) – это бхуруха, а гхата (горшок) – это кумбха», так же мы говорим, что Всемогущий Господь – это все мироздание (Малинивиджаяаварттика, I.929).

Этим он подразумевает, что «определение» Бога не вносит дополняющего нового предиката, а всего лишь замещает синоним, подобно тому, как мы говорим, что «палас» – это «ковер».

Парадвайта не принимает и не отрицает многообразия полностью. Хотя многообразие и не есть

19 Очевидно, имеется в виду *анвая-вьяттирека* – традиционный метод обнаружения значений (прим. пер.).

абсолютная реальность, все же корни его находятся в ней. По словам Абхинавагупты:

Абсолютный монизм – такое понятие, которое ни опровергает, ни утверждает многообразия (Малинивиджаяварттика, I.123).

Он утверждает, что никакое видимое многообразие не может смутить абсолютного единства Господа, лучезарно сияющего светом Своего блаженного Чистого Сознания (там же, I.621).

Придерживаясь взгляда высшей недвойственности, Абхинавагупта говорит, что парадвайта – такое учение, в котором монизм, дуализм и монодуализм оказываются равными проявлениями одной и той же божественной реальности:

Подлинная недвойственность – такой философский взгляд, который видит только Истину в разнообразных утверждениях, таких как «Это многообразие, это не многообразие (т. е. единство), и это – и разнообразие, и единство» (там же., I.626).

Абхинавагупта считает, что йогин, утвердившийся в понимании и переживании высшей недвойственности, видит только одну реальность, сияющую во всех взаимоисключающих сущностях, таких как наслаждение и боль, связанность и освобождение, одушевленность и неодушевленность, и т. д., так же как обычный человек воспринимает и гхату, и кумбху как один предмет (горшок), описанный разными словами (Тантралока, II.19).

Исходя из точки зрения высшего монизма, Абхинавагупта говорит, что Господь может проявиться чем угодно и кем угодно во Вселенной, потому что Он обладает полной независимостью и способен совершить даже невозможное.

Итак, силой Своей совершенной независимости Всемогущий Господь может совершить невозможное.

В какой только форме Он, Верховный Владыка, не проявляется? (Тантралока, I.92).

Далее разъясняя эту концепцию, Абхинавагупта замечает, что Господь Сам сияет как 1) обнаженная Истина, проявляющаяся по-разному, 2) как скрытая Истина и 3) как частично скрытая истина (там же, 93).

В дальнейшем, подчеркивая абсолютную теистическую природу монистической реальности, он вопрошает:

Кто может переполнить резервуар, в котором мало воды? Только обильный [источник] может выбрасывать струи [воды] во всех направлениях (Малинивиджаявартика, I.245).

Делая акцент на принципе высшей недвойственности, Абхинавагупта говорит, что только Абсолютное Сознание, наделенное независимой творческой силой, появляется в форме различных явлений (там же, I.86).

Помимо различий с Адвайта-Ведантой, рассмотренных ранее, концепцию парадвайты Абхинавагупты не следует также путать с теорией бхеда-абхеда Вишиштадвайты шиваитских и вишнуитских школ южной Индии. Причины этому следующие:

Парадвайта сохраняет абсолютистский взгляд в своих метафизике и онтологии, а такой взгляд не разделяют сторонники Шуддхадвайты, такие как Валлабха, или же последователи Вишиштадвайты, такие как Рамануджа, Шрикантха, и т. п. Нимбарка и Чайтанья, сторонники бхеда-абхедавады, а также последователи Шайвасиддханты, тоже не являются приверженцами абсолютизма.

Согласно Абхинавагупте, Парамашива – не личный Бог, проживающий в высшей небесной обители подобно *Вайкунтхе, Голоке, Дивья-вриндаване* или *Рудралоке*. Все эти места обитания, вместе

с их божественными хозяевами – всего лишь игристые создания Парамашивы. Как мы уже заметили, Он создает эти сферы обитания посредством отражений Его божественных энергий. Эти создания неизбежно имеют начало и конец; вечен лишь Парамашива.

Окончательное освобождение, с точки зрения парадвайты, – состояние совершенного и абсолютного единства, гораздо более глубокое, нежели даже самая высшая разновидность *саюджьси* или *салокьи* – форм освобождения, известных этим школам.

Творение Парамашивы не подразумевает никакой трансформации (*паринама*) ни самого Бога, ни его творческой энергии (*Шакти*). Скорее, это удивительное превращение, не вызывающее никакого изменения источника.

Парадвайта Кашмирского Шиваизма не принимает никакой формы *свагатабхеды*, или же начального многообразия Парамашивы, которая накладывает ограничение на сущностное единство так, как это происходит в случае с последователями Вишиштадвайты, которые допускают возможность разнообразия вечной истины, именуемой ими *Нараяна*.

Парадвайта Кашмирского Шиваизма – логически выстроенная недвойственность, поскольку она воспринимает только одну абсолютную реальность во всех феноменальных и ноуменальных сущностях. Она видит совершенное единство даже в обыденной жизни. Ум последователя парадвайты становится обоюдоострым. Он совершает повседневные действия с помощью внешней стороны ума, а его внутренней стороной остается погруженным в абсолютное единство. Великие царственные мудрецы, такие как Джанака и Шри Кришна – примеры йогов, утвердившихся в парадвайте.

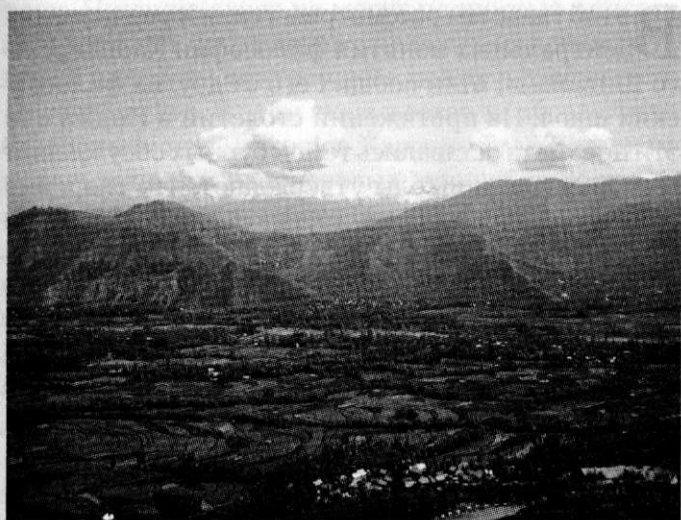
Можно предположить, что пантеизм некоторых западных мыслителей схож с парадвайтой Кашмирского Шиваизма, но такое предположение беспочвенно в силу не-абсолютистского характера пантеизма. Западные философы-пантеисты не видят Бога, стоящего за всеми явлениями. Как мы уже заметили, по мнению Абхинавагупты, все явления – всего лишь внешние проявления Абсолюта, подобные отражениям. Они возникают и исчезают как океанские волны совершенно чистого, независимо игривого и божественно могучего Сознания, единственно абсолютной и вечно существующей реальности.

Философия, таящая в себе столь ценные открытия и представления, почти не выходила за пределы небольшой долины Кашмира. Удивительно, что она никогда не завоевала настоящей популярности среди ученых в таких городах, как, например, Варанаси. Только несколько индийских ученых проявили интерес к парадвайте, но они больше уделяют внимания работам более поздних авторов, таких как Кшемараджа и Бхаскаранатха, которые искаженно толкуют это учение. Этот факт также осложнял процесс исследования в этой области. Большинство современных ученых следовали взглядам авторов второстепенного значения, что привело к различным заблуждениям и философским хитросплетениям.

Другие ученые начали замечать некоторые существенные различия между ведантийской формой монизма и шиваитской недвойственностью. Однако же, Веданта остается глубоко укоренившейся верой большинства из них, и это, естественно, сказывается на их работах. Санскритологи в основном посвящают время и силы изучению Вьякараны²¹,

20 Грамматика (прим. пер.).

Ньяи и Веданты. Очевидно, их не привлекает возможность Самореализации, предлагаемая *самтар*-кой Шиваизма. Таким образом, шиваизм ожидает признания в академических санскритских кругах, даже в таком месте, как Варанаси, городе Шивы.



Долина Кашмира, 2005.

Глава II



ТЕИСТИЧЕСКИЙ АБСОЛЮТИЗМ И ДУХОВНЫЙ РЕАЛИЗМ

В этой главе мы рассмотрим теизм и реализм, два центральных понятия философии Кашмирского Шиваизма, отличающих его от других философских школ. На протяжении столетий в Индии оба эти предмета оставались темой бурных обсуждений и споров. Одни школы утверждают, что творение само по себе иллюзорно, другие отрицают наличие божественности или Бога, третьи пытаются утвердить теорию личного Бога, пребывающего в некоей божественной обители. Древние мастера Кашмирского Шиваизма также принимали участие в этих спорах, пытаясь исправить то, что они полагали неверным представлением об Абсолютной Реальности.

Теистический абсолютизм и реализм – основные онтологические принципы Кашмирского Шиваизма. В соответствии с этим философским воззрением, все, что существует – реально, и в то же время – духовно, поскольку все есть проявление некоей абсолютной реальности, описываемой как чистое, вечное, безграничное Сознание. Согласно древним мастерам этой школы, существенными чертами Сознания являются Его бесконечная, божественная и полная радости природа, а также стремление к проявлению Его способностей к созиданию, сохранению, растворению, омрачению и раскрытию. Это вибрирующее, творческое начало – сущность Бога. Сознание также описывается как «светящееся». Оно озаряет Само Себя, всегда осознавая Себя и все присутствующее в Нем.

Мыслители древности по-разному называют эту Единую творящую силу, источник всего сущего. Она известна под именами Высшей, Абсолютной Реальности, Сознания, Парамашивы, Бога. И все же, согласно Кашмирскому Шиваизму, Парамашива не может быть полностью описан или ясно помыслен, поскольку, будучи по природе бесконечен, Он не может быть ограничен пределами мышления или речи. Никакие слова не могут полностью описать Его, ни один ум не может правильно помыслить Его, и никакое понимание не может в совершенстве постичь Его. В этом сказывается та абсолютная безграничность, которую Кашмирский Шиваизм полагает одним из ключевых атрибутов Бога. Поскольку Абсолют не может быть постигнут посредством интеллекта или через обычное логическое рассуждение и философствование, в постижении истин о Реальности древние мастера полагались на прямое Ее восприятие (*даршана*) через глубокие йогические состояния. Сохраняя мировоззрение абсолютной недвойственности, они обнаруживали Парамашиву в своем собственном сознании; обратившись внутрь себя, они обрели Целое. Им удалось преодолеть обычный ограниченный взгляд индивидуального «я» и обнаружить универсальное Я. Поскольку это Я каждого индивида оказывается ничем иным как Абсолютом, и поскольку Бог и Я понимаются как одно, эта философия является подлинным теизмом.

Что же это за Я, и каковым оно представало перед философами школы Кашмирского Шиваизма? Они утверждают, что лишь Я обладает абсолютным существованием. Это Я присутствует в каждом человеке, и, опознавая и переживая Его в самих себе, мы соединяемся с божественным. Более того, это Я присутствует в нас постоянно, независимо от того, опознаем и переживаем мы Его или нет. Будучи живыми

существами, мы всегда осознаем свое собственное существование, и это переживание присутствует в нас всегда. Далее, мы не нуждаемся ни в каких дополнительных средствах, чтобы осознать свое существование. Даже когда мы находимся в состоянии глубокого сна без сновидений, в котором более не функционируют ни чувства, ни ум, ни интеллект, Я продолжает переживать Себя в качестве свидетеля этого состояния. Если бы Я не присутствовало как свидетель, как могли бы мы после пробуждения вспомнить о пустоте, переживаемой в состоянии глубокого сна? Таким образом, Я всегда самосущее, самоочевидное и самоосознающее, и Само и есть подтверждение Себя.

Философы-шиваиты, основываясь на переживаниях глубокого откровения (*турья*) в медитации, утверждают, что это Я есть Сознание, и что Сознание в основе своей есть тонкая вибрация. По своей природе, эта вибрация не физическая и не психическая, но описывается как одухотворенное движение или побуждение. Каждое живое существо чувствует в себе этот позыв в форме желания знать и делать, поэтому мы всегда и устремляемся к познанию и действию. Можно заметить это стремление во всех формах жизни, даже в здоровом новорожденном и в цыпленке, только что вылупившемся из яйца.

Познание, первое из устремлений, есть само по себе действие, нечто, совершаемое нами. Второе побуждение – действие – не осуществляется без знания. Но ни одно из них не возможно без желания. Желание – это направленная вовне вибрация естественного и тонкого движения Сознания (*Шивадришти*, 1.9, 10, 24, 25).²²

21 Здесь обсуждается триада: знание (*джняна*) – действие (*крия*) – воля (*иччха*), три фундаментальные проявления Универсальной Энергии.

Это движение есть вибрация воления, называемая в Кашмирском Шиваизме *спанда*. Это не физическая вибрация, подобная звуку или свету, не ментальное движение, подобное желанию, отвращению или страсти. Скорее, это тончайшее духовное движение Сознания, сущностная природа которого есть одновременная вибрация внутрь и вовне. Внутренние и внешние движения *спанды* проявляются как субъективное осознание «я» и объективное осознание *это-сти*. Внутреннее движение проявляет себя как субъект, как трансцендентное переживание чистого Я, в то время как внешнее движение освещает объект, нечто иное – «это» и «то» явлений. Благодаря такой двойной природе *спанды* чистое Я переживается йогинами, погруженными в состояние Само-раскрытия (*турья*), одновременно в его трансцендентном и имманентном аспектах.

Далее, за пределами *турьи*, возможно переживание состояния Парамашивы, известного как «чистое Сознание» (*турьятита*). Парамашива – это Высшее, это то Я, которое проявляется как сияние осознанности Его собственного чистого Сознания. Там Оно сияет как Я, превосходящее представления как о трансцендентном, так и об имманентном. Это Я и только Я. Это бесконечное и совершенное единое Я, без малейшей тени *это-сти*. В шиваизме для описания этого чистого Я используют термин «самвит»²³. Аспектами *самвита* являются высшая способность чистого Сознания сиять, известное как *пракаша*, и его Само-осознание – *вимарша*. Это Я, существующее как *самвит* и только *самвит*, есть абсолютная, чистая потенциальность и подлинное Я каждого живого существа. *Самвит* не есть эгоистическое я. Последнее вращается вокруг следующих

22 *Самвит* – сознание, опосредованное самим собою.

четырёх аспектов нашего существа: (1) *деха*, физическое тело, (2) *буддхи*, тонкое ментальное тело, (3) *прана*, тончайшая жизненная сила и (4) *шунья* (пустотность сна без сновидений), наиболее тонкая форма конечного, индивидуального сознания.

Сущностная природа *самвита* – тонкое движение, *спанда*. Направленные внутрь и вовне движения *спанды* побуждают *самвит* к проявлению как в ноуменальном, так и в феноменальном аспектах творения. Эти два аспекта *самвита* в шиваизме известны как Шива (трансцендентное) и Шакти (универсальное). Шива и Шакти – имена монистического Абсолюта (Парамашивы), при дуалистическом рассмотрении Его – в виде вечной трансцендентной Неизменности (Шива) и постоянно изменяющихся имманентных проявлений вселенской видимости (Шакти).

Такой теистический абсолютизм существенно отличается от подхода других школ индийской философии. Ньяя-Вайшешика, например, будучи теистической философией, в то же время, допускает плюралистические воззрения, тогда как Кашмирский Шиваизм утверждает абсолютную недвойственность. Виджнянавада не принимает принцип теизма вообще. Адвайта-Веданта допускает видимое (*пратибхашика*) существование майи в дополнение к реальному существованию Брахмана, таким образом создавая еще одну разновидность дуализма. Кашмирский Шиваизм утверждает, что майя является не чем-то отдельным, но неотъемлемой божественной силой Абсолютного Брахмана.

Подход вишнуитов отличается от подхода представителей Кашмирского Шиваизма по двум важным пунктам. Они выдвигают теорию личного Бога, который пребывает в некой божественной обители, и управляет, подобно верховному самодержцу, всеми

небесными и земными обитателями, возвышая преданных Ему до статуса граждан Своих небесных владений. В Кашмирском Шиваизме такой Бог считается просто одним из многих высших божеств, управляющих на разных уровнях (*таттвах*), которые являются частью бесконечного внешнего проявления Абсолюта.

Другое важное отличие воззрения вишнуитов состоит в том, что Вселенная есть трансформированная сила Бога, который отличен от этой силы и Сам остается неизменным, в то время как Кашмирский Шиваизм утверждает, что Бог и его энергия едины. Шиваиты говорят, что Шива и Шакти – лишь два имени, данных трансцендентному и имманентному аспектам монистического Абсолюта, так что изменение или трансформация Шакти автоматически означала бы точно такую же трансформацию Шивы. Однако шиваиты считают, что не происходит никакой трансформации ни Шивы (трансцендентного) ни Шакти (имманентного). Скорее, объясняют они, имманентный аспект Сознания есть внешнее проявление внутренних, божественных энергий трансцендентного (Шивы).

Подобное расхождение во взглядах наблюдается и в случае с пантеистическими западными школами философии. С одной стороны, шиваиты и пантеисты видят Бога в каждом явлении, но шиваиты учат, что Бог есть также трансцендентная Реальность. С другой, – пантеисты считают, что Бог непрестанно трансформируется в феноменальное существование, тогда как шиваиты не принимают идею какой-либо трансформации Бога. Поскольку пантеисты избегают абсолютизма, они более близки к вишнуизму, чем к шиваизму, но если соединить пантеизм и абсолютизм воедино, их синтез будет близким к теистическому абсолютизму Кашмирского Шиваизма.

Как было упомянуто, данная философия утверждает, что трансцендентальный абсолют теистичен по своей природе. Этот Абсолют не является неким отдельным божественным источником, но тождествен Я каждого существа. Он также не является инертной, погруженной в себя формой Сознания. Он вибрирующий, сияющий, Само-осознающий и, прежде всего, творящий.

Для того чтобы лучше понять духовный реализм Кашмирского Шиваизма, давайте рассмотрим как представлен творческий аспект Сознания и проявление этого мира Абсолютом. В качестве иллюстрации творения Вселенной в Кашмирском Шиваизме используется теория отражения. Великие учителя этой традиции говорят, что все явления, включая все существующее как объект и субъект, а также средства познания²⁴, в действительности являются отражениями энергий Бога, сияющих из глубины Его бесконечного Сознания. Древние сравнивали процесс этого творческого отражения с отражением в зеркале. Они говорили, что Бог – это зеркало, и образы, отражающиеся в Нем, никак не изменяют Его. Зеркало с бесчисленными отражениями в нем по-прежнему остается зеркалом и не претерпевает никаких трансформаций под их воздействием. Бог, содержащий в себе все психо-физическое существование как отражение, также не претерпевает никаких изменений Своей сущности. Он остается чистым Сознанием, одновременно предстая в виде бесчисленных явлений. Вся Вселенная существует в трансцендентном аспекте Бога, сияющем как бесконечное, незамутненное и блаженное Я-Сознание. Оно сияет в Нем только как Он, а не как нечто

23 Имеются в виду *праматр* (познающий субъект), *прамея* (познаваемое) и *прамана* (акт и инструменты познания).

отличное от Него, и даже не как часть целого (как это описано у Рамануджи). Вселенная существует в Нем как чистое Сознание, точно так же, как молочные продукты потенциально присутствуют в молоке. Все, что есть, это только свет Его Я. В нем нет и следа «этого» или «того». Скорее внешние отражения Его божественной силы предстают как «это». Санскритское слово «*пратибимба*», означающее «отражение», передает это. Префикс «*прати*» указывает на нечто противоположное, как, например, в слове «*пратипа*» («назад» – прим. пер.). Поскольку Я (I-ness) есть основная характеристика энергий Бога, то его отражение предстает не как «Я», но как «это».

Однако сравнение с зеркалом не вполне исчерпывающее, поскольку оно не учитывает другой аспект данной «теории отражения». Зеркало не обладает сознанием и поэтому не осознает своего существования и существования отражений в нем. Оно также не может быть причиной отражений в себе, но зависит от появления внешних объектов в зоне своей отражающей поверхности. Бог, будучи всецело сознанием, всегда осознает и Себя, и отражения в Себе. Будучи абсолютно независимым и свободным, Он способен Сам создавать любые отражения, и Ему не нужна помощь извне для проявления этих отражений. Ему не нужно посредничество того, что в Адвайта-Веданте называют *пратибхашика майя*, или *васаны* Виджнянавады. Он несет в себе отражения Своих божественных сил, и они предстают как *таттвы* – от *Садашивы* до *притхви* (земли, прим. пер.) (см. главу 7). Эти *таттвы* заключают в себе все, что есть в мире, и весь этот мир есть ничто иное, как внешнее отражение божественной сущности Бога.

При объяснении процесса творения как отражения важно пояснить, что существуют различные

этапы творения и уровни реальности, соответствующие каждому из них. Изначально, еще до начала процесса творения, все, что будет существовать впоследствии, проявляется как чистое Я в Парамашиве. Это называется стадией Шакти. На этой стадии все вещи находятся в своем самом тонком и самом чистом состоянии и считаются в высшем смысле реальными (*парамартхасат*).

В то время как вся полнота творения пребывает в Парамашиве, она не проявляется в своей феноменальной форме. Скорее, она существует как божественная потенциальность Парамашивы и сияет как чистое единое сознание. Так же как все растение присутствует в семени в форме лишь семени, так же и все творение пребывает в бесконечном и всемогущем *самвите* (Парамашиве) лишь в форме *самвита*. По сути, семя является семенем только тогда, когда оно обладает способностью принять форму растения. Таким образом, растение уже присутствует в семени в форме его потенциальности. Так же и весь проявленный мир пребывает в Парамашиве в форме Его божественной потенциальности. Как может растение появиться из семени, если все его части уже не заключены в самом семени? Точно так же и вся Вселенная вечно пребывает в непреходящем *самвите* Парамашивы (в форме Его Шакти), так как Он обладает силой потенциального проявления в форме всех феноменов (*Шивадришти*, III.2, 3).

Изначальная непроявленность всех вещей раскрывается в виде реально существующих объектов на первом этапе их феноменального проявления. Как уже говорилось, это творение осуществляется Парамашивой, Его божественной сущностью наподобие отражения. На этой начальной стадии проявления отдельные феномены почти неразличимы в сиянии чистого Я-сознания и проявляются лишь

как слабое мерцание *это-сти*. Это похоже на то, как семя выпускает росток. Присутствуют и семя, и росток, но оба предстают как нераздельное целое. Это стадия «единства в многообразии», когда все феноменальное существование есть реальность, а не некая иллюзия, подобная «сыну бесплодной женщины». Эту стадию называют «*видья*». На этой стадии все объекты все еще могут считаться в высшем смысле реальными, но обладающими всё меньшей степенью «чистоты» с обретением ими физической или психической плотности.

Шевеление *спанды*, также присутствующее на стадии *Видьи*, затем проявляется внешне на третьей стадии, известной как «*Майя*»²⁵. Это стадия явственного проявления множественности, в котором «я» и «это» сияют как две различных сущности. Согласно Кашмирскому Шиваизму, явления на этом уровне также реальны и представлены в своей наиболее плотной форме²⁶.

Многие философские школы по-разному интерпретировали природу майи. Кашмирский Шиваизм утверждает, что проявление объективного существования на стадии *Майи* определяется не действием воображения некоего отдельного существа и не с помощью потока ума, как считают идеалисты других школ. Это не сон, зависящий от воображения, порождаемого аппаратом ума, а фундаментальное, объективное существование нераздельной *это-сти*,

24 Здесь и далее заглавная буква и курсив используются, когда речь идет о *таттве Майя*.

26 Идеалистические философии часто называют *Майю* и ее стадии разворачивания иллюзорными. Кашмирский Шиваизм утверждает, что все вещи просто развиваются, начиная с тонкой и абсолютно реальной формы в виде потенциальности или Духа, до плотного и также реально существующего физического уровня.

проявляющееся только посредством внешнего движения *спанды* абсолютного Сознания, сияя сначала на стадии *Видья*, а затем отражая вовне свои внутренние божественные силы на стадии *Майи*. Все это происходит без участия каких-либо умственных конструкций²⁷.

Парамашива с помощью Своей божественной воли осуществляет игру нисхождения с уровня *Шакти* на уровни *Видья* и *Майя*. Во втором действии этой игры Он совершает «восхождение» с уровня *Майя* к уровням *Видья* и *Шакти*. Кажется, что Он постоянно нисходит и восходит по уровням существования в своих бесчисленных формах. Но поскольку вся эта игра проявлена Им как отражение, Он ничуть не отклоняется от своего состояния Неизменного Абсолютного существования, сверкая как чистое, бесконечное и мощное Я-сознание. Его божественные силы предстают отраженными вовне как объекты, в действительности пребывающее внутри чистого сияния Его Абсолютного Сознания.

Все существование предстает проявлением уровней *Видья* и *Майя* наряду с бесконечным многообразием субъектов и объектов, сверкающих в них. Желая проявляться в виде ограниченных феноменов, Парамашива так и поступает. Например, Он теряет Себя, проявляясь в виде существ, не сознающих своей божественности. Затем, когда Он желает распознать Свою истинную природу, те же самые существа вспоминают свою божественную суть и абсолютную идентичность с Богом. Это игра Бога,

27 Это внешнее проявление внутренней сущности в шиваизме называется *калана*, тогда как воображение называется *калпана*. *Калпана* есть порождение ума, в то время как *калана* – просто объективное проявление вещи (объекта), которая уже существует внутри субъекта и будучи идентичной с субъектом, сияет как Я.

который теряет и снова находит свое собственное сокровище.

Все творение, все существа и все инструменты знания и действия есть ничто иное, как материализованная воля Абсолюта. Вселенная не есть создание индивидуального или универсального ума, поскольку проявление начинается гораздо раньше любого ментального процесса. Существование явлений, следовательно, не носит идеалистического или призрачного характера. Оно абсолютно реально на стадии *Шакти*, сияя как Абсолютное субъективное сознание. Оно также реально на стадии *Видья*, где проявляется как объективная форма бесконечного сознания. Затем оно все еще реально на стадии *Майя*, где светится в своей объективной реальности. Если все эти явления не были бы реальны, они не имели бы никаких длительных результатов, и не были бы желанными для живых существ. Более того, феноменальное существование служит общей целью действий всех существ, в то время как явления, существующие во снах и т. д., являются абсолютно индивидуальными по характеру. Всеобщая практичность явления – доказательство его реальности.

Мыслители, проповедующие идеализм и утверждающие, что мир нереален как сон или галлюцинация, обманывают и себя, и других. Такая далекая от реальности точка зрения привела к плачевным результатам в Индии²⁸. Пока наша жизнь подвержена

28 Из-за того, что множество учителей, мыслителей и правителей Индии на протяжении веков находились в ловушке такого идеалистического подхода, страна снова и снова оказывалась уязвимой перед нашествиями и разрушениями со стороны более практичных и сильных иноземцев. Полное игнорирование нашими правителями этих политических реалий, привело к следующему: 1) частые вторжения народов,

ограничениям майи, мы должны понимать, что ее многообразные проявления реальны, и действовать соответственно. Пренебрегать ими нельзя.

В шиваизме только некоторые концепции – такие как «рога зайца», «сын бесплодной женщины», «цветы в небе», и т. д., рассматриваются как нереальные, поскольку эти вещи фактически не существуют и не служат никакой практической цели. Однако даже подобные образы могут считаться реальными в поэтическом воображении, и могут использоваться в художественных целях. По контрасту с этими мнимыми явлениями, проявленная Вселенная рассматривается как относительно реальная (*вьявахарика-сатья*) в силу своей практичности. Тем не менее, физическая Вселенная не рассматривается как *парамартхасат*, или абсолютно реальная (как на стадии *Шакти*)²⁹, поскольку она есть сотворенная реальность, которая в конечном счете придет к завершению. На индивидуальном уровне мы не имеем никаких взаимоотношений с физическими объектами, находящимися за пределами сияния нашего индивидуального сознания. Мы можем взаимодействовать с объектами только тогда, когда они сияют внутри поля нашего знания; а наше знание – проявленная форма сознания. Объекты – это отражения энергии знания (*джняна-шакти*), появляющиеся в зеркале нашего понимания. Об-

исповедующих религиозный фанатизм, 2) разрушение наиболее выдающихся культурных центров и национального достояния Индии, 3) века рабства и иноземного владычества и 4) последующая деградация индийцев.

29 Существует три стадии существования: 1) стадия Шакти, содержащая таттвы Шивы и Шакти, (2) стадия Видьи, состоящая из таттв Садашива, Ишвара, Шудхавидья, и (3) стадия Майи, содержащая все остальные таттвы.

екты сверкают в нем в форме идей, построенных из слов-образов, известных как *викальпа-джняна*. Мышление, или идеи, формируются при помощи ума и понимания, и только эти идеи могут ясно освещать объект. С помощью мышления возникают все имена и формы, дающие представление о различных объектах. Другими словами, наше концептуальное и детерминированное знание ограничено лишь областью мышления, и все мирские взаимоотношения производятся с помощью мышления, сформированного нами в соответствии с общепринятыми нормами, касающимися отношений между словами и их значениями³⁰.

Таким образом, концептуальное мышление есть основание всего конкретного обыденного знания. Все феноменальное существование сияет в *викальпа-джняна*. Существование явлений за пределами этого знания не может быть доказано, так как даже если логически вывести его существование за пределы мышления, такое дедуктивное заключение само по себе будет состоять из мышления.

Викальпа-буддхи или *самврители* – два термина, используемые для передачи концепции мышления. Последний термин более популярен в буддийской философии. Поскольку существование всех явлений основано на *самврители*, оно известно как *самврители-сатья* или истина (*сатья*), основанная на способности к формированию и восприятию идей. Это один вид истины. Другой известен как *парамартха-сатья*, или абсолютная истина. Абхинавагупта подтверждает обоснованность обеих этих форм. Относительно *самврители* он пишет:

30 Сознательный процесс, основанный на неконцептуальном мышлении, называется *нирвикальпа*. *Нирвикальпа* не «определяет» ни имени, ни формы какого-либо объекта.

Мышление (сопровожаемое словом-образом), называется самврити. Явление может, без сомнения, считаться реальностью, основывающейся на таком мышлении; это поистине реальность определенного вида (и не есть обман) (Ишварапратьябхиджнявимаршини, II.2–3).

Утпаладэва утверждает, что все явления реальны как внутренне (в чистом Я-сознании), так и внешне – в сфере майи. Об этом он говорит так:

Все явные сущности, имея сознание своей основной характеристикой, существуют вечно лишь внутри [бесконечного] сознания. В то же самое время, обладая, благодаря майе, внешним проявлением, они существуют также и во внешнем проявлении (Ишварапратьябхиджня, I.viii.7).

Все явления подлинно, абсолютно и бесконечно существуют лишь в чистом и абсолютном Сознании. Существование какого-либо феномена в майе – во времени и пространстве – следствие процесса отражения-проявления (*абхаса*). Согласно философии шиваизма, все явления – это просто *абхасы*, или проявления. Более того, как обсуждалось выше, мышление – основа всего нашего знания о феноменальном мире, и поскольку само мышление появляется в форме всех объектов, оно само есть своего рода проявление, или *абхаса*.

Концепция мышления, как отражения, известна в Кашмирском Шиваизме под названием *абхасавада*, и может быть передана западным термином «феноменология». Эта концепция иногда принимается учеными за некую форму идеализма, но следует принимать во внимание выше упомянутые воззрения великих шиваитских авторов. Несмотря на то, что природа объективно существующих вещей есть идея и отражение, все же они в действительности реальны, так как они постоянно существуют

в прошлом, настоящем и будущем и все живые существа взаимодействуют с ними и познают их. Как утверждает Утпаладэва:

Такие понятия, как действие, отношение, общее, вещество, направления (в пространстве), время, и.т. д., обладают реальным существованием благодаря их непрерывности и практичности, и основаны на концепции единства в многообразии (там же., II.ii.1).

Все *таттвы* от Садашивы до земли являются *абхасами* (отражениями, прим. пер.) и не должны считаться ложными, «подобно сыновьям бесплодной женщины». Они в действительности реальны, в соответствии с прагматическим взглядом Кашмирского Шиваизма. Существовая всегда внутри абсолютной Реальности и сверкая в ней в форме чистого Я-сознания, они не могут считаться нереальными. Их пребывание в Парамашиве в форме Его божественного могущества и есть их абсолютная реальность. Творением, имеющим начало и конец, является только их объективное проявление. Но и тогда эта эмпирическая реальность, хотя и будучи истинной, основанной на мышлении (*самврити-сатъя*), все равно остается реальностью, согласно Абхинавагупте (там же, II.ii.3).

Абсолютная реальность всех явлений считается также духовной реальностью, поскольку все имеет вечное существование внутри божественной мощи (Шакти) Парамашивы. Поскольку уровни *Видья* и *Майя* – внешние отражения Шакти, и поскольку Шакти – абсолютная реальность, мы, также находясь в сфере таких *абхас*, должны воспринимать все явления как реальные. Таким образом, несмотря на то, что Вселенная проявлена тремя различными уровнями реальности, она реальна на всех трех – *Шакти*, *Видьи* и *Майи*, и такую форму реализма называют

в шиваитском монизме Кашмира «духовным реализмом».

Такой реализм весьма отличен от реализма Ньяя-Вайшешики, Санкхья-Йоги, и буддийского реализма (Сарвастивада). Ньяя-вайшешика утверждает, что всю материю, сформированную из атомов, следует считать извечно реальной, существующей за пределами познающего субъекта, его чувства Я, и его понимания. Это разновидность грубого материалистического реализма, с которой Кашмирский Шиваизм не соглашается. Шиваизм утверждает, что за пределами света сознания не существуют даже атомы, и, подобно другим сотворенным элементам, они – всего лишь внешнее проявление Абсолюта.

Санкхья-Йога учит достаточно тонкой разновидности материалистического реализма. *Мулапракрити*, или единообразное материальное существование, содержащее все мироздание в непроявленной форме, считается в этой философской традиции вечно существующей реальностью. По сути, это тонкое вещество, принимающее формы всех инструментальных и объективных элементов, составляющих Вселенную. Кашмирский Шиваизм принимает существование атомов и *мулапракрити*, но не считает, что эти реальности существуют отдельно от Я-сознания. Он выдвигает теорию, согласно которой обе этих сущности считаются всего лишь внешними проявлениями божественной энергии Абсолютного Я-сознания, проявляющегося в виде *абхас* на разных уровнях Своей Саморазворачивающейся божественной игры.

Буддистские школы Саутрантика и Вайбхашика придерживаются теории двух независимых параллельно существующих реальностей: (1) постоянно изменяющегося моментарного сознания (*виджняна*),

проявляющегося в виде ума (*читта*), и (2) фрагментарной материи, обнаруживаемой светом *виджняны*. Процесс сознавания проявляется в различных состояниях каждое мгновение, а материя представляет собой поток мгновенных материальных единиц. Оба процесса протекают независимо друг от друга, но взаимодействуя друг с другом. Идеалисты (*виджняна-вадины*) опровергают теорию отдельного существования ума и материи. Они полагают, что материальное существование – всего лишь внешнее проявление идей, сформированных впечатлениями прошлого, которые впоследствии появляются подобно снам.

Кашмирский Шиваизм соглашается с *виджняна-вадинами* в случае с их критикой *бахьяртхавады*, теории о том, что материя обладает реальным существованием вне сознания и независимо от него. Но, в отличие от *Виджнянавады*, он не считает, что материальное существование подобно сну. Как уже говорилось, Кашмирский Шиваизм утверждает теорию *абхасавады*, или отражения. В соответствии с ней, все явления представляются *абхасами*, или отражениями божественных энергий Абсолюта, вызванных Его свободной и игриво творящей волей, или божественной сущностью. Об отражении нельзя сказать, что оно не существует. Следовательно, оно есть реальность. Не абсолютная реальность (*парамартхасат*), но проявление (*абхаса*), ограниченное временем и пространством.

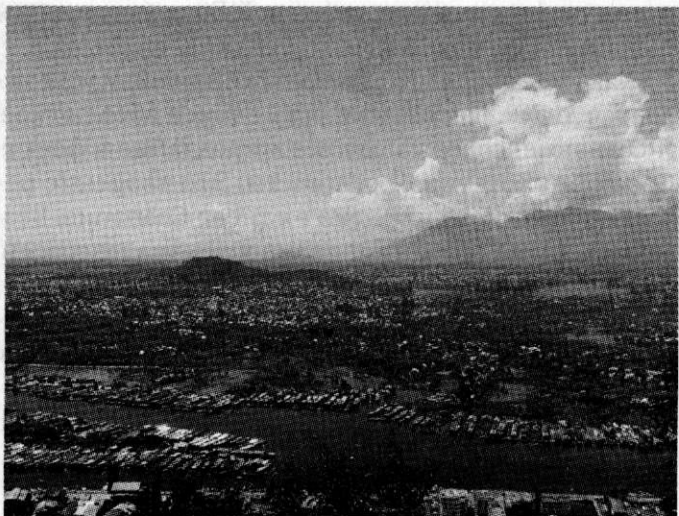
Универсальное отражение не есть отражение мыслительного процесса какого-либо существа, поскольку Вселенная на ранней стадии своего развития, по сути, является проявлением энергий чистого Я-сознания, сияющего на ступени, предшествующей проявлению какого-либо сознания или аппарата ума. Абсолютное Я-сознание, будучи заряжено

движением *спанды*, проявляет *это-сть* на уровне *Виды*. Затем, на уровне *Майи*, следующей ступени игры самовыражения, *это-сть* появляется как сущность, отличная от Я. *Майя*, сотрясенная Господом Анантанатхой, ее повелителем, простирается до *таттв* ограничения (пять *канчук*³¹), ограничивающих бесконечное Я-сознание до состояния крайней зависимости. Это Я-сознание затем появляется как *пуруша* Санкхья-Йоги, и его ограниченный объективный элемент *это-сти* начинает сиять в форме *пракрити*, космической энергии. Эта энергия, сотрясаемая и таким образом направляемая Господом Шрикантанатхой (см. главу 4), претерпевает изменение (*паринама*) и последовательно трансформируется в так-называемые инструментальные и объективные *таттвы*, включая ум. В этом процессе ничего не создается и ничего не разрушается. Все проявляется через эволюционную трансформацию фундаментальной неодушевленной *таттвы*, называемой *мулапракрити*, и все растворяется в ней снова в процессе свертывания.

В этом описании процесса проявления, Санкхья начинает с *пуруши*, самой высокой из *таттв* в представлении этой философской школы. Последние уровни такого проявления включают понятия реализма Санкхьи, которые принимаются Кашмирским Шиваизмом со следующими поправками: (1) *мулапракрити* направляется и приводится к этой двусторонней трансформации Шрикантанатхой; (2) и *пуруша*, и *пракрити*, две *таттвы* творения, проявляются по воле Господа Анантанатхи; (3) основное создание *это-сти* является объективным проявлением божественной творческой силы абсолютного Я-сознания (Шакти), в процессе ее игры самовыражения.

31 *Канчука* (санскр.) – покров, оболочка (прим. пер.).

Итак, объективное существование есть реальность на всех уровнях от чистой *Шакти* (здесь *таттва*, прим. пер.) до самых грубых объективных явлений этого мира. Явления, появляющиеся объективно во Вселенной, уже существуют в чистом и абсолютном Сознании в форме его божественной духовной силы, называемой Шакти. Духовный реализм – отличительный признак недвойственного



Панорама Шринагара, 2005

шиваизма Кашмира. Такое мировоззрение можно считать пантеистическим, потому что совершенный шиваитский йогин видит Бога и только Бога в каждом явлении. Но, как мы уже продемонстрировали, Кашмирский Шиваизм также существенно отличается от западного пантеизма. Во-первых, шиваитский йогин воспринимает Бога как абсолютное Сознание, превосходящее все феноменальное существование, в то время как пантеисты не соглашаются с принципом абсолютизма. Во-вторых,

шиваитский йогин не принимает концепцию какого-либо превращения Бога в проявленный мир, воспринимая этот процесс как отражение Его божественных энергий, тогда как пантеисты полагают, что Бог в действительности становится миром явлений, и должен быть постигнут в такой форме. Вишнуитские пантеисты верят в личного Бога, проживающего в божественной обители, но шиваитские мониисты утверждают, что такой Бог – всего лишь создание Парамашивы.

Как уже говорилось, шиваитский монизм утверждает, что Бог фактически есть единое абсолютное Я-сознание, содержащее все мироздание в форме Своей божественной сущности. Это творение реально и целиком включено в единое Сознание. Возможно, такие теории реализма и теизма не совсем совместимы с современной западной философией, и методы их утверждения вряд ли знакомы западному читателю. Тем не менее, на протяжении веков они подтверждались шиваитскими йогинами, которым истина открывалась с помощью йогической практики.

Глава III



ЧЕТЫРЕ СОСТОЯНИЯ ПРАНЫ

Виндийской философии жизненная функция, например, дыхание, известна как *прана*, или жизненная сила. Существа, обладающие праной³², называются *пранины*, или живые существа. То, что лишено этой силы, считается неодушевленным.

Тем не менее, некоторые сущности, на самом деле неодушевленные, кажутся одушевленными, выполняя жизненные функции, необходимые живым существам, которые воспринимают их как часть себя. Например, мы склонны думать, что наше физическое тело, со всеми его органами восприятия, одушевлено. Согласно индийской философии, наше тело в действительности – неодушевленный предмет, материальная субстанция, обладающая способностью оживляться посредством Я-сознания. Полагая, что наши тела сознательны и являются частью живого я, мы совершаем ошибку. На самом деле, это Я-сознание, живая сущность внутри нас, выполняет все жизненные функции и использует неживые части тела как инструменты действия. Приводимые в движение пронизывающей их жизненной силой, эти неживые субстанции просто выглядят и ведут себя так, как будто они живые.

Прана – тонкая жизненная сила, вступающая в тесное взаимодействие с сознанием. Посредством

32 Здесь и далее слово «прана» выделяется курсивом только тогда, когда означает один из пяти аспектов *праны*, или жизненной силы (прим. пер.).

праны сознание может познавать и быть активным на всех уровнях развития живых существ. Эта тончайшая жизненная сила действует во всех семи видах существ – от *сакала*, земной или небесной души, находящейся под воздействием трех видов связанности, до *акала*, чистого существа, абсолютно свободного от каких-либо оков (см. обсуждение этих уровней существования в 4 главе). Прана имеет пять аспектов, известных в шиваитском монизме как: выдох (*прана*), вдох (*апана*), гармонизирующее дыхание (*самана*), восходящая кундалини (*удана*), и вибрирующий сияющий Субъект (*вьяна*).

Эти пять *пран* присутствуют в четырех состояниях сознания, известных как 1) *джаграт*, бодрствование, 2) *свапна*, сон, 3) *сушупти*, глубокий сон и 4) *турья*, состояние Само-раскрытия. Проявление этих четырех состояний праны возникает и исчезает внутри беспредельного Сознания, источника всех функций праны. Это Сознание, хотя обычно и не относится к четырем состояниям праны, иногда считается пятым состоянием, называемым 5) *турьятита*. Считается, что Чистое Сознание превосходит даже состояние *турьи*.

Некоторое замешательство среди философов вызывало различие между *турьей* и *турьятитой*. *Турью* можно описать как Само-раскрывающееся состояние праны, но зачастую оно описывается как трансцендентальная прана. Только *турьятиту* следует называть трансцендентальной, так как слово «*атита*» означает «запредельная реальность». Поскольку *турьятита* выходит за пределы даже *турьи*, четвертого состояния праны, только это наивысшее состояние Сознания следует считать трансцендентальным. Называть *турьятиту* чистым состоянием недостаточно, потому что чистота также свойственна *турье*.

В первом состоянии праны, бодрствовании (*джаграт*), наши тела и чувства физически активны, и, прежде всего, сфокусированы на взаимодействии с окружающим миром. Иначе говоря, мы используем наши тела с их различными органами, чувствами и дыханием, в качестве инструментов поглощения и выброса. В состоянии бодрствования мы употребляем и удаляем из организма переработанную пищу. Мы воспринимаем звуки с помощью слуха, а органами речи производим звуки. Этот процесс обмена повторяется со всеми органами чувств, включая внутренние системы тела. В философской традиции, представленной Агамами, функция выброса называется *праной*, а усвоения – *апаной*. Поскольку две эти функции праны постоянно задействованы в процессе дыхания, выдох считается *праной*, а вдох – *апаной*.

В Кашмирском Шиваизме эти термины не просто относятся к выдоху и вдоху, а описывают более широкий спектр понятий. Выброс внутренних или внешних предметов считается *праной*, а любое усвоение – *апаной*. Выходит, что процесс ассимиляции или оформления мыслей в слова относится к категории *апаны*, в то время как говорение есть процесс, направленный вовне и считается *праной*. Когда ум занимает какая-то идея – это *апана*, когда он оставляет ее – *прана*. Поэтому, эти две функции праны действуют через наши физические и психические органы.

Из этого становится понятно, что термин «прана» имеет два уровня значений. Как было сказано в начале, он означает тонкую жизненную силу, или сущность, которая делает наши тела живыми. Точнее, термин «прана» применяется для обозначения выдоха, или же внешнего аспекта ума, тела, чувств.

Внутренние состояния праны – сон (*свапна*), глубокий сон (*сушупти*) и Само-раскрытие (*турья*) – также могут присутствовать в бодрствующем состоянии. Например, мы можем пережить внезапную вспышку Само-реализации (*турья*), испытывая какую-то сильную эмоцию в состоянии бодрствования. Однако для большинства людей это означает мимолетное озарение, и состояние бодрствования, прежде всего ориентированное на внешний мир, остается доминирующим. Мы можем на какое-то время забыться дневным сном или ощутить другие промежуточные состояния, но это будет преходящим, а состояние бодрствования – постоянным. В бодрствовании мы обычно не можем довольствоваться лишь мыслью о пище или воде. Мы удовлетворены только тогда, когда мы действительно едим, пьем и осязаем внешние предметы.

Итак, процесс поглощения и выброса, осуществляемый с помощью инструментов наших физических и психических органов, и взаимодействующий с окружающим миром, называется *джаграт*, состояние бодрствования. Внешний материальный мир, в котором все работают и взаимодействуют, называется существованием в бодрствовании. Это самая материальная, конкретная форма существования, а *джаграт* – самая внешняя форма праны. В течение жизни мы существуем и взаимодействуем с реальностью в бодрствующем состоянии.

Второе состояние праны называется сон (*свапна*). В нем взаимодействие с окружающим становится более тонким. Естественно, мы продолжаем дышать и во сне, и психический процесс поглощения и выброса продолжается и в нем. Тем не менее, этот процесс совершается без какого-либо участия внешних органов чувств и действия (*кармендрий*). Поэтому шиваизм считает такие состояния, как глубокая

задумчивость, полет воображения, мечтательность, медитация (*дхьяна*), концентрация (*дхарана*) и самадхи с наличием мыслей (*савикальпа самадхи*) формами сна (*свапна*), который может возникнуть и в бодрствовании. Иными словами, состояние сна не ограничивается теми часами, когда мы действительно лежим в постели и спим.

Во сне мы действуем исключительно с помощью внутренних органов чувств. Однако в силу иллюзии, основанной на глубоких впечатлениях от действий в бодрствующем состоянии, во сне нам кажется, что при совершении действий тонкого психического порядка мы используем внешние органы чувств. Это заблуждение – результат работы ума, но во время сна это так не воспринимается. Нам представляется, что мы бодрствуем и проживаем этот сон в физическом теле. Шиваизм считает, что такие действия, как размышление и работа воображения, которые мы обычно связываем с состоянием бодрствования, осуществляются только внутренними органами чувств как часть спящего состояния *праны*.

Интересно, что когда мы осуществляем эти действия во сне, мы сразу достигаем удовлетворения, несмотря на то, что объекты поглощения и выброса – всего лишь воображаемые. В состоянии бодрствования такого не происходит. Благодаря этому аспекту процесса сна люди испытывают удовольствие, боль, удивление, удовлетворение, и т. д. как результат сновидений о различных действиях. Йогины могут также достичь более высоких духовных состояний посредством осознанного сновидения, так как техники концентрации, такие как *дхьяна*, очень близки снам в бодрствующем состоянии. Практика *шакта-упая*, ведущая к возвышенному виду самореализации, также является практикой в форме осознанного сновидения. Таким образом,

яркий сон может иметь место даже в бодрствующем состоянии.

Согласно индийской философии, существует еще один аспект состояния сна, независимый от людей, и это объясняет существование духов, действующих исключительно в тонких телах. Эти сущности осуществляют процессы поглощения и выброса одной лишь мыслью о них. Считается, что все обитатели предков, богов, сверх-богов, и т. д., принадлежат к этому миру снов. В отличие от человеческого мира снов, жизнь существ в этом независимом состоянии сна не так коротка и лишена индивидуальности. Этот вид существования во сне создан могущественным мышлением какого-нибудь сверх-бога, вроде Брахмы, представляющего собой универсальное сознание. Он направляет, контролирует и пронизывает изнутри всех обитателей подобного мира. Продолжительность жизни богов в миллионы раз дольше человеческой. Жизни обитателей этих миров сновидений настолько длинны, что людям они кажутся бессмертными. Наше бодрствующее состояние является физическим и грубым, в то время как сновидческое существование богов имеет тонкую психическую природу. И все же миры снов для их обитателей – обычная реальность.

В силу контраста с нашим физическим существованием, такой мир снов кажется нам идеальным. Мы приносим жертвы, возносим молитвы, хвалы, и воздаем славу существам из этого идеального мира. В свою очередь, их удовлетворяет одна лишь мысль о том, что им приносят жертвы с такой верой. В этом секрет всех религиозных ритуалов, таких как *шраддха* (погребальные обряды по ушедшей душе) и *хома* (жертва огню).

Созданные сверх-богами (*рудрами*), эти миры снов на самом деле служат кровом всем существам,

населяющим их. Хотя их жизнь также приходит к концу в процессе растворения, осуществляемого время от времени этими богами, по сравнению с состоянием бодрствования, индийские теологи считают эту форму существования бессмертием.

Наши тела, чувства и органы грубы, но у существ, населяющих миры снов, те же, выполняющие функции праны инструменты, – весьма тонки и имеют психическую природу. Наши физические тела носят название *стхула-шарира*, в то время как жители мира снов обладают тонкими телами, называемыми *линга-шарира*. Прана оперирует в обоих телах, которые объединяются с помощью ума. Существа мира снов не имеют физических тел, хотя иногда для достижения определенных целей они могут принимать любую физическую форму. Благодаря этой их способности, обыкновенных людей иногда посещают видения.

Разнообразные практики мировых религий приводят своих последователей к различным формам тонкого существования, подобного сну, в котором они могут испытывать освобождение от мирских страданий и получать желанное наслаждение. Существа, населяющие эти независимые миры снов, имеют намного больше возможностей, чем люди, для получения удовольствий (*бхога*), а также для достижения освобождения (*мокша*). Но поскольку они связаны законом ограничения (*нияти*), достижение такой формы существования не считается самой высокой целью жизни.

Третье состояние праны называется *сушупти*, состояние глубокого сна или полного расслабления. Традиционно его сравнивают со сном без сновидений. Это состояние полного отдыха. Всевозможные функции праны и апаны прекращаются, поскольку инструментальные элементы (см. *кармендрии*)

останавливают процесс выброса и поглощения физических и психических объектов. Индивидуальное Я-Сознание сияет в пустоте глубокого сна как единственно существующее, свободное от всех страстей, желаний, удовольствий, боли, голода, жажды, и т. д. Хотя такое состояние приносит временное облегчение, все отпечатки страданий остаются в пассивной непроявленной форме. Говоря языком современной психологии, эта боль переходит в *подсознание* человека.

Другая сторона состояния глубокого расслабления заключается в том, что действия поглощения и выброса равномерно сокращаются до единого, глубокого индивидуального осознания Себя. Особый вид праны, возникающий в состоянии релаксации, называется *самана*. Она – равновесие *праны* и *апаны*. *Самана* – объединение этих двух функций, которым они поглощаются и из которого возникают снова и снова. Таким образом, это точка покоя *праны* и *апаны*. Поскольку *сушупти* свободно от всех взаимо-противоположных явлений, таких как наслаждение, боль, симпатия, отвращение, и т. д., это состояние полного умиротворения и покоя, так как в нем отсутствуют и психические, и физические беспокойства. *Самадхи*, или медитация – высшая или совершенная разновидность *сушупти*. Покой, испытываемый в медитации, увеличивает силу *праны* и *апаны*, вливая свежий поток энергии во все системы тела. Практикуя йогу, ведущую к подобному состоянию, можно ощутить огромный подъем физических и умственных способностей, и уменьшение психофизической усталости и умственного напряжения. Благодаря этим особенностям йоги, движение Трансцендентальной Медитации, основанное Махаришимахешем Йоги, стало так популярно среди людей, страдающих от напряжения и утомления.

Поскольку эта функция праны повышает энергию тела и ума, она называется *самана*, так как она приводит к *самуннайна*, или увеличению уровня энергии живых существ.

Состояния, ведущие к потере сознания или бесчувствию, считаются различными состояниями глубокого сна (*сушупти*). В то время как глубокий сон очень часто бывает результатом утомления, разные формы его могут быть также вызваны болезнью, наркотиками или лекарствами. Хотя глубокий сон и приносит облегчение, его природа считается негативной по характеру, так как это облегчение от жизненных неурядиц лишь временное.

В некоторых случаях йогины, научившиеся останавливать активность ума и органов чувств, могут испытывать более тонкую форму блаженства. В состоянии глубокого сна приходит интуитивная, хотя и ограниченная, реализация чистого сознания.

По шиваитским убеждениям, йога Патанджали ведет к такому типу медитативного состояния, и такая йога считается высшим видом *самадхи*. Шиваитские мыслители утверждают, что эта практика не приводит к реализации универсального сознания, но лишь к ограниченной форме Я-сознания. Последователи йоги Патанджали могут испытывать облегчение от повседневных страданий, но они не реализуют могучий потенциал своей божественной сущности. Именно в силу этих ограничений Патанджали характеризует Ишвару, или Бога, как извечно чистую и извечно освобожденную душу, наставлявшую древних учителей йоги, таких как Капила. Также в «*Йогасутрах*» Патанджали Бог не предстает как Создатель или Хранитель Вселенной, потому что практика глубокого сна (*сушупти*) не ведет к реализации такого аспекта божественности.

Согласно Кашмирскому Шиваизму, существует

два вида глубокого сна. В одном из них, *саведья сушупти*, человек может ощущать смутные чувства тяжести или легкости, и т. д. В другом, *апаведья сушупти*, нет никакого переживания внешнего. Состояния *апаварги* и *кайвальи*, описываемые Ньяя-Вайшешикой и Санкхья-Йогой – примеры двух видов *саведья сушупти*. Состояния *нирваны* в описании школ Виджнянавада и Шуньявада – две разновидности *апаведья сушупти*.

Каждое из этих четырех состояний праны (бодрствование, сон, глубокий сон и Само-раскрытие) можно проанализировать и более подробно подразделить на несколько категорий. Шиваизм дает определение по крайней мере четырем разновидностям каждого из четырех основных состояний праны. *Апаварга* и *кайвалья* Ньяя-Вайшешики и Санкхья-Йоги вместе с двумя видами *нирваны*, разработанными буддистскими школами – Виджнянавадой и Шуньявадой – примеры четырех типов состояний глубокого сна. Вышеупомянутые школы мысли считают эти состояния совершенным освобождением (*мукти*), высшей целью жизни. Но Кашмирский Шиваизм не считает их освобождением. Существа, пребывающие в этих видах *сушупти*, называются *пралаякала*; *самана* оперирует в них как активное дыхание. Они остаются в спячке целую вечность, равную продолжительности проявленного существования (имеется в виду *кальпа*, т. е. приблизительно несколько миллиардов лет). По истечении этого срока все проявленные элементы постепенно поглощаются чистой космической энергией (*мулапракрити*). Это стадия растворения, промежуточная между двумя циклами созидания (*авантара пралая*). Продолжительность этой стадии равна продолжительности проявленного существования. В конце периода растворения Господь Шрикантха

Шива встряхивает космическую энергию и заново начинается создание объективных и инструментальных элементов (*таттв* философии Санкхья). *Пралаякалы* пребывают в состоянии глубокого сна до тех пор, пока не начинается новый цикл творения; только тогда они пробуждаются. Некоторым *пралаякалам* Господь Шрикантха посылает свою благодать, поднимая их с уровня *Майи* до уровня чистой *Видьи* (*Шуддхавидья*, первая из чистых *таттв*, прим. пер.) откуда они постепенно продвигаются к окончательному освобождению. Другие проходят через множество сансарических циклов рождений и смертей в соответствии с кармой, приобретенной до достижения состояния *пралаякала*.

Шиваизм предостерегает своих последователей о возможности попасть в это состояние спячки, поскольку оно может затянуть процесс духовной эволюции почти на два эона – такая отсрочка вызвана огромным промежутком времени, охватывающим текущее мироздание и следующий за ним период растворения. Даже состояния бодрствования и сна предпочтительнее этой глубокой спячке. По крайней мере, в этих низших состояниях есть шанс подняться в глубоком сне (*сушупти*) до Само-раскрытия (*турья*) и выше. Но погруженный в глубокий сон должен ждать целую вечность, чтобы получить новую возможность в следующем цикле творения.

Состояние *турьи* считается совершенно чистым. В *турье* интуитивно реализуется истинная природа Я, поэтому она была названа состоянием Само-раскрытия. Она также подразделяется на четыре категории или ступени. Существа на низшей ее ступени известны как *виджнянакала*. Они ощущают свое истинное Я как чистейшее и лучезарное сознание, свободное от всех страданий. Тем не менее, они не реализуют свою божественную силу.

По мнению шиваизма, эта низкая ступень *турьи* считается самым высоким достижением в практике Адвайта-Веданты. Из-за ограничений этого уровня, адвайтисты не могут воспринять божественную творческую силу Абсолютного Сознания. Они остаются на этом уровне *турьи* целую вечность до тех пор, пока милостью какого-нибудь высшего существа не поднимаются на более высокий уровень Самореализации.

На второй, более высокой стадии Самореализации, существа ощущают себя всеведущим, всемогущим, чистым безграничным сознанием, но воспринимают объективную реальность как отличную от себя. Эта ступень *турьи* известна как ступень *мантра-существ*. Также их называют *видьешварами*, поскольку они обладают *видьей*, правильным знанием Я. Это состояние, достигаемое *двайта* шиваитами школы Амардаки.

Третья и четвертая ступени *турьи* достигаются *мантрешварами* и *мантра-махешварами*. Это более чистые существа, потому что они воспринимают всю объективную реальность как самих себя. Их самосознание сияет как «это есть я» и «я есть это». Ощущение *это-сти* больше присуще *мантрешварам*, а Я – осознание – *мантра-махешварам*. Третья стадия *турьи* соответствует *мокше двайта-адвайта* шиваитов Шринатха, а четвертая – недвойственному шиваизму Траямбаки.

Свойство праны, раскрывающее Я всех четырех категорий чистых существ, пребывающих в *турье*, называется *удана*. Она ведет практикующих все выше и выше к совершенной Самореализации, в то время как объективное существование становится все более очищенным. *Удану* метафорически описывали как духовный огонь, сжигающий загрязнения концептуального мышления (*викальпа*) и ведущий

к свободной от ментальных конструкций (*нирвикальпа*) реализации Я³³.

Все четыре категории существ в этом состоянии Само-раскрытия от *виджнянакала* до *мантрамахешвара* свободны от концептуального мышления. Они переживают как Я, так и *это-сть* с помощью тонкого светящегося Само-осознавания, полностью находящегося за пределами любой умственной деятельности. Это происходит потому, что они находятся на уровне, превосходящем психическое и физическое существование.

Самая высокая ступень *турьи* достигается существами, называемыми *акала*. *Акала* видит одно только божественное, чистое и мощное Я. Он осознает только Я, бесконечное, совершенное, чистое, всеведущее и всемогущее. Поэтому *акалы* называются *шивы*. Их Сознание содержит в себе все, или, иными словами, все заключено внутри них в форме чистого Сознания. Благодаря чистоте реализации, достигнутой *акалами*, мастера Кашмирского Шиваизма употребляли термин «*вьяна*» для описания пятой функции праны. *Вьяна* – всеохватывающее чистое Сознание, лучезарное сияние безграничного субъекта. Это самый чистый вид сознания, сияющего в *акалах*, видящих только Я.

Хотя было дано описание существ, обитающих на уровнях за пределами обычного психического и физического существования, эти иерархические ступени бытия также считаются достижимыми для людей с мощным духовным потенциалом.

Четыре состояния праны (*джаграт*, *свапна*, *супшти*, и *турья*), действующие в сфере существ от *сакала* до *акала*, возникают и исчезают в трансцендентальном, абсолютном, беспредельном и чистом

33 *Ишварапратьябхиджня*, III, 2.20.

Сознании, называемом *турьятита*, истине, превосходящей даже состояние Само-раскрытия (*турья*). Как уже говорилось, эту трансцендентальную истину (*турьятита*) не следует считать одним из состояний праны, так как все эти состояния принадлежат ей, исходят из нее, и снова поглощаются ею. Это наивысшая истина, о которой можно только помыслить или что-то сказать. Это не состояние, но наивысшая Реальность, сияющая в каждом из четырех состояний, от *турьи* до *джаграта*.



*Ледник Пиндари. Трезубец Шивы.
Дорога к Кайласу. 2007*

Глава IV



ЖИЗНЬ. ЕЕ ПРИРОДА И СЕМЬ МИРОВ

Что такое жизнь? Этот вопрос начал волновать обитателей земли задолго до того как появились первые письменные свидетельства человеческой мысли. К этой проблеме подходили с разных сторон. Некоторые мыслители считали рост и размножение основными признаками жизни. Другие присоединяли к ним голод, жажду, состояния бодрствования и сна, ощущения удовольствия, боли, удивления, отвращения, и т. д. Некоторые философы выделяли процессы объективного сознания и действия как существенные признаки жизни. Другие же считали сознание ее единственной подлинной сутью. Давайте рассмотрим каждый из этих взглядов по очереди.

Рост и размножение, без сомнения, – свойства, присущие живым организмам в их физическом существовании, потому что физические тела животных и растений растут и воспроизводят себе подобных. Тем не менее, рост сам по себе – недостаточный критерий, поскольку ученые доказали, что неживая материя также может расти (например, кристаллы). Даже физическое тело не следует принимать за одушевленное только лишь потому, что оно растет и размножается. Как говорилось в 3 главе, тело одушевлено некой другой силой, на какое-то время присутствующей в нем. Если бы жизнь была неотъемлемым свойством тела, физическая оболочка никогда не умирала бы. О жизни скорее следует думать как о силе, дающей телу возможность расти

и размножаться. Рост и воспроизведение себе подобных – всего лишь *следствия* присутствия жизни в организме, и не должны восприниматься как суть самой жизни.

Другие предлагаемые определения жизни тоже не вполне удовлетворительны. Голод, жажда и функции внутренних органов чувств, такие как радость и боль, переживаются только в состояниях бодрствования и сна. Жизнь продолжается в глубоком сне без сновидений, несмотря на то, что эти функции полностью прекращаются. Следовательно, эти качества нельзя считать главными признаками или определениями жизни.

Та же проблема возникает при рассмотрении процессов внешнего сознания и действия. Подобная активность также исчезает в состоянии глубокого сна. Мы продолжаем жить в глубоком сне, даже если ничего не делаем, и наше восприятие внешнего мира прекратилось. Таким образом, обычное сознание и действие нельзя принять за характерные признаки жизни.

Однако в отношении сознания существует интересное наблюдение, требующее объяснения. Очевидно, что какой-то элемент осознания должен оставаться и в состоянии глубокого сна, потому что когда мы просыпаемся, мы вспоминаем о различных впечатлениях абсолютного отсутствия какого-либо объективного элемента в этом состоянии. Если бы мы не переживали это отсутствие, то проснувшись, мы не могли бы вспомнить о нем. Именно благодаря этому переживанию пустоты и оставленному от нее впечатлению, мы можем впоследствии вспомнить, что ничего объективного в глубоком сне мы не испытывали.

Что же происходит в этой ситуации? По мнению Кашмирского Шиваизма, когда мы находимся

в состоянии глубокого сна, мы переживаем присутствие нашего собственного тонкого Я³⁴, свободного от всех процессов внешних сознания и действия. Я, переживаемое нами в глубоком сне, не есть физическое тело, ни аппарат ума, ни органы чувств, ни жизнедеятельность, ни даже способность осознавать. Это простое и чистое присутствие Я-сознания, превосходящее все вышеуказанные грубые и тонкие элементы.

Мудрецы Кашмирского Шиваизма достигли мастерства в понимании этого Я-сознания. Они неоднократно испытывали и исследовали его суть в глубоких состояниях медитации, а затем рассказывали об этом в философских трудах. В течение веков эти мыслители приходили к одному и тому же пониманию: мы есть светящееся сознание. Можно сказать, что главная природа сознания – свет, потому что оно сияет и проявляет себя без помощи каких-либо внутренних или внешних средств познания. Следовательно, это Я – Само-светящееся. Более того, все, с чем мы встречаемся, происходит в силу благодати этого внутреннего свечения, которое всегда осознает свое существование. Сознание пронизывает все три состояния: сна, сновидения и бодрствования. Жизнь, лишённая сознания, никогда не переживалась ни в одном из этих состояний. Итак, в чем же суть жизни? Только в сознании.

Теперь давайте взглянем на различные аспекты сознания. В Кашмирском Шиваизме сознание описывается как некое движение, не требующее доказательств. Это качество означает тонкую форму сознания. Это субъективное сознание в противоположность объективному, упомянутому выше. Сознание

34 Мы отличаем это трансцендентное Я от обычного понятия индивидуальности, личного я или эго, используя заглавную букву «Я».

можно также описать как действие, потому что йогины переживают его как некое движение (*спанда*). Это действие еще и потому, что оно становится очевидным и осознает себя, и эти свойства могут обозначаться глаголом.

Основное Само-осознание живого существа – нечто вроде направленных внутрь познания и действия. Познание, само по себе, – тонкая форма активности, включающая элемент света. Действие же, с другой стороны, не может осуществляться без элемента познания. Иначе говоря, если отсутствует действие, откуда взяться познанию? Если нет познания, как может возникнуть действие? Поэтому познание и действие можно принять за два главных аспекта сознания. Оба они неразрывно существуют в нем. Следовательно, это тонкое субъективное познание и действие можно считать ключевыми характеристиками жизни.

Все живые существа обладают способностью знать и делать. Их сущностная природа заключается в постоянном стремлении к знанию и действию. Сознать собственное трансцендентальное Я в глубоком сне без сновидений уже само по себе есть действие. Основная жизненная функция в глубоком сне – это активность субъективного сознания. Во сне со сновидениями некоторое объективное осознание и действие также присутствуют, и жизненная сила действует через внутренние органы чувств, которые в этом состоянии носят исключительно психический характер. Чувства и *манас*, или познающий ум, напротив, вовсе не функционируют во сне без сновидений. То есть ум, хотя и осознает свое существование, не знает ничего другого в этом состоянии. Поэтому жизненная сила, или прана, должна находиться в некоей области за пределами ума (*манас*) и чувств. Как было показано ранее, шиваизм описывает эту

сущность как чистое сознание трансцендентального Я живого существа. О нем говорят как об индивидуальном Само-осознании, поскольку оно не осознает своего универсального аспекта. Функции праны, сосредоточенные на очень тонком уровне субъективного знания и действия в глубоком сне (*сущупти*), все более распространяются вовне в состояниях обычного сна и бодрствования. В состоянии сна (*свапна*) жизненная сила протекает через ментальное тело, создавая сновидения и ложное чувство реальности. В бодрствовании (*джаграт*) эти жизненные функции распространяются на физическое тело, и его различные органы чувств настраиваются на взаимодействие с внешним миром. В этих двух внешних состояниях объективное знание и объективное действие преобладают, в то время как в глубоко внутреннем состоянии сна без сновидений оба этих вида активности совершенно субъективны. Иными словами, жизнь есть сознание. Знание и действие – два взаимосвязанных аспекта сознания, определяющих сущность жизни на всех ее стадиях.

Как уже обсуждалось в 3 главе, люди, в основном, – существа бодрствования (*джаграт*), хотя иногда у нас возникают переживания и других состояний праны. Согласно утверждениям индийской философии, существует иерархия видов существования с высшими формами жизни, или высшими существами. Например, состояние сна (*свапна*), в котором отсутствует плотная материя, считается значительно превосходящим наше физическое существование. Обитатели этого уровня действуют таким же образом, как мы во сне. Они используют тонкую психическую форму знания и действия, испытывают наслаждение, боль, и все те же эмоции и желания, что и мы, но остаются свободными от ограничений физического тела. Как и мы, эти существа подвержены

разнообразным страстям и постоянно ищут их удовлетворения. Они также испытывают чувство голода и жажды, но, конечно же, не нуждаются в пище и воде. Структура их тел чрезвычайно тонка и соответственно, они свободны от обычных потребностей физического существования. Их способность достигать и чувственных, и духовных целей значительно более развита, чем у смертных, населяющих физический план. Смерть и недуги не имеют такой власти над этими существами, и в сравнении с нами, они выглядят бессмертными. Но, как мы уже заметили, впоследствии им также не избежать растворения и перерождения. Различные уровни небес, описанные в индуизме и других мировых религиях, можно принять за различные области мира снов. Обитатели этих небес – те, кого мы обычно называем богами, полубогами, сверх-богами, и т. д.

Состояние глубокого сна (*сушупти*) – еще более высокая форма существования. Она выходит за пределы даже тонких небесных миров. Жизнь в этой области состоит из спокойного и светящегося сознания, единственное ограничение которого заключается в утонченном чувстве индивидуальности. У жителей этого мира нет объективных переживаний, они также не осознают никаких эмоций, инстинктов или страстей. Они пребывают в покое пустоты чистого пространства, ощущая полное умиротворение. Единственной функцией их жизни остается непрерывное осознание этого безмятежного индивидуального Я-сознания, ограниченного лишь умеренным чувством эго. Смертные, достигшие освобождения в понимании Ньяя-Вайшешики, Санкхьи и буддизма – примеры существ, погруженных в глубокий сон *сушупти*.

Во время переживания сильной эмоции, люди забывают о своем индивидуальном я и на какое-то

время сливаются с космическим Я-сознанием. В этом случае они испытывают мощное чувство единства со всем, что их окружает, забывая обо всех волнениях и заботах, и временно погружаются в блаженство внутреннего Я. Иногда на западе это описывают как кульминационное переживание (peak experience). В индийской философии оно известно как состояние интуитивного раскрытия (турья). Это четвертое состояние праны. В то время как сон выше физического и тонкого психического существования, состояние раскрытия (турья) позволяет человеку испытывать блаженство единства с бесконечным многообразием всего мироздания. Блаженство этого состояния позитивно. Оно состоит не просто в отсутствии наслаждения и боли, которое ощущается в глубоком сне. Во время такого раскрытия человек переживает слияние с сиянием собственного чистого сознания. Но это состояние обычно настолько мгновенно, что мы не успеваем понять и разобраться, что же с нами произошло. Часто оно оставляет лишь слабое впечатление, и даже воспоминание о нем может впоследствии исчезнуть. Но практика йоги, бхакти, и другие духовные устремления могут продлить состояние Само-раскрытия.

К этому четвертому состоянию относится высший вид существования. Существа, находящиеся в нем, постоянно испытывают блаженство своего чистого и самосветящегося сознания. Самые высоко развитые обитатели четвертого уровня соединили всю объективную Вселенную с индивидуальным субъективным сознанием, и свое индивидуальное Я-сознание – с бесконечным вселенским сознанием, из которого все проистекает и которым все поглощается. В результате, они наслаждаются безграничным, вечным, блаженным и абсолютно монистическим единством, постоянно пульсирующим как чистое

сознание. Тонкая пульсация этого бесконечного чистого сознания известна как его божественная сущность. Оно одно является основной причиной творения и растворения четырех видов существования, упомянутых выше. Оно одно – источник всех божественных действий создания, сохранения, растворения, омрачения и раскрытия. Это безграничное сознание называется Богом в силу своей ничем не ограниченной способности и вечной предрасположенности к пяти божественным действиям.

Существует множество духовных практик, которым обучают святые, провидцы, суфии, сиддхи, бхакты, и т. д. Они могут вести к различным уровням вышеупомянутого четвертого состояния существования. В результате, обычные люди, достигшие высокого мастерства в практике, могут переживать божественную энергию своего настоящего Я и абсолютное единство с вечным Сознанием. Такие люди встречаются редко, но следует помнить, что высший вид существования, возникающий в состоянии Само-раскрытия, предназначен не только для небожителей.

Осознав, что суть жизни заключается в сознании, аспектами которого являются субъективное знание и действие, мы можем задать другой вопрос: откуда происходит жизнь? Этот вопрос всегда приводил в замешательство великие умы мира. Ученые считают, что жизнь – это особое свойство и функция определенных материальных веществ, и что вызвана она специфическими изменениями в материальных условиях этих веществ. До сих пор ученые не в состоянии объяснить полностью специфику этих условий, и сказать что-либо определенное о том, как именно жизнь возникает из материи. Как сознание может возникнуть из материи?

Согласно монистическому шиваизму Кашмира,

истина заключается в обратном: материя возникает из Сознания. Абсолютное Сознание, божественно могущественное, игривое и вибрирующее по своей природе, проявляется на всех разнообразных уровнях существования в форме как неживой материи, так и жизни. В таком взгляде заключается одна из основ и метафизических истин этой философской школы.

Как уже было сказано, жизнь – это сознание. Оно имеет два аспекта: свечение (*пракаша*) и Само-осознание (*вимарша*). Это Сознание обладает абсолютной силой и является источником всего во Вселенной. Все мироздание находится внутри Сознания в форме божественной силы. По мнению шиваизма, этому Сознанию свойственна игривость, и потому оно всячески скрывает свою силу. Таким образом, оно появляется в форме бесконечного разнообразия живых существ с различными способностями понимания и управления своими жизнями. *Джада* – термин, относящийся к неживым предметам, в которых сознание и действие, два аспекта, присутствующих всему живому, полностью отсутствуют. В другом отношении, как указывает Абхинавагупта, нет ничего по сути отличного от абсолютного Сознания (*Тантралока*, I. 332). Достигший совершенства шиваитский йогин воспринимает все в мире и за его пределами как абсолютное божественно могущественное и совершенно чистое Сознание.

Употребление таких слов, как «живой» и «неживой» может привести к возникновению двойственных пар слов, поскольку такие слова обычно используются в обыденной жизни, но это ничуть не изменяет вышеупомянутое недвойственное видение настоящего шиваитского йогина. Лингвистические двойственные концепции были сформулированы обычными людьми, пребывающими в сфере

Майи и действующими под влиянием мирских ограничений (*канчук*). Взгляды на происхождение и истинную природу жизни, которые были высказаны ранее, основаны на йогических прозрениях древних мастеров шиваитской йоги высокого уровня. Всякий, кто с должной преданностью и самоконтролем посвящает себя изучению и практике этой философии, может прийти к реализации этих истин, и пережить их на собственном опыте.

Теперь мы рассмотрим семь категорий живых существ, представленных в Кашмирском Шиваизме. Проявленное существование представляет собой треугольную структуру – *прамата*, субъекта, отвечающего за познание, *прамеи*, познаваемого объекта, и *праманы*, процесса познания. Это триединство заключено внутри абсолютного Сознания, называемого Парамашивой, и проявляется Им вовне через внешнюю игру Его божественной сущности.

Субъективный элемент (*праматр*) был подразделен в шиваизме на семь категорий. Хотя эти категории упоминаются в Агамах южной Индии, их философский аспект обсуждался только в Кашмирском Шиваизме.

Первые пять *таттв* от Шивы до Видьи создает сам Бог. Создав первые две, *Шива таттву* и *Шакти таттву*, он появляется в других *таттвах* в форме *шамбхава* и *шакта*-существ. Эти существа всегда осознают свое бесконечное и чистое Я-сознание и всегда пребывают в единстве со своей безграничной божественной мощью. Аспекты Шивы и Шакти сияют преимущественно в этих двух категориях существ. Но поскольку бытие Шивы (*Shivahood*) и бытие Шакти (*Shaktihood*) – всего лишь два аспекта одной истины, разделяющих то же совершенное Я-сознание, они включены в ту же категорию существ, известных как *акала*. (Термин *акала* следует

понимать следующим образом: *калā* – название первой *канчуки* (*оболочки*) майи. Поскольку и *шамбхавы*, и *шакты* всегда остаются свободными от *канчуки калā* и ее проявлений, они называются *акала*, т. е. свободными от *канчуки калā*. *Акалы* – совершенно чистые существа, осознающие только свое субъективное Я, т. е. безграничное, чистое и божественно могущественное Я-сознание. Они лишены всякого осознания какой-либо формы объекта (*прамея*) или процесса познания (*прамана*). Поскольку они находятся в состоянии совершенного единства, их также называют *шивы*.

Бог, проявляя объективное существование внутри светящейся чистоты Своего безграничного сознания, также создает три из пяти *таттв*, принадлежащих к сфере *Видьи*. Они известны как *Садашива таттва*, *Ишвара таттва* и чистая *Видья таттва* (*Шуддхавидья*). У обитателей этих трех *таттв* разное восприятие реальности. На уровне *Садашива таттвы* воспринимается едва светящийся элемент *это-сти* внутри бесконечного субъективного Я-сознания, и населяющие этот уровень существа осознают себя как «Я есть это» (*ахам идам*). Они известны как *мантра-махешвары*. Элемент *это-сти* начинает сиять более интенсивно в обитателях *Ишвара таттвы*, и они осознают себя как «это есть Я» (*идам ахам*). Они также считаются чистыми и называются *мантрешвары*. Понятие единства в многообразии, которое испытывают эти классы существ, называется *шуддхавидья*. Этот термин описывает чистое свечение их сознания, которое служит им инструментом, заменяющим тело, чувства, ум и органы восприятия.

Майя – единственная «нечистая» *таттва*, созданная Самим Парамашивой. Она служит *авараной*, т. е. покровом, скрывающим истинные качества

(чистоту, единство, божественность, могущество, и т. д.) Я-сознания. Господь расстилает чрезвычайно тонкий покров майи над существами, населяющими самые низшие слои сферы *Видьи*, таким образом создавая четвертый класс существ, известных как *мантры*. Они осознают свое чистое, неограниченное и божественно мощное Я-сознание, но попадая под эту тончайшую пелену майи, видят предметы (элемент *это-сти*) как отличные от себя. Элемент *это-сти* относится к *Майя таттве*, из которой Господом создается весь разнообразный («нечистый») аспект существования в то время, когда он спускается на этот уровень в форме Анантанатхи. Анантанатха – владыка *Майи* и божество, которому поклоняются *мантра-существа*, действующие под его покровительством. Более низкая ступень *Видьи* известна как *махамайя*, или обитель *мантра-существ*. Поскольку у них нет никаких сомнений по поводу природы их истинного Я, они считаются мастерами, обладающими правильным знанием Я. Поэтому их также называют *Видьешварами*, относящимися к разряду *пати*³⁵

Все четыре категории вышеупомянутых живых существ – *шивы* или *акалы*, *мантра-махешвары*, *мантрешвары* и *мантры*, или *видьешвары*, относятся к категории чистого творения, которая создана самим Богом без посредничества какой-либо из Его инкарнаций, такой как Господь Садашива, Ишвара или Анантанатха. В *видьешварах* ограничение (майя) проявляется лишь в том, что в них остается легкий налет концепции многообразия, который выражается в том, что они не видят элемент *это-сти* как тождественный их истинному Я. Эта тончайшая пелена майи известна как *маия-мала*. Но, как было сказано

35 *Пати* (санскр.) – хозяин, повелитель, владыка.

выше, *видьешвары* считаются частью чистого творения, потому что они не спускаются до уровня переходящего существования.

Этим четырем видам существ свойственно осознание их чистоты, беспредельности, и, прежде всего, божественного могущества. Некоторые из них, следуя воле Господа Парамашивы, занимают значительное положение в божественной иерархии. Некоторые проводят целую вечность в сфере чистой *видьи*, постоянно наслаждаясь блаженством их чистого и мощного существования до тех пор, пока они не достигают состояния совершенного удовлетворения. В итоге, они могут сбросить тонкий покров индивидуальности и увидеть себя как Парамашиву, таким образом, саморасширяясь и становясь едиными с Абсолютным Господом. *Мантра-махешвары*, а также *мантрешвары* обычно остаются в значительной степени погруженными в свое переживание блаженной чистоты и мощи. *Мантры*, осознавая многообразие, обычно заняты божественным управлением, занимаясь устройством мироздания, согласно воле Парамашивы. *Мантры* также милосердно помогают людям на пути к освобождению. Согласно шиваизму, пять божественных существ по имени Ишана, Татпуруша, Садьоджата, Вамадева и Агхора, передавшие шиваитские Агамы святым (сиддхам) в этом мире – относятся к *мантра* категории.

Пять божественных действий эффективнее осуществляются божествами более низкого уровня; например, Шрикантханатхой и Умапатинатхой – инкарнациями Ишвара Бхаттараки, снизошедшим до уровня *пракрити*.

Майя, вызывающая незначительную потерю единства сознания *видьешваров*, полностью проявляет свою ограничивающую силу во всех остальных *таттвах*, являющихся нечистыми творениями

Анантанатхи (см. *таттвы* в глоссарии). На уровне творения *Майи* ограничение принимает форму *анава-малы* (загрязнения обособленностью), скрывающей безграничную природу существ в *Майе* и низводящей их до состояния *ану*, или крайне ограниченных существ. Их заставляет воспринимать себя таковыми *анава-мала*. Вместо того, чтобы видеть себя как абсолютное Сознание, они отождествляются с маленьким индивидуальным я, или тонким эго.

Анава-мала делится на два вида. Первый выражается в том, что Бог, появляясь под видом обычного человека (*ану*), скрывает свою природу чистого Сознания и отождествляет себя, в сущности, с неживой материей, такой как тело и ум. Кашмирский Шиваизм различает четыре типа такой материи:

- 1 Физическое тело, состоящее из материи, помогает нам совершать повседневные действия.
- 2 Ментальное тело, сотканное из тонких органов, чувств и ума с преобладающим элементом *буддхи* (способностью понимать). Они позволяют нам переживать различные состояния ума, такие как удовольствие, боль, и т. д., и формировать определенные представления об окружающем мире.
- 3 Жизненная сила, благодаря которой мы испытываем голод, жажду, сонливость, бодрость, и т. д.
- 4 Ограниченное Я-сознание, известное как состояние пустотности (*шунья*), которое дает нам возможность функционировать во сне.

Второй вид *анава-малы* выходит за пределы неверного отождествления Я с неживой материей и приводит к ощущению ограниченности действий и знания. В этой форме *анава-малы* мы чувствуем, что способны знать и делать только до определенного предела. В результате, мы теряем естественное состояние всеведения и всемогущества.

Более тонкий вид загрязненности – *маия*, заставляющий людей устремлять внимание вместо единства к многообразию. Он достигает своего полного расцвета в сфере *Майи*. Поэтому существа, обитающие в ней, могут видеть только разделение между:

- 1 субъектом и объектом,
- 2 предметом и другим предметом,
- 3 объектом и другим объектом.

Более того, эти существа, лишённые майей совершенной Самодостаточности, воображают себя несовершенными и обделёнными. Возникающее в силу этого отсутствие уверенности заставляет их постоянно искать компенсации в непрестанной страсти к внешним предметам и событиям, известным в шиваизме как *лолика*. *Лолика* непрерывно действует в людях, связанных чувством собственной ограниченности (*анава-мала*). В результате, всевозможные отвлечения и недостаток понимания держит таких людей привязанными к ограниченным формам обычного знания и действия, и они не реализуют своего подлинного потенциала.

Поступки, совершенные человеком в состоянии *маия-мала*, всегда носят либо позитивный, либо негативный оттенок, согласно закону *нияти*, управляющему обычным человеком. Последствия таких поступков побуждают людей кочевать из одной жизни в другую в бесконечном цикле перерождений. Людьюми движет надежда, что совершаемые ими действия приведут к исполнению их заветных желаний. Но Кашмирский Шиваизм считает, что все действия выполняются Самим Богом. Иначе говоря, на всех уровнях существования Его универсальная божественная воля управляет и движет всеми изнутри. Однако поскольку Он создал в каждом из нас эгоистические убеждения, нам представляется, что мы действуем и знаем самостоятельно.

Эти эгоцентрические чувства в отношении наших действий и вышеупомянутые остаточные впечатления от прошлых поступков (*карма-самскара*) известны как *карма-мала*, загрязнение кармы. *Карма-мала* делает людей ответственными за совершаемое ими, и эта ответственность заставляет их бесконечно перерождаться. Такая эгоцентрическая озабоченность нашими действиями (*карма-мала*) становится общей причиной тяжелых страданий. Причина ее в двойственном видении (*маия-мала*), а также в двух видах *анава-малы* – ошибочном отождествлении с эго, телом, и т. д., и в распространенном чувстве предельности и ограниченности.

По сути, *анава* – корень всех наших несчастий, потому что она является основной причиной того, что мы мыслим себя ограниченными существами, и это чувство ограниченности – главная причина того, что мы остаемся связанными смертным существованием. Нужно заметить, что *мантра*-существа не подвержены этому ощущению ограниченности (*анава-мала*). Хотя им и известны тонкие переживания многообразия (*маия-мала*), они относятся к категории чистых и освобожденных существ.

Кашмирский Шиваизм говорит, что все ограниченные существа, от амёб до небожителей, страдают от *маия-мала* и *карма-мала*. Они известны как *сакала* и считаются связанными душами, пойманными в сети сансары. Существа *сакала* обитают в сфере, возникающей из чувства ограниченной творческой силы, или ограниченной способности к самовыражению (*калā*), и связаны всеми ее проявлениями. Эти существа пребывают в физических телах в состоянии бодрствования, и в ментальных телах во время сна.

Находящиеся в глубоком сне (*сушупти*) известны как *пралаякала*, так как они остаются свободными от *калā* и ее проявлений до конца зона следующей *пралаи*. *Пралая* знаменует собой растворение всех психических и физических сущностей в космической энергии *мулапракрити*. Когда Господь Шрикантханатха осуществляет новое творение психических и физических *таттв*, он сотрясает космическую энергию, нарушая равновесие *гун*³⁶. Это пробуждает всех *пралаякалов* от долгого глубокого сна и заставляет их снова перерождаться в соответствии с их кармой до момента погружения в *пралаю*. Некоторые из них, накопившие достаточное количество благих заслуг из прошлой жизни благодаря практике йоги, по милости Шрикантханатхи получают возможность развития в высших мирах.

Пралаякалы, таким образом, также несвободны. Вместе с *акалами* они считаются ограниченными существами, принадлежащими к нечистой майической форме существования. *Пралаякалы* связаны двумя видами самоограничения (*анава-мала*). Они также руководствуются эгоцентрическими интересами и находятся под гнетом их прошлых поступков (*карма-мала*), чье действие приостановлено, пока они остаются погруженными в глубокий сон (*сушупти*). Им также присуще двойственное видение (*маия-мала*), которое возвращается к ним, когда они снова оказываются в состоянии бодрствования. Свобода *пралаякала* от загрязненности *маия* выражается в их видении, лишенном многообразия.

С точки зрения шиваизма, буддисты могут достичь состояния *пралаякалы* в *апаведья-сушупти*,

36 Согласно Санкхье, три основных «качества» или «свойства», равновесие которых поддерживает мироздание: *саттва* – легкость, ясность, *раджас* – ярость, порыв, *тамас* – инертность, тупость (прим. пер.).

или глубоком сне, лишенном объективных переживаний. Успешная практика Ньяя-Вайшешики и Санкхья-йоги также может привести к состоянию *пралаякалы*. Некоторые из них, осознавая себя чистым Сознанием, достигают состояния следующего уровня, известного как уровень *виджнянакала*. Люди в этом состоянии ощущают себя чистым безграничным Сознанием, свободным от психических и физических ограничений. Тем не менее, они лишены осознания своей божественной силы. Они ощущают себя совершенно пассивным чистым Сознанием, не распознавая своей внутренней божественной сущности. Поскольку они не понимают свою истинную природу как божественное движение *спанды*, *виджнянакалы* страдают от второго вида самоограничения (*анава-мала*).

Большинство последователей Адвайта-Веданты достигают состояния *виджнянакала* и продолжают пребывать в нем после смерти до тех пор, пока из космической энергии не возникнет следующее мироздание. Тогда Господь Шрикантханатха побуждает некоторых из них спускаться до сансарического существования в целях передачи божественной благодати (*ануграха*) связанным *сакалам*. Но большинство из *виджнянакала-сущест*в возносятся всемилостивым Богом до уровня чистой *Видьи*. Ведантисты, ощущающие себя как *чиданандалахари* (волна блаженства Сознания), не входят в состояние *виджнянакала*, а быстро продвигаются к высшим ступеням чистой *Видьи*. *Виджнянакалы* находятся посередине, между чистыми и нечистыми существами. Они считаются связанными до тех пор, пока не покидают сферы *Майи*.

Воспринимающие себя в единстве со всем объективным существованием, считаются властелинами (*пати*). Они находятся в состоянии, которое

часто описывают как «единство в многообразии». Те, кто видят все отличным от себя, связаны *клешами*, *кармой*, и т. д., метафорически называются *пашу*, что означает «связанный скот». *Акалы*, *мантрамахешвары* и *мантрешвары*, без сомнения, – *пати*. *Мантры*, хотя и воспринимают объективный мир как отличный от себя, относятся к категории *пати*, так как они свободны от кармы, *клеш* и т. д. *Сакалы*, конечно же, *пашу*, так же как и *пралаякалы*, поскольку они связаны *пашами*, или *узами майи*. *Виджнянакалы* – *пашу*, ожидающие повышения до состояния *пати*.

Каждая из семи категорий живых существ, описанных выше, может быть далее подразделена на подвиды. Например, *сакалы* были классифицированы на 14 видов: 8 классов богов, пять типов низших животных, и один человеческий вид (*Спандакарики*, 53). Также следует заметить, что некоторые учителя древности, писавшие о Кашмирском Шиваизме, помещали существ *акала* в две различные группы – *шамбхавы* и *шакты*, и, следовательно, число существ доходило до восьми вместо семи, описанных здесь.

Таким образом, согласно убеждениям Кашмирского Шиваизма, бесконечное Сознание, первоисточник всей жизни, проявляется как семь основных видов живых существ. Эта универсальная истина была обнаружена и передана через прямое интуитивное переживание великих шиваитских йогинов, таких как Сомананда, Утпаладэва и Абхинавагупта.

Глава V



ЧЕТЫРЕ ВИДА РЕЧИ

Бхартрихари, основоположник философии грамматики санскрита, говорит в своем труде *Вакьяпада*: «Безначально-бесконечный Брахман, словосущность, проявляется бытием предметов-смыслов; от этого – становление мира» (*Вакьяпада*, I.1, перевод В. П. Иванова).

Каким образом слово или речь становятся одновременно и духом, и материей? В течение веков со времен Бхартрихари многие грамматисты пытались разъяснить понятие *Шабдабрахман*, божественно могущественного Брахмана, изрекающего и создающего Вселенную. Некоторые утверждают, что Брахман произносит слово «бху», означающее «земля», и земля в действительности появляется. Они также цитируют различные отрывки из текстов, такие как «произнеся «земля», он создал землю» (*бхур ити уктава бхувам асриджат*), пытаясь объяснить процесс мироздания. Но никто из этих авторов не смог представить убедительного, логически обоснованного, или основанного на здравом смысле объяснения этого понятия, и *Шабдабрахман* остался загадкой для последователей Бхартрихари.

Однако авторы текстов Кашмирского Шиваизма, в особенности Сомананда, Утпаладэва и Абхинавагупта, дали подробное толкование понятия *Шабдабрахман*. Их практика и владение шиваитской йогой послужила постижению и передаче смысла этой духовной концепции. Практика пробудила в них

глубокое интуитивное понимание, позволившее непосредственно пережить суть как этого отдельного понятия, так и духовной философии в целом. В этой главе мы вкратце расскажем об их взглядах, касающихся *Шабдабрахмана*, и обсудим четыре категории речи, в соответствии с их философской системой.

Речь – не только средство передачи мыслей одного человека другому; она также есть способ восприятия нами вещей. Когда мы хотим передать какую-то мысль другим, мы обычно используем разговорный язык, известный как *вайкхари*, или же его письменный вариант. Санскритское слово «*викхара*» относится к плотной грубой форме существования, служащей прибежищем для *вайкхари*. Таким образом, *вайкхари* – это грубая форма речи.

Более тонкая форма речи, посредством которой осуществляются процессы мышления и понимания, и с помощью которой человек формирует как осознанно, так и неосознанно представления о словах и их значениях, известна как *мадхьяма*, внутренняя речь. В нашем сознании слово, его значение и их отношения всегда неразрывно связаны. Ни одна наша мысль не формируется без сочетания ее с каким-нибудь словесным образом. Последний называется *абхилапа* и всегда присутствует в нашем сознании как идея-сема предмета. Такие слова-образы являются сутью осознанных или неосознанных процессов мышления. Термин «*мадхьяма*» означает одновременно «внутри» и «между». Она считается внутренней речью, поскольку обитает в тонком теле (*пурьяштака*). *Мадхьяма* считается промежуточной, так как находится между сферами *вайкхари* (относящейся к сфере плотного физического тела) и *пашьянти* (являющейся сутью нашего существа, состоящего из чистого Сознания).

Как уже говорилось, речь в *мадхьяме* содержит слово-образ, значение слова и единую идею обоих, сияющую внутри Сознания. Существует также взаимное различие этих трех элементов в *мадхьяме*, хотя они и не разделены так отчетливо как в *вайкхари*. Если мы внимательно проследим за нашим мыслительным процессом, мы осознаем, что наши мысли, слова-образы и объекты, познаваемые посредством этих слов и образов, по сути, есть три разных элемента, находящиеся в близком взаимодействии. Именно поэтому Вьяса разделяет эти три элемента речи, говоря: «*гаур ити шабдаха, гауритьяртхаха, гаур ити джнянам (Йогабхашья, I.42)*, т. е. «слово «корова», предмет «корова» и представление о корове». Все три элемента *мадхьямы* одновременно сияют в понимании индивида, но как три различные элемента, связанные взаимной нераздельностью. В этом случае нераздельность не означает единства. Скорее, это непрерывные взаимоотношения внутри сферы различий.

Древние мастера Кашмирского Шиваизма продолжили объяснение концепции речи следующим образом: Осознание – это фактически главная суть речи. Мы думаем и говорим только о тех вещах, осознание которых к нам уже пришло. Далее, когда мы хотим, чтобы к другим тоже пришло это осознание, мы говорим об этих вещах. Итак, осознание, или *вимарша* – это главный источник всей речи, в то время как такие действия, как мыслительный процесс, понимание, высказывание и письменное изложение – лишь внешние проявления осознания. Также следует заметить, что родственное действие слушания, по сути, направлено на формирование осознания впоследствии.

Таким образом, *мадхьяма* – это внутреннее рефлексивное проявление сознания, принимающего

форму идей. Она также есть действие, направленное вовне, поскольку оно существует как нечто иное, чем мыслящий субъект (*праматр*). Как говорилось ранее, *вайкхари* – это отражение осознания в более грубой форме объективного существования. Когда *вайкхари* выходит наружу в виде звука, она вызывает у слушателя определенный тип осознания, подобный присутствующему в уме говорящего. Итак, все действие *мадхьямы* и *вайкхари* вращается вокруг осознания, или *вимарши*.

Еще более тонкий уровень речи называется *пашьянти*. Он находится в самой глубине нашего существа и значительно утонченнее *мадхьямы*. *Пашьянти* известна как «созерцающая речь», потому что посредством ее просветленные личности могут созерцать все объективное существование внутри себя. Поскольку *пашьянти* находится внутри чистой сущности человека, за пределами ума и всех ментальных процессов, склонность различать слова, их значения, и представление о тех и других, в такой форме речи имеет или незначительное значение, или вовсе никакого. Иначе говоря, *пашьянти* проявляется в состоянии, превосходящем все виды концептуализации, или *викальпа*, поскольку идеи создаются умом. *Пашьянти* созерцает объективное существование в его единообразной форме *это-сти* (*иданта*), но не создает в этом процессе никакой концепции, или *викальпы* о нем. *Пашьянти* сияет внутри как чистое Само-осознание и проявляется как «Я есть это» (*ахам идам*), когда аспект *это-сти* едва ощутим. Это известно как стадия частичного единства. Поскольку все три элемента внутренней речи присутствуют в *пашьянти* в состоянии единообразия и поскольку созерцающий субъект (*ахам*) и созерцаемый объект (*идам*) также включены в *пашьянти*, понятно, что существует осознание более,

чем одного элемента. Следовательно, считается, что эта форма речи также принадлежит к стадии частичного многообразия.

В то время как *вайкхари* и *мадхьяма* состоят из звуков и идей, прямо относящихся к концепции речи, может показаться странным, почему слово «речь» употребляется в отношении *пашьянти*, осуществляемой одним лишь сознанием. Будучи средством раскрытия тонкой сущности всего бытия, *пашьянти* все же считается формой речи (*вач*), так как речь вообще определяется в философии как средство раскрытия, не основанного на восприятии и дедукции. Даже самая тонкая форма осознания может выразиться через речь. Также *пашьянти* считается речью, потому что даже в своем неизреченном виде, она остается тонкой формой самовыражения созерцателя.

Слова, образы слов и представления в определенном порядке проявляются в *вайкхари* и *мадхьяме*. Но *пашьянти* лишена какой-либо последовательности. Поэтому, на этом уровне речь называется *акрама* или *самхрита-крама*, т. е. речь, в которой последовательность полностью растворяется. Ее также называют *сварупа-джьоти*, само-лучезарность созерцающего субъекта.

Существует несколько способов переживания состояния *пашьянти*. Внимательный и чувствительный человек может поймать мимолетный ее проблеск в сильных эмоциональных состояниях гнева, радости, изумления, замешательства, и т. д. Но, как правило, такие мгновения, известные как кульминационные или пиковые переживания, настолько коротки, а ум большинства людей настолько ленив, что никакого настоящего самонаблюдения и понимания не происходит. Чрезвычайно внимательный человек может пережить *пашьянти* в промежутке

между двумя мыслями. Можно уловить сияющее в этот момент Чистое Я-сознание как нить, соединяющую две мысли. Ясной реализации *пашьянти* можно достичь с помощью шиваитской йоги. Когда при помощи медитации ум освобождается от всех мыслей и даже от самой мыслительной активности, он сливается в одно с лучезарностью чистого сознания Я. Наступающее затем состояние Само-осознания единства в многообразии (*пашьянти*) становится очевидным с помощью его собственной лучезарности, в том случае, если практикующий не теряет себя в состоянии глубокого сна без сновидений. Шиваитский йогин также переживает *пашьянти* в присутствии чистого восприятия, известного как *нирвикальпа-самведана*, возникающего до начала процесса концептуализации. В этом случае достигший определенного мастерства шиваитский йогин может легко реализовать *пашьянти* и пребывать в ней.

Пашьянти – такой вид Само-осознания, в котором и Я, и *это-сть* сияют одновременно. Их связывают отношения, известные в философии, как «единство в многообразии». Это Само-осознание представлено в форме отождествления «Я есть это» (*ахам идам*). Поскольку она созерцает *это-сть*, она называется *пашьянти*, созерцающее Само-осознание.

Существует еще одна разновидность осознания за пределами *пашьянти*, известная как *паравач*, высший вид речи, в котором отсутствует созерцание *это-сти*. Она сияет, созерцая только себя. Она есть лучезарное откровение только одного – чистого субъективного Я-сознания, превосходящего все физические и психические средства познания. Чистое осознание Я сияет в *паравач* как безграничный, вечный, всевмещающий, совершенный, чистый и божественно могущественный субъект «Я».

Это не субъект в смысле отношения к какому-либо объекту, а лишь абсолютный и независимый субъект. Иначе говоря, переживание такого субъекта никак не зависит от отношений с объектом. Тем не менее, способность проявления объектов по желанию полностью находится во власти свободной силы безграничного сознания. Если такого процесса творения не происходит, никакого объекта в *парава*ч вовсе не появляется. Он проявляется только как Я (*ахам*), но никогда – как *это-сть* (*идам*). Все объективное существование остается погруженным в это Я-сознание, подобно тому, как все элементы растения присутствуют в его семени.

Может показаться удивительным, что нечто, настолько тонкое, считается речью. Нужно иметь в виду, что осознание есть сущность любой речи, и что речь – это средство раскрытия. Поскольку чистое сияние Я-сознания, по сути, является безграничным осознанием, и в силу того, что оно раскрывает нам истинную природу нашего подлинного Я, *парава*ч входит в эту классификацию как самая тонкая форма речи. Это высшая и трансцендентная речь, состоящая из чистого осознания истинного Я. Это безграничное Само-осознание, освещающее высшую истину, считается *паравани*, высшей речью. Утпаладэва так говорит об этом:

Само-осознание – суть сознания. Это спонтанно возникающая высшая форма речи (вач) и та Свобода Абсолютного Бога, которая известна как Его высшее Владычество. Она – активность-вибрация и высшая основа существования, не обусловленная временем, пространством, и т. д. Будучи подлинной сутью величайшего Господа, она считается Его сердцем. Вследствие этого Само-осознания Он проявляет Себя как объективное существование (Ишварапра-тьябхиджня, I.5.13–15).

Это включающее все, чистое и безграничное сознание, будучи источником возникновения всего, известно также как абсолютный *Брахман*. Слово «*Брахман*» происходит от корня «*брх*» в значении «*вриддх*», т. е. «расти», «развиваться». Поскольку это Само-осознание разворачивается в феномены подобно отражению, оно называется *Брахман*.

Абхинавагупта в своей *виваране* к «*Паратришике*» объясняет это следующим образом:

Брахман есть такая бесконечная всепроникающая реальность, которая, разворачиваясь, становится [феноменальным существованием]. Это не то же самое, что Брахман Адвайты-Веданты, подобный шуньяваде (Паратришикавиварана, 221).

Как мы уже заметили, осознание – это озарение, которое служит источником любой речи. А речь, в свою очередь, состоит из слов, называемых *шабда*. Это процесс превращения чистого тонкого осознания в грубую физическую форму слов. Если мы пойдем в обратную сторону от грубого уровня к тонкому, то слово *шабда* утончится до того, что включит в себя понятие *вач*, которое в высшем смысле означает божественно могущественное, чистое, бесконечное и Само-осознающее Сознание. Именно в таком контексте Бхартрихари и называл высочайшего Брахмана *Шабдабрахманом*.

Существует и другой способ рассмотрения отношений между творческим процессом и речью: с помощью примера из повседневной жизни. Давайте проследим за творчеством художника от самого грубого до самого тонкого уровня. Работу художника можно сравнить с *вайкхари* (грубой формой речи). На этом уровне творение имеет осязаемую форму, с которой мы можем взаимодействовать. Но перед тем, как запечатлеть его внешне, художник создает мысленный образ своего творения. На этой стадии

создание художника сияет внутри него в форме *мадхьямы*. До момента возникновения даже такой творческой идеи, художник испытывает в глубине души тонкий творческий порыв, который ощущается им как легкий трепет, движение, или беспокойство. На этом более тонком уровне *пашьянти* произведение искусства, вместе со всеми его элементами, присутствует в состоянии непроявленности и нераздельности во внутреннем трепете художника. Наконец, на самом тонком уровне, изначальное семя художественного произведения, включая все три стадии (*пашьянти*, *мадхьяма* и *вайкхари*) его внешнего проявления, на самом деле находятся в самой глубине души художника. Все произведение искусства заключено в форме творческой силы внутри мастера. Художник осознает эту внутреннюю творческую силу, и это осознание и есть произведение искусства в форме семени, сияющее в стадии *паравач*, высшей формы речи.

Брахман, всемогущий Бог – величайший художник, а все мироздание, все феноменальное существование – Его божественное искусство. Оно заключено в Нем в непроявленной форме. Творение сияет на этом уровне в своем ноуменальном аспекте, состоящем из чистого и божественного могущественного безграничного Я-сознания. Абсолютная реальность полностью осознает божественную силу, или потенциал, заключенный в ней. Это осознание творческой энергии есть *паравач*, основной источник ничем не ограниченного блаженства Абсолюта.

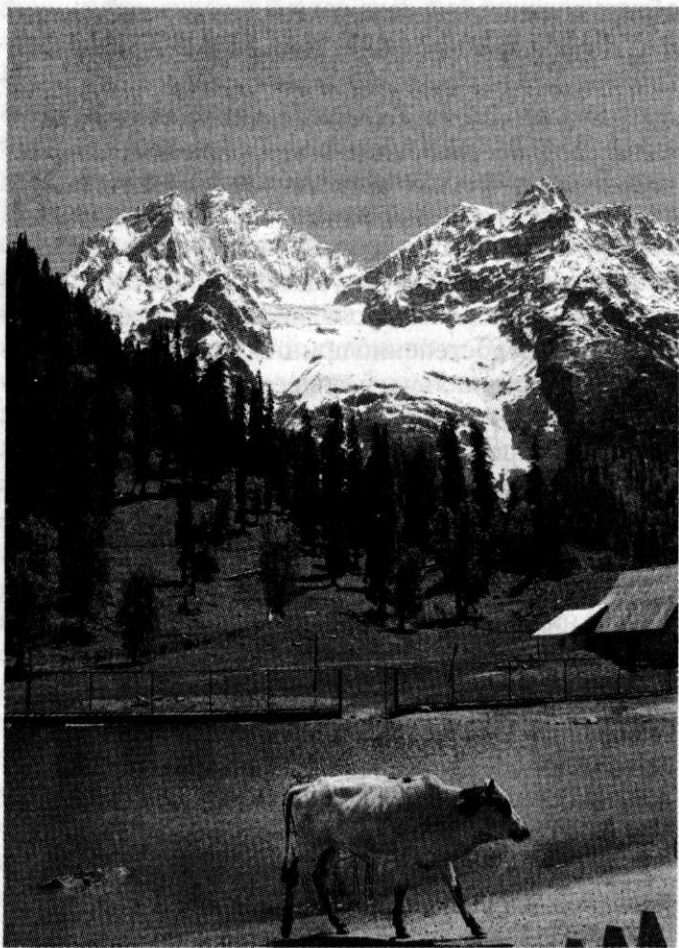
По мере того, как разворачивается этот процесс, волны блаженного осознания принимают форму *пашьянти*. На этом этапе Абсолютная реальность становится активностью, готовой к проявлению Своих божественных сил вовне, и, в то же время, проявленные элементы начинают слабо светиться

в форме единообразия. Это неиссякающее намерение Само-осознавания есть основа *пашьянтивач*. Недифференцированное проявление отчетливо обнаруживается на следующей ступени *пашьянти*. Это уровни *Садашива* и *Ишвара*. Дальнейшая вибрирующая активность *пашьянти* дает толчок определенным образам творения в *мадхьяма*-стадии осознания. За этими *мадхьяма*-образами следуют их действительное внешнее воплощение, известное как *вайкхари*-стадия осознания. Итак, исконная сущность всего мироздания, первоначально сияющая как божественно могущественное и чистое осознание Я, становится проявленной через различные виды речи, и постепенно принимает разнообразные формы феноменального существования.

Согласно древним мастерам Кашмирского Шивизма, этот процесс и есть тот самый принцип, который имел в виду Бхартрихари. Осторожность философа в выборе слов говорит о его отношении к этому вопросу. Например, поскольку все явления проявляются так же, как появляется отражение в зеркале, чистое Я-сознание не трансформируется в феноменальное существование. Следовательно, Бхартрихари использовал слово «*вивартате*» (появляется, проявляется) для того, чтобы не путать его подход с теорией *паринамавады* Санкхьи, согласно которой изначальная природа (*мулапраkritи*) по существу становится материальным миром. Его точка зрения заключается в том, что явления, скрытые (*самврита*) в Брахмане, становятся проявленными (*виврита*) в виде Вселенной.

Бхартрихари не использовал термин «*вивартате*» в том значении, в котором его применяли позднее авторы текстов Адвайты-Веданты. Поэтому, скорее всего, он не собирался проповедовать доктрину иллюзорности мира (*вивртавада*), но предпринимал

попытку установить теистический абсолютизм (см. главу 2), подобный тому, о котором писали авторы Агам и Упанишад.



Сонамарг, Кашмир, 2010

Ведущие мастера Кашмирского Шиваизма принимали основные взгляды Бхартрихари, но возражали против интерпретации *Вакьяпадхи* Бхартрихари

более поздними комментаторами по двум пунктам: утверждению, что *пашьянти* и есть *пара*. Сомананда и Утпаладэва выступили с критикой и опровержением такого утверждения. По их мнению, осознание, созерцающее что-либо, не может восприниматься как *пара*, абсолютная трансцендентальная речь. Как мы уже заметили, *пара*, по сути своей, только осознает Я, и поэтому не может созерцать что-либо, подобное *это-сти*. Более того, слово «*пашьянти*» происходит от корня *dṛś*, означающего действие (или точнее *в́идение*), обозначенное переходным глаголом. Следовательно, она должна занимать низшее положение по отношению к *паравани*, трансцендентальной и абсолютной монистической реальности, известной как Брахман, в котором невозможен объект или *это-сть*.

Второе их возражение касается вышеупомянутой теории *виварта*. *Виварта*, в более позднем представлении Адвайта-Веданты, имеет два возможных значения. Во-первых, она относится к появлению чего-то, что на самом деле не существует, но кажется настоящим в силу нашего неверного понимания и неведения. Мираж может служить этому примером. Во-вторых, наше ошибочное понимание или неведение вынуждают нас придавать иллюзорную форму реальному предмету. Принимать веревку за змею – классический пример этого вида *виварты*. Применяя такой подход в широком смысле, Адвайта-Ведантисты утверждают, что проявленный мир в действительности не существует, но, подобно миражу, лишь кажется реальным.

Мастера Кашмирского Шиваизма не соглашались с такой теорией ведантистов, и выдвигают следующие контр-доводы против нее. Описывая свое *в́идение* истины, они применяют логические методы, равно как и интуитивные йогические прозрения.

Они утверждают, что все это удивительно сложное, имеющее практическое назначение мироздание, не может происходить от неведения (*авидья*), поскольку *авидья* есть абстрактная гипотеза, в то время как проявленная Вселенная безусловно имеет реальное и практическое существование. Исходя из опыта глубоких йогических состояний, эти авторы заявляют, что все явления в действительности существуют в Брахмане, или в Я-сознании. Они утверждают, что все явления проявляются вовне благодаря божественному и игривому движению Абсолютного Сознания, вибрирующего в мироздании в форме *пашьянти* в сферах *мадхьяма* и *вайкхари*. Таким образом, они подчеркивают теистическую природу абсолютной реальности и причину возникновения мироздания видят в ее природной игривости. Мастера Кашмирского Шиваизма утверждают концепцию теистического абсолютизма, а не *виварты*. По их мнению, Бхартрихари говорил о том, что Брахман разворачивает вовне явления, существующие в Нем в непроявленном состоянии. *Самврита*, или скрытое внутри, универсальное вещество, приводится Им в состояние *виврита*, или явственно проявленное. Итак, теистический и монистический абсолютизм, а не *вивартавада* последователей Шанкарачарьи, является фундаментальным философским принципом Бхартрихари, согласно древним мудрецам Кашмирского Шиваизма. Они возражают против утверждений грамматистов-комментаторов *Вакьяпади*, поскольку последним, по их мнению, не удалось проникнуть в суть вопроса из-за влияния широко распространенной теории *виварта* Адвайта-Веданты.

Глава VI



СПАНДА

Понятие *спанда* (*спанда-сиддханта*) – одно из важнейших в Кашмирском Шиваизме. Развитие его шиваитскими философами представляет весьма ценный вклад в индийскую философию. Термин *спанда* уже был представлен ранее, и эта глава посвящается подробному обсуждению данной концепции.

Самое раннее упоминание *спанды* в шиваитской литературе относится ко II в. до н.э. и встречается в *Парашамбхумаставе* Дурвасаса – риши, который традиционно считается основоположником учения шиваитского монизма. Слово «*спанда*» встречается в двух стихах шестого раздела этого гимна. В одном *спанда* воспевается как божественное свойство Господа, позволяющее Ему поддерживать движение всех физических и психических явлений в правильном направлении. (*Парашамбхумастава*, VI.4). В другом стихотворении говорится о том, что йогин достигает освобождения только после реализации единства своего истинного я с высшей *спандой*, приводящей в движение всю Вселенную (там же, VI.5). Эти два стихотворения – предшественники более поздних философских взглядов на *спанду*, выраженных Бхатта Каллатой в его *Спанда-кариках* (6,7 и 11).

Сущность понятия *спанды* была выявлена Васугуптой в начале IX в. в *Шивасутрах* – письменном труде, который, как считается, был открыт

ему Господом Шивой во сне (*Спанда-вритти*, с.40). Васугупта передал знание теоретических и практических аспектов *спанды* своему ученику Бхатта Каллате, который впоследствии развил эту концепцию в своей работе *Спанда-карики* в середине того же века. Бхатта Каллата также написал короткий комментарий к этой работе. Философская идея, содержащаяся в термине *спанда*, далее была рассмотрена Соманандой в его труде *Шивадришти*, и Утпаладэвой в его *вритти* (коротком комментарии к *Шивадришти*), а также в *Ишварапратьябхиджне*. Тем не менее, никто из них не использовал термина *спанда*. Для передачи той же идеи употреблялись такие слова, как «*спхуратта*» и «*прасара*».

К концу X в. Абхинавагупта разъяснил философское значение *спанды*, ее суть и составляющие в таких работах, как *Ишварапратьябхиджнявимаршини*, *Паратришикавиварана*, *Тантралока* и *Малинивиджаяварттика*. Другие комментарии к *Спанда-карикам* были написаны Рамакантхой, молодым современником Бхатта Каллаты, и Утпалавайшнавой в начале X в. Кшемараджа написал комментарий к *Спанда-карикам* в XI в., а также небольшую работу под названием «*Спанда-сандоха*», объясняющую философскую идею, заключенную в термине «*спанда*».

Буквальное значение слова «*спанда*» и его этимология подробно обсуждаются Абхинавагуптой в *вимаршини*, или комментарии к *Ишварапратьябхиджне* Утпаладэвы. Он также говорит о *спанде* в *виваране* (комментарии) к *Паратришике*. В этой главе мы подробно рассмотрим эти представления о *спанде* в свете космогонических взглядов Абхинавагупты, выраженных в его философских работах³⁷.

36 Понятие «*спанда*» – основополагающее для онтологии *пратьябхиджняшастры* (доктрина узнавания, прим. пер.). Абхинавагупта часто приводит цитаты

Авторы, пишущие по-английски, для обозначения *спанды*, как правило, используют слово «вибрация». В самом деле, *спанда* – это своего рода вибрация, но существенно отличающаяся от вибрации, представленной в физике. Ученые описывают вибрации таких физических явлений, как звук, свет, тепло как движение, направленное наружу и постоянно пульсирующее сквозь пространство. Но *спанда* – двойное движение чистого Сознания, направленное вовне и внутрь одновременно. Это «внутреннее» и «внешнее» движение не относится к какому-то определенному положению в пространстве. Тождественность с Я, определяет внутреннее движение, в то время как тождественность с *это-стью* или объективной реальностью (и отсутствие тождественности с Я) обозначает направленность вовне. Хотя *спанде* не присуще физическое движение в пространстве, ее сущность пронизывает и управляет материей и ее движением на всех уровнях. Также, хотя *спанда* и не обладает психической вибрацией в характерном для психологии смысле, она все же является основным источником этой более явной формы вибрации.

Слово «*спанда*» происходит от санскритского корня «*спанд*», который поясняется Панини³⁸ как «спади

из *Спанда-карик* в *Вивритивимаршини* и *Тантралоке*. Две строфы карик также приводятся в *Шивадриштивритти*. Следовательно, *пратьябхиджня* и *спанда* представляют собой две части одной и той же доктрины (*шастра*). К сожалению, современные ученые рассматривают их как две отдельные школы мысли только потому, что первый исследователь этой темы Дж. К. Чаттерджи (J.C. Chatterji) так ошибочно интерпретировал их в начале своего исследования. В результате, нынешние ученые повторяют эту ошибку.

38 Знаменитый древне-индийский грамматист (ок. V в. до н.э.), создавший *Аштадхьяи*, великий труд по основам санскритской грамматики (прим. пер.).

кинчиччалане», что означает – «небольшое движение». «Спанд» значит «пульсировать», «вибрировать». Если *спанда* означает «чалана», или движение, зачем добавлять слово «кинчит» («немного»)? Если это действительно движение, его так и следует принимать. Эпитет «немного» становится бессмысленным, поскольку даже небольшое движение есть движение, и означает изменение в положении. Следовательно, незначительность не может изменить основного характера *чаланы*, независимо от того, большое оно или маленькое. С другой стороны, если это не движение, тогда размер *чаланы*, большое оно или маленькое, не будет иметь отношения к *спанде* и для чего тогда вообще включать элемент *чалана*?

Выдвигая эти возражения против общепринятого этимологического толкования слова, которое происходит единственно от прямого употребления корня «спанд» в его строгом буквальном смысле (*абхидха*), Абхинавагупта предлагает иное истолкование термина *спанда*, происходящее от косвенного употребления корня «спанд» в его второстепенном значении (*лакшана*). Он делает следующие замечания:

- 1 Абсолютное Сознание ничуть не отклоняется от Своей бесконечной и чистой сути, и его фундаментальная природа не подвергается никаким изменениям. Даже несмотря на то, что она неизменна, существует тонкое духовное движение внутри чистого Сознания, которое означает, что оно не полностью статично подобно пустому пространству.
- 2 Его характер одновременно статичен и динамичен. Неизменность – Его статический аспект. Внутреннее духовное движение – динамический аспект, и это и есть *спанда*.
- 3 По сути, это движение чистого осознания, с помощью которого абсолютное Сознание всегда

осознает Себя и Свою божественную природу. Сознание есть *пракаша*, а Его Само-осознание – *вимарша*.

- 4 Безграничное блаженство – неотъемлемая характеристика этого движения чистой *вимарши*.
- 5 Движение блаженного Само-осознания (*вимарша*) делает абсолютное Сознание игривым, всегда жизненно активным и вовлеченным во внешнее проявление Его пяти божественных энергий, заключающихся в созидании, сохранении, растворении, Само-забвении и Само-узнавании.
- 6 Вибрируя, Сознание выплескивает свои божественные силы и все элементы феноменального существования в форме отражения (см. главу 2).
- 7 Психический свет чистого Сознания освещает эти божественные энергии и все мироздание, и отражает их вовне посредством своей независимой, игривой и божественной воли. Так, пять божественных энергий и все внешние проявления мироздания оказываются следствиями *спанды*, блаженно активной пульсирующей природы чистого Сознания.

Поскольку весь процесс творения осуществляется в форме отражения, Бог не участвует в трансформации (*паринама*), или изменении (*викара*). Скорее, процесс проявления следует понимать как нечто вроде божественного преобразования. Изменение же происходит за счет божественных действий Само-забвения, или омрачения. Разворачивая Себя вовне в виде явлений, Он просто предстает так, как будто с Ним происходят какие-то изменения, удаляясь от Его изначального состояния неизменности, и постепенно становясь феноменальным существованием. Есть лишь подобие движения, метафорически называемого «небольшим движением»,

и «это небольшое движение» – то, к чему относится эпитет «кинчит» в «спади кинчиччалане».

Это можно понять с помощью примера из повседневной жизни. Когда волна блаженства поднимается в человеке, она ощущается как невыразимый трепет, чудесный всплеск энергии, сияющей и завораживающей внутреннее Я. Как и в случае с абсолютным Сознанием, о котором мы говорили ранее, человек, находящийся в состоянии блаженства, не остается неподвижным и пустым подобно пустому пространству. Также возникает живое ощущение очарования, пульсирующего глубоко внутри Я. Это и есть переживание *спанды*, сверкающей внутри ограниченных существ.

Давайте теперь рассмотрим эти ключевые термины более подробно. Парамашива и Его *спанда* не означают одного и того же представления об Абсолюте; а *спанда* – не то же самое, что шакти. Существует несколько способов уяснить понятие шакти. Абсолют есть Шива, а Шива есть Шакти: такой взгляд считается наиболее точным. Шива и Шакти – два имени, данных Абсолюту для того, чтобы разъяснить понятия трансцендентности и имманентности, свойственные ему. Далее, поскольку все мироздание – внешнее проявление Шакти Шивы, слово «шакти» часто используется для обозначения самого мироздания. Слово «шакти» также употребляется для описания определенных ступеней процесса созидания. *Спанда*, с другой стороны – блаженная, духовная вибрация, постоянно восходящая и нисходящая внутри Шивы в силу того, что Он есть Шакти. Или же, иными словами, Шива всегда исполнен *спандой*, так как Он – Шакти. Таким образом, *спанда* – это внутреннее проявление Шакти, тонкое внутреннее движение Шакти до момента внешнего проявления.

Чит, ананда, иччха, джняна и крия – пять основных энергий Бога, известных как пять шакти Парамашивы. Он есть *чит* (сознание), а *чит* – это и Шива, и Шакти в их взаимной тождественности. *Ананда* (блаженство) составляет сущность природы *чит*; эта природа и есть *спанда*. Таким образом, *спанда* – это *анандашакти* Парамашивы. Это двустороннее, блаженное, духовное движение океана нектара, вызывающее приливы и отливы бесконечно разнообразного феноменального существования. *Спанде* свойственны три фазы, соответствующие Парамашиве, Шиве и Шакти. На самом высоком уровне, высшая пульсирующая активность (*параспанда*) относится к одновременным вибрирующим движениям Абсолюта, называемого Парамашивой, внутрь и вовне. Шива, относительно статичный аспект неизменности есть Его внутреннее движение. Шакти, динамический аспект, вызывающий проявление всего творения и его бесконечно разнообразных видов деятельности, – движение вовне. Парамашива, Абсолют, – одновременно и Шива, и Шакти, благодаря *спанде*, сущностной природе Абсолюта. Если бы Абсолют не обладал бы природой движения внутрь и вовне, он существовал бы в одиночестве. На самом деле, он вовсе не существовал бы, так как не было бы никого, кто мог бы сомневаться в его существовании, или утверждать его. В таком случае, существовала бы лишь совершенная пустота. Но поскольку Абсолюту присуща *спанда*, он проявляет внутри Себя все явления, разворачивается в форме всех явлений и при этом остается неизменным.

Вторая фаза *спанды* отражает аспект чистоты и неизменности, известный как аспект Шивы и называемый универсальной вибрацией (*саманья-спанда*). Она обладает безграничной способностью проявлять любые преобразования.

Третья фаза *спанды* относится к ее естественной склонности к проявлению. Это аспект Шакти, называемый особая вибрация (*вишеша-спанда*). Все феноменальное существование – следствие внешних движений *вишеша-спанды*.

Существует четыре ступени или уровня внешнего проявления *вишеша-спанды*. Жизненная сила, или жизненность проявления – первая, самая тонкая форма *вишеша-спанды*. За ней следует аспект *спанды*, дающий жизнь органам чувств и позволяющий им функционировать с помощью своей сияющей пульсации. Функционирование физического тела и его различных систем составляет третий, еще более внешне проявленный, тип *спанды*. Четвертая, самая внешняя фаза *спанды* – это вращательное движение неодушевленных компонентов материи, известных как атомы.

Созидание и растворение мира явлений – следствие внешнего и внутреннего движений *вишеша-спанды*. Во время создания вселенской драмы, Господь скрывает Свою истинную природу, с присущими ей безграничностью, чистотой, божественностью и бесконечной мощью. Он предстает в виде ограниченных существ, считающих себя скованными, способными к знанию и действию лишь в незначительной степени. Это заблуждение – также результат внешнего движения *вишеша-спанды*. Следующее действие драмы начинается тогда, когда Бог ниспосылает Свою благодать ограниченным существам. Тогда они оставляют представления о своей ограниченности и встают на путь высшего знания, йоги и *бхакти*. Такие существа, двигаясь по пути самореализации, в конечном итоге осознают, что они ничем не отличны от Парамашивы. Реализация этой истины ведет к бесконечно прекрасному и сладостному чувству блаженства Я. Как уже

говорилось, Господь руководит всем драматическим представлением божественных действий только для того, чтобы пережить это открытие Самого Себя. Это блаженство Я – самый утонченный и возвышенный аспект внутреннего движения *спанды* и средство к достижению *саманья-спанды*. Эти движения *спанды* Бога имеют место всегда, на всех уровнях Его бесконечной вселенской драмы, поскольку Его сущностная природа заключена в таком действии. Эта природа известна как Его вселенское блаженство (*джагадананда*) (*Малинивиджаяварттика*, II.20).

Давайте теперь посмотрим на то, как древние мастера Кашмирского Шиваизма описывали различные грани понятия вибрации. Сомананда определял идею, обозначенную термином «спанда» как единую форму всех божественных энергий Сознания. Он говорит, что ее можно осознать в собственном сердце в разных повседневных ситуациях: при внезапном воспоминании о неотложном деле; испытывая огромную радость; неожиданно сталкиваясь с чем-то, вселяющим ужас; нежданно встретив кого-то; при произнесении звука *висарга* (шестнадцатой гласной санскритской фонетики, которую на письме изображают как «:» и произносят как «аха» в *матрика-йоге*); во время очень быстрого бега; читая что-то быстро и вслух; во время семяизвержения в *чарья-йоге*, и т. д. (*Шивадришти*, I.9–11). Хотя Сомананда не использует слова «спанда» как такового, он обозначает то же понятие словами «*спхуратта*» и «*прасара*», означающими пульсацию и поток (*Шивадришти*, I.2; IV.94). Несмотря на то, что Сомананда и Бхатта Каллата принадлежали к одной эпохе, создается впечатление, что Сомананда написал *Шивадришти* несколько раньше, чем Бхатта Каллата – *Спанда-карики*, или, по крайней мере, до того, как эта работа стала известной, а термин *спанда* стал

привычным для ученых того времени.

Утпаладэва, не используя термин «спанда», описывает понятие, им обозначенное, как «само-осознание» и «суть Сознания». Он употребляет следующие определения:

- 1 паравач, высший сокровенный аспект речи,
- 2 сватантрия, совершенная Независимость,
- 3 спхуратта, пульсирующая вспышка Само-осознания,
- 4 махасатта, абсолютное существование, не обусловленное временем, пространством, и т. д.
- 5 сара, сокровенная суть абсолютной истины.³⁹

(Ишварапратьябхиджня, I.5, 13–14).

По поводу реализации высшей спанды Абхинавагупта говорит:

Это то всепоглощающее Само-осознание йогина, которое сияет в его сердце, заставляя его чувствовать, что весь мир явлений поглощается им. Это то, что в шастрах называется саманья-спанда и что является действием выплескивания Себя. Это самое тонкое движение неподвижной сущности. В ней нет никакой двойственности. Это волна океана Сознания, всегда изобилующая ею (спандой) (Тантралока, IV. 182–84).

Бхатта Каллата характеризует универсальную и особую спанду (вишеша-спанда) как открытие (унмеша) и закрытие (нимеша) глаз Бога, что приводит к созиданию и поглощению Вселенной. Под созиданием и поглощением он подразумевает внешние и внутренние движения спанды (Спанда-карики, 6, 7). Он говорит, что вселенская спанда проявляется не только в совершенно свободном, но и в ограниченном существе в минуты сильных эмоций гнева, радости, удивления, или быстрого бега.

³⁹ Обсуждая понятие спанды в *Тантралоке*, Абхинавагупта, говорит, что все эти термины синонимичны.

Бхатта Каллата выражает состояние удивления, которое сопровождает реализацию *спанды*: «Как может участвовать в горестном круговороте перерождений созерцающий собственное господство над этой природой (т. е. *спандой*), и потому пребывающий в состоянии чудесного изумления?» (там же, 11). Он объясняет здесь, что даже опытный йогин испытывает чувство крайнего изумления (*висмая*, прим. пер.) при достижении такого потрясающего состояния как универсальная *спанда*.

Говоря о методе реализации высшей *спанды*, Бхатта Каллата советует практикующим найти с помощью Само-осознания ту Само-светящуюся сущность, которая сияет в промежутке между мыслями, непрерывно возникающими в уме. Это чистое Сознание, вибрирующая природа которого производит бесконечную цепочку мыслей. Каждая последующая мысль исходит из Сознания посредством внешнего движения *спанды*, а каждая предшествующая мысль снова поглощается Сознанием с помощью внутреннего движения *спанды*. Он трактует *спанду* как активную природу Бога, которая держит человека в связанном состоянии до тех пор, пока он не реализует ее истинную природу. Но как только он узнает ее, она становится освободительной и одаривает его всеми божественными силами (там же, 48).

Бхатта Каллата, описывая поработавшие и освобождающие действия *спанды*, говорит, что внешние ее течения, исходящие из вселенской *спанды*, предстают как различные качества (*гуны*), и скрывают от обычных людей их истинную природу. В результате, эти люди оказываются низвергнутыми в ужасные циклы перерождений, из которых очень трудно вырваться. Тем не менее, эти внешние течения *спанды* не представляют никакого препятствия для тех, кто обладает правильным знанием их сути (там же, 19, 20).

Мыслители недвойственного шиваизма исследовали истину, исходя из возвышенных состояний, достигнутых в результате духовных практик. Они обнаружили принцип *спанды*, объясняющий проявление всего многообразия внутри лучезарного Само-осознания единого монистического абсолютного Сознания. Они ощущали, как *спанда*, обладающая блаженством и игривостью, сама появляется в виде мироздания, развертывая все представление потрясающей вселенской драмы. Движение бесконечной радости Господа и есть *спанда*. Сущностная природа *спанды* – в блаженстве, а ее конечная цель – полная реализация своей природы как бесконечного блаженства. На уровне повседневного человеческого существования, во всякой игре есть радость, как ее неотъемлемое свойство, а радость – цель любой игры. Между этими двумя уровнями много общего. Ограниченная игра смертного существования – лишь отражение бесконечной игры абсолютного Сознания.

Итак, *спанда* – это сущностная природа абсолютной монистической реальности, известной как Парамашива или Парабрахман. Это божественная суть Господа. Источник всего мира явлений заключается в *спанде*. *Спанда*, появляясь на разных уровнях, управляет феноменальным существованием и приводит Вселенную в движение. Она же приводит людей к зависимости от цикла рождений и смертей. Но, по мере того, как люди осознают ее суть, они обнаруживают, что ничем не отличаются от Всемогущего Бога. В этом смысле, *спанда* есть средство достижения Самореализации, всех высочайших целей жизни и совершенного освобождения от всяческого страдания.

Глава VII



ТАТТВЫ В ШИВАИЗМЕ

Философская система Санкхья – старейшая школа индийской мысли, подробно рассмотрела все явления и разделила их на *таттвы*, или элементы. В этой главе мы кратко остановимся на традиционных двадцати пяти *таттвах* санкхьи, а затем перейдем к обсуждению дополнительных одиннадцати *таттв*, разработанных шиваитской философией.

Традиционно *таттвы* принято описывать либо начиная с их источника «вниз» до плотного, грубого уровня существования, либо в обратном порядке, от наиболее материального «вверх» к самому утонченному уровню. Следуя системе Санкхья, мы выберем последний вариант. Эта философская школа разделяет материальные явления на пять элементов, известных как пять *бхут*: земля, вода, огонь, воздух и эфир. Эти пять *бхут* возникли из следующего более тонкого уровня, состоящего из пяти *танматр*: запах, вкус, свето-цвет, осязание и звук. Очевидно, что эти тонкие элементы выступают как основные объекты пяти внешних чувств. Все вместе, они образуют первые десять *таттв*, известных как «объективные элементы». Следующие тринадцать *таттв* известны как «инструментальные элементы». Санкхья разделяет их на внешние и внутренние группы. Внешние инструментальные элементы – это пять органов действия и пять внешних чувств, т. е. размножение, выброс, способность передвижения, управление и самовыражение и, соответственно,

обоняние, вкус, зрение, осязание и слух. Это способности нашей моторной и нервной систем, известных как пять органов действия (*кармендрии*) и пять органов восприятия (*джнянендрии*). Три внутренних инструментальных элемента известны как три *антахкараны*: ум (*манас*), эго (*ахамкара*), и способность понимать (*буддхи*). До сих пор мы имеем дело с десятью «объективными элементами» и «тринадцатью инструментальными» элементами, или $5+5+5+5+3=23$ *таттвы*⁴⁰.

Двадцать четвертая *таттва* – *мулапракрити*. Это источник и основной элемент, из которого все двадцать три *таттвы* возникают в ходе процесса внешней трансформации, и которым они поглощаются снова в результате процесса внутренней трансформации. Все двадцать четыре *таттвы* совершенно неодушевленные. Одушевленность – главное свойство Сознания, которое появляется в двадцать пятой, последней *таттве*, известной как *пуруша*. Так выглядит система мира явлений, представленная школой Санкхья.

Принимая такую классификацию, шиваизм идет дальше, за пределы *пракрити* и *пуруши*, прибавляя еще одиннадцать *таттв*, доводя их общее

40 «Объективный» и «инструментальный» – слова, которые обычно используют в таких дискуссиях для описания и обозначения различия между: (1) элементами, которые являются неодушевленными объектами и (2) осознание и действие, исходящие от субъекта. Ум и руку можно назвать «психическим инструментом» и «физическим инструментом» соответственно. В целях поддержания философской дискуссии, делается различие между субъектом, актом познания или действия, и объектом. Но в Кашмирском Шиваизме есть только один чистый Субъект – Парамашива, содержащий в Себе все эти различия. Субъект, объект и их взаимодействия – Одно. Сознание.

число до тридцати шести. «Низшие» шесть из этих одиннадцати *таттв* считаются неотъемлемыми характеристиками пуруши, в то время как самые возвышенные последние пять элементов – чистые *таттвы*, выходящие за пределы майи, или источника всех ограничений. За пределами тридцати шести *таттв* находится незыблемая вечная Реальность, из которой все они произошли и которая поглотит все феноменальное существование в момент полного растворения. Это трансцендентальная абсолютная Реальность, основа всех явлений, называемая Парамашивой в шиваитской философии, эквивалент Парабрахмана Упанишад.

Независимо от имени этого абсолютного источника всего сущего, важно помнить, что эта философская традиция подчеркивает полную и чистую недвойственность. Все есть одно, и это одно неизменно описывается в текстах как Сознание. Чистое, вечное, бесконечное и совершенно свободное Я-сознание, сущностная природа которого заключается в вибрирующей творческой энергии, которую мы называем божественной сущностью. Неотъемлемое свойство этого беспредельного Сознания описывается выдающимися мыслителями Кашмирского Шиваизма как удивительное духовное движение блаженства – *спанда*. Блаженное движение *спанды* побуждает Абсолют постоянно стремиться к радостному проявлению вовне Своей божественной творческой энергии. Побуждаемое свободной волей Самого Парамашивы, это проявление приводит к возникновению всего мира явлений.

Внешние проявления божественной творческой энергии имеют пять ступеней: (1) созидание, (2) сохранение, (3) растворение тридцати шести *таттв* и всех существ, населяющих их, и действия (4) Самозабвения и (5) Само-узнавания живых существ.

Начиная с источника вибрирующего Сознания, первые две *таттвы* шиваизма – это (1) *Шива таттва* и (2) *Шакти таттва*. Важно в самом начале понять, что эти две *таттвы* – всего лишь лингвистические условности и не являются в действительности частью творения. Согласно глубоким йогическим откровениям мастеров этой школы, между *Шива таттвой* и *Шакти таттвой* нет никакого различия. Обе они составляют одно целое с Парамашивой. Они считаются двумя *таттвами* для удобства философских рассуждений, и как способ объяснения двух аспектов одной абсолютной реальности – Парамашивы. Эти два аспекта – Шива, трансцендентальное единство, и Шакти – вселенское многообразие. Неизменное, абсолютное и чистое сознание есть Шива, в то время как естественная склонность Шивы к внешнему проявлению пяти божественных действий есть Шакти. Поэтому, несмотря на то, что Шива есть Шакти, а Шакти есть Шива, и что оба являются аспектами одной реальности, называемой Парамашива, все же понятия элемента Шивы и элемента Шакти считаются двумя первыми *таттвами*. Эти две *таттвы* пребывают в сфере абсолютной чистоты и совершенного единства.

Ниже этого уровня существует еще четыре *таттвы* божественного творения Самого Парамашивы. Три *таттвы* из этой группы – (3) *Садашива таттва*, (4) *Ишвара таттва*, и (5) *Шуддхавидья таттва* – считаются чистыми, а последняя божественно сотворенная *таттва*, *Майя* – нечистой.

По мере рассмотрения *таттв*, важно помнить, что все явления обладают вечным существованием в Парамашиве. Все явления существуют в Парамашиве только в форме чистого Сознания. Это Сознание также описывается как Абсолют, совершенно свободный и божественно могущественный. Все

явления заключены в Абсолюте в форме его потенциала, так же как растение заключено в семени в форме потенциала семени. Внешнее проявление разнообразных явлений происходит в результате игривой активности абсолютного Сознания.

В то время как Абсолют представляет собой безграничное Я-сознание, играющая активность Его божественной сути проявляет мир явлений в форме *это-сти*, или объективности. Внешнее проявление этих явлений известно как их создание. На самой первой ступени этого процесса явления предстают единым нераздельным *Это*. На первой ступени бесконечное сознание развивает и сохраняет единое осознание «Я есть это». Хотя это начальное осознание включает как Я, так и *это-сть*, в нем преобладает сияние Я, и присутствует лишь слабый оттенок *это-сти*. Все существа этого уровня переживают «Я есть это». Они известны как *мантра-махешвары*, а главное божество этой *таттвы* именуется Садашива Бхаттарака. В действительности, это Парамашива, снизошедший до этого уровня в качестве владыки творения. Этот план существования, в котором над своими подданными *мантра-махешварами* главенствует Садашива, и где «Я есть это» является их общим осознанием, называется *Садашива таттва*. Это третья *таттва* в системе тридцати шести, и первая – в процессе творения.

На следующей ступени творения равновесие Я и *это-сти* нарушается. Осознание Я не потеряно, но *это-сть* начинает преобладать. Здесь осознание сияет как «*Это* есть Я». Этот четвертый по счету уровень известен как *Ишвара таттва*. Существа, населяющие его, называются *мантрешвары*, а главенствующее божество – Ишвара Бхаттарака.

Видение или понимание обитателей этих двух *таттв* описывается как «единство в многообразии»

и «многообразии в единстве». Когда видение становится сбалансированным, так что на Я и *это-сти* делается одинаковый акцент, возникает *Шуддхавидья таттва*. Это пятая *таттва*, иногда также называемая *Садвидья*. На самом деле, она состоит из двух уровней: начального, только что описанного, в котором присутствует мощное равновесие между «Я» (*ахам*) и «Это» (*идам*), и более совершенным уровнем, где дальнейшее внешнее проявление *Шуддхавидьи* приводит к осознанию явного многообразия. Эта вторая стадия осуществляется без какой-либо потери чистоты и божественности. Существа, сотворенные Абсолютом на этой ступени творения, обладают осознанием «Я есть Я» и «это есть это». Они видят объективный элемент *это-сти* как отдельный от субъективного элемента Я, но одновременно сохраняют осознание чистоты, бесконечности и божественного могущества своего Я-сознания. Благодаря этому, они включены в категорию чистых существ. Эта стадия чистого многообразия в *Шуддхавидье* известна как *махамайя*. Обитатели этого уровня называются *мантры* или *видьешвары*, а божество, управляющее ими – Анантанатха. В действительности, это Ишвара Бхатгарака, снизошедший до этого уровня как божественный руководитель следующей стадии творения. Нужно подчеркнуть, что *махамайя* – не отдельная *таттва*, а представляет собой низший уровень, содержащийся в *Шуддхавидья таттве*. До *махамайи* и включительно творение считается чистым, так как обитатели этих уровней не забывают чистоту и бесконечность своего Я-сознания и божественного могущества. Итак, эти первые пять *таттв* считаются чистыми и сотворенными Самим Парамашивой, без передачи полномочий другим сотворенным божествам.

Последняя *таттва*, созданная Самим Господом,

считается нечистой, т. е. со свойственным ей ограничением. Этот уровень называется *Майя*. По мере того, как творящая энергия Парамашивы раскрывается вовне до уровня *Майи*, она действует двояко. Во-первых, она скрывает чистую и божественную природу сотворенных существ этого уровня, так что впоследствии они забывают о чистоте и безграничности Я-сознания, так же как и о своем божественном могуществе. Здесь они называются *ану* (буквально «крошечный», «атоמו-образный»), т. е. ограниченными существами. Во-вторых, они воспринимают любую другую сущность совершенно отличной от их ограниченного Я-сознания. Все остальные явления также воспринимаются ими как взаимо-отличные. Таким образом, *Майя* – это сфера абсолютного Само-забвения и многообразия, служащая прибежищем для ограниченных существ. Под воздействием *майи* люди выходят из состояния единства с божественной мощью. Вместо этого, ими овладевает чувство несовершенства и пустоты, которую они пытаются заполнить с помощью внешних объектов. Так развиваются страсти и жажда внешних наслаждений.

Божество, управляющее *Майей* – тот же Господь Анантанатха, владыка *махамайи*. Он «встряхивает» *Майю*, заставляя ее простираться до следующих пяти *таттв*, известных как *канчуки*, или «покровы», скрывающие истинную природу познающего субъекта. Иногда их называют элементами от *калā* до *кāла*. Сама *Майя* – величайшая их этих *таттв* ограничений, и также иногда считается одной из *канчук*. Таким образом, их число достигает шести.

Вместе с *Майей*, эти пять *канчук* проникают в Я-сознание, ограничивая людей и их способности. Как указывалось выше, *Майя* переполняет нас желаниями внешних событий и вещей в качестве

компенсации воображаемой обделенности. Для того, чтобы дать нам возможность как-то удовлетворить эти желания, *Майя* наделяет нас незначительной силой действий для достижения ограниченного результата. Эта ограниченная способность действия называется *калā*. Это седьмая *таттва*. Поскольку действие невозможно без знания, *Майя* также допускает ограниченную способность знать до определенного предела. Ограниченная способность знания в *Майе* – восьмая *таттва*, которая называется *видья*, или *ашуддхавидья*. Для дальнейшего ограничения сферы наших действий и знания, *майя* появляется в нас как *рāга*, или ограниченный интерес. *Рāга таттва* – девятый уровень. В силу этого ограниченного интереса, мы не стремимся использовать весь потенциал наших внутренних способностей, или достичь высших возможностей. Мы останавливаемся на том, что делаем и знаем лишь в ограниченных пределах и высоко ценим эти частичные достижения. *Рāга* также ограничивает сферу наших *калā* и *видья*, способностей делать и знать, и заставляет нас сводить наши действия и знания к тому, в чем мы находим какой-то интерес. *Рāга* отличается от привязанности, свойства интеллекта (*буддхи*), и в системе Санкхья включена в ее восемь *дхарм*. *Рага таттва* сужает пределы внимания и активности до небольшого количества определенных событий, таким образом, исключая значительную часть потенциального знания.

Абсолютное ограничение сфер *калā*, *видья* и *рāга* вызвано *нияти*, десятой *таттвой*. *Нияти* – закон природы, который устанавливает последовательный порядок возникновения всех явлений, т. е. такой порядок, в силу которого из семени вырастает дерево. Здесь закон природы действует как закон ограничения и причинности. В то время как абсолютное

Сознание всегда присутствует повсюду и постоянно связано со всем, под воздействием *нияти* возникает переживание ограниченного масштаба и ограниченных отношений. Здесь вещи воспринимаются как имеющие причины и расположенные последовательно. Эти четыре *таттвы* ограничивают лишь сферу наших действий и знания, но пятая *канчука* ограничивает само наше существо. Этот элемент, одиннадцатая *таттва*, известен как *кāла*, чувство времени. Наше истинное Я в действительности бесконечно и никак не обусловлено понятием времени. Оно есть *акāла*, т. е. находящееся за пределами временной последовательности. Но в силу этого особого ограничения, наложенного на нас *Майей*, мы чувствуем, что «мы были, есть, будем». Итак, мы накладываем на себя рамки временной последовательности, и это настолько глубоко, что мы не можем думать о чем-либо или что-либо делать без этого чувства времени.

И все же, что есть время? Фактически, оно не является чем-то, существующим независимо от познающей личности. Время – воображаемое понятие. Человек формирует единое представление о различных событиях, происходящих вокруг, и о своих разнообразных действиях. Все это хронологически переплетается с ощущением воображаемой последовательности. Но такая последовательность – всего лишь нематериальная концепция, основанная на воображении. Эта концепция – чувство времени, навязанное ограниченными существами самим себе и всему, что их окружает. Из этого проистекают чувства «я был, есть, буду; это было, есть, будет», и т. д. В то время как действия ограниченных существ не обязательно совершаются в каком-то определенном порядке, некоторые события всегда происходят в строгой последовательности. Например,

восход, закат, фазы луны, смена времен года, периоды цветения растений, созревание плодов и урожая – всегда происходят в строгой последовательности. Под воздействием *кāла* люди измеряют события, не имеющие последовательности, с помощью событий, которым она свойственна, и это воображаемое чувство времени в результате распространяется на все (Ишварапратьябхиджня, II-1.3).

Я-сознание, сведенное к крайней ограниченности, становится двенадцатой *таттвой*, известной как *Пуруша*. Она также называется *пумстаттва*, *джива*, *пашу*, *ану*, и т. д. Все эти термины относятся к совершенно ограниченному Я-сознанию. Объект, или *это-сть* Я-сознания становится тринадцатым уровнем, называемым *пракрити*. Она также известна как *мулапракрити*, фундаментальная праматерия, и как *прадхана таттва*. *Пракрити* является источником всех оставшихся двадцати трех инструментальных объективных *таттв*, разработанных философской школой Санкхья. Согласно Кашмирскому Шиваизму, *пуруша* и *пракрити*, по сути, есть последующие творения Господа Анантанатхи. Ишвара Бхаттарака нисходит до *Пракрити таттвы* и проявляется там как Шрикрантханатха, который нарушает равновесие *пракрити* и превращает ее в последние двадцать три *таттвы*.

Кашмирский Шиваизм принял принадлежащую Санкхье концепцию *пракрити*, состоящей из трех *гун* (свойств), находящихся в состоянии полного равновесия. Что же такое *гуны* и откуда они возникают? Согласно Санкхье, существует три *гуны* – *саттва*, *раджас* и *тамас*. *Саттва* – просветление и наслаждение, *раджас* – беспокойство и боль, *тамас* – неведение и апатия. *Саттва* – легка, *тамас* – тяжел, и *раджас* – подвижен. Так Санкхья объясняет природу трех *гун*, но без разъяснений о месте нахождения их источника

и причине появления этих качеств. Другие школы мысли также не дают ответа на этот вопрос.

Мыслители Кашмирского Шиваизма исследовали оба этих вопроса и объяснили их следующим образом. Бесконечное Я-сознание обладает безграничными способностями знать, делать и порождать многообразие. Эти безграничные способности известны как *джняна*, *крия* и *майя*. Я-сознание – монистическая реальность; различия между этими энергиями и сущностью, обладающей ими, не существует. Тем не менее, поскольку бесконечное Я-сознание появляется в виде ограниченных форм, оно теряет природу единства. По мере того как *джняна*, *крия* и *майя* приобретают качества ограниченного существа, они больше не могут считаться безграничными энергиями Я-сознания. В сфере многообразия эти энергии становятся просто свойствами, или *гунами*. *Джняна* становится *саттвой*, *крия* – *раджем*, а *майя* – *тамасом*. Так Кашмирский Шиваизм объясняет источник трех *гун* (*Ишварапратьябхиджнякарика*, IV. 4–6).

Эта философская традиция объясняет природу трех *гун*, так как они имеют отношение к основной природе Абсолюта. Бесконечное Я-сознание есть всемогущее и всеблагое осознание. Ограниченное Я-сознание человека также испытывает блаженство в моменты счастья и ясности. Эти переживания удовольствия и озарения – *саттва* человека. В состоянии глубокого сна, изумления или возбуждения, блаженство, переживаемое личностью, не осознается ясно. Возникающая от этого потеря ясности, косность и апатия, создают особую тьму, т. е. *тамас*. Это полное отсутствие осознания блаженства Я. Наконец, бывают такие случаи, когда люди переживают существование их истинного Я, но это переживание неполное, не такое, как им бы хотелось.

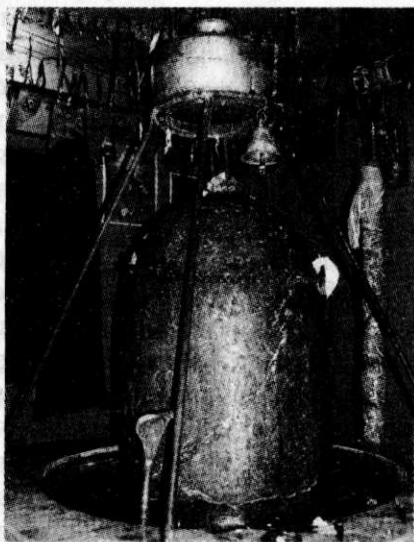
Это сочетание *саттвы* и *тамаса* вызывает беспокойство, и следовательно, боль, известную как *раджас*. В качестве примера возникновения раджаса, представьте себе родителя после долгих лет разлуки, видящего свое любимое дитя лежащим в больнице. Осознание близости любимого ребенка – блаженство, в то время как осознание его болезни – отсутствие блаженства. Подобные смешанные эмоции – это боль и беспокойство *раджаса*.

Согласно Кашмирскому Шиваизму, три свойства (*гуны*) являются, таким образом, особенностями мировоззрения *пуруши*. Он наблюдает объективный элемент, всю *это-сть* сквозь призму этих трех свойств, и переживает его в виде удовольствия, боли и неведения, оставаясь в то же время в состоянии равновесия. Никакая другая школа индийской философии не рассматривает *гуны* в качестве таких особенностей *Пуруши таттвы*. Обычно *гуны* считаются исключительно свойствами *пракрити*. Три *гуны* обсуждались в таком ключе Утпаладэвой в его *Ишварапрабхиджне*, IV.i.4–6), и также были подробно объяснены Абхинавагуптой в его комментарии к этой работе. Это еще один пример того, как мыслители Кашмирского Шиваизма разъяснили и углубили различные концепции индийской философии.

Важно помнить, что, согласно Кашмирскому Шиваизму, классификация всех явлений на тридцать шесть *таттв* не есть абсолютная истина. Она была разработана как инструмент понимания для вечно активного и пытливого ума, и как форма созерцательной медитации. Путем дальнейшего анализа, количество *таттв* может быть увеличено.

Точно так же, посредством синтеза их число может быть сведено к одной единственной *таттве*. Фактически это было сделано в *Тантралоке*, где

можно найти системы медитации на пятнадцати, тринадцати, одиннадцати, девяти, семи, пяти, и даже трех *таттвах*. В практике Трики используют только три *таттвы* на пути быстрой *садханы*: Шива, представляющий абсолютное единство, Шакти, представляющая звено между двойственностью и единством, и Нара, представитель предельной двойственности⁴¹. Наконец, достигший высокого совершенства шиваитский йогин, видит только *Шива таттву* во всем творении. Во всяком случае, поскольку созерцательная практика *таттва-адхадхарана*, применяемая в *анава-упая*, включает медитацию на всех тридцати шести *таттвах*, это количество обычно принимается шиваитами как северной, так и южной Индии.



*Шива-лингам в храме Джьештха-Дэви.
Шринагар, Кашмир 2010*

41 Шакти – путь, посредством которого Шива нисходит до положения Нары, а последний поднимается до уровня Шивы.

Глава VIII



ШАКТИПАТА В КАШМИРСКОМ ШИВАИЗМЕ

Все ведийские школы индийской философии еди-
нодушно соглашаются с тем, что присущее лю-
дям неведение не имеет начала. Они также утверж-
дают, что неведение это, хотя и существовало вечно,
все же может быть устранено с помощью истинного
знания. Различные школы буддизма, джайнизма,
вишнуизма и дуалистического шиваизма также
придерживаются этой точки зрения. Тем не менее,
недвойственная школа Кашмирского Шиваизма
предлагает иной взгляд на проблему неведения. Эта
школа признает вечной только одну реальность – Аб-
солют, или Парамашиву. Будучи единственно извеч-
ной реальностью, Он один не имеет начала. Конечно,
невозможно проследить во времени начало возник-
новения такого понятия как неведение, но это не оз-
начает, что оно безначально. В то время как всякое
земное, божественное и сверх-божественное сущест-
во само по себе является созданием невечным, ка-
ким образом неведение, свойственное ему, может
не иметь начала?

Шиваитские философы Кашмира своеобразно
подходят к этому вопросу. Бог представляется им
бескрайним океаном блаженного Сознания. Они
описывают Его волеизъявление как волну блаженст-
ва, посредством которой Он обнаруживает Свою
природу, или божественную суть. Это проявление
божественной природы представлено пятью дейст-
виями: созиданием, сохранением, разрушением,

омрачением и раскрытием. Все сущее находится в Нем в форме чистого, блаженного Сознания. Здесь уместно сравнение с молочными продуктами, потенциально присутствующими в молоке. Следуя Своей воле, Он проявляется в виде материального мира. В момент творения Его неограниченная, независимая, игривая воля непрерывно материализуется, проявляясь в форме Вселенной в ее феноменальном аспекте. Во время этого творческого акта Бог не подвержен какой-либо трансформации, но просто проявляется как Вселенная, подобно тому, как кристалл приобретает различные оттенки, отраженные в нем. Таким образом, Он выступает как ограниченные субъект и объект в бесчисленном разнообразии форм. В то же время, действуя таким образом, Он скрывает Свою божественную природу. Именно это божественное действие омрачения стоит у истоков неведения отдельной человеческой личности, в форме которой Он проявляется.

Неведение это растет и разворачивается, ведя к бесконечному психическому разнообразию этого мира. Согласно Кашмирскому Шиваизму, возникновение неведения и его последующее превращение в разнообразие мира, является первой ступенью божественной игры. На второй ступени Он посылает людям просветление и открывает им их истинную, божественную природу. Благодаря такому просветлению, эти души осознают свое единство с абсолютным Богом. Они воспринимают свое Я единым со всем и понимают, что все богатейшее разнообразие Вселенной на самом деле есть их собственное творение, созданное их собственной волей. Для таких просветленных душ вся Вселенная становится шоу, игрой, драмой, или же отражением (*Парамартхасара*, 48–50).

Такого рода откровение не может снизойти на людей при помощи одного лишь личного усилия. Усилия и цели людей изначально ограничены, поскольку могут быть направлены лишь на что-то заведомо известное. Поскольку человек не в силах полностью познать природу Бога, это познание никогда не может быть целью чьих-то усилий. Как неведение, так и раскрытие вдохновляются Богом. Это вдохновение божественного знания известно как Его Благодать (*ануграха*) или нисхождение Его силы (*шактипата*). Только получившие божественную *шактипату*, проявляют интерес к истинному знанию.

Как понятие *шактипаты* рассматривается другими школами? Шиваитские философы южной Индии и все вишнуитские школы, в особенности школа Вишуддхадвайты Валлабхи, в целом, соглашаются с шиваитским представлением. Ведантисты также принимают, но не развивают его. Большее значение они придают личному усилию в изучении, понимании и реализации сути Упанишад. Согласно некоторым философам, *шактипата* зависит от индивидуальных усилий, которые приводят к правильным действиям; уничтожение привязанностей, ложного знания, накопительства, чистота и устойчивость ума, и отречение от всех действий и желаний. Другие говорят, что Бог посылает Свою благодать тем, кто следует путем *бхакти* и преданно поклоняется Ему. Некоторые философы считают, что благодать зависит от случая. Иногда этот случай проявляется в форме *кармасамья*, т. е. одновременного созревания двух противоположных прошлых действий, одно из которых равно другому по силе, и потому не приносит кармических плодов. Также считается, что благодать иногда приходит от контакта с реализованной душой, которая открывает ищущему Абсолютную Истину.

Абхинавагупта, величайший истолкователь основ монистической философии Кашмирского Шиваизма, опровергает подобные теории в своей работе *Малинивиджаяварттика*:

Говорится, что божественная благодать – следствие следующих причин: преодоление привязанности, уравнивание прошлых поступков, благочестие и набожность, созревание нечистых действий и помыслов, общение с доброжелателями, преданность Богу, постоянное служение Ему, духовная практика, преодоление склонности к удовольствиям, созревание праведных помыслов, устранение ложного знания, отречение от действий и страстных желаний, и равновесие ума. Однако, все это неверно, поскольку все эти причины (будучи сами по себе следствиями) должны были, в свою очередь, возникнуть от другой причины вовне. Кроме того, этим (свойствам) присущи другие логические дефекты, такие как анавастха (нескончаемость споров), атипрасанга (необоснованное растягивание), асамбхава, (невероятность), абхава (небытие), аньоньяшрая (взаимозависимость), нихшрени (отсутствие классов), чакрака (круговая зависимость), итд. (*Малинивиджаяварттика*, I.686–92).

Абхинавагупта далее говорит, что преданность сама по себе зависит от шактипаты:

Именно Его благодать пробуждает в людях преданность, благодаря которой, сосредоточившись на любви к Нему, люди достигают высшего совершенства (там же, I.697).

Шактипата не зависит ни от какой другой причины, кроме милостивой и абсолютно свободной воли Бога. Абхинавагупта выражает это следующими словами:

- Поэтому божественная благодать не зависит ни от какой внешней причины.

(там же, I.168).

- [Полномочие] неограниченной силы благодати Господа Шивы было признано [философами], поскольку состояние [совершенного] освобождения не может быть достигнуто иначе, и аргументы, выдвигаемые другими школами по этому вопросу, не имеют никакой ценности (там же, I.695).
- Таким образом, такие шастры, как Пураны, говорят, что сила благодати Господа абсолютно независима; зависимость ее означала бы недостаток божественной сути в Нем (там же, I.698).

Упанишады также соглашаются с принципом независимой шактипаты. В Катха-упанишаде говорится:

Суть Я нельзя осознать ни в дискуссиях, ни посредством интеллекта, ни старательным изучением трактатов. Я может быть осознано только тем, кого Оно избирает для этой цели, и только ему открывает Свою истинную суть.

(Катха-упанишада, I.ii.22).

В Каушитаки-упанишаде говорится:

Именно Он направляет к совершению добрых дел тех существ, которых Он хочет вывести за пределы мирского существования, и к совершению недобрых поступков – тех, кого хочет низвергнуть.

(Каушитаки-упанишада, 3–9).

Однако, преданность (бхакти), без сомнения, очень высоко ценится такими великими философами, как Утпаладэва. В Шивастотравали он описывает взаимосвязь преданности и шактипаты такими словами:

О, Господь, Тебя радует наша преданность Тебе, она же зависит от твоего желания. И только Тебе известно как осуществляется эта взаимозависимость (Шивастотравали, XVI.21).

Это можно разъяснить следующим образом: возникновение чувства преданности Богу зависит только от Его благодати. По мере того, как это чувство преданности растет, оно побуждает Бога посылать более мощную *шактипату*, что, в свою очередь, усиливает чувство преданности, и так далее. Находясь в такой взаимной зависимости, благодать и преданность становятся совершенными. Утпаладэва точно описывает это в другой части своей работы:

Достаточно малой толики благодати Господа (ко мне), как во мне пробуждается преданность. Когда же и благодать, и преданность возрастут в их взаимном слиянии и достигнут желанного совершенства! (Шивастотравали, VIII.1.)

Согласно Утпаладэве, совершенная преданность – и высшее знание, и йога, и подлинное освобождение.

Преданность Тебе – высший аспект истинного знания и высший уровень йоги. О, Господь! Когда мое стремление к такой (преданности) станет (всецело) плодотворным? (там же, 9.9).

О, Господь! Освобождением называется совершенная преданность Тебе. Поэтому, поднявшись на ее начальную ступень, мы устремляемся к освобождению (там же, XVI.19).

Постепенное развитие такой преданности, достигающей своей кульминации в состоянии полного совершенства, зависит от благодати, постоянно посылаемой Господом.

Различные философские возражения высказывались по поводу такого понимания *шактипаты* прежде всего потому, что, согласно ему, Богу свойственно пристрастие. Почему Он ниспосылает благодать одним, других же связывает? Поскольку Кашмирский Шиваизм есть абсолютный монизм и все, согласно ему, является Богом, в освобожденном или связанном состоянии, шиваитских философов

особенно не волновал этот вопрос. Поскольку весь спектакль освобождения и связанности происходит по воле Бога, и нет ничего во всей Вселенной, что отличалось бы от Него и Он есть все, не может быть вопроса о Его пристрастии в том, как именно Он посылает *шактипату* Самому Себе. Пристрастным Его может считать только тот, кто отличен от Него. Философы шиваизма видят единственную причину состояния связанности и освобождения в свободной воле Бога, игриво разворачивающего этот спектакль по Своему безграничному волеию.

Также кто-то может спросить, зачем Богу увлекаться этой игрой связанности и освобождения, игрой, наполненной болью и страданием. Шиваитские философы рассматривают этот вопрос с двух сторон. Во-первых, они указывают на то, что Бог находится в состоянии полной независимости и свободы (*сватантрия*), где вопрос «почему» просто неуместен. Во-вторых, непрерывное вовлечение Бога в пять божественных действий созидания, сохранения, растворения, омрачения и вспоминания Себя, и есть сама Его природа. Согласно Абхинавагупте, Бог, лишенный этой независимости и игры этих аспектов, перестал бы быть Богом.

Если бы Бог покоился лишь в пределах одного Своего аспекта (трансцендентного сознания), Он перестал бы быть Богом и Сознанием, (и стал бы) подобен неодушевленному предмету, такому, как, например, глиняный горшок (*Тантралока*, III.101).

Существует еще одно возражение этому принципу независимой *шактипаты*. Если интерес к освобождению и усилие на пути Самореализации зависит только от милостивой воли Бога, зачем людям беспокоиться о том, как они живут? Почему бы нам не есть, пить и веселиться, оставив все дело освобождения Богу? Абхинавагупта отвечает на это в своих

объяснениях (*виварана*) к *Паратришике*. Человек не волен делать или же не делать что-либо. Люди неизбежно обречены делать то, что предопределено. Мы вынуждены действовать определенным образом, согласно нашей природе, данной Богом. Абхинавагупта говорит следующее:

*Если это так, какой смысл заниматься бесполезной деятельностью, вроде сбора священных трудов, их чтения, объяснения их смысла, обсуждений и размышлений над ними? Нужно сбросить этот тяжелый груз и погрузиться в молчание. Воля Господа сама вынесет на берег человека, которому предназначено быть вынесенным. Ответ на это возражение таков: Та же милостивая воля Бога приводит нас к таким размышлениям [над шастрами]. Следовательно, мы не должны стремиться к наслаждению яствами и сладким сном без созерцания себя или же дискуссий с достойными людьми, отмеченными более высокой [чем у нас] благодатью Господа и обладающих мудростью (*Паратришикавиварана*, сс.126,127).*

Заключительный довод Господа Кришны, который Он приводит Арджуне в *Бхагавадгите*, полностью соответствует взгляду Абхинавагупты. Кришна говорит Арджуне:

*Своей собственной кармой скован,
Естеством порожденной, сын Кунти,
Ты свершишь, даже против воли,
То, что делать, безумный, не хочешь*

(Бхагавадгита VIII, 60, Пер. В. С. Семенцова).

Когда на *садхаку* нисходит божественная благодать, он должен продолжать движение на пути к Самореализации и последующему освобождению. Ему суждено достичь той высочайшей вершины реализации, когда благодать Бога и преданность практикующего достигнут полного совершенства,

как это описано Утпаладэвой в вышеупомянутых стихах *Шивастотравали*.

Как только приходит ясное понимание того, что все взаимодействие состояния связанности и освобожденности – лишь игра Бога, жизнь может быть воспринята как поразительная драма. Если бы Господь проявлял Свою милость и гнев в соответствии с неким ограниченным планом для каждого человека, Вселенная напоминала бы бесконечный промышленный комплекс, производящий комплекты людей различных видов, похожих по характеру и природе, подобных фабричным изделиям. Но поскольку Вселенная есть божественная игра Абсолюта, у каждого действующего лица – своя индивидуальность, свободная от какого-либо повтора, несвойственного красоте.

Бог создает поразительное разнообразие персонажей этой божественной драмы посредством бесконечных вариаций двух видов своей активности – омрачения (*ниграха*) и раскрытия (*ануграха*). Как мы уже говорили, Он осуществляет раскрытие через *шактипату*, которая ниспосылается множеством способов. Так поддерживается эта удивительная нескончаемая драма.

В 13 главе *Тантралоки* Абхинавагупта разделяет *шактипату* на три основных вида: 1) *тивра*, интенсивный или быстрый, 2) *мадхья*, умеренный, и 3) *манда*, медленный. Каждый из этих видов далее подразделяется на подвиды быстрый, умеренный и медленный, что приводит к девяти видам *шактипаты*. Ниже приводятся особенности этих девяти видов, согласно их описанию в *Тантралоке* и *Тантрасаре*.

Повышенно интенсивный (*тивра-тивра*): Получившие такую *шактипату* достигают спонтанного постижения истинной природы своего Я без помощи гуру. Таким людям не нужно соблюдать ритуалы

или практиковать какую-либо йогу для достижения этого состояния. Их реализация наивысшего аспекта Я абсолютно спонтанна. Осознав свою природу единой с Абсолютом, они больше не отождествляют себя с обычными человеческими невзгодами. Они стремятся раствориться в своем чистейшем аспекте, отбросить физическую форму и слиться воедино с Абсолютом. Такого вида освобождение известно как *видехамукти*, или освобождение вне тела. Такие люди теряют интерес к *дживанмукти*, или освобождению в физической форме. Они могут покинуть тело немедленно или чуть позднее, но в мире они долго не задерживаются. Находящиеся под воздействием повышено интенсивной *шактипаты* могут также оставаться в теле, но в состоянии полного бесчувствия, подобно куску дерева. Этот наивысший вид Самореализации приводит к необычайному экстазу, сжигающему интерес ко всему нечистому. Таким образом, *тивра-тивра шактипата* приносит немедленное освобождение.

Умеренно-интенсивный (*мадхья-тивра*): *Шактипата* этого вида приводит к спонтанной реализации истинной природы Я без посвящения от наставника, или практики йоги, или изучения шаштр. Развивается спонтанное, верное знание, известное как *пратибха* (интуиция). В шаштрах говорится, что йогини, которые, по сути, есть божественные силы Бога, представленные как матери-богини, сами дают посвящение (*дикша*) и пробуждают спонтанную интуицию. Посвященные таким образом, сами становятся гуру, способными освобождать других.

Иногда некоторым из таких посвященных не удастся развить твердую веру в весомость их спонтанного знания, и впоследствии для того, чтобы прийти к устойчивой реализации, они нуждаются в поддержке в виде Самосозерцания, изучения трактатов,

или бесед с учителем. В особенности это необходимо, если они хотят передать свое состояние независимой внутренней просветленности другим. В них также развиваются сверхъестественные способности, называемые *йогасиддхи*. Хотя, такие способности не используются ими в личных целях, с их помощью можно произвести благоприятное впечатление, вселить уверенность и пробудить твердую веру в умах достойных учеников. Такие посвященные обычно осознают, что Шива присутствует во всех внутренних и внешних явлениях. Некоторые из них могут также развить способности проклятия и исполнения желаний.

Учитель не предписывает какую-либо йогическую практику таким ученикам. Он просто беседует с ними для того, чтобы убедиться в правильности их понимания. Осознание истинного Я таких учеников отбрасывает все ограничения времени, пространства и индивидуального существования. Элемент *бхакти* становится основным для таких людей, а знание отходит на второе место. Существуют пять направлений действия умеренно-интенсивной *шактипаты* в таких *садхаках*:

- 1 В них развивается непоколебимая преданность Господу Шиве;
- 2 Их мантры достигают совершенства и зрелости;
- 3 Они достигают контроля над всеми тридцати шестью *таттвами*;
- 4 Любые их действия становятся завершенными и плодотворными;
- 5 Они становятся прекрасными поэтами и постигают суть всех шаштр.

Слабо-интенсивный (*манда-тивра*): Такого рода *шактипата* приводит практикующего к гуру, обладающего совершенным знанием природы Я. Гуру очищает души своих учеников посредством: а) одно-

го лишь благодатного взгляда, б) несколькими фразами, в) прикосновением, г) мыслью о них. Так гуру освобождает учеников от всех видов связанности без формального посвящения или йогической практики. Такие *садхаки* не получают спонтанного знания Реальности, но приходят к нему через благословение гуру. Последнему не требуется исполнение ритуалов, он посвящает учеников одним лишь желанием. Затем гуру устраняет всевозможные заблуждения своим примером и наставлениями. Этот процесс, не требующий ритуалов или ритуальных предметов, известен как *джнянадикша*.

Получившие такую *шактипату* получают окончательное освобождение одним из следующих способов:

- 1 Они осознают себя Абсолютом и в действительности ощущают свою божественную суть, оставаясь в физическом теле, которое воспринимают как инструмент, который они мастерски применяют для того, чтобы испытать экстаз полной Самореализации. Они получают освобождение, находясь в физическом теле.
- 2 Некоторое время они наслаждаются божественными полномочиями, а затем, покидая тело, полностью сливаются с природой Шивы (*шиватва*).
- 3 По достижении естественных пределов жизни, они могут оставлять тело по желанию при помощи особого рода посвящения (*дикша*). В этот момент они постигают свою истинную природу абсолютной *шиватвы*, и после полного слияния с Абсолютом достигают совершенного освобождения.

Быстро-умеренный (*тивра-мадхья*): Те, кто получили *шактипату* такого рода, обращаются к достойному наставнику. С помощью ритуала *путракадикша*

гуру принимает учеников как своих сыновей и дочерей, и дает наставления о природе Абсолютной реальности. Такие ученики, хотя и обладающие знанием реальности, не чувствуют в полной мере своей безграничности, чистоты и божественности. Они достигают Самореализации лишь в момент смерти.

Умеренно-умеренный (*мадхья-мадхья*): Получившие такую *шактипату* испытывают сильное желание насладиться высшими *сиддхи*, хотя также стремятся к реализации *шиватвы*. Они могут приобрести желаемые *сиддхи* во время жизни, но реализация природы Шивы приходит только после смерти.

Слабо-умеренный (*манда-мадхья*). Такого рода *шактипата* приводит ищущих к гуру, который закрепляет их пребывание в одной из высших *таттв*. После того как такие ученики оставляют свои смертные тела, они испытывают все радости, присущие данной *таттве*, получая другую форму или тело, подходящее для существования в этой *таттве*. Они достигают реализации природы Шивы только после того, как покидают эту форму. Таким образом, их освобождение происходит постепенно (*крамамокша*).

Быстрый, но слабый (*тивра-манда*). Получившие такую *шактипату* превосходят физическую форму и достигают более высокого и чистого плана существования в одном из высших миров (*лока*). Их способность к наслаждению сильнее, чем у тех, кто относится к слабо-умеренной категории. После того как их страстное желание божественных сил этого мира полностью удовлетворено, они достигают полной реализации природы Шивы. Этот вид постепенного освобождения также известен как *крамамокша*. В этом случае не требуется помощь наставника из высшего мира. Земной гуру проводит их через этот мир к достижению абсолютной *шиватвы*.

Умеренно-слабый (*мадхья-манда*): Люди, получившие благословение в виде *шактипаты* такого рода, поднимаются в один из высших миров, превосходящий наш физический мир. Насладившись всеми радостями пребывания там, они снова получают посвящение в шиваитскую йогу от главного божества того мира, и благодаря милости этого божества они проходят через разные стадии, впоследствии достигая реализации *шиватвы*.

Очень слабый (*манда-манда*): Такого рода *шактипата* также приводит к достижению некоего высшего мира. В этом случае *садхака* испытывает следующие состояния: а) проживание в обители верховного божества этого мира (*салокья*), б) физическая и интеллектуальная близость к этому божеству (*самипья*) и в) неполное единство с этим божеством (*саюджья*). После долгого периода божественных наслаждений этого мира, *садхака* снова получает посвящение в шиваитскую йогу от земного наставника. В этой категории полная реализация абсолютной природы Шивы происходит постепенно и занимает долгое время.

Согласно этой философской традиции, каждый из девяти видов *шактипаты* в дальнейшем классифицируется в зависимости от высокой, средней и низкой степени скорости, достигая числа 27. Впоследствии эти виды также могут быть разделены на последующие категории, но поскольку основные девять видов достаточно подробно были описаны выше для того, чтобы составить четкое представление о них, такие великие авторы, как Абхинавагупта, решили не создавать более детальных разработок.

Поскольку все люди, вне зависимости от категорий, есть Шива, который проявляется в той или иной форме, все боги, сверх-боги, мастера высших миров (*бхувана*), чистые существа уровня *Видьи* и высшие

силы, управляющие этими мирами, могут посылать благодать более низким по духовному развитию существам. Практически любой более развитый духовно человек, может давать благословение существам, стоящим ниже его. *Шактипата*, посылаемая такими сверхбогами, как Брахма или Вишну, которые оперируют на уровне *Майи*, не может привести к освобождению, но лишь дает более высокий вид наслаждения (*бхога*). *Шактипата*, исходящая от Ишвары или Садашивы, или от их воплощений, таких как Анантанатха, Гаханеша, Шрикантханатха, или Умапатинатха, может привести к освобождению. Тем не менее, такая *шактипата* приводит к постепенному освобождению, известному как *крамамукти*. Только интенсивный вид *шактипаты* (*тивра*), посылаемой самим Богом, может дать мгновенное освобождение.



Пятиголовый Шива.

Пять голов олицетворяют пять божественных действий

Глава IX



ЙОГА В СИСТЕМЕ ТРИКА

Вступление

В древней Индии были распространены две системы йоги. Одну из них практиковали монахи, другую – домовладельцы. Первая развивалась в два потока: брахманическая школа Патанджали с соответствующими правилами дисциплины, и небрахманическая система хатха-йоги, разработанная Горакхнатхой и практикуемая йогоинами (jogins), огхарами (oghars) и пирами (peers), принадлежавшими к разным кастам и вероисповеданиям. Система йоги, ставшая популярной среди домовладельцев, была разработана *сиддхами*, или «совершенными», реализованными йогоинами. Ей оказывали покровительство великие царственные святые и брахманы-домовладельцы практиковали ее. Впоследствии она перешла в тантрические системы йоги шиваизма, вишнуизма, и позднее, с небольшими вариациями, – в буддизм. Эта йога приняла различные формы, включая кундалини-йогу южного шиваизма, систему панчаратра вишнуитов, и ваджраяну буддизма, которая до сих пор практикуется в форме ламаизма в Тибете, Непале и Монголии.

Тантрическая йога Абхинавагупты существенно отличается от всех этих систем. Она известна как Трика-йога Кашмирского Шиваизма. Первоначально описание ее доктрин встречается в таких текстах, как *Малинитантра*, *Сиддхатантра* и *Сваччхандатантра*. Некоторые из ее положений содержались в различных древних монистических

шиваитских текстах, таких как «Рудраямала», две главы которой представляют особую важность для этой системы: *Виджнянабхайрава* и *Паратришика*. Трика-йога была распространена среди традиционных семей шиваитских святых Кашмира, и ее истины нашли выражение в таких древних работах, как *Шивасутры* и *Спанда-карики*. Древние учителя Кашмирского Шиваизма занимались практикой этой йоги и прославили ее среди духовных искателей Кашмира. Самыми выдающимися среди таких учителей были философы-мудрецы Васугупта, Каллата, Сомананда и Утпаладэва. Все они жили в IX в. н.э. Шивананда, основатель практики *калина* Трика-йоги (которую мы рассмотрим ниже), жил в VIII в. н.э.

Система йоги Трика была академически разработана в конце X в. Абхинавагуптой, который собрал ее доктрины, и затем изучил и систематизировал их в нескольких своих важных работах. Таким образом, он выступает создателем академического аспекта Трика-йоги. Его *Тантралока* – уникальный философский и теологический труд, посвященный основам шиваитской недвойственности. Эта работа также исследует большинство основных практик Трика-йоги и ее ритуальных традиций. *Тантрасара* Абхинавагупты – краткое изложение *Тантралоки* в прозе, написанное более доступным языком, чем оригинал. *Тантраватадханика* – еще более краткая версия *Тантрасары*, но, скорее всего, она принадлежит перу другого Абхинавагупты, возможно, его племянника Абхинавы, который упоминается в последней главе *Тантралоки*. Другие важные работы Абхинавагупты, посвященные Трика-йоге – это *Малинивиджаяварттика* и *Паратришикавиварана*. Его *Пурвапанчика*, комментарий к *Малинитантре* и *Крамакели* к *Крамастотре* Сиддханатхи также имели

высокую ценность, но, к сожалению, были утеряны. Доктрины Трика-йоги также находят выражение в некоторых произведениях философско-религиозной лирики, такой как *Анубхаваниведанастотра*, *Бхайравастотра*, *Ануттараштика* и *Крамастотра*.

Философия Трика-йоги, систематизированная Абхинавагуптой, также является тантрической системой, основанной на шиваитских Агамах. Тем не менее, Трика-йога – монистическая система с практическим подходом. Она изысканнее и сложнее Кундалини-йоги, распространенной на юге, которая, хотя и включена в Трика-йогу, считается занимающей более низкое положение.

Основные особенности

Взгляд на две системы йоги, распространенные в древней Индии, обнаруживает некоторые интересные различия со школой Абхинавагупты. Система йоги Патанджали придает особое значение подавлению эмоций и инстинктов с принудительным контролем ума, обузданием чувств и соблюдением строгой дисциплины в повседневной жизни. Разновидность медитации, заключающейся в длительной концентрации на воображаемых предметах и также на определенных энергетических центрах тела – важнейший вид практики, предписанной йогой Патанджали. Такому методу могут по-настоящему следовать лишь аскеты, живущие в уединении и работающие под постоянным наблюдением и руководством опытного наставника. Хатха-йога Горакхнатха предлагает в дополнение физические упражнения, которые могут вести к истязанию чувств, органов тела и всей физической системы. Южная система тантрической йоги усвоила методы Патанджали и добавила к ним практику

подъема Кундалини вдоль позвоночника к верушке головы. Кундалини-йога – также элемент системы Горакхнатха. Учителя юга не разработали отдельной системы, основанной на шиваитских доктринах, содержащихся в Агамах, а приняли и переработали уже существующую систему Патанджали.

Тантрическая йога Абхинавагупты – система, исключительно принадлежащая к Агамам. Ей не свойственны строгие запреты и подавляющая дисциплина. Она не поощряет истязание плоти и ума, или истощение чувств. Даже методы контроля дыхания (*пранаяма*), вызывающие физический дискомфорт, были запрещены Абхинавагуптой, который так говорит об этом в *Тантралоке*:

Не следует практиковать пранаяму, если это приводит к истязанию тела (Тантралока, IV.19).

Ссылаясь на авторитет своего великого наставника, Шамбхунатхи, Абхинавагупта с уверенностью утверждает, что увлечение мирскими радостями может пройти в результате естественного равнодушия, вызванного благостными йогическими переживаниями. Иными словами, как только практикующий открывает внутреннее блаженство Я, все обычные удовольствия покажутся несравнимыми с этим, и поэтому больше не будут служить соблазном. Он добавляет, что принуждение может вызвать противоположную реакцию чувств. Он так объясняет это в *Малинивиджаявартике*:

Это так, потому что мой достопочтенный наставник описал это таким образом в своих учениях: «Эмоциональные функции органов чувств успокаиваются благодаря естественному равнодушию [к их объектам, когда последние теряют для них вкус]. Но, с другой стороны, они склонны реагировать враждебно, если их подавлять силой (Малинивиджаявартика, II.111–12).

В отношении насильственного подавления и контроля ума, Абхинавагупта в той же работе говорит, что подавленный ум ведет себя как конь, которого пытаются обуздать: он старается вырваться на каменистой дороге, грубо управляемый незнакомым ему наездником:

Ум таких практикующих, который они силой пытаются отучить от привычных стереотипов, сбивается с пути, подобно коню, мчащемуся в неверном направлении (там, II. 109).

Абхинавагупта не предписывает отшельнической жизни шиваитскому йогину, обладающему всей свободой жизни без ограничений; он может оставаться в своем доме и не отказывать себе в удовольствиях чувств и ума в социально принятых рамках. Иначе говоря, можно вести нормальный образ жизни и одновременно следовать методу Трика-йоги. Как только практика йоги приводит практикующего к переживанию блаженства Я, мирские радости автоматически теряют свою силу и привлекательность, и возникает естественное безразличие чувств к прежним удовольствиям, известное как *анадара-виракти*. Когда практикующие приобретают опыт в переживании блаженства Я, они могут свободно переживать радости жизни, не боясь духовно запятнать себя. Такие радости, в действительности, могут способствовать необычайному переживанию блаженства Я. Как говорит Абхинавагупта,

Ум [шиваитского йогина] не промокает [или не пачкается] изнутри, так же как поверхность сухой тыквы, не имеющей отверстия, даже при глубоком погружении в воды чувственных наслаждений (Малинивиджаявартика, I.108).

Систематизируя представленные в разных источниках доктрины Трика-йоги, Абхинавагупта сосредотачивается только на тех практиках, которые

ставят своей целью достижение Самореализации (*мокша*). Он обходит вниманием множество других практик, приносящих сверхъестественные психофизические способности, так как считает, что все они принадлежат к сфере *бхога* (наслаждения). Среди различных практик, ведущих к Самореализации, он выбирает только самые выдающиеся, представляя точную классификацию всех остальных на усмотрение читателя. Даже при таком тщательном отборе письменных источников, *Тантралока* содержит шесть тысяч стихов (*карика*).

Свое обсуждение Трика-йоги Абхинавагупта начинает с самого совершенного метода, а затем один за другим представляет более простые методы в нисходящем порядке. Это еще один пример его особого подхода к йоге. Его намерение – незамедлительно сделать доступным для всех практикующих скорейший метод йоги. Если они преуспеют на высочайшей стадии практики, им незачем идти долгим путем всех ступеней низшего уровня. Тем не менее, если некоторые из таких практикующих почувствуют, что они не справляются должным образом с высшим уровнем практики, они могут выбрать более структурированный путь и выбрать метод, наиболее соответствующий их психофизическим особенностям. Важно, чтобы духовные искатели не считали, что более совершенный метод им не доступен. Зачем ездить на телеге, запряженной быками, когда есть самолет? Если же, тем не менее, люди не справляются с управлением более совершенным средством передвижения, они могут избрать другой, более подходящий для них транспорт.

В 8 главе мы говорили о важности благодати для Самореализации. В то время как благодать имеет первостепенную важность для того, чтобы подняться на высший уровень, тем не менее, владение

теоретическим знанием также необходимо. Поэтому Абхинавагупта считает важным обсуждение основ шиваитского монизма в своих работах, посвященных Трика-йоге.

Одна из важнейших характеристик йоги Абхинавагупты состоит в его учении о том, что йогин должен сохранять недвойственный взгляд в течение всего процесса, с момента первого посвящения до самой высшей практики йоги. Этот взгляд должен поддерживаться даже во время поклонения божествам, почитания *лингама*, огня, жертвоприношений, повторений мистических слогов, и т. д. Другая отличительная черта этой йоги заключается в важности высокоразвитого чувства посвящения себя Богу. У такого подхода есть два преимущества. Он охраняет практикующих от вызывающих деградацию энергий Бога, называемых *гхоратари шакти* (см. словарь терминов), и помогает в усвоении плодов йогических практик, так, чтобы возникающие духовные силы не использовались неверно.

Определение Йоги

Согласно системе Трика, йога – это теологическая практика, помогающая достичь реализации абсолютного единства между практикующим и Абсолютной реальностью, т. е. между йогиним и Богом. Как говорится в *Малинитантре*:

*Единство одного (ограниченного существа) с другим (Всемогущим Богом) называется йогой*⁴² *шиваитскими йогинами*

(*Малинивиджаяварттика, IV.4*).

41 Слово «йога» происходит от корня «юджир» = «йоге», или «становиться одним с», а не от корня «юдж» = «смадхау», «медитировать на», как утверждает «Йогасутрабхашья».

Практикующим йогу предписывается осознать свою забытую истинную природу и узнать себя как Абсолют, Парамашиву. Считается, что такая реализация легко достижима с помощью Трика-йоги, если она сочетается с глубокой преданностью Богу и правильным теоретическим знанием абсолютизма шиваитского монизма. Теоретическое знание устраняет умственные заблуждения йогинов и их неверные представления о Реальности, а преданность очищает их сердца, помогая им действительно почувствовать и испытать истину шиваитского монизма. Таким образом, йога Абхинавагупты – это интегральный процесс развития как ума, так и сердца. Люди с недостаточной ясностью ума не могут осознать истину, в то время как бессердечные не способны ее усвоить.

Патанджали, напротив, начинает учение йоги с самого низкого уровня и намеревается провести практикующих, шаг за шагом, к высшему уровню, известному в этой системе как *нирбиджа самадхи*. В этом состоянии ограниченное я-сознание человека полностью останавливается и перестает отвлекаться внешними объектами. Сознание сияет само собой и остается неподвижным как пламя в лампе, горящей в безветренном месте. В таком состоянии сознания нет ни действия, ни знания. У йогов, находящихся в таком виде *самадхи*, нет никакого осознания силы их божественного источника, а также они не осознают своей бесконечности. В *Ишвараяпратьябхиджнявимаршини* Абхинавагупта рассматривает эту разновидность *самадхи* как один из видов *сушупти*.

Состояние сна является результатом полного отсутствия осознания существования тела, и т. д. Оно кратковременно и, в этом отношении, отлично от пралаи (растворения явлений). Сон вызывается

усталостью, потеря сознания происходит благодаря дефекту какой-то части тела, опьянение или безумие может быть вызвано пищей или напитками, самадхи же приходит в результате действия собственной свободной воли. Существуют разные его виды (Ишварапратьябхиджнявимаршини с Бхаскари, II. 265).

Абхинавагупта советует практикующим подняться над *сушупти* на более высокие уровни четвертого психического состояния, называемого *турья*, состояния спонтанного раскрытия божественной природы Я.

Особой и очень важной чертой Трика-йоги, которую нельзя найти в других системах, является доктрина «одержимости» (*самавеша*). В *самавеше* практикующие внезапно исполняются состоянием Шивы, и чувствуют себя всеведущими и всемогущими. Это не тот вид одержимости, при котором одержимый и входящая в него сила различны. Скорее, в *самавеше* йогины входят в состояние единства, и их ограниченные индивидуальности разрастаются до вселенского Я-сознания, божественное могущество которого они ощущают. *Самавеша* определяется как погружение зависимого индивидуального сознания в свободное Сознание (*Тантралока*, I.73). Фактически, это внезапная непосредственная интуитивная реализация собственной Божественной Сути, называемой *ишварапратьябхиджня*.

Достаточная практика *самавешы* приводит к состоянию *дживанмукти* (освобождению в этой жизни), находясь в котором йогин развивает сверхъестественные способности (*сиддхи*). *Дживанмукта* может использовать эти божественные силы по своему желанию (*Ишварапратьябхиджнявимаршини*, IV.i.15), хотя такая возвышенная личность скорей всего предпочтет не вмешиваться в естественный

ход событий. Также они могут быть использованы в делах божественного управления, сферы, состоящей из бесконечных иерархий мужских и женских божеств разных полномочий. Такого рода йогическое достижение не считается преградой на пути к окончательному освобождению. Скорее, оно рассматривается как вспомогательное, так как устраняет любое сомнение по поводу божественной природы Я и развивает твердую веру в последующее достижение абсолютного единства с Парамашивой по окончании жизни (*Тантралока*, XII.183–85). Затем, эти способности помогают утвердить веру и уверенность в умах достойных учеников, которые видят, что наставник, будучи сам освобожденной личностью, может освободить других.

Самавешти можно достичь как на начальных, так и на высших уровнях Трика-йоги. Тем не менее, когда состояние *самавешти* возникает на высших ступенях йоги, оно считается более высоким, поскольку раскрывает более возвышенный аспект Божественной природы личности. По причине наличия разных уровней, на которых можно испытать *самавешу*, эта школа признает пятьдесят видов одержимости Шивой.

Абхинавагупта разделяет Трика-йогу на три основные категории, известные как *шамбхава*, *шакта* и *анава*. *Анава*-йога далее подразделяется на *дхьяна*, *уччара*, *карана*, *дхвани* и *стханакальпана*. Наконец, *стханакальпана* делится дальше на шесть способов медитации на внешних предметах, известных как *шададхван*. Все это мы обсудим далее.

Шамбхава-йога

Практика прямой реализации чистой божественной природы Я известна как *шамбхава*-йога, или

шамбхава-упая. В этой высочайшей форме практики, стремление ума к мыслительному процессу и пониманию успокаивается. Он замирает и растворяется в вибрирующем сиянии чистого Я-сознания. На этой ступени, практикующие начинают испытывать блаженство Я, и по мере продвижения в практике, приходят к ясной интуитивной реализации своей божественной природы. *Шамбхава-йогу* следует выполнять без какого-либо давления и напряжения. Ум (*манас*)⁴² следует расслабить и успокоить. Укрощать его надо мягко, не пытаясь силой прекратить его активность. Практикующий сохраняет присутствие тонкого осознания в уме таким образом, что можно вполне оценить бесполезность его неугомонности. Эта тонкая форма свидетеля-сознания в конце концов успокаивает ум и неистовое стремление эго защищать себя. Вся активность воображения, созерцания и концептуального мышления прекращается сама собой. Чистое Я-сознание ярко сияет в наступившем покое, и Я интуитивно осознает и узнает Себя без помощи ума или способности понимать. Такая практика приводит к прямой реализации Божественной Сути посредством *шамбхава самавешши*, и, как следствие, к освобождению от всех оков. С помощью регулярной практики *самавешши* практикующий становится *дживанмуктой* и обнаруживает в себе божественные силы, о которых говорилось выше.

Глубокая преданность Богу и правильное понимание своей истинной природы – два существенных помощника в такой прямой реализации Абсолютной Реальности. Как мы уже говорили, практикующие, не располагающие правильным теоретическим знанием истины, могут потерпеть неудачу, пытаясь

42 Слово «ум» здесь относится к способности объективного мышления.

освободить свое понимание от умственных привычек, возникших в силу очень древних, индивидуальных заблуждений, созданных майей. Как результат, они могут не достичь освобождения (*Тантралока*, I.48–49).

Более того, практикующие рискуют оказаться в состоянии абсолютного сна без сновидений, известного как *апаведья-сушупти*, принять его за конечную цель и застрять там до окончания своего существования (*Тантралока*, VI.152). Несмотря на действия связывающих сил Господа, *бхакти* помогает практикующим преодолевать все препятствия, возникающие на пути к освобождению. *Бхакти* дает людям возможность в действительности почувствовать и узнать истину, реализованную в йогической практике. Благодаря *бхакти*, они не становятся жертвами соблазна злоупотребления сверхъестественными силами, которые зачастую автоматически развиваются в практике *шамбхава-йога*.

Практика дзен японского буддизма, хотя и напоминает в каком-то смысле *шамбхава-йогу*, приводит практикующих в состояние нигилистического покоя. Это происходит потому, что буддистские практикующие избегают *бхакти* и всяческого теизма, и благодаря практике в системе этих верований, развивают в себе концепцию нигилизма, глубоко проникающую в их подсознание. Таким образом, буддийская практика ведет к уровню *пралаякала*. Как говорилось выше, это также относится к школе Трансцендентальной Медитации Махариши Махеша Йоги, которая тоже может привести практикующего в состояние сна без сновидений. Такого не происходит с шиваитскими йогинами, поскольку правильное теоретическое знание позволяет им устремляться к более утонченным состояниям просветления.

Высшая форма *шамбхава*-йоги не рассматривалась Абхинавагуптой подробно из-за ее секретного характера. Он намекает на некоторые аспекты этой практики во второй главе *Тантралоки* и *Тантрасары*, в которых он обсуждает высшую практику, известную как *анупая*-йога, йога без метода. Когда *шамбхава* достигает полной зрелости, она становится *анупаей*. Длинное стихотворение в его *Анубхаваниведанастотре* (2) описывает суть *шамбхава*-йоги, так же как и два стихотворения *Ануттараштика* (1-2).

Хотя об этой разновидности йоги нет достаточной информации, можно найти ее следы в Индии на протяжении многих веков. Существует традиционная поза, связанная с этим видом йоги, называемая *шамбхави-мудра*. Хотя она может помочь в начале, эта *мудра* не обязательна после накопления опыта в этой практике. Известно, что традиция применения *шамбхави-мудры* в этой разновидности йоги была широко распространена в Индии в течение тысячелетий, так как историки опознали эту мудру в бюсте йогина, найденного в древних руинах Мохенджодаро.

Эта йогическая практика прямой реализации и ее вспомогательные *мудры* подробно рассматриваются в 6 главе *Бхагавадгиты*. Тот же вид йоги и *мудры* отражены в поэзии Калидасы, в третьей песне его *Кумарасамбхавы* (III.44–50). Смрити Яджнявалкьи вкратце упоминает о ней (III. 198–201). Также она нашла свое отражение в некоторых *вачанах* (речениях, стихах, прим. пер.) святых вирашиваизма Карнатаки. Ачарья Амритавагбхава, шиваитский философ нашего времени, недавно рассказал об этом в своей работе *Сиддхамахарахасья* (91, 92).

Матрика и *малини* – два вида *шамбхава*-йоги, которые используют древнеиндийскую грамматику.

Это включает высоко технический подход к санскритскому алфавиту и использование звука в духовной практике. *Матрика-йога* подробно обсуждается Абхинавагуптой в *Тантралоке*, *Тантрасаре* и *Паратришикавиваране*. В этой разновидности *шамбхава-йоги* практикуется интуитивного рода визуализация, в которой вся Вселенная переживается как отражение собственных божественных энергий. Все явления представляются сияющими внутри благодаря игривой божественной воле практикующего. Практикующие *матрику* представляют свои собственные божественные энергии, сияющие в форме шестнадцати гласных индийского алфавита, и видят их отраженными в форме всех проявленных элементов – от элемента земли до *Шакти*, и, наконец, сверкающими в форме согласных от «ка» до «кша». Все это происходит мистическим образом без какого-либо участия концепций ума или условных отношений между словами и их значениями. Практикующие *матрика-йогу* интуитивно осознают, что все мироздание возникло внутри них, отражено в них и совершенно не отлично от их истинного Я (*Тантралока*, III. 280).

Вторая категория этого вида *шамбхава-йоги* известна как *малини-йога*. Подобная практика применяется и в ней, но на сей раз буквы расположены вразнобой, гласные и согласные перемешаны друг с другом, начиная с «на» и заканчиваясь «пха». Это глубоко мистическая практика *шамбхава-йоги*, подробно описанная в *Паратришикавиваране*, приносит быстрые результаты, и служит одновременно достижению как *бхоги* (наслаждения), так и *мокши* (освобождения) (*Паратришикавиварана*, 149, 154).

Существуют и другие виды *шамбхава-йоги*, когда практикующие, развив достаточную силу внимания (*авадхана*), обращают всю силу концентрации

этого осознания на свое блаженное сознание для того, чтобы уловить это психическое состояние и остаться в нем. Это переживание блаженства Я фактически доступно каждому при разных обстоятельствах. Например, чистое Я-сознание каждого человека на короткий миг сияет своим собственным лучезарным светом в тех ситуациях, когда мы испытываем сильные эмоции, такие как гнев, радость, изумление, и.т.д. (*Спанда-карики*, 22), или же во время какого-либо приятного переживания (*Шивадришти*, 1-9), или в промежутке между двумя мыслями (*Спанда-карики*, 38), или в состоянии между бодрствованием и сном. Наиболее бдительные практикующие, обладающие повышенной внимательностью, осознают внутреннюю природу чистого Сознания в такие моменты. Затем, уловив ее сосредоточенным в одной точке осознанием, они стараются утвердиться в этом состоянии Само-раскрытия на какое-то время. Со временем и приобретением большего опыта в практике, эти переживания Я длятся дольше и постепенно более тонкие уровни этого переживания оставляют все более глубокие следы в подсознании. Наконец, это переживание Я становится сущностной природой практикующих.

Различные виды шамбхава-йоги, описанные в таких философских трудах, как *Спанда-карики*, обсуждались Абхинавагуптой в *Ишварапратьябхиджнявивритивимаршине*, где он цитирует множество стихов из *карик* Бхатта Каллаты. Среди мастеров этой традиции, казалось, существовало соглашение по поводу канонов описания таких сугубо эзотерических практик. Их не держали в полном секрете, но, одновременно с этим, никогда не описывали их четко и полностью в виде единого текста. Абхинавагупта получил такое указание от своего величайшего наставника, Шамбхунатхи. Как он говорит в *Тантрасаре*:

Наш достопочтенный учитель сказал, что доктрину, слишком секретную по своей природе, не следует раскрывать в одном контексте, и, в то же время, она не должна полностью утаиваться (Тантрасара, 31).

Итак, ни один элемент концептуального мышления не должен проникнуть в практику какого-либо вида шамбхава-йоги. Поскольку она осуществляется исключительно за счет силы воли практикующего, без вмешательства какой-либо формы знания и действия, она называется иччха-йога, или йога воления. Полное совершенство и регулярная практика шамбхава-йоги приносит результаты и открывает тайны всех низших видов Трика-йоги.

Шакта-йога

Практикующим, которые не в состоянии уловить тонкости шамбхава-йоги и продвигаться по этому пути, следует обратиться к следующей более низкой ступени – шакта-йоге, йоге Само-созерцания. В этой практике используется ум и воображение для постоянного созерцания истинной природы Я, как учит шиваитский монизм. Практикующий должен постоянно думать о том, что он есть все и в то же время, что он – за пределами всего. Все мироздание – игра практикующего и проявление его божественных сил, созданное его собственной божественной свободной волей, без какой-либо посторонней помощи. Нужно представлять себя всеведущим и всемогущим чистым сознанием (Тантрасара, 21). Практика такой формы Само-созерцания помогает запечатлеть эти истины глубоко в сознании и подсознании. Со временем, практикующий начинает испытывать божественное абсолютное сознание как свое истинное Я. Оно больше не кажется только воображаемым

представлением, навязанным умом. Развив твердую веру в божественность, бесконечность и чистоту своей истинной природы, практикующий может избавиться от прошлых следов ограничений, достичь *шакта самавешти* Абсолютной Реальности, и приобрести навыки практики *шамбхава*-йоги, которая является единственным прямым средством реализации божественной природы Я в ее высочайшем аспекте. Фактически, все виды шиваитской йоги должны подняться до уровня *шамбхава* для того, чтобы привести к высшей цели жизни.

Шакта – практика «чистой концептуализации» (*шуддхавикальпа*), йога Само-созерцания, силы воображения, медитации, и т. д., в то время как *шамбхава* – практика реализации «отсутствия концептуализации» (*нирвикальпа*), йога, свободная от всяческого концептуального знания и грубых словесных образов. Поскольку *шакта*-йога – практика правильного концептуального знания, в которой практика концептуального мышления преобладает, она также зовется *джняна*-йогой.

Практика *нидидхьясана* Веданты напоминает *шакта*-йогу шиваизма. Но ведантисты, жившие после Шанкары, слишком подчеркивали важность философских теорий *виварты*, пренебрегая практическими аспектами теологии, как тому учили мастера древности. В силу чрезмерных взаимодействий с буддистскими логиками на протяжении десятилетий, ведантисты копировали и усваивали многое из буддизма, и постепенно стали склоняться в сторону мировоззрения, близкого нигилизму. Они пренебрегли практикой Веданты Шанкары до такой степени, что большинство из них сегодня даже не догадывается о существовании важнейших тантрических сочинений по Веданте, таких как (1) *Видьяратнасутра* Гаудапады, (2) *Прапанчасаратантра*

Шанкары, (3) комментарий к ней Падмапады, (4) сочинение X в. *Шривидьярнаватантра*, и т. д. В результате отклонений от практических аспектов Веданты, многие последователи этой школы стали сомневаться в том, что Шанкаре принадлежит авторство *Саундарьялахари*. Один из таких последователей предпринял попытку доказать, что Шанкарадэва, принадлежащий школе Шайвасиддханта Тамилнаду, был автором *Саундарьялахари*. Очевидно, эти ученые не учитывают того, что сложные теологические доктрины, содержащиеся в *Саундарьялахари*, абсолютно чужды простым и ясным концепциям Шайвасиддханта – *чарьи*, *крии* и *йоги*.

Ученики Дж. Кришнамурти и некоторых западных логиков подвергали *шакта*-йогу критике, называя ее практикой самогипноза. Этот метод действительно похож на гипноз, но на самом деле он значительно глубже. Загипнотизированных людей заставляют забыть о личных представлениях и принять новые установки, отвечающие желанию гипнотизера. Становятся ли люди от этого сильнее, здоровее и мудрее, зависит, конечно же, от уровня гипнотизера (или же используемого материала), и от того, как они собираются применить свою силу. Всегда существует опасность, что один набор иллюзий просто заменит другой. Но, согласно шиваитской философии, все мы уже загипнотизированы воздействием майи и мыслями о наших ограничениях и недостатках. Практика *шакта*-йоги, как говорилось выше, помогает устранить гипнотическое воздействие майи посредством углубления *видьи*, правильного знания. *Шакта*-йога внушает нам представления о нашей безграничности, вечности, божественности, могуществе, и т. д., и развеивает ложные ограничивающие понятия, навязанные майей. Это скорее напоминает процесс, выводящий

из состояния гипноза, так как он устраняет гипнотическое воздействие наших ограничений (майя) и возвращает нас к нашей подлинной и сущностной природе.

Эта йогическая практика известна под разными именами. *Шакта*-йогу, в частности, называли практикой *викальпасамсары* (очищения мышления), т. е. процесса постепенного совершенствования правильного концептуального знания человека (*Тантралока*, IV.2,3). *Шакта*-йогины должны усвоить два понятия, присущих их истинной природе: чистое трансцендентальное единство и божественность Вселенной (*Тантрасара*, 21). Это надлежит осуществить посредством нескольких видов глубокого и непрерывного созерцания, символически известного как жертвоприношение (*яга*), воздаяние (*хома*), повторение мантры (*джапа*), обет (*врата*), союз (*йога*) и т. д. Все эти действия метафоричны⁴⁴. Другое метафорическое или символическое название *шакта*-йоги – *саттарка* (там же, 23), или йога правильного рассуждения. *Саттарка* – такого рода логический ход мысли, который не основывается ни на объективном опыте обычных людей, обманутых майей, ни на правилах и доводах, выдвинутых ими. Это логика, пробужденная непосредственной реализацией Я с помощью Я, логика совершенных существ – *сиддхов*. Еще одно из ее имен – *бхавана*. Корень «бху» означает «быть», а слово «бхавана» значит «порождать что-то», «приводить к существованию». *Шакта*-йога – *бхавана*, порождающая правильное понимание

43 Например, использование богатого воображения с тем, чтобы предложить все существующие элементы в качестве жертвы Богу, называется *яга*. *Хома* заключается в представлении Бога в виде бесконечного жертвенного огня чистого сознания и в предложении всего этому огню в качестве жертвы, или воздаяния, и т. д. (*Тантрасара*, 25-27).

истины о том, что майя, с помощью вызываемой ею забывчивостью, «сталкивает в пропасть небытия» (*Тантрасара*, 21). Бхавану Трика-йоги не следует путать с бхаваной, о которой говорится в философских текстах школ Мимамсы и Ньяи.

Особый вид *шакта*-йоги носит название *калиная*. Он был создан неким Шивананданатхой, о котором почти ничего не известно. Он передал ее трем своим ученицам по имени Кеюравати, Кальяника и Маданика. Нам известно, что Говиндараджа принял этот метод от Кеюравати, а затем передал его великому шиваитскому философу Сомананде. *Калиная* дошла до Джаяратхи через длинную цепочку учеников. Маданика обучила ей Бхануку. *Калиная* пришла к Абхинавагупте через линию Уджаты, Удбхаты, и т. д. Эраканатха, ученик Кальяники, был занят стяжанием сверхъестественных сил и не посвятил в эту практику ни одного ученика. Сведения о происхождении и распространении *калинаи* были даны Джаяратхой в его комментарии к *Тантралоке* (III, 192–203). Источником этих сведений служит Крамакели Абхинавагупты, и Джаяратха приводит длинную цитату из этого сочинения (*Тантралока*, V, 192–93). Отрывки из *Кашмира-апабрамша*, приводимые Абхинавагуптой в *Тантрасаре* и *Паратришикавиваране* возможно были взяты из изречений или работ вышеупомянутых трех наставниц. Эти три высоко почитаемые йогини, вероятно, предпочитали давать учение на языке простых людей, как это делала Лаллешвари⁴⁵ в XIV в. н.э. Шивананда, пра-пра-учитель Сомананды, жил приблизительно в VIII в. н.э. Точная датировка затруднена, так как йогини эти отличались

44 Лалла, Лаллешвари или Лалла-дэд – почитаемая в Кашмире и за его пределами поэтесса-святая XIV в. Она была автором множества гимнов-импровизаций во славу Шивы на языке кашмири. См. статью о Лаллешвари в настоящем сборнике (прим. пер.).

долголетием, и поэтому время их жизни нельзя точно высчитать, исходя из расчета двадцати пяти лет на одно поколение.

Термин *калиная* можно истолковать следующим образом: «*ная*» можно считать словом, означающем доктрину, а *Кали* в Кашмирском Шиваизме – имя, данное энергии Абсолютного Бога. Эта сила называется *кали*, так как она осуществляет *калану*, проявление всех божественных действий. *Калану* не следует путать с *кальпаной*. *Кальпана* – сила представлений ума, а *калана* – разновидность преобразования, осуществляемая божественной сущью (*Тантралока*, IV. 172–76). Это внешнее проявление внутреннего явления.

Калиная практикуется следующим образом: В *шакта*-йоге, *Кали* визуализируется в четырех аспектах. Она выполняет все божественные действия в сферах (1) абсолютного единства, (2) единства в многообразии, (3) полного многообразия. Это три основных аспекта, но существует еще четвертый (4) всепронизывающий аспект. Каждый из этих аспектов *Кали* следует созерцать, поскольку они относятся к божественным действиям созидания, сохранения и поглощения. (Пример созидания: (1) абсолютное единство творения, (2) абсолютное многообразие творения, (3) единство в многообразии творения, (4) всепронизывающий аспект творения, а также сохранения и поглощения. Таким образом, число *Кали* достигает двенадцати. Эти *Кали* составляют *шактичакру*, или круг божественных энергий (*Тантрасара*, 28). *Кали*, олицетворенные богини, прославлены в *Крамастротре* Сиддханатхи, некоторых *стотрах* (гимнах, посвященных божеству, прим. пер.) Абхинавагупты, в *Чидгаганачандрике* Шриватсы (ошибочно принимаемого за Калидасу), и в сочинении под названием *Панчашатика*, цитаты

из которого приводит Джаяратха. Все поэтические описания Кали в этих произведениях носят символический характер, поскольку Кали Кашмирского Шиваизма – абстрактная божественная энергия, а не божество, имеющее тонкую божественную форму, как Кали в *Дургасапташати*.

Те, кто практикует *шакта*-йогу и занимается *калинаей*, должны представлять себя повелителями круга божественных энергий. Им следует представлять божественную роль этих энергий относительно всего мира явлений как триединство субъекта, объекта и промежуточных средств познания, называемых соответственно *праматр*, *прамея* и *прамана*. Практикующие визуализируют это триединство в двенадцати ипостасях, проявляющихся в создании, сохранении и растворении, а также в трансцендентном состоянии. Затем они представляют себя вбирающими эти проявления в Себя, одно за другим, с помощью двенадцати божественных энергий, которые визуализируются в виде двенадцати Кали, поглощающих их. С помощью такой практики практикующие должны полностью овладеть двенадцатью аспектами божественной сущности. Система этого крайне сложного и умозрительного почитания Кали во множестве ее форм, использующая особый вид созерцательной медитации и практикуемая с четким убеждением, что все Едино, т. е. чистой недвойственности, значительно отличается от культа Кали, широко распространенного в Бенгалии⁴⁶, несмотря на то, что обе формы почитания Кали тантрические по происхождению и характеру.

Вышеупомянутые разновидности *шакта*-упая, такие как *яга*, *хома*, и т. д., требуют очень глубокой

45 Культ Кали в Бенгалии обычно включает в себя кровавые жертвоприношения животных, которые возлагают к подножью ее мурти (изображению божества).

и полной формы созерцания, которое одновременно поглощает все феноменальное существование бесконечным Я-сознанием практикующего. Эта практика так сложна, что только наиболее совершенные йогини, такие как Абхинавагупта, могли успешно ее выполнять (*Тантралока*, IV. 278).

Шивананданатха разработал более легкий вид *шакта-упая*, заключающийся в использовании упомянутых двенадцати категорий в определенном порядке. Эти категории одна за другой используются в качестве целей созерцательной медитации и последующего поглощения. Поскольку *крама* означает «последовательность» на санскрите, более легкий вид *шакта-упая* стал известен как *краманая*. О *краманая* было много написано разными йогинами, и Джаяратха цитирует многих из них в своем комментарии к *Тантралоке*. На самом деле, этот *крама-метод шакта-упая* стал таким популярным среди практикующих Трику в Кашмире, что многие учителя, такие как Джаяратха, упоминали их совместно с Трикой как независимую систему (*Тантралока*, V. XIII. 435).

Тенденция рассматривать систему *крама* как самостоятельную была широко распространена во времена Абхинавагупты, что говорило о популярности практики *краманая*. Если бы это действительно была независимая теологическая система, она бы не обсуждалась в таких подробностях как составная часть и важная разновидность *шакта-упая*. Кроме того, главный принцип двенадцати *Кали* применялся не только в *шакта-упая*, но также в *шамбхава* (*Тантралока*, III. 250–53). Он также упоминался как важный элемент *дхьяны* (медитации, прим.пер.) *анава-упая* (*Тантралока*, II.23–27; *Тантрасара*, 36).

Абхинавагупта приводит несколько цитат из Агам, говоря о различных системах *садханы*, таких

как *Вама*, *Дакшина*, *Кула*, *Мата*, *Трика*, и т. д. Эти цитаты встречаются в его комментарии к *Паратришике* (V.92). Джаяратха также цитирует эти отрывки (*Тантралока*, V. I. 48–49). Ни в одном из них *крама* не упоминается как самостоятельная система духовной практики.

Дж. К. Чаттерджи, первый исследователь Кашмирского Шиваизма, ошибочно назвал *краму* независимой системой теологической практики. К сожалению, большинство современных ученых приняли его взгляд, не учитывая вышеупомянутые факты.

Крама, доктрина двенадцати *Кали* – важный элемент всех трех *упая*, и неотъемлемая часть системы *Трика*. Как таковая, она не может считаться самостоятельной системой или практикой. Эта разновидность *шакта-упая*, входящая в *Трику*, пользовалась особой популярностью среди древних мастеров Кашмирского Шиваизма.

Когда практика *шакта-йоги* доведена до совершенства, она автоматически достигает уровня *шамбхава-йоги*. Согласно этой философской традиции, методы *шамбхава* и *шакта-йоги*, предназначены только для тех ищущих, которых Господь Шива одарил мощным потоком божественной благодати. Только такие люди проявляют живой интерес к практике и быстро достигают успеха на высших ступенях йоги. *Шамбхава* также известна как *абхеда-упая*, монистический метод освобождения, и *шакта* называется *бхеда-абхеда-упая*, моно-дуалистический метод (*Тантралока*, I. 230).

Анава-йога

Анава-йога известна как *бхеда-упая*, метод, действующий в сфере многообразия. Ее различные формы предназначены для практикующих, которые

не способны к практике двух более высоких видов йоги. В шиваизме словом «ану» называют ограниченных существ, обычных, связанных ограничениями людей, и *анава* – форма йоги, подходящая для существ, живущих в сфере *Майи* (*Тантралока*, I. 221). Для дальнейшего разъяснения этих трех видов йоги, нужно добавить, что *анава* – имя, данное медитации на внешних предметах, в то время как *шакта* и *шамбхава* – субъективны по своему характеру. Подлинная природа субъекта должна быть реализована посредством *шамбхава*, в то время как созерцать ее следует с помощью субъективного представления *шакта*-йоги. В *анава*-йоге акцент переносится с субъекта на объект. Практикующие должны созерцать определенные объекты и размышлять над их сущностной природой, согласно предписаниям философии шиваитской недвойственности. Все эти объекты нужно видеть совершенно не отличными от Абсолюта. Поскольку такая медитация – действие, требующее значительного умственного усилия со стороны йогоинов, и поскольку такое усилие (*крिया*) более преобладает в *анава*-йоге, чем элемент знания, *анава*-йога также называется *крिया*-йога, или йога действия. В других отношениях, *джняна* и *крिया* тесно взаимосвязаны.

В *анава*-йоге существует две категории объектов для медитации: т. е. 1) находящиеся внутри (*грахья*) и 2) во внешнем мире (*бахья*). Все эти объекты медитации выстроены по степени приоритетности, в зависимости от их удаленности от субъекта. Медитация на объекте, ближайшем к субъекту – высший вид *анава*-йоги, а та, что направлена на наиболее удаленный объект – низший. *Буддхи* – способность понимать, *прана* – жизненная сила, *деха* – физическое тело, и *дхвани* – звук дыхания – объекты *грахья*, расположенные в нисходящем порядке в зависимости

от их преимуществ (*Тантрасара*, 43). Это составляет четыре вида внутренних объектов медитации в *анава-йоге*. Пятый вид называется *бахья*, или внешние объекты – пространство и время. Пространство и время рассматриваются в трех аспектах, что приводит к шести подвидам *бахья-йоги*, называемых *шададхван*, или шесть способов медитации на внешних предметах. Все они будут кратко рассмотрены далее.

Дхьяна-йога

Когда *анава-йога* практикуется с созерцательной медитацией на *буддхи*, она называется *дхьяна-йога* или *буддхи-йога*. Она совершенно отлична от *дхьяна-йоги* Патанджали. Практикующий должен представить триединство познающего субъекта (*праматр*), познаваемого объекта (*прамея*) и средств познания (*прамана*) как единое целое, тождественное его собственному Я-сознанию. Затем нужно визуализировать его как пылающий огонь сознания, окруженный языками пламени в виде круга божественных энергий – двенадцати Кали, находящихся в сердце. Затем этот огонь нужно визуализировать проходящим через любые отверстия тела – глаза, уши, нос, и т. д., и по очереди воспламеняющим объекты, находящиеся в его поле действия. С особой яркостью практикующие визуализируют это пламя как творящее, сохраняющее, поглощающее, разделяющее и усваивающее необходимые объекты, подобно пламени, пожирающему топливо. Такая деятельность *буддхи* представляется активностью Бога, предстающего в форме практикующих. Регулярная практика такой созерцательной медитации на функциях *буддхи* приводит к раскрытию в практикующих их истинной природы как Божественной Сути

(Тантрасара, 36–37). Впоследствии они достигают *анава самавеши* – состояния Шивы, и удостоиваются практики *шакта-йоги*.

Уччара-йога

Следующей по близости к субъекту находится жизненная сила, называемая праной. Функции праны разнообразны в зависимости от того, бодрствуем ли мы, спим, находимся в трансцендентальном состоянии, и т. д. (см. главу 3). Выброс и поглощение объектов посредством дыхания, речи, мышления, работы, понимания, и т. д., составляют функции праны в состояниях сна и бодрствования, потому что оба действия выброса и поглощения присутствуют в обоих состояниях (*Ишварапраптьяххиджнявимаршини*, III.ii.19; *Бхаскари*, 271–73).

В более глубоком состоянии, известном как сон без сновидений, и прана, и апана растворяются в единой функции, называемой самана (*Ишварапраптьяххиджнявимаршини с Бхаскари*, II. 273). Переживание ее проявляется как внутренняя вибрация.

Четвертая функция праны – *удана*. Это действие интуитивного раскрытия истинной природы Я, переживаемое йогинами в состоянии *турья*. Обычные люди, как правило, не испытывают его. Йогины ощущают это раскрытие как движение внутри позвоночника. Все обычные мысли затихают, и на их место приходит неконцептуальная Самореализация, переживаемая как внутренний жар или сияние (там же, 275).

Пятая функция праны называется *вьана*. Она описывается как сияние безграничного Субъекта в трансцендентальном состоянии *турьятита* (там же).

Практикующие *уччара-йогу* должны медитировать на: (1) своем собственном Я-сознании, (2) его

обособленном существовании, по мере того как оно освобождается от объектов и средств познания, (3) совместном движении *праны* и *апаны*, (4) *самане*, (5) *удане*, и (6) *вьане*. Практикующему предписывается медитировать на всех этих объектах с пониманием того, что они есть ничто иное, как его собственное Я. Внимание должно быть оторвано от тела и ума и сосредоточено на самых тонких элементах чистой силы праны, действующей через пять функций, описанных выше.

Более подробного описания этой практики не встречается ни в одном из существующих текстов. Предполагается, что знание это перенимается непосредственно от опытного йогина-учителя. Когда практикуется *уччара-йога* с шестью объектами, о которых мы говорили ранее, она приводит к шести разновидностям блаженства Я в порядке возрастания: (1) *ниджананда*, (2) *нирананда*, (3) *парананда*, (4) *брахмананда*, (5) *махананда*, (6) *чидананда* (*Тантралока*, V. 44–50). За пределами этих шести стадий блаженства Я лежит бесконечное блаженство, известное как (7) *джагадананда* (там же, 50, 52). Это та форма блаженства Я, которая заставляет Абсолют проявлять Его силу в пяти божественных действиях (*Тантралока*, V. 53; *Малинивиджаяварттика*, I. 893–95). Все другие виды блаженства возникают из слабых вспышек *джагадананда*, вершины всех переживаний блаженства Я⁴⁷.

Кроме Кашмирского Шиваизма, ни одна другая школа мысли не производила такого глубокого анализа различных уровней блаженства Я. С помощью регулярной практики *уччара-йога* приводит к высшему погружению в Я (*анава самаवेशа*) и к возвышенному состоянию освобождения в этой жизни.

47 Подробности можно найти в словаре терминов. См. *уччара-йога*.

Успех в этой практике дает практикующим возможность приблизиться к более совершенным видам йоги.

Вместе с переживанием блаженства Я, практикующие могут испытывать некоторые необычные ощущения в центральной нервной системе внутри позвоночника. Эти ощущения известны в других тантрических системах как движения *кундалини*, тонкой силы праны (*Тантралока*, V. 111). Эту силу можно пробудить некоторыми видами психофизических упражнений и практик, с помощью которых ее заставляют двигаться вверх по позвоночнику. Однако в *уччара*-йоге системы Трика все это происходит автоматически, без какого-либо усилия или осложнений. В этой системе нет необходимости в истязании тела сложными техниками ради того, чтобы отвесть плоды *Кундалини*-йоги. Они становятся естественным результатом *уччара*-йоги.

Практикующие этот вид йоги стремятся узнать бесконечное, совершенное, божественное и блаженное сознание Я, и полностью утвердиться в нем. В процессе совершенствования в этой практике, они проходят через пять уровней переживания Я, все более и более возвышенных. Они известны как *ананда*, *удбхава*, *кампа*, *нидра* и *гхурни*. Абхинавагупта так объясняет эти отличительные признаки прогресса в *уччара*-йоге:

На первом уровне мы видим лишь вспышку Самореализации, в которой мы ощущаем слабое соприкосновение, или мгновенный контакт с нашим совершенным подлинным Я. Этот контакт производит мимолетное, но необычайно приятное ощущение блаженства Я. Это *ананда*.

На второй ступени мы проходим через краткое, но сильное переживание психического света чистого сознания, сверкающего как молния за пределами

нашего обычного телесного сознания. Этот контакт заставляет физическое тело испытывать внезапный толчок (*удбхава*).

До этого уровня наше чистое Я-сознание и наше телесное сознание неразрывно связаны друг с другом, как мутная вода с частицами глины, перемешанными в ней так, что мы не можем отличить одно от другого. Но по мере того, как мы начинаем чувствовать утверждение в своем божественном могуществе, и, как результат этого, телесное сознание ослабевает, тело начинает трясти. Эта тряска называется *кампа*.

Затем, когда эгоцентрическая вера в нашу тождественность с физическим телом полностью растворяется с помощью внутреннего осознания, мы можем почувствовать сонливость. Это происходит в том случае, если мы не можем оставаться утвержденными в чистом сознании. Такой «сон» называется *нидра*.

Наконец, когда мы полностью утвердились в нашей истинной природе и узнали свое Я в его универсальном аспекте, мы можем почувствовать легкое головокружение. Это вызвано экстазом и называется *гхурни* или *махавьяпи*, абсолютным всепроникновением.

Эта сложная и высоко развитая система *прана-йоги* неизвестна другим йогическим школам, в которых понятие праны ограничивается дыхательной функцией. Хотя термины *самана*, *удана*, и т. д., широко распространены и в других системах йоги, их значение наиболее ясно было объяснено в философских текстах Кашмирского Шиваизма.

Карана-йога

Термин «*карана*» означает физическое тело, которое вместе с его определенными нервными центрами,

должно стать предметом созерцательной медитации. Эта практика включает различные виды мудр, распространенные в хатха-йоге. Эти физические позиции должны сопровождаться особыми формами созерцания, помогающими практикующим осознать абсолютную божественность их природы. Кундалини-йога – часть этой практики. Абхинавагупта не давал четких объяснений по поводу карана-йоги и ее метода. Он говорит, что это мистическая практика, которую следует получать исключительно устно от учителя (*Тантралока*, 130). Представляется, что карана-йога весьма быстро развивает сверхъестественные психофизические способности, которыми могут злоупотреблять недостойные практикующие. Поэтому Абхинавагупта сохранил эту практику в секрете. Только опытный мастер может обучать этому методу и только тех достойных, кто не станет злоупотреблять им. Успех в карана-йоге также приводит к форме Само-погружения (*анава самавеша*) и позволяет практикующему приступить к более высоким видам Трика-йоги.

Дхвани-йога

В данном случае дхвани относится к звуку дыхания. Следует медитировать на вдохе и выдохе, используя при этом мистические слоги, такие как *со-хам* и *хам-са*. Необходимо почувствовать как эти мантры тонко связаны с внутренним и внешним движениями дыхания. Этот метод также известен как *варна-йога* (*Тантралока*, 131–33). Радхасвамины тоже практикуют эту йогу, и называют ее *сурат* или *аджапа-йога*. Шиваитские йогини дополняют ее созерцанием божественных аспектов философии и осознанием своей божественности в рамках абсолютного монизма. Это предохраняет их от соблазна пуститься в погоню

за славой и богатством. Эта практика приносит достижение более слабого вида Само-погружения (*анава самавеша*).

Стханакальпана

Медитация на внешних предметах, осуществляемая с позиции недвойственного теизма, известна как *стханакальпана*. Пространство и время – ее объекты. Каждый рассматривается по трем степеням утонченности. Время – абстрактная сущность. Оно исчисляется и измеряется посредством последовательности психофизических событий и действий (*Ишварапратьябхиджнявимаршини*, III.i.3; *Бхаскари*, II.12). Самая мелкая единица времени, ощущаемая людьми – момент. Наше ощущение длительности момента меняется в зависимости от того, бодрствуем ли мы, спим, видим сны, и т. д. Традиционно принято считать, что момент равен длительности акта ума (*Тантралока*, VII.25). Таким образом, получается, что идея или мысль – минимальная единица измерения времени. Мысли сопровождаются словами-образами, и в этом смысле, слова можно считать инструментами измерения времени. Слова-образы бывают двух видов – концептуальные и неконцептуальные. Самым тонким видом слова-образа считается не передающая значение единица, называемая *варна*, т. е. звук или фонема. А слова-образы, передающие значение в полной степени, обладают меньшей степенью «тонкости». Они представлены полноценным словом, называемым *пада*. Посредине между этими двумя категориями есть еще одна – категория *мантры*, мистического слога, также не несущего значения по сути. *Варна*, *мантра* и *пада* – три аспекта времени (*Тантрасара*, 47).

Считается, что пространство также имеет три аспекта – *калā*, *таттва* и *бхувана*. Они также

разделяются по степени тонкости. *Бхуваны* – реальные места обитания существ. *Таттвы* – тридцать шесть элементов, содержат в себе всю Вселенную и служат частями *бхуван*. *Калā* – тонкая форма *таттвы*. Существует пять *калā* и большинство из них состоят из тонкого аспекта нескольких *таттв*, собранных вместе. Например, *пратиштха-калā* содержит суть всех *таттв* от воды до *пракрити*. Тонкая форма *таттв* от *Пуруши* до *Майи* заключена в *видьякалā*, а чистых *таттв* до Шакти – в *шантикалā*. Земля содержится в *нивриту*, а *Шива таттва* – в *шантьятита* (там же, 109–10). Согласно Агамам, письменным источникам Трики, насчитывается 118 *бхуван*. Существует три метода медитации на пространстве, которые состоят, кроме трех аспектов времени, из шести видов медитации на внешних объектах, известных как *шададхван*.

Практикующие *стханакальпана-йогу* созерцают, один за другим, все аспекты времени. Даже такие необъятные периоды времени, как зоны в их возрастающем порядке вплоть до времени бытия Господа Садашивы, должны созерцаться на одном дыхании. Такая йога выводит практикующих из ограниченной времени и стирает их следы из подсознания. В результате, возникает чувство вечности, сливающееся с их сущностью, и практикующие приходят к осознанию своей бесконечности. Так же они созерцают все единицы измерения пространства, одну за другой, и с помощью визуализации, представляют их внутри своей физической формы (там же, 63). Эта практика выводит практикующих из ограничений пространства, и впоследствии они приходят к осознанию бесконечного феноменального аспекта своей природы. В этом состоит один из видов *стханакальпана-йоги*.

В другой разновидности этой йоги, часть любого из шести разновидностей (*шададхван*) избирается объектом медитации. С помощью воображения, эта часть представляется Высшей Реальностью, содержащей все бытие внутри себя, и управляющая им в соответствии с божественной волей. Этот объект воспринимается как абсолютный Бог в Его трансцендентном и вселенском аспектах.

В *Тантралоке* описываются многие другие виды медитации на объектах. Ключ ко всем видам практики *стханакальпаны* – в созерцании абсолютного единства и божественности как сущностной природы объекта медитации.

Все разновидности *стханакальпаны*-йоги ведут к низшему виду *анава самаवेशи*, и к развитию божественных способностей владения любыми *бхуванами*, *таттвами*, и т. д. Поэтому йогины, заинтересованные в приобретении таких божественных способностей, предпочитают *стханакальпану* высшим видам йоги. Метод *стханакальпаны* можно применять и ко всем видам ритуального поклонения и религиозных практик. Это также приводит к *анава самаवेशе* и может считаться низшими ступенями *стханакальпаны*. Ритуальные действия различных видов посвящений (*дикша*) также относятся к вспомогательным в Трика-йоге. Что касается вышеупомянутых категорий, эти ритуалы должны включать созерцание абсолютной божественности исполняющего ритуал, объекта поклонения и средств поклонения. Осознание единства всех вещей и глубокое созерцание этой абсолютной недвойственности также должно тщательно практиковаться во всех разновидностях этой йоги.

Несмотря на всю необычайность теории и многочисленных практик Трика-йоги, мало кто серьезно интересуется и действительно посвящает себя этому

сложному, требующему больших усилий виду йоги. Должно быть, так было и во времена Абхинавагупты, так как он говорит:

Только черная пчела так любит аромат цветка кетаки. [Так же] только те редкие люди, которых изнутри ведет благодать Господа, проявляют интерес к абсолютно недвойственному поклонению Бхайраве, совершенно единому, включающему в себя все (Тантралока, IV.276).

Глава X



ЭСТЕТИКА В КАШМИРСКОМ ШИВАИЗМЕ



Озеро Дал, Шринагар, Кашмир, 2010

Эстетические воззрения играли важную роль в развитии многих элементов религии, теологии и философии Индии. В индуизме Бог не рассматривается как далекий, суровый, педантичный управляющий Вселенной, заставляющий верующих в ужасе трепетать перед ним. Напротив, он представляется близким любящим владыкой, исполненным необычайной красоты и любви. Это также относится к большинству известных божеств индуистского пантеона, помощников Верховного правителя. Даже богиня Кали с ее устрашающей внешностью, на самом деле, считается воплощением любви и сострадания. Те, кто поклоняется ей, видят удивительную красоту даже в ее ужасающей наружности.

Исторически, индийцы соблюдали эстетические принципы даже в религиозных обрядах. Жители долины Инда поклонялись своим божествам при помощи танца. Ведийские алтари сооружались с соблюдением норм эстетики. Поэзия Ригведы, восхваляющая различные силы природы, олицетворенные богами в человеческом облики, имеет высокую эстетическую ценность. Это касается и астрономических вычислений, долгое время используемых для определения благоприятного времени для проведения религиозных и светских мероприятий. Шиваитские и шактистские Агамы содержат удивительно яркие, захватывающие описания различных тантрических божеств. Каждое тантрическое божество несет в себе глубокое эстетическое очарование для его поклонников. Эстетическая ценность предметов, приносимых в жертву во время ритуального поклонения божествам, – настолько неотъемлемый аспект Агам, что последние открыто предписывают даже некоторые из традиционно запрещенных подношений и ритуалов.

Пение, музыка и танцы стали весьма популярны в вишнуизме в средние века. *Гитаговинда* Джаядэвы – сочинение, характерное для своей эпохи. Пещерные фрески Эллары и Аджанты свидетельствуют о том значении, которое придавалось глубоко религиозным, художественным образам в Индии во времена распространения буддизма. Древние храмы и скульптурные изображения в таких местах, как, например, Каджурахо, говорят о высоко развитом эстетическом чувстве в искусстве резьбы по камню.

Наконец, эстетические взгляды индийских философов и теологов достигли своего полного расцвета в тантрической духовной практике (*садхане*). *Вамачара*, тантрическая система теологии, предписывает

использование различных услаждающих чувства предметов, полностью запрещенных в брахманическом индуизме. Поскольку эти предметы и ритуалы доставляли чувственное наслаждение, система получила название «вама», так как основное значение слова «вама» – «красивый», «прекрасный» как, например, в слове «ваманги» (обладательница прекрасной фигуры), «вамалочана» (прекрасноокая), «вамору» (прекраснобедрая), и т. д.

Большинство эстетически богатых элементов вачары достигло подлинного совершенства в Каулачаре. Эта тантрическая система теологии представляет собой настоящую вершину эстетического развития религиозно-теологических практик. Многие из исполненных очарования практик Каулы, применялись великими мудрецами древности, принадлежащими к системе Трика Кашмирского Шиваизма. Описание *дути* (помощницы каула-наставника), принадлежащее перу Бхатта Каллаты, которое приводится в *Тантралоке* (XXIX. 123–24), и цитаты из комментариев Сомананды к *Паратришике* (*Паратришикавиварана*, 52), говорят о том, что мастера Кашмирского Шиваизма успешно практиковали самые изысканные и сложные формы каула *садханы*.

Абхинавагупта посвящает каулизму всю главу 29 *Тантралоки*. Он говорит с глубоким почтением о Маччанданатхе (кашмирский вариант Матсьендранатхи, прим. пер.), основателе системы Каула. В некоторых своих произведениях Абхинавагупта упоминает имя Шамбхунатхы, своего учителя, с огромным уважением и благодарностью. Шамбхунатха был мастером Джаландхаранатхи возле Кангры, центра тантрических практик, находящегося в штате Химачал Прадеш. Шамбхунатха обладал глубоким знанием многих эзотерических практик системы

Трика, и был хорошо известен как величайший мастер тантрической системы Каула. В *Тантра-локе* Абхинавагупта также воздает должное *дуги* Шамбхунатхи, Бхагавати. Согласно Мадхурадже, у Абхинавагупты также было две *дуги*. Описывая красоты Праварасенапура (нынешнего Шринагара), Абхинавагупта говорит об изобилии вина четырех различных цветов, символизирующих четыре основных тантрических божества. Даже великий Шанкарачарья – основоположник ордена индуистских монахов и поборник пуританской системы дисциплины, предпочитает изящество поэтического слога в своем сочинении *Саундарьялахари* для описания красоты его личного тантрического божества – Трипурасундари. Это объясняется тем обстоятельством, что, как мы говорили в I главе, в действительности он был тантриком. *Саундарьялахари* раскрывает его сердце, говорит о его вере и практике, в то время как его логические сочинения свидетельствовали об уме и способности вести дебаты и отвечать противникам по философским убеждениям.

В то время как эстетическая пышность преобладала в индийской духовной жизни с древних времен, одновременно с этим в индийцах присутствовал и аскетический дух. Такого рода аскетизм был распространен среди различных монашеских орденов. Впоследствии он перешел в буддизм и джайнизм. Монахи этих двух религиозных традиций запрещали использование предметов, услаждающих чувства, и предписывали строгий контроль ума и чувств, подавление эмоций, инстинктов и отказ от мирских наслаждений. Особенно преуспевшие в таком суровом самоотречении монахи часто приобретали сверхъестественные психические способности, такие как телепатия и гипноз. Несмотря на то, что Патанджали осудил приобретение таких

способностей (*сиддхи*), считая их помехами на пути к освобождению (*Йогасутра*, IV. 36–37), они все же продолжали производить сильное впечатление на все слои общества. Ученые-брахманы также подвергались этому влиянию, но мудро приспособили идеологию и практики монахов-аскетов, предписав такие практики для более позднего отшельнического периода жизни практикующего (третьего и четвертого периода жизни, следующего за стадиями учащегося и домовладельца).

Тантрические теологи не признавали пуританства. Напротив, они проповедовали такой духовный путь, целью которого было одновременное достижение наслаждения (*бхукти*) и освобождения (*мукти*). И то, и другое, считалось целью человеческой жизни. Были разработаны специальные системы философии и методы, которым в равной степени могли следовать и монахи, и домовладельцы. Никакая форма насильственного контроля или подавления ума, эмоций и чувств не поощрялась. Скорее подчеркивалось, что такие практики могут вызвать обратную реакцию, способную лишь усугубить несвободу практикующего.

Для высококвалифицированных адептов тантрические мастера предписывали путь Трика-йоги, который может принести и *бхукти*, и *мукти*, и привести к реализации своей божественной сути, и впоследствии к наивысшему состоянию совершенного освобождения после смерти. В исключительных случаях, тем, кто мог контролировать свой ум без усилий, преподавалась эзотерическая форма тантрической теологии с использованием различных приносящих эстетическое удовольствие предметов и практик, ведущих непосредственно к состоянию блаженства. Эта практика известна как *панчама-*

*кара*⁴⁸. Предполагается, что она способна привести к достижению и *бхукти*, и *мукти* быстрее других практик. Считается, что применение этих запрещенных другими системами предметов и действий, приносит скорейшее овладение *шамбхава* и *шакта-упаями* системы Трика. Мастера Трики приняли и использовали практики *каулы* как особо эффективные. Они рекомендованы в стихах 69–74 *Виджнянабхайравы* – одном из основных текстов Трики.

Эти исключительно эзотерические формы тантрической *садханы* настолько сложны и требуют такого уровня духовной подготовки, что практикующие средних способностей могут успешно следовать им только в редких случаях. Традиционно они предназначались для достигших особого совершенства и сосредоточенности, для тех «избранных, кому Господь Шива ниспослал Свою божественную благодать». Абхинавагупта говорит об этом в своей *виваране* (комментарии) к *Паратришике*:

Только одна выдающаяся личность из сотни тысяч людей сможет воплотить мое учение в жизнь (Паратришикавиварана, 281).

Совершенно очевидно, что приносящие эстетическое удовольствие тантрические практики могут

48 Пять «М» – *мадья* (алкоголь), *мамса* (мясо), *матсья* (рыба), *мудра* (вид бобовых), *майтхуна* (ритуальное совокупление). Ритуальные элементы *вамачары* (Тантры левой руки). Их искаженное истолкование часто служило поводом для необоснованных нападок на тантрическую систему. Поскольку в тантрах используется так называемый «сандхи», или «сумеречный язык», не следует понимать эти пять элементов буквально. Они – лишь символы, скрывающие сакральный смысл. Акцент делается не на физическом аспекте ритуала (его может вовсе не быть), а прежде всего на освобождении сознания *садхаки* от двойственности и ложных противопоставлений «чистого» и «нечистого» (прим. пер.).

быть также крайне опасны для духовного роста. Практикующий, предающийся удовольствиям практики *панчамакара*, может попасть в сети чувственных наслаждений и таким образом потерять из виду более возвышенные духовные цели жизни. Из-за опасности, связанной с этими ритуалами, в работах древних мастеров никогда не давалось четкого их описания или обсуждения. Когда бы ни возникало нечто подлинно ценное, как правило, вслед за ним появляются всевозможные подделки, предлагаемые за более низкую цену. Конечно же, появляются лицемеры, готовые обманывать людей дешевыми тантрическими трюками и ложными сведениями о тантрических практиках. Лже-гуру существовали и во времена Абхинавагупты, и даже ему приходилось избегать их ловушек. Он описывает их следующим образом:

Наделенные слабым интеллектом, блуждающие в неведении, отлавливая глупцов в свои сети ложным преувеличением своих способностей, они вводят людей в заблуждение, накрепко поработая их (Паратришикавиварана).

Даже меня сбивали с толку подобные люди, которые считали себя учителями Таттвам (подлинной реальности), хотя они даже не понимали сути двух слогов – «тат» и «твам» слова «таттвам» (означающих «Бог» и «душа») (там же).

В дополнение к этим весьма изощренным эзотерическим практикам тантрической теологии, существуют и другие приносящие эстетическое удовольствие вспомогательные средства духовной жизни, занимавшие особое место не только в шиваизме и шактизме, но также и в других ответвлениях индуизма. Например, с самого раннего периода индийской истории, музыка считалась непременным элементом духовной практики (*садханы*). Пение

мантр из *Самаведы* было широко распространено среди духовных искателей с ведийских времен. Пение и танцы были в почете в до-ведийскую эпоху у обитателей долины Инда. В *Яджнявалкьясмрити* игра на *вине* описана как мощное вспомогательное средство для реализации высшей Истины (*Яджнявалкьясмрити*, III. 115). Музыка и пение до сих пор занимают центральное место в духовной практике вишнуитов из линии Чайтаньи Махапрабху.

Мастера Кашмирского Шиваизма также высоко ценили силу музыки и ее благотворное воздействие на духовный рост, и потому сделали музыку частью своей *садханы*. Например, в *Виджнянабхайраве*, удовольствие, вызванное пением или музыкой, считается одним из средств для проникновения в состояние чистого и блаженного сознания.

Йогини, переживающие единство с каким-либо несравненным наслаждением, вызванным такими вещами, как приятное пение, и т. д., и сосредоточившие свое внимание на нем, обретают единство с Абсолютным Господом благодаря практике погружения в это единство (Виджнянабхайрава, 73).

Абхинавагупта философски объясняет пользу, которую можно извлечь из музыки и других услаждающих чувства вещей на пути Самореализации. Один из видов такой *садханы* включает проникновение в сокровенный аспект речи, называемой чистое осознание (*паравани*), посредством прохождения через последовательные ступени более высших и совершенных аспектов мышления (*мадхьяма*) и осознания (*пашьянти*), наиболее приближенного к *пара* (см. объяснение этих видов речи в 5 главе). Абхинавагупта говорит, что тонкие виды осознания (*пашьянти*) и мышления (*мадхьяма*) можно реализовать в мелодичных звуках двух различных музыкальных инструментов. Как сказано в *Тантралоке*:

Мелодичное звучание некоторых чарующих мелодий [в действительности] есть низшая форма пашьянти, поскольку отсутствует аспект различения, вызываемый различными фонемами (Тантра-лока, III.237).

Звук, производимый ударными инструментами, покрытыми кожей (барабанами, и т. д.) – грубая форма мадхьямы, поскольку речевой аспект наполовину присутствует, наполовину отсутствует (там же, III. 241).

Далее Абхинавагупта советует практикующим сосредотачиваться с помощью определенного метода на более тонких аспектах. Этот метод включает фокусирование внимания на все более и более тонких аспектах речи. И при помощи этого обретается незамутненное переживание – паравани, – трансцендентного Само-Осознания, чистого и бесконечного Я-сознания. Он говорит:

Предшествующее осознание трех видов грубой речи, представленных по-отдельности в форме актов понимания: (1) «Я играю мелодию саджа», (2) «Я бью в маленький барабан (табла)», и (3) «Я разговариваю», переживаются (как соответствующие этим грубым видам речи их тонкие формы, явленные по-отдельности). (Таким образом, они являются тонкими формами трех видов речи). Тогда обнаруживается источник этих трех более тонких форм речи, свободный от каких-либо «наложений», то высшее триединство, которое сияет как Шива – трансцендентальное и бесконечное, чистое Сознание (Тантра-лока, III. 245–47).

Абхинавагупта также говорит, что пребывание в непрерывном созерцании блаженной природы мелодии осознания (пашьянти) приводит к быстрой реализации того, что блаженное, бесконечное и чис-

тое Сознание есть ничто иное, как наше истинное Я. Он говорит:

Во время звучания этой мелодии мгновенно достигается состояние погружения, потому что благодаря своей близости к чистому сознанию, она вполне сходна с ним (там же, III. 239).

Мадхураджа, автор *Гурунатхапарамаршаха*, говорит, что Абхинавагупта всегда держал подле себя *вину*, и иногда играл на ней. Должно быть, вина помогала ему переключить внимание с внешнего мира на чистое сознание Я. По словам Мадхураджи:

Он (Абхинавагупта) играл на особом виде лютне быстрым перебором пальцев его лотосоподобной левой руки (Гурунатхапарамаршаха, 6).

Почему Кашмирский Шиваизм и другие философские школы придавали такое значение звуку? Пятая *таттва* в восходящей последовательности – эфир (*акаша*). Это самый тонкий из всех физических объектов чувств, известных как пять *бхут*, и, согласно классической философии, звук – особое качество эфира. Сам по себе звук, пятнадцатая *таттва*, также самый тонкий из пяти восприятий чувств, известных как *танматры*. Следовательно, из всех *танматр*, звук – самое эффективное средство подчинения телесного сознания и пробуждения спящего блаженного чистого сознания. Поскольку музыка – самое приятное из всех проявлений звука, она была и остается вспомогательным средством в духовном продвижении в практике Кашмирского Шиваизма.

Музыка обладает еще одним достоинством. Наверядли, обман лже-гуру может испортить применение музыки в духовных практиках, поскольку радость, пробуждаемая музыкой и участием в ее исполнении, не зависит от личности учителя. Музыка равно доступна и действует возвышающе на всех.

Кроме таких внешних форм красоты и удовольствия, существует и внутреннее эстетическое переживание, которого обычно избегают школы с пуританским уклоном. Согласно Кашмирскому Шиваизму, следует понять и реализовать как трансцендентный, так и жизненный аспекты Абсолютной реальности (*Парамашивы*). Трансцендентный аспект реальности (Шива) переживается как нечто, находящееся за пределами концепций и идей.

Очень трудно постичь, это [высшее трансцендентальное] состояние. Это та конечная истина, за пределами которой больше ничего не существует (Тантралока, II. 28).

Другой аспект Истины – ее жизненность и абсолютное блаженство, которые заставляют Ее разворачивать Вселенную в непрерывной игре, а также поддерживают другие божественные действия⁴⁹. Абсолютная Реальность, лишенная Своих божественных действий, сводилась бы к пустоте сна без сновидений (*шунья*), как ее описывают буддистские мыслители. По словам Абхинавагупты:

Если бы Господь сиял только в одном качестве (одного трансцендентного сознания), Он лишился бы Своей Шакти и Своей сути как Сознания (и стал бы подобен) неодушевленному предмету, такому, как глиняный горшок (Тантралока, III. 100–101).

Мыслящие люди с высоко развитым эстетическим чувством не находят никакой красоты в таком пассивном и бессильном Абсолюте, ибо в таком состоянии он предстает лишенным бесконечно прекрасного аспекта божественной игривости. Именно благодаря этой бесконечной красоте, шиваиты поклоняются ему как *Трипурасундари*, высшей красоте, переживаемой на трех уровнях единства (*Шакти*),

⁴⁹ Пять божественных действий: созидание, сохранение, растворение, Само-забвение и Само-узнавание.

многообразия (*Майя*), и многообразно сияющего единства (*Видья*). Абсолютное блаженство является самым важным в реализации этого аспекта Истины. Фактически, сам процесс реализации может принести блаженство, и поэтому он становится основной целью всех эзотерических практик тантрического шиваизма.

Все аспекты Абсолюта, исполненные блаженства и красоты, присутствуют в каждом живом существе, но погружены в сон под маской *майи*. Иначе говоря, мы не в состоянии разглядеть блаженство и красоту внутри себя из-за ограниченного понимания нашей природы, и в силу привычки уделять слишком много внимания внешнему. Каждый может испытать мгновенные проблески внутреннего блаженства в моменты переживаний, приятных для чувств и ума. Но, как правило, такие моменты скоротечны. Уходя, они оставляют людей неудовлетворенными и жаждущими большего. В попытке повторить пережитую радость впоследствии, люди начинают гоняться за внешними предметами, не понимая, что источник блаженства находится внутри и не нуждается во внешних стимуляторах. Эту внутреннюю красоту можно открыть и прикоснуться к ней, просто направив наше внимание внутрь, и с помощью различных практик, предписанных йогой Кашмирского Шиваима.

Тем не менее, как мы уже замечали, в этой философской традиции не исключается использование внешне привлекательных вещей в качестве средств обнаружения внутреннего источника. Если сохранять повышенно бдительную осознанность в момент какого-либо радостного для ума и чувств ощущения, можно пройти к источнику бесконечного блаженства тайным путем мгновенного переживания чувственного удовольствия. Наилучшим образом

этого можно достичь, развив очень острую и быстро реагирующую чуткость, известную как *авадхана*. Такая форма пристального внимания обычно не свойственна обыкновенным людям, но ее можно развить с помощью практики *шамбхава-йоги*. Подобная внимательность, или *авадхана* – главный ключ к самопроизвольному открытию всех дверей, ведущих к реализации истинной природы блаженства. И, как мы уже говорили, процесс реализации этой истины уже сам по себе исполнен благодати. Это узнавание нашего Я как бесконечной красоты, радости и божественной силы – главная цель всех теорий и практик шиваизма.

Как уже подробно обсуждалось в 9 главе, шиваизм предписывает несколько видов йогических практик. Самый простой из них рекомендует медитацию на специальных объектах в сочетании с созерцанием их истинной природы. Такого рода практика называется *крия-йога* или *анава-упая*. На более высоком уровне центром медитации становится скорее субъект, чем объект. Это созерцание истинной природы своего Я известно как *джняна-йога* или *шакта-упая*. Еще более совершенный уровень практики ведет к прямой реализации истинной природы Я. Он известен как *шамбхава-упая*, и поскольку в нем задействована сила собственного волеизъявления, он также называется *иччха-йога*. *Ананда-йога* или *анупая* превосходит все эти практики. Иногда ее не считают отдельным видом *садханы*, а лишь высочайшей ступенью *шамбхава-упаи*. Она включает прямое Само-узнавание и известна также как «метод без метода».

Согласно шиваизму, *анупая* может быть достигнута через вхождение в бесконечное блаженство Я с помощью сильных чувственных удовольствий. Ускоряя прогресс адептов в *шакта* и *шамбхава-упаях*, эта

практика предназначена для помощи в достижении ими высшего уровня. Эти тщательно охраняемые доктрины тантрической *садханы* – основа некоторых практик, таких, как, например, использование вышеупомянутых *панчамакар*. Переживание сильного чувственного удовольствия мгновенно устраняет тупость или равнодушие. Оно пробуждает скрытую природу и источник блаженства и запускает в ход его внутреннюю вибрацию. Абхинавагупта говорит, что только тех, в ком пробуждена внутренняя жизненность, можно назвать сердечными людьми (*хридая*). Они известны как *сахридая*. Те же, кому неизвестны такие переживания, считаются лишенными сердца. По его словам:

Это можно объяснить следующим образом: сердце человека, отбросившее равнодушие при сладчайших звуках песни, или в момент приятного прикосновения пасты из сандала, сразу же приходит в удивительное вибрирующее движение. [Это] называется ананда-шакти, и ее присутствие говорит о том, что такой человек сердечен (Тантралока, III. 209–10).

Люди, не способные к слиянию [с таким блаженным переживанием], и не ощущающие растворения в нем своего физического тела, считаются бессердечными, так как само их сознание остается погруженным в [плотное физическое тело] (там же, III. 24).

Философ Джаяратха также обращается к этой теме, цитируя стихотворение из сочинения Парашастабхутипады:

Служение, которое надлежит исполнить адептам, достигшим высокого уровня, состоит из их утверждения в базовом переживании [бесконечного блаженства чистого сознания], в моменты восприятия всех привлекательных вещей, приятных по форме и вкусу, которые мы видим здесь. (Тантралока, II. 219).

Эти авторы указывают на то, что в том случае, если люди испытывают наслаждение с той особо острой бдительностью, известной как *авадхана*, они позабудут об ограничениях обычного телесного сознания, и их чистое сознание будет полностью озарено. Согласно *Виджнянабхайраве*:

Шиваитский йогин, устремив свое внимание к внутреннему блаженству, возникшему в результате великой радости, или же при виде близкого родственника после долгой разлуки, должен погрузить свой ум в это блаженство и слиться с ним в одно (Виджнянабхайрава, 71).

Йогиноу следует сосредоточить ум на каждом явлении, приносящем удовлетворение [поскольку] его собственное состояние бесконечного блаженства возникает именно там (там же, 74).

Кашмирский Шиваизм – философия, принимающая жизнь как целое. В отличие от пуританских систем, он не сторонится эстетически привлекательных сторон жизни как бездуховных или оскверненных. Напротив, в Кашмирском Шиваизме большое значение придается эстетическому качеству духовной практики. Фактически, узнавание и празднование эстетического аспекта Абсолюта – один из центральных принципов этой философской школы.

Глава XI



ВИЛАСА В НЕО-ШИВАИЗМЕ

Ачарья Амритавагбхава, основоположник Нео-шиваизма, родился в 1903 в семье ученых брахманов из Варанаси, в то время живших в Аллахабаде (Праяге). При рождении ему было дано имя Вайдьянатха Варкале. Его предки были родом из Видарбхи в западной Махараштре, и были учеными-санскритологами в нескольких поколениях. Члены этого семейства редко занимались какой-либо службой, и жили в основном на пожертвования своих студентов и слушателей, так как они посвятили себя распространению санскрита и знания священных текстов.

Во время священной церемонии посвящения в брахманы в 1919, Вайдьянатха Варкале получил инициацию Шривидьи и Бала Трипура⁵⁰ стала его личным божеством⁵¹. В результате его преданного поклонения ей, Вайдьянатхе явился риши Дурвасас. Он возник перед ним глубокой ночью в его доме в Варанаси и обучил его методу *шамбхава-йоги*, известному в системе Трика Кашмирского Шиваизма. Регулярная практика этой йоги привела Вайдьянатха к интуитивной реализации многих философских концепций того, что позднее он обнаружил под названием «Кашмирский Шиваизм». В то время все его знание шиваизма Трики сводилось к нескольким

50 Богиня Трипурасундари в образе маленькой девочки (прим. пер.).

51 *Иштадэвата* (прим. пер.).

гимнам, восхвалявшим Шиву и Шакти, которые он выучил наизусть.

Вайдьянатха Варкале, который позднее стал известен под литературным псевдонимом «Амритавагбхава», получил высшее образование в Королевском Санскритском колледже в Варанаси. В то время М. М. Упадхьяя Шри Гопинатх Кавирадж был его директором. Доктор Кавирадж посоветовал ему изучать *Парамартхасару* Абхинавагупты. Он прочел это сочинение с комментариями Йогараджи и обнаружил в нем те же философские понятия, которые уже открыл с помощью йогического опыта. Затем Варкале изучал *Махартхаманджарипарималу* Махешварананды, и *Таттвапракашу* Бходжи. Он был несказанно рад тому, что и в этих работах его собственный опыт подтверждался взглядами древних мастеров.

В 1926, когда он работал как ученый-исследователь в библиотеке Сарасвати Бхаван в Варанаси, вдохновленный своим собственным переживанием во время практики шамбхава-йоги, он сочинил *Парамашивастотру*, текст, прославляющий Шиву в форме тридцати шести *таттв*.

В 1928 Варкале покинул дом и стал бродячим монахом. Он бродил по штатам Уттар Прадеш, Харьяна, Пенджаб, Химачал Прадеш, по Джамму и Кашмиру, посещая святые места. В некоторых из них у него были удивительные видения. Он описал их позднее в своей работе *Сиддхамахарахасья*. Позднее он продолжил свои путешествия в Раджастане, Бомбее, Хайдерабаде, и, наконец, на востоке – в Калькутте. Во время своих путешествий он написал множество философских и религиозных сочинений и сложил стихи и гимны, посвященные различным божествам.

Странствуя по Кашмиру, Вайдьянатха Варкале занимался изучением работ древних мастеров –

Абхинавагупты, Утпаладэвы, Сомананды, и других. Его не переставало удивлять то, что он находил в их сочинениях те же философские истины, которые ему довелось пережить интуитивно благодаря практике *шамбхава-йоги*, переданной ему в видении несколько лет тому назад риши Дурвасасом.

Ачарья Амритавагбхава стал известен как основатель Нео-шиваизма. Он создал много работ по философии, политике и религии, сочинял гимны и поэмы. Но *Атмавиласа*, *Вимшатикашастра* и *Сиддхамачарахасья* – его самые значительные работы по не двойственной философии Кашмирского Шиваизма.

В этой главе мы рассмотрим *виласасиддханту* – самое основное понятие Нео-шиваизма, зародившееся в главной работе Амритавагбхавы *Атмавиласа*. Этот текст был написан в 1934 году во время визита Ачарьи в Кашмир.

Виласа – одно из тех сложных санскритских слов, которому чрезвычайно трудно найти эквивалент в английском языке. Наиболее точно его можно представить как сущностную природу Абсолюта, называемую в вишнуизме *лила*, а в шиваизме – *айшварья*. В этой книге мы использовали термин «божественная сущность» для приблизительной передачи этой сложной концепции.

Слово «*виласа*» переводится как «роскошно-праздное времяпрепровождение» но, к сожалению, такой перевод подразумевает нечто упадническое, или же праздную лень. В английском слово «*dalliance*» также означает любовное заигрывание, флирт, что ближе к смыслу этого слова. *Виласа* – мощное слово, лишённое каких-либо негативных оттенков. Оно означает волнующее, наполненное блаженством, сексуальное взаимодействие с партнером, одновременно энергичное и непринужденное в своей полной свободе от временных ограничений. *Виласа*

подразумевает полную озорства, сверкающую, энергичную, свободную и непринужденную эротическую игру. *Виласа* свойственна любовной паре в самый разгар ее взаимоотношений, полных соблазна и восторга. Несмотря на то, что такая форма сексуальных отношений составляет основное значение термина, *виласа* имеет гораздо более широкий смысл. Подразумевается, что наше взаимодействие с миром будет пронизано этим переливающимся через край блаженством.

При более подробном рассмотрении, слово «виласа» можно разделить на приставку *ви* и корень *лас*. *Лас* имеет множество значений, но часто означает «танец» и «красота». В этом случае, *лас* – это нежный прелестный танец Парвати, в противоположность *тандаве* – мощному и подчас разрушительному танцу Шивы. Приставка *ви* – усилитель, означающий превосходство и изобилие. Учитывая это, мы можем перевести «виласа» как «божественная игра», или «божественное изобилие».

Теперь давайте рассмотрим теорию мироздания Кашмирского Шиваизма и ее центральное понятие божественной сущности, известное как *виласа* в Нео-шиваизме. Вся Вселенная, все явления и их активность являются проявлением божественного изобилия (*виласы*) недвойственного Абсолюта. Этот Абсолют – единственная вечно существующая реальность, которую описывают как лучезарное, бесконечное, включающее все, и совершенно чистое Я-сознание. Оно полностью осознает свое божественное могущество, и это осознание называется *спанда*, тонкое движение духовной вибрации (см. глава 6). Эта вибрация есть, по сути, то бесконечное блаженство Абсолюта, которое приводит в движение внешнее проявление Его божественной природы. Сознание начинает излучать сияние, побуждаемое могучим

желанием выразить Себя вовне. В момент этой начальной блаженной вибрации волеизъявления, природа абсолютного Сознания исполнена всеведением и всемогуществом. На следующем уровне проявления эта вибрация начинает проявляться в виде драматической пьесы. Она отражает божественные энергии Абсолюта, сверкающие как тридцать шесть элементов от *таттвы* Шивы до элемента земли. Эти внешние отражения проявляются не только как мир явлений, но и как субъекты – в виде одушевленных существ. Будучи обыкновенными людьми, мы содержим в себе все тридцать шесть *таттв*, но, несмотря на это, не осознаем божественной природы нашего истинного Я – Абсолюта. Мы воспринимаем самих себя как комбинацию тела и ума; ощущаем наши способности ограниченными; видим мир отличным от себя, и вращаемся в круговерти перерождений в соответствии с божественным законом воздаяния (*карман*).

Абсолют, сияющий за пределами самого высокого уровня тридцати шести *таттв*, ниспосылает нам Свою божественную благодать. Тогда мы преображаемся, начинаем искать учителя, питать интерес к духовной философии. Затем мы получаем посвящение, с глубокой преданностью занимаемся практикой, и, наконец, приходим к реализации, что мы – ничто иное, как абсолют и бесконечное Я-сознание, спокойно наслаждающееся игрой созидания Вселенной. Созидая, Сознание проявляет Свои божественные силы в виде всех вещей, сияющих внутри него, подобно тому, как отражения сияют в кристалле. Такое осознание приносит нам совершенное удовлетворение и мы чувствуем, что наконец достигли самого высочайшего из всех возможных состояний. Все это является игрой изобилия абсолютного Сознания.

В этой божественной игре, как говорилось выше, мы ощущаем внешнее проявление божественной сущности Господа, представленной в виде драматического спектакля из пяти божественных космических действий – созидания, сохранения, растворения, Само-забвения и Само-узнавания. В Нео-шиваизме эта состоящая из пяти аспектов игра Бога называется *виласа*. *Виласа* – Его сокровенная природа, побуждающая Его постоянно проявляться в виде пяти божественных действий.

Первое значительное сочинение Ачарьи Амритавагбхавы *Атмавиласы* посвящено понятию *виласы*. Различные аспекты этой теории божественной сущности обсуждались во всех главах этой работы. Совершенный шиваитский йогин воспринимает все как *виласу* своего Я, потому что все, включая его самого, является выражениями божественного изобилия. Такие йогины в действительности ощущают свое собственное Я ничем не отличным от Господа Шивы, абсолютного Бога. Видеть свою собственную *виласу* во всем – это правильное знание и освобождение, в то время как не видеть ее – неведение и не-свобода.

В предисловии мы уже говорили о том, как понятие божественного в Кашмирском Шиваизме отличается от других школ индийской философии. То же относится и к *виласе*, понятию Нео-шиваизма. Согласно Шри Вагбхаве, различные концепции теизма, встречающиеся в теистических школах, а также атеизм атеистических школ, – всего-навсего примеры *виласы* Абсолюта. Это касается всех субъектов, объектов и средств познания. Таким образом, *виласа* Бога – основная теория Нео-шиваитской философии.

В последующем обзоре *Атмавиласы* мы легко узнаем все основные понятия древнего недвойственного шиваизма Кашмира, заново представленные

термином *виласа*. В первом стихотворении первой главы Ачарья Амритавагбхава рассматривает *виласу* как источник божественных действий, этим отстраняя понятия иллюзии (*майя*), неведения (*авидья*), врожденного пристрастия (*васана*), сострадания (*каруна*), беспокойства (*раджас*), и т. д. в качестве основных причин проявления. Он говорит о *виласе* как о чем-то вечно свежем и чарующем.

В первом стихотворении второй главы Ачарья дает определения следующим доктринам: (1) *Бог велик благодаря виласе, Его сущностной природе*; (2) *посредством виласы Он проявляет Свое собственное Я в виде всех явлений*; (3) *Он извечно наделён этой высшей властью*; (4) *Он превосходит всех других существ* (см. приложение 1).

Во втором стихотворении этой главы он говорит о том, что абсолютное Сознание считается одновременно Шивой и Шакти, или же Господом и его божественной сущностью, благодаря Его *виласе*. Шива – ноуменальный аспект, а Шакти – феноменальный, и оба они представляют собой две грани *виласы*. В третьем стихотворении он говорит:

Виласа не отлична от атмана, а атман не отличен от виласы. В этом заключается истинный монизм, сияющий как бытие, сознание и блаженство в их совершенном единстве (Атмавиласа, II. 3). Атман – Господь, а виласа – Его божественная сущность. Это два представления об одной реальности.

В четвертом стихотворении 2 главы автор указывает на то, как разные мыслители описывают *виласу* Бога в её проявлениях на разных уровнях Его драматического представления феноменального творения. Поэтому *виласа* Господа называется в Ньяя-Вайшешике доктриной «нового творения» (*арамбхавада*). Последователи Санкхьи и Йоги называют ее доктриной трансформации (*паринамавада*).

Адвайта-ведантисты – *вивартавадой*, буддисты – *виджнянавадой*, а атеисты – атеизмом.

В двенадцатом стихотворении главы III Ачарья объясняет, что блаженство *атмана* проистекает из осознания Его чистого и божественного Сознания. Чистое сознание не статично подобно физическому пространству. Оно наполнено вибрациями Само-осознания, и это осознание озаряет блаженство *атмана*. Даже такая чрезвычайно тонкая и сущностная природа *атмана*, как эта вибрация осознания, приводится в движение Его *виласой*.

Виласа атмана описывается далее в главе III *Атмавиласы*. О Господе говорится как о чистом сознании, содержащем всё внутри Себя в форме одного лишь чистого сознания (*Атмавиласа*, III. 1). В третьем стихотворении этой главы автор говорит: «Только Бог по-настоящему независим, потому что Он один свободно сверкает лучезарностью Его собственно чистого сознания. Все остальные формы жизни, от Брахмы (создателя) до растения действуют, подчиняясь Его *виласе*». Стихотворения восьмое и девятое объясняют, как вещи этого мира, которые мы воспринимаем как двойственные, будучи проявлены *атманом* посредством Его *виласы*, не являются абсолютной истиной. За пределами всей двойственности и концепций существует удивительная и совершенная реальность. Эта трансцендентная реальность состоит из бытия, сознания и блаженства. «Это бесконечное Само-осознание, и «То есть Я» (*Атмавиласа*, III. 8,9).

Четвёртая глава *Атмавиласы* посвящена принципу абсолютного и чистого знания (*махавидья*). В первом стихотворении Абсолютная Реальность названа *махавидьей*, которая благодаря своей *виласе*, проявляется как правильное знание (*видья*) и как неведение (*авидья*). Ачарья подчеркивает, что неведение

не является побочным продуктом (*упадхи*), существующим вне абсолютной реальности, или же *маха-видьей*, как ее принято называть. Поскольку *виласа* – это сущностная природа чистого знания, она, играя, проявляется как неведение и как знание. В Нео-шиваизме, как и в древней форме учения, источник неведения принято видеть внутри *виласы* Абсолюта.

Во втором стихотворении четвертой главы Ачарья объясняет, что и знание, и неведение одушевлены, поскольку и то, и другое было проявлено *виласой атмана*. Тем не менее, поскольку знание не включает неведение, а неведение не включает знание, и то, и другое несовершенно. Только чистое знание, проявляющееся в форме и неведения, и знания, и заключающее в себе и первое, и второе, является совершенным. Иными словами, мы должны проникнуть за пределы ограничений на уровне творения для того, чтобы обнаружить и узнать совершенный источник всего сущего.

Пятая глава этой работы посвящена понятиям чистоты и загрязненности. Ачарья объясняет, каким образом Абсолют, который абсолютно чист, проявляется в форме относительной чистоты и нечистоты. Он говорит:

Вечно блаженный Господь знает, как достичь абсолютной чистоты. Он, снизойдя до самых грубых уровней, посредством Своей виласы поднимается вновь на самые тонкие уровни, следуя Своей собственной воле. Он поднимается (к совершенству), постоянно испытывая при этом блаженство Своего Я (Атмавиласа, IV. 4).

Чистота сияет во всем своем блеске только рядом с нечистотой. Господь, нисходя до уровня обычного человеческого существа, разыгрывает этот спектакль ограниченности и омраченности. Затем, когда Он возвышает человека, наивысший уровень

чистоты видится особенно прекрасным в сравнении с прошлой загрязненностью. Весь цикл свертывания и развертывания объясняется *виласой* Господа. Свойственное человеку переживание ограниченности, многообразия, отождествление себя с неодушевленными вещами, такими, как физическое тело, чувство ответственности за содеянное телом, умом, органами чувств, – считаются нечистыми в шиваизме. Отождествление с бесконечным и чистым Я-сознанием, недвойственный взгляд на все явления, переживания всеведения и всемогущества, и т. д., считаются чистыми. И, наконец, осознание своей естественной чистоты не так прекрасно как ее реализация после переживания ограниченности и омраченности. Открытие собственной истинной природы абсолютной чистоты после освобождения от оков нечистоты – вершина божественного изобилия (*виласа*) Господа.

В четырнадцатом стихотворении Ачарья говорит о том, что Господь никогда не участвует в совершаемых Им делах, но сияет как светильник в качестве их свидетеля. Подобным же образом совершенные шиваитские йогины видят все явления вместе с их разнообразными функциями, как их собственную играющую *виласу*. Двадцать четвертое стихотворение описывает совершенство их жертвоприношения следующим образом:

Совершенно чистые существа, сотворив мир с помощью своей самопроизвольной виласы и предлагая все в качестве жертвы священному огню их собственного чистого и совершенного Сознания, превосходят всех, наслаждаясь нектаром блаженства их собственной виласы, вибрирующей в сердце (Атмавиласа, IV. 24).

Шиваитский йогин принимает ограничения мира, вбирает их в себя и предает священному огню

чистого Я-сознания. Способность трансформировать повседневное и ограниченное в чистейшее и совершенное является высочайшей целью жизни.

В шестой главе Ачарья обсуждает активные и пассивные аспекты Абсолюта. Господь совершает все свои деяния, оставаясь не затронутым их чистотой или нечистотой, и ответственностью за результаты этих деяний. Бог игриво осуществляет свои пять действий, оставаясь абсолютно свободным от любой причины или цели в этом процессе. Поддерживать эту феноменальную игру – всего лишь свойство Его природы – *виласы*. Поскольку у Него нет никакой цели, Он остается свободным от ответственности за результаты. «Он просто всегда сияет как совершенный творец всего» (*Атмавиласа*, VI. 24).

Все удивительное мироздание, его создание, сохранение, и растворение совместно с сокрытием и Само-узнаванием Богом Себя Самого есть ничто иное, как *виласа* подлинного *атмана*.

Конец книги

Статьи



К ИСТОРИИ ШИВАИЗМА

Б. Н. Пандит

Шиваизм, как религия, берет свое начало в доисторической цивилизации западных долин Индии. Этот исторический факт, вне всяких сомнений, доказан множеством значимых археологических открытий во многих участках бассейна реки Инд и за его пределами. Исторически установлено, что вероисповеданием древних обитателей Индии, населявших бассейн Инда в третьем тысячелетии до н.э. был шиваизм-шактизм. Это был высоко развитый народ, живший в хорошо спланированных укрепленных городах с прекрасно разработанной дренажной системой. Их сельское хозяйство, основанное на эффективно построенной системе ирригации посредством сети каналов, было развитым, а благосостояние высоким, благодаря торговле с заокеанскими странами. Таково было положение до прихода ведийских ариев, завоевавших равнины Индии и навсегда поселившихся там. В сравнении с древними шиваитами и шактами Индии, арии были несколько менее цивилизованы, поскольку они все еще были бродячим народом, кочующим со своими стадами в поисках лучших пастбищ. Но поскольку у коренного населения не было лошадей, арии легко покорили их при помощи своей быстро передвигающейся конницы. В результате совместного мирного проживания двух этих народов в течение нескольких столетий, произошла колоссальная интеграция их культур, давшая начало

эпическому индуизму, представленному *Рамаяной* и *Махабхаратой*. Такой популярный индуизм жив и теперь, проявляясь внешне в религиозных ритуалах и социальной структуре, основанных на древних ведийских традициях. Сокровенная же его душа, состоящая из методов поклонения и йоги, исследующих базовую природу нашего Я, – наследие древних шиваитских и шактийских традиций доведийской Индии.

Главный фундаментальный источник сокровенных философских принципов и практических доктрин большинства школ индийской мысли заключается в откровениях истины, полученных посредством практики йоги. Различные системы йоги обнаруживают разные аспекты такой истины, а не истину в целом. Это послужило возникновению различных школ индийской философии, включая и шиваизм. Кроме того, поскольку интеллект разных йогов различался по степени отточенности, то истина, открытая одним и тем же йогическим методом, не могла быть воспринята одинаково всеми йогонами.

Различия же в способностях к красноречию далее привели к вариациям в академическом развитии философии в Индии, к образованию различных школ и их подразделений. Впоследствии, шиваизм также развился в несколько важных школ мысли и практики.

Различные школы

Самая ранняя из развитых школ шиваизма известна как Пашупата-Шиваизм, и в настоящее время она представлена несколькими научными работами, самой значительной из которых является и. Она утверждает плюралистическую и теистическую

философию, которая поддерживается своего рода варварскими и нелепыми практиками, преобладающими среди некоторых орденов монахов, живущих на местах кремаций. Ее сравнительно облагороженная форма предназначалась для домовладельцев и была усвоена древними мастерами философских школ Ньяи и Вайшешики. Более поздние системы шиваизма, провозглашавшие разновидность Вишиштадвайты (ограниченной недвойственности) развились в народную религию Южной Индии. Среди них Шайвасиддханта и поныне остается основным верованием жителей Тамилнаду, областей Шри-Ланки, острова Бали в Индонезии, и частично населения Малазии. Вира-Шиваизм, подобно сикхизму Пенджаба, обнаруживающий слегка бунтарское отношение к индуизму, основанному на Дхармашастрах, и теперь остается основной народной религией Карнатаки. Еще одна школа йогинов-шиваитов, развитая монахами в линии Горакшанатха и превалирующая среди монахов, известных как огхары, нанги (скорее всего, «наги», прим. пер.), пиры, и т. п., которые бродят в основном в районе Гималаев, частично распространилась в Пакистане (Балучистане) и Махаращтре. Еще одна школа ограниченной недвойственности шиваитского толка была развита в Южной Индии Шрикантхой и Аппаядикшитой. Она не выходила за рамки академических исследований и не распространилась среди народа. Другая школа философии шиваизма зародилась в Кашмире. Она была известна как школа Трайямбаки шиваитского монизма.

Кашмирский Шиваизм

Школа шиваизма, получившая свое академическое развитие в долине Кашмира между VIII и XII вв. н.э.,

носит весьма всесторонний характер и в деталях занимается основными принципами философии и доктринами теологической практики с точки зрения монизма. Она не распространилась как предмет изучения во многих значимых центрах образования Индии, в основном оставшись в пределах долины Кашмира. Кроме того, в отличие от некоторых шиваитских школ Южного Кашмира, она не превратилась в религиозную народную секту даже в самом Кашмире, но достигла поразительного успеха в научном развитии ее теории посредством блестящего логического метода выражения. В практическом же своем аспекте эта школа выработала особый вид агамической йоги, известной как Трика. Хотя традиционно и базируясь на шиваитских Агамах, она не противоречит вековым религиозным и социальным устоям популярного индуизма, основанного на Ведах и Смрити.

С одной стороны Кашмирский Шиваизм представляет собой в высокой степени философский метод духовного мышления, который рассматривает подлинную природу нашего настоящего Я и базовый характер феноменального существования, а также систему, благодаря которой оно продолжается, а с другой стороны – предписывает некоторые практические пути садханы, способные привести практикующего к реализации своего Я. Кроме того, она полагается не на один единственный путь практики, а предписывает различные способы, из которых можно выбрать наиболее подходящий искателю, в зависимости от его психофизических особенностей и умственного развития. Таким образом, она не предлагает одинакового пути для всех. Затем, в отличие от Вира-Шиваизма и сикхизма, она не предполагает никакого формального обращения. Можно усвоить некоторые практики Трика-йоги,

продолжая придерживаться обычаев и обрядов своей религии. Поэтому она не нарушает и не смущает вековые религиозные традиции людей. Что касается пригодности к посвящению, то никаких ограничений, связанных с кастой, верой, полом, положением, возрастом, и т. д., нет. Трика-йога открыта для всех, в том числе и для приверженцев любого вероисповедания, при условии их преданности Богу и жажды самореализации.

Хотя некоторые явные следы ее практики и отдельные теоретические упоминания ее можно найти в очень древних археологических и литературных источниках индийской истории, действительное и намеренное ее научное развитие началось только в IX в. н.э. Согласно традиции ее возрождения, записанной в древних *Шива-Агамах* и в *Шивадришти*, написанном в IX в. н.э., ее учения и практика были возобновлены риши Дурвасасом в районе горы Кайласа, где он посвятил в них своего ученика Трайямбакадितью. Сангамадितья пришел в Кашмир и поселился в долине около VIII в. н.э. Несколько адептов ученых-святых появилось в Кашмире в линиях преемственности потомков Сангамадितьи, а Трика-Агама - письменный источник этой школы монистического Шиваизма, были раскрыты им в результате их успешной практики шиваитской йоги этой системы. Эта школа шиваизма стала известна как школа Трайямбаки. *Шива-сутра* – изысканного рода агама, сочиненная в стиле сутры, была богоявлена Васугупте, йогину школы Трайямбаки, жившему в IX в. н.э. Достигнув значительных успехов в практике йоги, предписанной *Шива-сутрой*, он обнаружил принцип спанды Кашмирского Шиваизма. Кроме того, он разработал метод йогической практики, благодаря которой практикующий также мог преуспеть в реализации этого принципа божественной вибра-

ции чистого сознания, способного явить его собственную тождественность с Абсолютным Господом. Этот метод *спанда-йоги* Васугупта передал своим ученикам, и один из них - Бхатта Каллата - подробно описал теорию спанды - природу Я в своем монументальном труде *Спанда-Карики* и коротко пересказал ее суть в *Спанда-вритти*. Карики вместе с вритти были названы им *Спанда-Сарвасва*, и эзотерический метод реализации спанды как нашей собственной сущностной природы был назван спанда-таттва-вивикти. Последняя строфа *Спанда-сарвасвы*, в которой воздаются почести Васугупте, сбила с толку многих известных ученых прошлого и настоящего, и, как следствие, они приняли Бхатта Каллату лишь за автора комментария к карикам, а автором самих карики сочли Васугупту. Но 1) Утпала-Вайшнава, комментатор древности, 2) Бхатта Бхаскара, седьмой наставник в прямой линии преемственности Васугупты и 3) Рамакантха, более молодой современник Бхатта Каллаты, единодушно признают Васугупту учителем автора *Спанда-Карики* - Бхатта Каллаты. Абхинавагупта не обратил должного внимания на это разногласие, поскольку в его время это не считалось проблемой. Осложнение возникло позже во времена Кшемараджи, у которого, похоже, возникли предубеждения против Бхатта Каллаты и учителей его линии преемственности.

Агамы – источник Кашмирского Шиваизма. Они подразделяются на три категории: дуалистические, моно-дуалистические и монистические, и все они признаны авторитетными источниками шиваизма. В большей степени Кашмирский Шиваизм опирается на другую группу Агам, известных как Трика: 1) *Сиддха-Тантра*, 2) *Малини-Тантра*, 3) *Вамака-Тантра* (в *Тантралока-вивеке* упомянута как *Намака-Тантра*). Тантры эти были обширными

трудами, написанными в форме диалога между Шивой и Шакти. Предметом таких агамических сочинений являются не философские понятия и не доктрины и практика в строгом систематическом смысле. Подобные доктрины и практики необходимо было обнаружить в этих сочинениях, должным образом собрать и соответственно преподнести искателям истины.

Большинство кашмирских Агам⁵² были сожжены дотла в XV в. правителем Кашмира мусульманским фундаменталистом Сикандером Бутшиканом (истребителем идолов). Цитаты из Агам встречаются в комментарии Джаяратхи к *Тантралоке*, но сами Агамы были утеряны. Кашмирские пандиты, покинувшие Кашмир во время мусульманской тирании, не могли унести с собой огромные собрания Тантр, и в результате, до наших дней сохранились только *Сваччханда-Агама* и последняя часть *Малини-Агамы*. В дополнение к ним есть еще второстепенная Агама под названием *Нетра-Тантра*.

Агама – по сути, имя, данное истине, открытой йогинам в форме интуитивного откровения, а передача такой истины через долгую линию преемственности потомков и учеников называется Тантра, что означает «протяженность», «расширение», «распространение». Это слово происходит от корня *tanu – vistare*⁵³. Таким образом, такие письменные источники называются Агамами, а также Тантрами.

Перевод с английского В. Дмитриевой

52 Āгама (санскр.) – прибытие, появление. Традиционно – явившееся знание, открытое небожителями, изначально изреченное Шивой и услышанное Парвати (прим. пер.).

53 Вистара (санскр.) – протяженность, расширение, распространение (прим. пер.).



КАЛИ В КАШМИРСКОМ ШИВАИЗМЕ

Б. Н. Пандит

Все виды проявления всех феноменов всего мира осуществляются Всемогущим Господом посредством Его божественной силы, которой в шиваизме дано имя «Кали», т. е. той силы Бога, благодаря которой он осуществляет все проявления всех явлений, а также Его пяти божественных действий.

Все объективное существование подобно лишь сну и является результатом воображения (кальпана) ума: таковы взгляды буддистской школы Виджнянавада и западных идеалистов. Но, согласно теистическому абсолютизму монистического шиваизма Кашмира, это вовсе не воображение, а внешнее проявление божественных сил абсолютного сознания, и называется оно *каланой*, т. е. существенно отлично от умственного воображения (кальпана)⁵⁴. В *Тантралоке* Абхинавагупта описывает *калану* как процесс ясного проявления в пяти стадиях роста, названных *кшепа*, *джнянам*, *самкхьянам*, *гати* и *нада*. Это можно объяснить так:

1 *Кшепа*: все, – по сути и на самом деле, – является чистым и абсолютным Я-сознанием, поскольку такое сознание содержит в себе все в форме божественного могущества. Это означает, что оно

54 Все виды такой *каланы* всех феноменов всего мира осуществляются Всемогущим Господом посредством Его божественной силы, которой в шиваизме дано имя «Кали», т. е. той силы Бога, благодаря которой он осуществляет все проявления всех явлений, а также Его божественных действий космического творения, и т. д.

обладает способностью появляться в виде всех феноменов, согласно своей свободной воле, всегда игриво активной в проявлении вовне бесконечной и божественной мощи такого сознания. Склонность к игре абсолютного сознания проявляет некоторые феномены вовне как отличные от Него. Такое мнимое отличие данных феноменов известно в шиваизме как *кшепа*, что означает «выбрасывание, выкидывание». Выглядит так, как будто всевключающее абсолютное сознание выбрасывает явления из себя самого, вечно сияя как всемогущее, бесконечное Я-сознание. Оно проявляет явления вовне в состоянии и форме Это-сти. Таким образом, они как бы оказываются выброшены из Я и поставлены в положение Это-сти или объективности. Такая Это-сть начинает сиять как сущность, отличная от Я. Каждое существо продолжает делать то же самое, хотя и не замечая этого. Каждый шаг внешнего проявления был определен Абхинавагуптой такими словами: «*Svātmano bhedanam kṣepaḥ*», означающими, что из-за *кшепы* вещь кажется отличной от я. (TĀ IV-174).

- 2 На второй стадии феноменальной проявленности элемент Я совершает неопределенное познавательное восприятие такой дифференцированной Это-сти. Дифференцированная Это-сть вначале сияет в психическом свете Я как объект, еще не воспринимаемый в какой-либо ясной определенной форме или под каким-либо определенным именем. Она сияет там посредством познания, еще не сопровождаемого сколько-нибудь определенной идеей или словообразом. Такое познание известно как *нирвикальпа самведана*, или восприятие без четкой идеи, и здесь называется *джняна*, второй шаг

объективного проявления. Абхинавагупта объясняет это так: *Джняна* означает знать дифференцированный объект посредством *нирвикальпа*-познания – познания, не сопровождаемого никаким четким представлением или слово-образом (ТĀ IV – 174). Именно поэтому в Ньяя-шастре *нирвикальпа* не считается непосредственным инструментом *прамы* – правильного знания.

- 3 Третий шаг такого внешнего проявления – знание, сопровождаемое некой определенной идеей, обозначенной неким определенным словом, образ которого пронизывает такое знание и становится неотъемлемой его частью. Такое определенное познание, проливающее свет на имя и форму объекта, называется *самкхьянам* в контексте пяти типов *каланы*. Этот термин следует толковать как *самьяк кхьянам* – «делать что-либо четко известным». Это никак не следует понимать в значении математического подсчета. В качестве *каланы*, *самкхьянам* – это *савикальпа*-познание, т. е. знание с некой определенной идеей, которое всегда сопровождается каким-либо определенным слово-образом, обозначающим эту идею. В *Тантралоке* об этом говорится так: «Знать что-либо посредством *савикальпа*-познания называется *самкхьянам*, поскольку оно считает объект определенно отличным от другого схожего объекта» (ТĀ IV – 174). Иными словами, здесь применяется закон *апоханы*. *Апохана* применяется к объекту данного познания посредством четкого представления о нем, выраженного определенным слово-образом, сияющим в своем свете вместе с данным представлением.
- 4 Четвертый шаг процесса *калана* состоит из эгоистического знания об объекте в качестве от-

ражения в нашем Я-сознании как «Я знаю этот объект» или «Этот объект мной изведен». Это стадия *прамы*, правильного объективного знания, непосредственного результата *савикальпа*-познания, согласно анализу процесса познания в Ньяя-шастре. В шиваизме это называется *гати* в значении знания (*gatir jñānam*) и Абхинавагуптой определяется так: *Гати* – это принятие позиции отражения объективной идеи в Я-сознании знающего субъекта (TĀ IV – 175). Сознание как бы несет в себе представление о данном объекте.

5 Пятый шаг *каланы* – чувство такого самоудовлетворения, в котором объективное появление данного объекта полностью поглощается нашим само-осознанием, сияющим только как чистое остаточное Я или *Ахам*. Это называется *нада*, т. е. чистое само-осознание, и в *Тантралоке* описывается так: «*Нада* – это то остаточное само-осознание, которое полностью поглотило собой объективное проявление» (TĀ IV – 175).

6 Такие пять стадий *каланы* представляют собой пять божественных действий Всемогущего Господа. *Кшепа* представляет творение (*сришти*), *джнянам* – *стхити* (сохранение, устойчивость), а *самахара*, или поглощение, представлено *гати*. *Самкхьянам* – это нечто вроде *пидханы* или омрачения, а *нада* представляет *ануграха*, милостивую активность открытия. *Кали*, появляющаяся в форме пятичленной *каланы*, реализуется шиваитскими йогинами как абсолютная божественная сила Бога путем созерцательных практик шиваитской йоги нескольких видов. *Калиная* – имя, данное особому виду *шакта-упаи* йоги системы Трика. *Шакта-упая* – практика само-созерцательной медитации. Это субъективная медитация, выполняемая с помощью практики

постоянного повторения правильного концептуального знания (*савикальпа*-знания) достоверной истины о природе Я. Калиная – особый вид такой практики и поэтому она была включена Абхинавагуптой в *шакта-упаю* Трики в обоих его важнейших трудах – *Тантролоке* и *Тантрасаре*. Это созерцательная медитация на двенадцати аспектах Кали – божественной силы Господа, проявляющей себя в виде базовой природы каждого существа. Пятичленная *калана*, обсуждаемая выше, происходящая в сфере феноменального существования – ЭТО ЕСТЕСТВЕННАЯ АКТИВНОСТЬ АБСОЛЮТНО КАЖДОГО ЖИВОГО СУЩЕСТВА, В НЕЗАВИСИМОСТИ ОТ ТОГО, ПОНИМАЕТ ОНО ЭТО ИЛИ НЕТ. Живое существо осуществляет такую активность по отношению к окружающему миру.

Кали, по сути, – та божественная сила Господа, которая совершает пятичленную *калану* по отношению ко всему проявленному существованию, и сияет в форме божественной мощи абсолютной реальности в трансцендентном существовании. Так ее созерцали, и так она была обнаружена в своих основных двенадцати аспектах. Шиваитские йогины открыли, что она несет в себе все существование на уровнях: чистого единства на стадии Шакти, единства в многообразии на стадии Видьи и полного многообразия на стадии Майи. Все явления также должны существовать в трансцендентном состоянии абсолютного сознания, иначе они не могли бы проявиться на стадиях Видьи и Майи. Поэтому Кали, божественная сила Абсолюта, заключает в себе все, даже на трансцендентном уровне. Таким образом, Кали предстает в своих четырех аспектах и названа Парадэви, Парарападэви, Апарадэви и Всепроникающая

Калакаршинидэви, абсолютная трансцендентная божественная сила. Затем о ней размышляют как о совершающей творение, сохранение и растворение на всех четырех уровнях существования. Такие божественные действия являются в форме божественного шевеления Спанды, сияющего как Парадэви на стадии совершенного единства. На этой стадии феномен идентичен ей. Парапарадэви содержит в себе феномен подобно тому, как город отражается в зеркале и кажется отличным и одновременно не отличным от него. Апарадэви несет в себе феномен наподобие того, как дом содержит разные предметы домашнего обихода как отличные от него. Изначальные и основные семена всех явлений, так же как и семена творения, и т. д., действительно существуют в трансцендентном абсолюте. Поэтому Кали здесь реализуется как содержащая в себе все и совершающая все божественные действия также в Ее трансцендентном аспекте. Здесь она сияет как единая форма – Пара, Парапара и Апарадэви – и названа абсолютной Калакаршини, т. е. силой, которая втягивает в себя и поглощает весь концепт *Кāла*, или времени, которое, по сути, есть чувство последовательности. Это имя, данное понятию последовательности событий и действий. На санскрите последовательность называется *крама*. Поскольку Кали в ее трансцендентном аспекте втягивает в себя все концепции последовательности, такой аспект Кали назван Калакаршини. Это наиболее утонченное и возвышенное понятие Кали и ее двенадцати аспектов, которые Абхинавагупта обсуждает в *Тантрасаре*, написанной им после *Тантралоки*. Понятие двенадцати Кали было разработано также и некоторыми другими способами, поскольку оно не является основной картиной Абсолюта, а представляет собой концепт, относящийся к Его божественным силам,

применимый в созерцательной медитации *шакта-упаи* системы Трика монистического шиваизма.

Практикующий *Калинаю* должен увидеть свое сознание выполняющим пятичленную *калану* по отношению к *праматру* (субъекту процесса познания), *прамане* (инструментальным средствам познания), *прамее* (объекту познания) и *праме* (правильному знанию). Ему следует постоянно повторять такую созерцательную практику по отношению к своим собственным силам, и в результате она приведет к самореализации и углубит впечатления открытия того, что он есть никто иной, как Всемогущий Господь, способный проявлять свои божественные действия по отношению ко всему существованию, феноменальному и нефеноменальному. Он узнает сущностную природу своего Я-сознания как именно Кали, божественность Всемогущего Господа, разыгрывающего *калану*, пятичленную игру феноменального проявления через свои двенадцать аспектов.

Практикующий *калинаю* визуализирует силы его собственного само-осознания как охватывающие и поглощающие Я-сознанием различные явления двенадцати видов вокруг него – одно за другим – с помощью двенадцати Кали. Это подобно тому, как если бы он проглатывал при помощи своих сил окружающий мир, состоящий из четырех составляющих: *праматра*, *праманы*, *прамеи* и *прамы*, проходящих творение, сохранение и поглощение, и, таким образом, являющихся в двенадцати формах.

Поскольку Кали, как божественная сила Господа, проявляет все четыре элемента процесса познания, обсуждавшиеся выше, как его субъект, объект, и т. д., именно она является источником и подлинной сутью всей проявленности *праматровости*⁵⁵. Иными

55 В оригинале *pramatrhood*, т. е. всей совокупности процессов субъективного восприятия (прим. пер.).

словами, все, что касается феноменального познания, все, что появляется как жизнь во Вселенной, по сути, есть только Она. Поэтому в Трика Агамах Кали называют Матрисадбхава⁵⁶.

Кроме того, если бы абсолютное сознание было лишено Его силы и склонности к внешнему проявлению, называемому *калана*, оно бы потеряло всю красоту и очарование. Кали, источник всей красоты – абсолютная реальность и поэтому зовется *Вамешвари* в *Нисатана*-агаме, что говорит о Ней как о владычице прекрасного. Изначальное значение слова *вама* – красота. Тот же смысл передан в имени *Вамадэва* – божественной формы Шивы. *Вамачара* – это система теологии, предписывающая приятные занятия и взаимодействия с улаждающими и прекрасными объектами. Слова *вамору*, *вамалочана*, *ваманги*⁵⁷, и т. д. также передают этот смысл в санскритской литературе.

Такое субъективное созерцание собственной божественной силы подробно обсуждалось в *Тантралоке* Абхинавагупты как одна из важных практик *Шакта-упаи*. В *Тантрасаре* об этом также подробно говорится. Считается, что такая практика очень быстро приносит результаты и это сделало ее столь популярной среди практикующих Трику. Поскольку по своей природе она в высшей степени скрыта, *Малинивиджая* и *Дэвиямала*-тантры, в которых упоминаются Матрисадбхава и Калакаршини, на нее лишь намекают. (MVT VIII-34). Абхинавагупта ссылается на это упоминание и Джаяратха цитирует этот фрагмент в *Тантралоке*: (TĀ III – 70, 71).

*Трикаса*ра, древняя работа по системе Трика, говорит о ней как о божестве, окруженном двенадцатью йогини, и Абхинавагупта ссылается на это,

56 Обладающей природой Матери (прим. пер).

57 Прекраснобедрая, прекрасноокая, статная (прим. пер.).

обсуждая Кали (ТА III – 254). Такие ссылки в *Тантралоке* доказывают, что *калиная* была неотъемлемой частью Трики задолго до того как Абхинавагупта написал свою *Тантралоку*. Гласные, за исключением евнухов – кратких и длинных «ṛ» и «ṝ» – принимались как двенадцать Кали в *матрика-йоге Шамбхавату*. (ТĀ III – 250–253).

Абхинавагупта воспринимает *калиную* как интегральную часть системы Трики и показывает, что такое положение она занимала задолго до него, и так была принята в некоторых древних агамических текстах и философских сочинениях.

Впервые *калиная* была обнаружена, разработана и распространена основательно среди практикующих шиваитов сиддхой Шивананданатхом, давшим ей особое имя *Крамая*, или система садханы *Крама*. Абхинавагупта упоминает Шивананду как мастера Уттара-питхи (северной питхи, или северного центра, прим. пер.). В древние времена существовало четыре знаменитых центра тантрической теологии: Камакхья – восточная питха в Ассаме, Пурнагири – южная питха в Андхре, Джаландхара – западная питха в Кангре (Химачал Прадеш) и Орияна питха в Джаганнатхапури как центральная. Существовало и множество дополнительных центров и *упа-питх* во многих местах Индии. Долина Кашмира, например, известна как Медха-питха. Можно вполне принять ее за Уттара-питху Шивананданатха, жившего в Кашмире. Время Шивананданатха – VIII в. н.э., так как Сомананда (IX в.н.э.) был учеником в четвертом поколении в его линии передачи. Главными учениками Шивананды были три йогини – Кеюравати, Маданика и Кальяника. Тремя же их главными учениками были соответственно Говиндараджа, Читрабхану (известный также как Бханука) и Эраканатха. Говиндараджа передал

подробный метод *калинаи* Сомананде, и его учения достигли Джаяратхи в XII в. н.э. через длинную цепочку наставников и учеников. Учения Читрабхану дошли до Абхинавагупты в XV в. н.э. через Удбхату, которого не следует путать с автором *Удбхаталанкары* (VIII в. н.э.). Удбхата получил знание о поклонении Кали от Уджаты, который в свою очередь принял его благодаря устной традиции через линию учеников Читрабхану. Эраканатха занимался собой и не создал никакой линии передачи. Всю жизнь он пытался развить в себе сверхъестественные способности, и на закате ее такие достижения стали ему отвратительны. Затем он написал всего лишь несколько *стотр* или религиозных гимнов. Гораздо больше практикующих, ученых и авторов появилось в этой традиции от учеников Шивананданатха. Некоторых из них Джаяратха упоминает по имени, а некоторые известны нам по длинным отрывкам из *Крамакели* Абхинавагупты, которые цитирует Джаяратха в комментарии к *Тантралоке*. Сведения о Шивананданатхе, о линии его учеников и истории распространения *калинаи* среди практикующих, также можно получить из примечаний Джаяратхи и отрывка из *Крамакели*, который он цитирует⁵⁸. Абхинавагупта приводит много цитат и отрывков из некоторых работ, написанных на народных языках Кашмира, которые там преобладали во время литературной эволюции *калинаи*. Имена авторов этих отрывков и работ, из которых они взяты, не упоминаются. В древние времена даже образованные дамы из высших классов общества обычно предпочитали пракрит санскриту. Очень вероятно, что три ученицы Шивананданатха предпочитали писать

58 Он цитирует два стихотворения, принадлежащих перу Шивананданатха, что также доказывает авторство последнего.

и говорить на языке народа, и цитаты, сохраненные Абхинавагуптой в его *Тантрасаре* и в *виваране* на *Паратришику*, могли быть взяты им из письменных работ или изречений Маданики, в линию преемственности которой он получил доступ. Некоторые из этих пассажей могли принадлежать и любой из двух других йогини.

Практикующий *калинаю* должен был визуализировать силы своего собственного сознания как двенадцать Кали, поглощающих все существование, состоящее из *праматра*, *праманы* и *прамеи* во время совершения или пребывания в процессах созидания, поддержания, поглощения и абсолютного существования. Ему следовало видеть себя повелителем, содержащим такое существование внутри себя. Такая созерцательная медитация должна была выполняться по отношению к двенадцати аспектам Кали – к одному за другим – в установленном порядке последовательности. Порядок последовательности на санскрите называется *крама*. Поэтому *калиная* получила название *Крамаяна* задолго до Абхинавагупты; появились определенные философские труды по системе такой созерцательной йоги и ее популярным названием стала *крама*. Вот некоторые из этих работ: *Крамасадбхава*, *Крамасутра* и *Крамастотра*. Большинство из них утеряны. Система *крама Шакта-упаи* стала настолько популярна во времена Джаяратхи (XII в. н.э.), что он счел *краму* независимой системой теологии, подобно системам Трика и Кула. Он ссылается на многие труды по этой традиции и в изобилии приводит цитаты из них в своем комментарии к *Тантралоке*. Поскольку слово *крама* стало популярным названием поклонения Кали в системе Трика, Сиддханатха (X в. н.э.) назвал свою оду Кали *Крамастотра*. Этот Сиддханатха был ничто иной, как Шамбхунатха из Джаландхарпитхи

(Кангра), которого Абхинавагупта⁵⁹ так почтительно упоминает во многих своих трудах как мастера Кулы и Трики. Притхвидхара, автор *Бхуванешвари-стотры*, называет его обоими именами:

Śrī Siddhanātha karuṇakāra Śambhunātha

Śrī Śambhunātha karuṇakāra Siddhanātha

(Bhuvaneśvarī-stotra)

Как совершенного сиддху, его часто называли Сиддханатхом – повелителем сиддхов. Абхинавагупта написал подробный комментарий на *Крамастотру* Сиддханатха под названием *Крамакели*. Обе эти важные работы ныне утеряны. Джаяратха сохранил четырнадцать стихов *Крамастотры* и несколько отрывков из *Крамакели*, цитируя их в комментарии к *Тантралоке*. Абхинавагупта написал другую *Крамастотру*, которая сохранилась, но без комментария. Джаяратха цитирует отрывки из одного древнего текста под названием *Панчасатика*, обсуждая природу каждой из двенадцати Кали. К тому же, в одном месте он цитирует еще один текст под названием *Сардхасатика*. *Тантрараджабхаттарака* – еще один древний текст, в котором упоминаются двенадцать аспектов Кали. Описание этих Кали мы находим в *Чидгагана-чандрике* Шриватсы, которого издатели, сбивые с толку переписчиками, ошибочно отождествили с Калидасой. Джаяратха упоминает имена многих учителей и авторов, появившихся в линии преемственности учеников Шивананданатха и цитирует отрывки из некоторых их трудов. Он ссылается на Шивананданатха и Аватараканатха – учителя, который принес в этот мир разработанную систему *калинаи*. Кеюравати им упоминается как

59 Шри Шамбхунатха был шактипата-гуру Абхинавагупты и потому всегда особо почитался последним среди его восемнадцати наставников (прим. пер).

Какарадэви, т. е. йогини, чье имя начинается с «к». Это говорит о глубоком почтении к обоим древним наставникам *калинаи*.

Поклонение Кали в Бенгалии и многих других частях Индии носит ритуальный характер. Кали в данном случае представляет собой божественную форму Дурги и почитается как божество, спасающее людей от демонов. Для аборигенов Индии Кали – кровожадное чудовищное божество, которому поклоняются, принося в жертву животных. Такой характер Кали частично обнаруживается и в Бенгалии, но обычно она – любимое божество класса воинов. Кали в Кашмирском Шиваизме – ни кровожадное божество, ни истребительница демонов. Она разрушительница предельности, низводящей нас до состояния ограниченных существ и заточающей нас в горестный круг перерождений. Когда ей поклоняются посредством определенного рода самозерцательной медитации, она раскрывает своим последователям скрытую божественность, и они УЗНАЮТ себя как Всемогущего Бога, обладающего Кали как их собственной божественной силой. Таким образом, Кали в *калинае* – та абсолютная божественность, которую нам надлежит узнать как нашу собственную базовую природу. Нам следует обнаружить ее посредством особого вида созерцательной практики, не принося к ее ногам жертвы животных. Итак, поклонение Кали в Кашмирском Шиваизме – это более высокий вид созерцательной медитации, субъективной по своему характеру и способной открыть нам нашу чистую, бесконечную и божественную природу.

Многие сиддхи воспевали Кали Кашмирского Шиваизма в ее двенадцати основных аспектах, олицетворенных божествами с различными символическими именами и формами. Медитация на такие

формы способствует само-созерцанию двенадцати аспектов нашей божественной природы. Некоторые сиддхи добавили Абсолютную Кали, являющуюся в этих двенадцати аспектах, как тринадцатую. Разные авторы дали некоторым аспектам Кали разные имена. Некоторые авторы сформировали понятие некой дополнительной Кали между двумя, что может зародить сомнения и подозрения в умах читателей. Нужно учитывать то, что подобный анализ основан на детальном аналитическом мышлении философов-святых и не является абсолютной истиной. Такая истина – главная Кали – абсолютная божественность монистической абсолютной реальности. Ее можно анализировать и классифицировать на такое число аспектов, на какое способен в своем детальном мышлении высоко интеллектуальный практикующий. Созерцательный медитативный путь такой *Шакта-упаи* учитывает упомянутые выше двенадцать аспектов Кали, и такие аспекты абсолютной божественности составляют *Шактичакру*, медитация на которой осуществляется в *Дхьяна-йоге Анава-упаи* системы Трика Кашмирского Шиваизма.

Многие современные исследователи делали из мухи слона, используя слово *Крамадаршана*, упоминаемое некоторыми авторами. Кроме того, они были сбиты с толку такими заявлениями Джаяратхи и упоминаниями системы Крамы как отличной и независимой от системы Трика. Первые исследователи Кашмирского Шиваизма допустили некоторые ошибки. С их стороны это было вполне естественно, так как они не владели средствами для правильного понимания всего⁶⁰. Ученые следующего поколения должны бы были исправить ошибки, допущенные Шри Дж. С. Чаттерджи (J. S. Chatterjee)

60 В оригинале букв. «схватывания всего» (прим. пер.).

и Др. К. С. Пандэй (K. S. Pandey). Но этого не произошло. Так накопилось заблуждение, вызванное подобными недосмотрами в самом начале современного исследования Кашмирского Шиваизма. Разделение Кашмирского Шиваизма на три философских школы – Агаму, Пратьябхиджню и Спанду – это одно большое заблуждение. Второе – признание системы Крама как отличную от системы Трика. И третье – соотношение трех философских школ – Агамы, Пратьябхиджни и Спанды с соответствующими им практиками Кулы, Трики и Крамы. Как обсуждалось ранее, Крама – неотъемлемая часть Трики и один из важнейших методов *Шакта-упаи*. И Пратьябхиджня, и Спанда – просто две важные темы одного и того же шиваитского монизма Кашмира, а Агамашастры – письменный источник обеих этих тем и принципов этой философии. Остается, тем не менее, надеяться, что ученые задумаются над этими фактами и продолжат мыслить в правильном направлении в отношении как теории, так и практики Кашмирского Шиваизма.

Перевод с английского В. Дмитриевой



ИНДИЯ-РОССИЯ

Какие образы возникают в русском уме при слове «Индия»? Банальные – пальмы, зной, сари, рикши, священные коровы, Тадж-Махал, не на шутку затянувшийся «индо-пакистанский инцидент»; возвышенные – Гималаи, Брахман, йога, нирвана, Будда; отвратительные – нищета, антисанитария, трущобы, перенаселение, загазованность, проказа, сожжение вдов, профессиональные попрошайки; родные – Афанасий Никитин с его «хожением за три моря», «чай со слоником», «хинди-руси бхаи-бхаи», Рави Шанкар, «бродяга» Радж Капур...

Все это Индия – калейдоскоп самых противоречивых, поразительных, шокирующих явлений, живая тайна которых продолжает привлекать со всего света искателей – как приключений, так и истины, причем нередко это притяжение происходит безотчетно, подобно гипнозу. Часто, особенно от русских, приходится слышать о чувстве узнавания, возникающем при первой же встрече с этой страной. Реакция же индийцев на русских неизменно дружелюбная, даже подчеркнута дружеская. Один раз, подвозивший меня рикша, узнав, что я русская, радостно заметил: «ты русская, значит, ты моя сестра». Откуда ему знать? Ведь, он, может, и грамоте-то не обучен. И почему при слове «Индия» многие русские расплываются в необъяснимой улыбке?

Известно, что Индия оставалась неизменным магнитом для всех йогов и мистиков, живших за

советским железным занавесом, который еще больше усиливал притяжение этого магнита, а душещипательные индийские фильмы заставляли рыдать целые кинозалы по всему Советскому союзу, и даже камера для воров в законе на «фене» называлась «Индия». Здесь кроется нечто более глубокое и, скорей всего, «*хинди-руси бхай-бхай*» гораздо старше времени Неру-Хрущева.

Россия, до конца того не осознавая, с Индией близка. Некоторые историки, например, В. Н. Татищев, относят первые русско-индийские контакты к древности (IX в. н.э.), что подтверждается нумизматическими находками на территории бывшей Киевской Руси и в Поволжье, а также свидетельствами арабских путешественников. Кашмирское подворье, например, существовало в Москве с XII в. Огуречный (в индийском оригинале это манго) рисунки на наших шалях, расписные лакированные шкатулки пришли к нам из Кашмира, самого северного штата Индии, в то время как кашмирцы греют воду для чая в самоварах, которые называются точно так же и внешне похожи на наши самовары. В северном гималайском штате Химачал Прадеш стоят древние деревянные храмы, посвященные богине-матери, как две капли воды схожие с северными русскими. Один монах-иезуит, посетивший Россию и Индию в средние века, писал, что индийские храмы напоминали ему московские церкви, а бесстрашные раджпуты и маратхи⁶¹ – наших казаков⁶². Более глубокий слой этой древней связи – в языке.

61 Раджпуты – каста воинов и царей штата Раджастан. Маратхи – раджпуты, эмигрировавшие в штат Махараштра.

62 См. кн. Ухтомский, Э.Э. Путешествие на Восток Его Императорского Высочества наследника цесаревича. Составил князь Э.Э. Ухтомский, иллюстрировал Н.Н. Каразин. 3 тома, Лейпциг, Ф.А. Брокгауз, 1895.

Русский (а в большей степени древнеславянский) близок санскриту – матери большинства современных языков Индии. И дело не только в сходстве грамматической структуры языка и в буквальном совпадении множества слов, а, прежде всего, в его способности передавать сакральное и точно описывать возвышенные состояния духа. На русский, например, переводить с санскрита ближе и легче, чем на английский. Но кроме этих внешних особенностей, есть нечто общее в характере и поведении индийцев и русских. Это принцип «авось», некоторая бесшабашность и безалаберность, вера в то, что «как-нибудь с Божьей помощью все обойдется и образуется»; это жизнь сообща, скопом, малое внимание к индивидуальной личности и ее ценности, к неприкосновенности «*privacy*», т. е. «частной жизни», которая на западе считается основным жизненным принципом. Все-таки, как бы ни старался Петр I, и как бы мы ни тужились мнить себя Европой, «скифы мы»⁶³ и «азиаты мы». Хотя Россия и в середине – дай Бог, чтобы в золотой – между востоком и западом, во всем ее укладе все же больше первого, и, по мнению историков, славянство ориентировалось на восток с ранних пор своей истории. Даже тюрков, живущих на реке Рось, наши славянские предки ласково называли «свои поганые». И, заметьте, – у волшебников в русских сказках всегда восточный вид. В древнерусской литературе Индия неизменно представляла граничащей с раем волшебной страной неиссякаемого богатства и изобилия. Она также считалась родиной *рахманов*,⁶⁴ святых

63 Интересно заметить, что принц Гаутама Шакьямуни, впоследствии Будда, был выходцем из рода Сакья – могущественного скифского племени.

64 Скорей всего, «брахманов». Интересно, что слова «рахман», «рахманин», «рахманный» вошли в украинский

всеведущих праведников, живущих в непрестанном общении с Богом. Список «Повести о Варлааме и Иоасафе»⁶⁵ (XI в.) – переложения жизнеописания Будды Шакьямуни,⁶⁶ хранился почти в каждом монастыре, а во времена Петра I на основе ее сюжета ставились театральные представления.

Впитав, как губка, почти все мировые религии – индуизм, буддизм, христианство, джайнизм, зороастризм, ислам (здесь можно встретить даже православных эфиопов и евреев, которые ничем не отличаются от обычных индийцев, кроме особых фамилий, например, Абрахамс, и посещения синагоги), – Индия превратилась в своеобразный резервуар духовного поиска и потенциала планеты. В силу многих исторических и географическо-астрологических причин, значительная часть населения этой страны на протяжении тысячелетий отдавала свои жизненные силы не социальному переустройству и повышению материального благосостояния, а поиску и реализации истины, которая виделась как постижение происхождения, сути и цели человеческой жизни. Традиция этого поиска передавалась (причем, долгое время устно) из поколения в поколение и не прерывалась даже под гнетом жестоких завоеваний, не менее жестоких и частых, чем выпали на долю России, почти полностью утратившей свои старые обычаи, во многом близкие древнеиндийским. Тысячелетия непрерывных однонаправленных усилий индийских практиков создали редкую вибрирующую

и русский языки, означая «праведник», «спокойный», «умиротворенный». (А.А. Вигасин. Представления об Индии в древней Руси. Индия 1981–1982. Ежегодник. М., 1983., с. 282.).

65 Имя «Иоасаф» через арабскую форму «Будасф» происходит от санскритского «бодхисаттва».

66 Следует заметить, что Варлаам-пустынный и Иоасаф причислены к лику святых православной церкви.

духовную насыщенность, особое надбытийное пространство, столь притягательное для всех ищущих выхода из тупика обыденности. Считается, что эта древняя традиция не имеет начала и конца и заключает в себе некий вселенский неизменный кодекс знаний о природе человека и устройстве мира. Необходимым условием приобретения таких знаний была и остается простота жизни, поскольку слишком перегруженная материальными заботами жизнь не оставляет места для жизни духовной. Благодаря такой удивительной живучести на индийской земле древних обычаев, Индия представляет собой уникальное место, где на фоне всех радостей цивилизации – супер-современных гостиниц, банков, магазинов, интернета – можно видеть облаченных в оранжевые одежды *садху* – аскетов, которые бродят по Индии с незапамятных времен, посещая святые места, ни в одном не останавливаясь надолго, и бесчисленные храмы, многим из которых несколько сотен лет.⁶⁷ Таких примеров встречи глубокой древности с сегодняшним днем много: недавно индийские программисты обнаружили, что особый метод кодировки, который грамматист Пáнини применил около V в. до н.э. в своем трактате «*Аштадхьяи*», содержащем в сжатом закодированном виде всю грамматику санскрита, можно использовать в современном программировании. Сам же санскрит, язык древнейшего мирового литературного памятника – Вед, никак нельзя назвать мертвым, так как на нем свободно по сей день говорят многие представители высшей касты брахманов. Кроме того, существуют бесплатные школы, где обучают разговорному санскриту даже иностранцев. Так же как и йога – искусство владения духом и телом, древняя наука

67 Хотя в Индии – что ни шаг, то храм, Афанасий Никитин все же сетовал, что, дескать, «помолиться негде».

о правильной жизни, Аюрведа, становится все более популярной и в Индии, и за ее пределами.

Каждый штат Индии – отдельная страна со своей культурой, языком, манерой одеваться, кухней. И каждый, приезжающий в Индию, если он ищет не только новых экзотических впечатлений, может открыть для себя, вернее в себе, нечто превосходящее обыденность и заурядные привычки мыслить и действовать. Если правильно настроиться на Индию, она, как лакмусовая бумажка, может проявить подлинность внутренней или внешней ситуации и дать ответ.

Марина Цветаева однажды назвала Россию «страной, которая граничит с Богом». Индийцы считают, что Бог, или, если говорить об индуизме – боги, живут повсюду в бесчисленных и разнообразных формах, но, прежде всего, внутри. Русская пословица «не в брёвнах церковь, а в рёбрах» как нельзя лучше отражает индийские религиозные представления, согласно которым, цель человеческой жизни – в обнаружении этого внутреннего Бога, или Универсального Принципа Всего Сущего. Возможно, именно этот взгляд и объясняет удивительную терпимость индийцев к представителям других вероисповеданий и звучит объединяющим лейтмотивом в фантастически многообразной индийской симфонии.

В. Дмитриева

2005



НЬЮ-ЭЙДЖ ИЛИ ПОДМЕНА ПОИСКА

В своей книге «Жажда смерти» Леонард Орр делает попытку утвердить возможность человеческого бессмертия, и описывает техники, ведущие к этой великой цели. Те, кто хотя бы частично знаком с йогической традицией Индии, не найдут в этих техниках ничего нового. Они применялись в Индии на протяжении тысячелетий, но главной их задачей, как правило, была духовная эволюция человека, а отнюдь не физическое бессмертие, хотя оно и могло быть сопутствующим фактором. Кроме того, различные духовные традиции понимают бессмертие очень по-разному, и бессмертие тела – лишь один из возможных вариантов.

Когда читаешь книгу Орра, создается впечатление полного смещения акцентов. Провозглашая высокие идеалы йоги с одной стороны, автор постоянно низводит их до физического уровня, старается их тщательно упаковать, и, как вскоре становится понятно, продать. Забавно, что кампания Орра по продаже физического бессмертия мало чем отличается от любой другой рекламной акции – от продажи дезодоранта до способов похудеть. Можно сказать, что девиз проекта Орра – «Become immortal now, ask me how»⁶⁸. Читателю объясняют, что быть больным, старым и мертвым – невыгодно, неприлично и негигиенично, все равно, что не чистить зубы по утрам.

68 Станьте бессмертными прямо сейчас. Спросите меня, как.

Можно предположить, что просветленный Леонард Орр просто считает своих читателей такими закоренелыми материалистами, что единственный способ заставить их по-настоящему работать над собой – это представить им заманчивую перспективу вечной жизни в том же теле, т. е. с помощью нематериальных средств достичь вполне материальной цели.

Среди бессмертных йогоинов, с которыми Орру довелось повстречаться в Индии, центральное место занимает небезызвестный Махаватар Бабаджи. Впервые о нем рассказал Йогананда в своей книге «Автобиография Йога», но образ Бабаджи в ней в корне отличается от образа, созданного Орром. Йогананда не преследовал иной цели, кроме искреннего рассказа о своем парамагуре, в то время как у Орра даже Бабаджи начинает поблескивать неоновыми огоньками рекламы.

Такая подмена становится понятна, если иметь в виду, что книга Орра – типичный плод американского движения Нового Века (New Age), основная цель которого – популяризация древних мистических учений и сакральных текстов различных духовных традиций мира. Популяризация никогда не была и не может быть глубинной. На это у нее просто нет времени. Это движение вширь в ущерб проникновению вглубь. Это низведение до бытового уровня бытийных и надбытийных текстов, а зачастую, и искажение их смысла. В этом нет ничего удивительного, поскольку только для изучения языка оригинальных текстов иногда требуется от пяти до десяти лет, уже не говоря о погружении в ту или иную духовную школу и общение с ее живыми представителями. Но где же взять эти годы, когда рынок не ждет и жестко диктует свою *адхарму*.

Все движение Нового Века напоминает яркий воздушный шарик, псевдо-экуменическая кричащая

оболочка которого радует глаз, но готова вот-вот лопнуть, не принеся подлинного утешения душе. Это своего рода универсальный tylenol⁶⁹, залечивание симптомов, столь свойственное американской медицине, когда ни врач, ни пациент не пытаются заглянуть в корень недуга. К тому же, сам недуг давно превратился в товар и подается в очаровательной упаковке эзотерических магазинов и центров, в сладковатом дыму благовоний под убаюкивающий перезвон «музыки ветра» и журчание декоративных фонтанчиков. Поиск раскрытия подлинного Я постоянно подменяется укреплением и утверждением маленького эго, которому внушается его изначальная божественность, всемогущество, итд., и, что самое смешное, возможность «приобрести» внутренний покой, ясность и равновесие за твердую (или не слишком) валюту. По сути, это полная противоположность всякому настоящему духовному стремлению практически любой духовной традиции. Настоящая духовная практика, внутренняя работа (как правило, тяжелая и даже грязная), не имеет ни малейшего отношения к блаженному неведению эзотерических лавок, рекламно-пропагандистской направленности многих ныне издаваемых эзотерических книг и изобилию новоиспеченных гуру, готовых давать посвящения и обучать самым разнообразным техникам. В тех самых традициях, системы которых пытается использовать New Age, – древних, но до сих пор живых в некоторых уголках мира, – неизменным остается принцип непродажности Знания (*Vidya is not for sale*)⁷⁰, а встреча с гуру считается делом особой духовной зрелости и неземной удачи. Мастеров найти трудно, а те, кто таковыми себя называет, да

69 Распространенное в Америке обезболивающее средство.

70 «Знание не продается».

ещё набивается в наставники, не стоят внимания. Найти их нелегко именно потому, что подлинности ничего ни от кого не нужно, она не рекламирует себя и не собирает учеников.

Возможно, именно схема «деньги-освобождение» в первую очередь послужила дурной славе New Age. Но ведь это движение родилось, возросло и окрепло на американской почве, в то время как русские читатели, как и русские искатели истины, в силу особых климатическо-социально-исторических обстоятельств слишком «зубасты» для такой жиденькой приторной каши, как Леонард Орр. Переводить и издавать подобную литературу, тем более, когда остается и появляется столько достойных непереверденных книг в разных частях света, значит серьезно занижать планку – и издательскую и читательскую.

В. Дмитриева
2004



БХАГАВАН ГОПИНАТХДЖИ



Бхагаван Гопинатхджи родился третьего июля 1898 года в районе Бана Мохалла Шринагара в семье кашмирских пандитов. С раннего возраста он проникся духом отречения от мирского и поиска самореализации. Поэтому полного образования он не получил, остался холостяком, в бизнесе своего дяди, торговавшим пашминой⁷¹, участвовать не смог, бакалейную лавку, которую было завел, скоро закрыл,

⁷¹ От персидского *пашм* – подшерсток кашмирской козы, из которого ткут тонкие и теплые шали. Супруга Наполеона Жозефина Богарне впервые ввела в Европе моду на кашмирские шали, из которых и сама императрица, и придворные дамы шили изысканные платья.

и проработав три года наборщиком в шринагарском издательстве «Вишванатх», уволился и оттуда. Быстро наигравшись мирскими занятиями, Гопинатхджи полностью погрузился в тапас и садхану, удивительные плоды которых стали очевидны многим, суть же осталась скрытой даже для близкого окружения величайшего кашмирского *сиддха-пуруши*.⁷² Когда за несколько лет до его нирваны Бхагавана спросили, кто был его гуру, он ответил, что любая из семисот шлок *Бхагавадгиты* может быть гуру.

Несмотря на неполное среднее образование, Гопинатхджи хорошо владел санскритом, английским, персидским и урду. Говорил он очень мало и редко, жил просто, уединенно и неприметно, и лишь немногие счастливицы, знавшие его, могли видеть его величие. Он никогда не читал проповедей, не вел философских дебатов, но относился с состраданием к приходившим за его помощью и благословением. Он мог приобщать человека к Высшей Реальности одним взглядом или прикосновением, или затяжкой его *чилумом* (трубка для курения конопли). Тяжелые болезни он исцелял горстками пепла из своего *дхуни* (очага), постоянно горевшего перед ним.⁷³ Бхагаван был убежден, что духовного развития не существует для тех, кто не превзошел похоть, всегда предупреждал своих последователей об опасности безнравственного поведения, а красивое тело называл «пищей Ямы» – Бога смерти. Позднее слава о Гопинатхджи начала распространяться, и к нему стали приходиться садху из других штатов Индии. Но и тогда круг последователей оставался узким.

72 *Сиддха* (санскр.) «реализованный, совершенный», *пуруша* – человек, мужчина. Также обладающий *сиддхи* – сверхъестественными способностями.

73 В *Рудраямала-Тантре* говорится, что «тело – это жертва, постоянно приносимая огню самопознания».

Гопинатхджи не верил в секту или общину, и, погруженный в общение с невидимыми силами, избегал всякой публичности. Верным его спутником и проводником в этом общении был чилум. Б.Н. Пандит, знавший Гопинатхджи, рассказывал, что тот курил свой чилум удивительным образом – он постоянно вдыхал дым из него, и никто не видел, как он выдыхает. Практически по двадцать четыре часа он сидел на своей асане, погруженный в глубокое созерцание. По утрам он умывался, мыл брахманский шнур (*яджня-упавита*), ставил на лоб *тилаку* из шафрана и пепла, и затем разводил огонь в дхуни. Мылся он редко, при этом тело его благоухало. Иногда он постился по несколько месяцев подряд, лишь изредка выпивая традиционный кашмирский чай *кава*.

Близко знавшие Гопинатхджи обычно разделяют его садхану на периоды. Считается, что ранний ее период был посвящен служению Шакти, Дэви в ее различных аспектах – Рагьян, Шарика и Джвала. С юных лет он совершал каждодневную парикраму (обход) вокруг Харри-Парвата – холма в Шринагаре, на котором находится знаменитый храм Шарика-Дэви, и часами сидел перед *мурти* богини, погруженный в медитацию. Он распевал духовные гимны: *Панчастави*, *Бхавани Сахасранама*, *Саундарьялаха-ри Шанкарачарии*, *Вишну Сахасранама*, *Махимна стотру*, *Утпаластотравали*, *Гуру Гиту* и *Бхагавад-гиту*, которые знал наизусть. Поклонение Божественной Матери Шакти было издревле распространено среди кашмирских пандитов. Разделение на различные ее аспекты существует только на начальном уровне. По мере того, как практикующий продвигается выше, различия исчезают и он предстает перед Джагадамбой, Матерью Мира, единой во всех ее разнообразных аспектах. Традиционная *шакта-упасана* (поклонение Шакти) ведет практикующего

к точке, в которой все, включая Шиву, возвращается и сливается со Вселенским Источником – Дэви.

Известный кашмирский мистик Свами Кашкак говорил, что Гопинатхджи получил особое благословение матери Шарики, а Свами Нандлалджи называл его «царем среди кашмирских святых».

Второй и главный период поиска самореализации начался в тридцать два года. В 1930 году Гопинатхджи перебрался в дом Пандита Тика Байю в Рангтенге (Шринагар). В течение последующих семи лет он пролежал лицом к стене, при тусклом свете масляного светильника, никому не позволяя входить и убираться в комнате. Говорят, что крыса прогрызла дырку в его пятке. Тело его потеряло всякую чувствительность, и он подолгу оставался без пищи, или же, напротив, мог съедать ее в огромных количествах. Часто он использовал дурман и опиум, тело его распухло, иногда его рвало кровью. Когда старшая сестра, заботившаяся о Гопинатхджи, попыталась убедить его вернуться к «нормальной» жизни, поскольку семья переживала финансовые трудности, он ответил: «Сестра, наша лодка (он всегда говорил о себе во множественном числе) посреди океана. Или мы благополучно доберемся до берега, или утонем»⁷⁴. Бхагаван Гопинатхджи доплыл до берега, и из семилетнего сурового тапаса, он вышел сияющим сиддхой, обладающим полным видением прошлого, настоящего и будущего. Он реализовал свое настоящее Я, и стал одним с Абсолютной Истиной – Шивой.

Простым смертным трудно, даже невозможно оценить по достоинству духовных гигантов. Их пути, методы, измерения, в которых они живут, не

74 Символ лодки, как садханы или милости гуру, помогающей переплыть «бездонный океан сансары» - пространственная метафора в йогической литературе.

пересекаются с мирскими. Поэтому сложно говорить что-либо о состоянии, в котором Гопинатхджи находился в течение этих важнейших семи лет его жизни, и пытаться догадаться, какой именно была его исключительная садхана. Исключительность ее прежде всего заключалась в том, что Гопинатхджи шел один – без гуру и без *гуру-кулы* (окружение гуру, духовная семья, община), хотя и встречалось мнение (Трилоки Натх Дхар), что Шри Свами Зана Как Джи Туфчи был его гуру, и сам Гопинатхджи говорил, что интенсивное личное усилие и милость гуру – необходимые условия самореализации. Можно предположить, что его контакт с Зана Как Джи был настолько кратким, что его трудно назвать традиционными *гуру-шишья* (гуру-ученик) отношениями. В Индии готового ученика сравнивают с сухой травой, которой достаточно одной искры, чтобы воспламениться.

Как бы ни загадочны были аспекты садханы Гопинатха Джи, тем не менее, небезынтересны предположения и наблюдения ближайшего окружения Бхагавана по поводу природы его уникальной садханы. Трилоки Натх Дхар считает, что Гопинатхджи постоянно совершал ведическое жертвоприношение, поскольку перед ним всегда был дхуни с огнем, в который Бхагаван, читая соответствующие мантры, бросал рис, ячмень и другие ингредиенты ведической *яджни* (жертвоприношения). Трилоки Натх Дхар также говорит, что Гопинатхджи был сосредоточен на аджня-чакре, и взгляд его всегда был устремлен вверх, в *акашу* (пространство, эфир), где прошлое, настоящее и будущее существовали одновременно. Поэтому Бхагаван мог читать мысли всех, кто приходил к нему и знал обо всем, что происходило в мире. Однажды профессор А.Н. Дхар и Трилоки Натх Дхар услышали, как Гопинатхджи произнес следующую фразу: «Чего я достиг? Взгляд мой

устремлен вверх, в *акашу*. Я соединил все в Единое». Затем он взял пригоршню риса и ячменя и бросил их в огонь со словами «Почтение акаше». Жертвоприношение акаше (элементу эфира) в виде риса и ячменя – важная часть ведической *яджни*.

По мнению профессора К.Н. Дхара и Шанкара Натха Фотедара, близко знавшего Гопинатхджи и написавшего о нем несколько книг и статей, садхана Бхагавана включала элементы Шива-Шакти *упасаны*, Кундалини и Трика-йоги, но ближе всего по духу она была к тантрическим традициям Каула⁷⁵ и Агхора.⁷⁶ Агхори или агхорешвар достигает полного освобождения от кармических уз. Для него не существует ни перерождения, ни мокши. Преодолев тенета *гун* и *майи*, он становится подобен сожженному семени, которое больше не прорастет. Он не подвержен больше закону причины и следствия, закабаляющему человечество. Он сам себе закон, солнце собственной солнечной системы, и поведение его может казаться непонятным и вызывающим для живущих «по закону». Поэтому для близких последователей Гопинатхджи был святым, целителем, воплощением всех *сиддхи* и сострадания; знающие толк *садху* видели

75 Принадлежащий *куле* (санскр.) – семье, родословной, восходящей к Шиве. Также духовная семья единомышленников и товарищей по практике. Секта индуистской тантры, поклоняющаяся Шиве-Шакти и использующая методы и субстанции, считающиеся запредельными и нечистыми в ортодоксальном индуизме.

76 Агхора (санскр.) – букв. «неужасный», одно из имен Шивы. Древняя секта шиваитов с монистическими убеждениями, во всем видящих Шиву, и потому превосходящих двойственное разделение на *самтеу* и *тамас*, грязь и чистоту. Поскольку все есть Шива, все совершенно, и отказывать в совершенстве какой-либо части божественного творения означает отрицать его божественность.

в нем уникального сиддху и *авадхута*,⁷⁷ в то время как для непосвященных его неортодоксальное поведение, включая курение чилума и употребление невегетарианской пищи, оставалось непостижимым и предосудительным.

Однажды один шринагарский Свами, известный своей ученостью и святостью, узнав, что один из его учеников посещает Гопинатхджи, упрекнул его: «Зачем ты ходишь к этому куску грязи?». На следующий день тот все равно вновь пришел к Гопинатхджи, который спросил: «Ну и зачем же ты пришел к этому куску грязи? Мы не утонченные ученые».

Б.Н. Пандит рассказывал, как однажды Гопинатхджи пришел в знаменитый храм Дэви Кхир Бхавани, которой принято подносить *кхир* (санскр. *кшира*, молоко, или молочное сладкое блюдо, иногда с рисом и кардамоном) и, к ужасу присутствующих, протянул в ее алтарь две рыбы. Тут же из алтаря появились две ручки и приняли необычный дар. За несколько дней до своей нирваны, Бхагаван сказал: «Нам пора отправляться к Кхир-Бхавани».

В то же время, святых не стоит судить лишь по чудесам, совершаемым ими, тем более что настоящие святые обычно против демонстрации сверхъестественных способностей и всевозможных чудес, поскольку не заинтересованы производить впечатление, и не хотят вторгаться в естественный ход природы. Но, как сказал Бхагаван Рамана Махарши: «мысли *джняни* (знающего) достаточно только направиться в любую сторону, как божественное действие начинается само собой».

77 *Авадхута* (санскр.) – сбросивший мирское. Святой, мистик, превзошедший эго, двойственность восприятия и отождествление с телом и умом. Являясь чистым, не связанным ничем Сознанием, *авадхута* свободен от социальных норм поведения.

Так во время *ятры* (паломничества) в Амарнатх⁷⁸ Бхагаван Гопинатхджи обратился к затянутому тучами небу: «В Шешнаге ты успокоишься», и вскоре небо расчистилось, и тысячи паломников возобновили путешествие, не опасаясь ненастья.

Всякий раз, когда Индии угрожала военная опасность, как это было в 1947, 1962, 1965 годах, Бхагаван Гопинатхджи воздействовал на события своими особыми сиддха-способами и при жизни, и даже покинул тело. Есть свидетельства индийских офицеров, видевших Гопинатхджи во время военного конфликта в Каргиле в 1999 году. Его видели, идущим впереди войска во время сложного штурма Тигровых Холмов, от которого зависел исход войны. Наверное, неслучайно к столетию со дня рождения Гопинатхджи в Индии вышла марка с его портретом.

Жизнь Бхагавана была сочетанием джняна, бхакти и карма-йоги. Садхану Гопинатхджи можно назвать также *ниракара* (без формы, без объекта). Один ачарья из Варанаси хотел знать, на какой ступени духовного развития находится Бхагаван. Придя к Гопинатхджи, он поклонился и сел перед ним. Тот улыбнулся и процитировал шестую строфу XV главы *Бхагавадгиты*:

*Ни солнце, ни луна, ни огонь
Не освещают моего
Высшего состояния,
Достигнув которого,
Не возвращаются.*

⁷⁸ Одно из самых знаменитых мест паломничества в Кашмире. Каждый год в Амарнатх устремляются тысячи паломников, чтобы поклониться *сваямбху* (самовозникшему) ледяному Шива-лингаму. Число паломников не убывает, даже несмотря на опасность путешествия из-за военных действий последних двадцати лет.

Ачарья выслушал, почтительно поклонился и, сказав, что он получил ответ, удалился совершенно удовлетворенный.

Необычным аспектом садханы Гопинатхджи были особые ритмические движения-вибрации разных частей его тела. Иногда он вслух разговаривал с невидимыми силами. В такие моменты он мог не реагировать на присутствующих. Никто и не осмеливался беспокоить его, когда он курил свой чилум, с глазами, устремленными вверх, получая и производя странные спонтанные импульсы. Оставаясь постоянно погруженным в самадхи, иногда он возвращался в этот мир, произносил несколько слов, отвечая на вопрос или просьбу, и снова уходил в себя.

Во вторник двадцать восьмого мая 1968 г. Бхагаван решил покинуть физическое тело. Он велел дать по одной рупии трем садху, сделал несколько затяжек чилумом, и в 5:45 вечера, низким голосом произнеся ОМ НАМАХ ШИВАЯ и оглядев всех с бесконечной любовью, закрыл глаза. Проститься с ним пришло более двадцати тысяч человек.

Ашрамы Бхагавана Гопинатхджи сохраняются в Дели, Джамму и Шринагаре, и для многих его присутствие стало еще ощутимее после его ухода. В жесткие времена кали-юги, когда духовные ценности превращаются в товар, а ракшасы и несведущие становятся гуру с многочисленной паствой, даже едва приметный отблеск сияния настоящих йогов может указать путь.

В. Дмитриева

2010



СИЛЫ ВСЕЛЕННОЙ

Б. Н. Пандит

В *Пратьябхиджня Хридаям* Кшемараджа описывают универсальные силы, управляющие, по воле Бога, движением всех живых существ и всех неодушевленных субстанций. Эти силы были разделены на четыре группы божеств, каждая из которых получила имя: *кхечари*, *гочари*, *дикчари* и *бхучари* соответственно. *Гочари* управляет внутренними органами чувств, контролируя и направляя всю активность относительно внутренних объектов – идей и понятий. *Дикчари* воздействуют на функции внешних органов чувств, которые совершают движения, словно сознательные сущности. Такие функции, по сути, являются деятельностью божеств органов чувств, которые собирают вкусное из явлений внешнего мира и предлагают его индивидууму, как Богу, проявленному в ограниченной форме. Таким образом, функции органов чувств – это в сущности различного рода почитание, предложенное божествами органов чувств Богу. Такова реальность. Но божественные силы *гочари* и *дикчари* скрывают от человека подлинную природу функционирования всех его органов чувств, в результате чего ему кажется, что он сам совершает все действия посредством органов чувств. Однако, понимающий истинную реальность происходящего, чувствует, что он, как личность, играет лишь роль наблюдателя всех действий органов чувств, осуществляемых их божествами. *Бхучари* заведуют внешними неодушевленными

предметами. Эти силы скрывают их реальную монистическую и чистую природу от взора ограниченного существа, и заставляют ее появляться в объективном аспекте, совершенно отличном от субъективного существования. Невежественные существа воспринимают ее как отличную от себя и от Бога. Но реализованные души видят все как собственное тело. Таким образом, *бхучари* отвечают за поддержание неверных взглядов земных душ до тех пор, пока в последних не зарождается правильное знание. Силы *кхечари* владеют *канчука-таттвами* и держат всех ограниченных существ в их плену до тех пор, пока те не разовьют правильного понимания относительно своей подлинной природы. Все четыре группы женских божеств, представляющих особого вида силы Бога, действуют как связывающие по отношению к невежественным существам. Однако, те же самые божества озаряют истинную природу реальности всего и всякого действия, превращаясь в освобождающие силы для духовно пробудившегося.

Согласно Тантрам, множество других божеств управляет нашими *бхуванами* (мирами, местами обитания, прим. пер.), находящимися ниже Майи⁷⁹. Восемь Махадэвов (великих богов) охраняют Майю с восьми сторон. Под ними три Махадэва управляют *Калā-таттвой*. Девять шакти, именуемых Вама, Джьештха, Раудри, Кали, и т.д. – божества, правящие сферой нечистой Видьи. Ниже расположены десять *бхуван* определенного восприятия. Восемь *бхуван Рага-таттвы* управляются восемью Вирешами.

79 Заглавная буква «М» используется для обозначения Майи-*таттвы*, чтобы отличать ее от майи – великой силы иллюзии и заблуждения относительно истинной природы реальности. О *таттвах* в Кашмирском Шиваизме см. Седьмую главу и Словарь терминов в книге «Основы Кашмирского Шиваизма» в настоящем сборнике (прим. пер.).

Под ними – десять Шив управляют десятию *бхуванами Кāла-таттвы*. Еще десять мест обитания расположены в сфере *Нияти-таттвы*, и владыки их – десять Шанкар. Все эти божества перечисляются в *Сваччханда-тантре* и соответствующие отрывки из нее приводятся Джаяратхой в его комментарии к *Тантралоке*. Шарва, Бхава, Пашупати, Иша, Бхима – правители пяти *танматр*. Бхувана Бхадракали находится над сотней Рудр, держащих Вселенную. Сотня Рудр действуют по указанию одиннадцати вождей, имена которых: Ананта, Капалин, Агни, Яма, Найрита, Бала, Шигхра, Нидхиша, Видьеша, Шамбху, Вирахадра. Их имена перечислены в *Тантралоке* в соответствии с традицией *Малинивиджая-тантры*. В *Сваччханда-тантре* упоминается еще одна традиция, согласно которой, имена этих вождей: Швета, Вайдьют, Калагни, Махакала, Видьядхара, Рудра, Вишвабхадра, и т.д.; говорится, что Вишвабхадра управляет верхним пределом Вселенной. Кроме того, существует Рудра по имени Дандапани, пронзающий всю Брахманду⁸⁰, создавая канал для подъема мирских адептов, по которому они продвигаются к освобождению. Выше него расположены другие миры, в индуизме известные как семь миров – от Бхулоки до Сатьялоки, и правят ими семь Рудр: Бхава, Шарва, Рудра, Бхима. Угра, Махадэва, Ишана. Имена этих Рудр также встречаются в *Яжурведе*. До сегодняшнего времени брахманы Кашмира почитают их, и имена их можно встретить почти во всех справочниках богослужений, распространенных там. Кроме этих тантрических божеств, есть божества Пуран, обитающие в атмосфере и управляющие стихиями огня, воды и земли. Божества эти признаны и *Тантралокой*. За такими полубогами,

80 Вселенную, букв. «яйцо Брахмы» (прим. пер.).

как гандхарвы, якши, и т.д., были закреплены места внутри Бхулоки. Даже Видьядхары, относящиеся к низшей категории, были помещены туда. В Бхувалоке содержатся места, управляемые *марутами*, такими как Праваха, Аваха и Париваха. Существуют районы различного рода облаков, описанных в мифологии. Важные божества, обитающие во втором из семи миров в восходящем порядке: Винаяка (одно из имен Ганеши, прим. пер.), Видьядхара, Вишеша, Сиддха, Чарана, Диггаджа, Гаруда, Ганга, Дакша, Васу, Рудра, Адитья, и т.д. Это лока атмосферы. Над ней начинается Сваха-лока и простирается она до Полярной звезды – Дхрувалоки. Это обитель верховных богов. Те, кто совершают ведические жертвоприношения (*яджня*), но не развили правильного знания, достигают этой локи и возвращаются в Бхулоку после вкушения плодов своих религиозных деяний. Четвертая лока – Маха – обитель риши, муни, сиддхов, ушедших со своих постов в отставку.

Пятая лока, именуемая Джана, – обитель Садхья, Капилы, и т.д. Они наслаждаются там всеми удобствами. Более высокий ранг святых, таких как Санака, и т.д. обитают в шестой локе, названной Тапа. Праджapati, такие как Кашьяпа⁸¹ – прямые потомки Брахмы, также проживают в Тапалоке. Седьмая лока называется Сатьялока и подразделяется на несколько районов, из которых три важных – это обители Брахмы, Вишну и Рудры. Практикующие ведические ритуалы и техники созерцания Упанишад достигают Брахмалоки. Те, кто использует методы бхакти, достигают обители Вишну и пребывают там. Шиваиты, с преданностью совершающие поклонение, но не имеющие посвящения от гуру, достигают

81 Риши Кашьяпа – один из семи великих риши (Сапта-риши) считается создателем и покровителем Кашмира, который был назван в его честь (прим. пер).

Рудралоки и проживают там в блаженном состоянии в области Брахманды, как сказано в *Тантралоке*. Доступ к постоянному проживанию в бхуванах, заключенных внутри Брахманды, можно получить с помощью различных систем садханы. Но садхана, представленная в системе Трика и обсуждаемая в *Тантралоке*, ведет к совершенному освобождению, а не к достижению жизни в верхних обителях. Описание этих обителей и божеств, управляющих ими, просто предназначено для объективной медитации, представленной в *бхуванадхване* – разновидности *анава-йоги*⁸². Адепту следует выполнять следующую созерцательную практику: весь космический путь, заключающий в себе все бхуваны, их обитателей и божеств-правителей, содержится внутри его физической формы и должен быть растворен в ней посредством глубокого воображения. Подобная практика приносит освобождение от ограничений идеей пространства, господство над этими бхуванами и реализацию собственной безграничной природы.

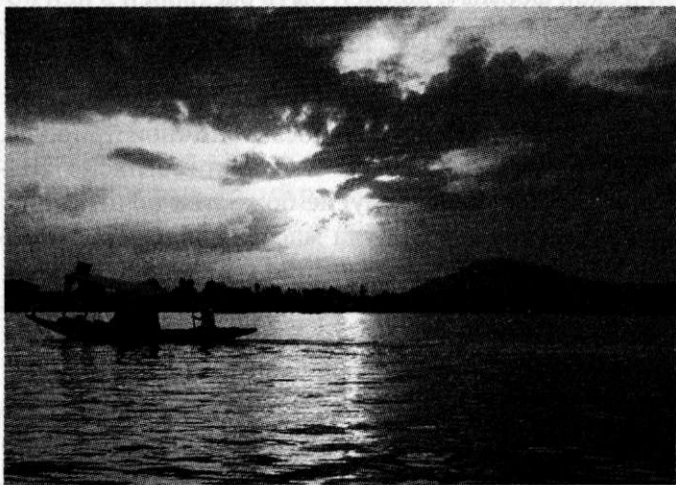
Кроме божеств Тантр и Пуран, согласно *Тантралоке*, некоторые другие божества почитаются в ритуалах системы Кула мастерами Трики. Многие из этих божеств – древние учителя Кулы и их *дути*⁸³, почитание которых осуществляется под секретными именами в каулическом ритуале *сиддха чакра*. Таким *дути*, и женским, и мужским, также поклоняются в *мандала-пудже* Трики. Каждое женское и мужское тантрическое божество имеет своего партнера противоположного пола. У каждого Рудры,

82 Подробно о практиках Трики см. в главе «Йога в системе Трика» в книге «Основы Кашмирского Шиваизма» в настоящем сборнике.

83 *Дути* (санскр., ж.р. от *дута*) - вестница, посланница, посредница, партнерша в тантрическом ритуале (прим. пер.).

Шивы или Бхайравы есть своя Шакти, и у каждой Шакти или Дэви есть Рудра или Бхайрава. Но верховные божества, начиная со сферы Маха-Майи вплоть до сферы Шакти, имеют лишь символических партнеров – Мантр, и шиваиты как Кашмира, так и юга, не включают божеств более высокого плана в грубый символизм каулического типа. Махакали в ее двенадцати аспектах, поэтически описанная Абхинавагуптой в *Крамастотре*, философское обсуждение которой мы находим в *Тантралоке* – это особого рода божество в шиваизме, не известное в других системах.⁸⁴

Перевод с английского В. Дмитриевой



Озеро Дал, Шринагар 2010

⁸⁴ См. статью «Кали в Кашмирском Шиваизме» в настоящем сборнике.



ЛАЛЛЕШВАРИ

Лишь одно наставление дал мне гуру:

Двигаться снаружи вовнутрь.

Он попал в самую точку.

Так я осознала себя и сбросила покров⁸⁵.

Осознав Себя, в свободе начала я танцевать.

Религиозно-нравственное брожение Индии середины XIV в. не обошло и Кашмир, ослабленный долгим периодом политической нестабильности, сменившим золотые времена правления царя Авантивармана (855-83 н.э.).⁸⁶ В то время, когда богослужение из разрушенных индуистских храмов переместилось в дома и самовозникшие природные (сваямбху) алтари, из Средней Азии и Персии,

85 Покров – многослойное понятие и в кашмири, и в санскрите. Лалла может иметь в виду канчуки – покровы, «кольчугу» Майи (см. главу «Таттвы в Кашмирском Шиваизме» в настоящем сборнике). Также речь может идти об *анаврите* – особом йогическом переживании «беспокровности» открыто и беспрепятственно сияющей природы Шивы, описанном Бхатта Каллатой в его Спанда-кариках (карики 2, 25). Ведь и в буквальном смысле Лалла тоже «сбросила покровы» и ходила обнаженной, как до сих пор ходят по Индии аскеты нага-бабы и дигамбара-джайны (букв. «облаченные в пространство»). Во время последней Кумбха-Мелы 2010 в Харидваре один нага-баба объяснял журналисту наготу последователей этой секты тем, что природа Шивы обнажена и скрыть ее невозможно.

86 Бхатта Каллата, автор Спанда-карик – важнейшего поэтического текста Кашмирского Шиваизма, также жил во времена царствования Авантивармана, и историк Калхана называл Каллату «украшением его двора».



в течение двухсот лет находившихся под влиянием буддизма Махаяны и Упанишад, в Кашмир пришло мистическое учение, взывавшее к сердцу, нежели к уму, и говорившее на языке народа. Кашмир с его богатейшей духовной традицией, с пониманием принял гуманистические, внекастовые, внерелигиозные, напрямую обращенные к Богу внутри, взгляды

суфиев, и произвел на свет нескольких святых, сама жизнь которых и была их философией и йогой. И ярчайшей звездой среди них была Лаллешвари, чьи вакх (изречения)⁸⁷ до сих пор наизусть помнят в Кашмире, и не только. Она стала первой в блестящей плеяде средневековых поэтов-мистиков Индии, таких как Кабир, Тулсидас, Гуру Нанак, Мирабаи.

Индусы называли ее Лаллешвари или Лалла, мусульмане – Лалла Арифа, и те, и другие называли ее Лал Дэд (бабушка). Точные даты ее жизни неизвестны, но их относят приблизительно к середине-концу XIV в. н.э. На языке кашмири «лал» означает «необычный, противоестественный рост» – и наружный, и внутренний. В возрасте двенадцати лет Лаллешвари выдали замуж, и, как свидетельствуют ее стихи, замужняя жизнь оказалась непрерывным мучением. Во время обеда свекровь под рис подкладывала в тарелку Лаллешвари камень, чтобы показать, как она добра к невестке и как та прозорлива, а Лалла съедала скудный рис и, ни слова не говоря, мыла тарелку и камень. Однажды, когда Лалла несла глиняный горшок с водой на голове, ее муж, преградив ей дорогу, разбил горшок, но вода застыла над ее головой в виде кувшина. Лалла наполнила все емкости в доме на глазах пораженных родственников, а оставшуюся воду выплеснула на землю, так что образовался пруд. Можно, в конечном счете, поблагодарить родственников Лаллешвари: они сделали все возможное для того, чтобы разжечь в ее сердце неугасимый йогический огонь и жажду свободы. Это не первый и не единственный случай из жизни йогов и мистиков, когда невыносимость быта скоро сжигает все накопления-препятствия кармы

87 «Лалла-вакх» были собраны и переведены на английский: см. Dr. Grierson, Dr. Barnett, Sir Richard Temple and Pandit Anand Koul.

и выталкивает в поиск подлинного бытия. История Лаллы замечательно схожа с жизнью раджпутской царевны Мирабаи, слившейся в мистическом союзе с Кришной так, как кашмирка Лалла слилась с Шивой. Обе йогини оставили нам свои удивительные стихи-песни-откровения, непревзойденные по красоте и глубине повествования об их исключительном пути к Богу.

Юная Лалла искала убежища в полях и лесах, чтобы побыть наедине с собой, с Богом. Домашними это, понятно, трактовалось как свидания с любовниками. Свекровь восстанавливала мужа Лаллешвари против нее, атмосфера накалялась до предела, наконец, заставив Лаллу окончательно уйти из дому. Тайная садхана Лаллы привела ее к встрече с гуру – Сиддхой Шрикантхом в Шринагаре. Однажды муж Лаллы обратился к нему, прося убедить ее вернуться домой. Завязалась следующая трехуровневая дискуссия:

Муж:

*Нет света, равного солнечному,
Нет паломничества,
равного паломничеству к Ганге,
Нет лучше родственника, чем брат,
И удобства лучше, чем жена.*

Сиддха Шрикантха:

*Нет света, равного свету наших глаз,
Нет паломничества,
равного паломничеству на коленях,
Нет родственника лучше,
чем собственный карман,
И удобства лучше, чем теплое одеяло.*

Лал Дэд:

*Нет света, равного знанию Высшей истины,
Нет паломничества, равного любви к Высшему,
Нет родственника лучше самого Господа,
И удобства лучше, чем страх перед Богом.*

Достигнув в садхане «обители нектара», Лалла оставила отшельническую жизнь и стала бродячей проповедницей, ведя аскетическую жизнь и бродя обнаженной, наставлениями-афоризмами на кашмири и самой своей жизнью обращаясь к соотечественникам. Необходимость в подобной проповеди любви, равенства, простоты жизни и внутреннего духовного усилия была особенно острой в то время, в противовес фанатично-слепому фундаментализму ислама, обрушившегося на Кашмир. Будучи явной последовательницей Кашмирского Шиваизма и в философском видении, и в практике, Лаллешвари, тем не менее, не настаивает, что лишь один путь ведет к освобождению.

*Трансцендентальное Я может называться
Шивой, Вишну. Буддой или Брахмой.*

Меня интересует

только лишь их эффективность

В отсечении мирских привязанностей,

Что может быть достигнуто любым из них.

Сама Лаллешвари общалась и со знаменитыми суфийскими мудрецами того времени. Существует забавная, хотя и неподтвержденная история о ее встрече с суфием Шахом Хамданом. Когда Лаллешвари спрашивали, как же ей не стыдно, как женщине, ходить обнаженной, она отвечала, что «не видит мужчин вокруг», но встретив Хамдана, с криком «я видела мужчину» она спряталась, и вскоре появилась перед ним одетой.

Ее встречали кто насмешками, кто поклонами. Однажды она взяла в лавке два равных куска ткани, накинула их себе на плечи и всякий раз, как встречаемые люди реагировали на нее, Лалла завязывала узелки: слева – насмешки, справа – хвала. К вечеру

она вернула оба куска материи лавочнику и попросила его взвесить их. Вес, конечно, был равным. Она сказала: «Приветствуют меня, или же насмеются надо мной, я по-прежнему Лалла. Если сам Шива ниспослал мне свою благодать, какое имеет значение, что мне говорят люди»:

*Если мир осуждает меня,
В сердце моем не должно быть враждебности.
Если я действительно служу Богу,
Разве может пепел запятнать зеркало?*

Не признавая никаких внешних ритуалистических форм поклонения, кухонного пуританизма, никаких социальных и религиозных различий, ничего, кроме внутреннего йогического усилия, *вакх* Лаллы стали своеобразным синтезом недвойственности Кашмирского Шиваизма и суфийского мистицизма. Превзойдя все ограничения-привязанности низших миров, и обитая в сфере чистого Сознания-Атмана, она стала равно любимой среди мусульманского и индуистского населения Кашмира. Последовавший за нею великий Кабир позднее снискал такую же любовь и мусульман, и индусов, и тело его, после смерти превратившееся в лепестки роз, те и другие разделили поровну. По легенде, от тела Лаллы после смерти тоже остались цветы. Суфийский Шейх Нур-уд-дин Нурани, высоко почитавший Лаллу, говорит:

*Этой Лалле из Пампора посчастливилось
глотнуть божественного нектара;
Поэтому она завоевала наше поклонение, как
воплощение бессмертной Божественности.
Всеблагой Господь, даруй мне такую же милость.*

Существует мнение, что именно Лаллешвари и Нурани (Нунд Риши) основали знаменитый «Орден Риши», к которому примкнули и мусульманские,

и индуистские мистики. По словам Абу-л Фазла,⁸⁸ «Самые почитаемые люди этой страны (Кашмира) – это Риши, подлинные почитатели Бога. Они не бранят другие секты, сажают фруктовые деревья вдоль дорог, воздерживаются от употребления мяса и отношений с противоположным полом. Этих Риши в Кашмире две тысячи».

Вакх Лаллы – это не только блестящие мудрые афоризмы о жизни, смерти и свободе, они также стали живым доступным изложением основ Кашмирского Шиваизма с передачей тончайших стадий йогической садханы.

*Тончайшей сетью Шива распростерт повсюду,
Он пронизывает смертные спирали.
Если вы не видите Его, пока живы,
Как же увидите после смерти?
Поразмыслив над этим, отделите Я от не-Я.*

* * *

*Что ты попусту бьешь себя в грудь?
Если ум твой непреклонен,
Ищи Его внутри,
Шива восседает Там,
и искать Его снаружи бесполезно.
Верь моему слову, выпеченному само-осознанием.*

Лалла сравнивает присутствие Шивы внутри нас с солью, растворенной в воде. Соль становится заметна только тогда, когда вода испаряется. Так же, когда угасает непрерывное желание объектов органов чувств и прекращается болтовня ума, начинает проступать наша подлинная природа.

88 Абу-л Фазл ибн Мубарак (1551 – 1602) - визирь императора Акбара, автор его жизнеописания «Акбар-намэ» и переводчик Библии на персидский язык. В значительной степени повлиял на либеральные взгляды Акбара в отношении религии.

Лаллешвари увидела, точнее, на опыте пережила весь феноменальный мир и собственное я, как излучаемые и наполненные божественной субстанцией. Подобно Сахиб Каулу, внезапно реализовавшему свою природу Шивы (см. статью о нем в настоящем сборнике), Лалла утверждает:

*Я увидела и обнаружила Себя во всем,
Я увидела лучезарность Бога во всем.
Услышав и сделав паузу, узрите Шиву,
Дом – это только Он; Кто есть Я, Лалла.*

Свои вакх Лаллешвари называла «драгоценным вином»⁸⁹. Оно чудом сохранилось до наших дней, и вкус его не только не потерял, но стал еще изысканней. Оценить же его по достоинству сможет лишь «тоскующий на чужбине по истинной благодати», но таких ценителей было немного и во времена Абхинавагупты:

*Только черная пчела
так любит аромат цветка кетаки.
[Так же] только те редкие люди, которых
изнутри ведет благодать Господа,
проявляют интерес к абсолютно
недвойственному поклонению Бхайраве,
совершенно единому, включающему в себя все.
(Тантралока, IV.276).*

Лаллешвари вторит великому мастеру Кашмирского Шиваизма:

⁸⁹ Читала ли Марина Цветаева стихи средневековой кашмирской йогини-поэтессы? Сравните: «...моим стихам, как драгоценным винам, наступит свой черед».

Я устала от непрерывного поиска себя
 Думая, что никто не может
 отведать этого тайного знания,
 Я, в конце концов, погрузилась в него
 И была допущена к Божественному бару,
 Где бокалы полны до краев,
 Но никто не осмеливается пить из них.

* * *

Тот, кто понял,
 что Чидананда – это свет абсолютного знания, –
 Свободные, реализованные души:
 Безграничные, бесконечные.
 Но сотни сотен раз закручивает
 Круговорот жизни и смерти
 Пребывающих в неведении.

В. Дмитриева

2010



САХИБ КАУЛ. ВСПЫШКА САМОРЕАЛИЗАЦИИ

Б. Н. Пандит

На севере Индии монистический шиваизм развивался в двух школах: в школе Трайямбака, процветавшей в Кашмире (Медхапитхе) и ныне известной как Кашмирский Шиваизм, и в школе Ардха Трайямбака в Кангре (штат Химачал Прадеш), в местности под названием Джаландхарапиха. Среди последователей шиваизма преобладали многие системы садханы, такие как Вама, Дакшина, Каула, Мата, Трика, и т. д. Система садханы Трика была особенно широко распространена среди шиваитов Кашмира. Абхинавагупта, величайший из авторов Трики, получил знание высшей формы практики Каулы от самого почитаемого из своих наставников – Шри Шамбхунатха, верховного учителя школы Ардха Трайямбака. С тех пор Каула стала довольно популярной в Кашмире среди практикующих Трику.

Сахиб Каул, он же Ананданатха, великий шиваитский философ и опытный практикующий Каулы, жил в Кашмире во времена правления Шахджахана и Аурангазеба. Прирожденный сиддха (реализованный йогин), он получил внезапную спонтанную вспышку непосредственной реализации абсолютной божественности в возрасте восьми лет. Это внезапное переживание собственной божественной природы сразу же пробудило в нем прекрасного поэта и, передавая свой опыт восхитительными стихами на санскрите, он произнес следующие строфы:

*«Я, Сахиб Каул, или Сахибрам, есть исполненный
 благодати Шамбху (Господь Шива),
 Начертавший образ всей Вселенной на холсте своего Я
 И удивительно украсивший этот образ разнообразными
 оттеками и своим благоговейным вниманием;
 Я также тот, кто исполняет завершающий
 Тандава-танец, поглощая эту Вселенную».*

Вспоминая свое прежнее состояние души, обитающей в смертном теле, он произнес вторую строфу:

*«Что такое тело и где оно, и кто им владеет?
 Тело – тоже, по сути, Сам Господь.
 Душа, плененная телом, на самом деле, свободна,
 потому что нет никакого тела, а есть лишь Господь.
 А я, я сам есть Шамбху, Вишну, Сурья, Ганеша, Брахма,
 Шакти и даже всемогущий Бог.
 А посему все поклоны и почитание предназначены мне».*

Наблюдая за своей психофизической системой, он говорит:

*«Я не знаю и не желаю ничего, отличного от меня;
 и не кажусь себе объектом каких-либо чувств,
 которые сами по себе являются объектами.
 Но своей собственной волей я знаю и создаю свое Я,
 я знаю и делаю все, что отлично от меня, как свое Я.
 Поклоны мне – самой сути всего сущего».*

Провозглашая всепронизывающее абсолютное сознание как свою истинную природу, он произносит четвертую строфу:

*«Я (как трансцендентальная реальность)
 нахожусь за пределами даже того чистого сознания
 четвертого состояния (турьи),
 непрерывно сияющего в трех состояниях бодрствования,
 сна, и сна без сновидений.
 Поклоны мне, кто есть все и чьим блеском сияет все».*

Сахиб Каул, маленький восьмилетний мальчик, еще не прошел закаливающей практики хатха-йоги, и его нервная система не была достаточно крепка, чтобы воспринять и выдержать всю массу нахлынувшей духовной силы во внезапной вспышке самореализации. Он почувствовал, что его физическое тело не выдерживает огромной нагрузки и слабеет. Предчувствие так-называемой смерти вызвало следующие строки:

*«Смерть является смертью для тех,
кто ей подвергается.*

*Но для реализовавших ее суть это не так,
потому что такие люди, в сущности,
никогда не рождаются.*

*Что до меня, то я, превосходя (относительные понятия)
и смерти, и бессмертия,
неизменно сияю собственным светом.*

Поклоны мне, поглощающему даже Бога смерти».

Вымолвив эти строки, философ-поэт потерял сознание, и, придя в себя спустя несколько часов, он сочинил еще пять стихов. Таким образом, созданный им гимн он назвал «Шива-Джива-Дашака» («Десять стихов о Шиве-Дживе»). Первые пять стихов появились в состоянии Шивы (Shivahood), а остальные пять – после возвращения в состояние дживы (Jivahood). Одиннадцатая строфа намекает на обстоятельства возникновения гимна, а последняя – завершает его.

Следующие стихи произнесены сразу после возвращения в сознание. Размышляя над феноменом смерти, он говорит:

*«Путь познания в этом мире таков, что все, познаваемое
умом, известно, а не познаваемое – неизвестно.*

*Каким образом может смерть существовать для тех,
кто вовсе не чувствует реальности своего рождения?*

Видана ли, слыхана ли смерть таких людей?»?

Следующая строфа раскрывает ту же тему:

*«Если, однако, теорию (относительно смерти)
представить так: „союз души и тела –
это рождение, а их разлука – это смерть“;
тогда какую радость или печаль
могут испытывать мудрые
по поводу прихода или ухода своих дорогих и близких?»*

Чтобы опровергнуть многообразие и утвердить абсолютное единство, философ-поэт говорит:

*«Я всегда был той абсолютной реальностью,
даже думая „Кто я?“.
Я есть и могу быть только Высшим.
Не помня никаких относительных понятий, таких как
„ты“, „это“, (ограниченное) „я“, „он“, „кто“, и т.д.,
только Я остаюсь собой в самом себе (в единой сущности)».*

Описывая видимое многообразие как проявление игривой воли монистического Я, он произносит девятый стих:

*«Видимость (различия) „ты“ и „я“ проявляется мной.
Это (проявляющееся сейчас) единство в многообразии
также проявляется мной.
Пракаша (свет сознания) – это и чистая нирвикальпа,
и смешанная савикальпа,
и Я единственно сияю во всем многообразии».*

В третьей строчке заключен еще один смысл. Появление предмета есть пракаша, а его непоявление – тоже пракаша (поскольку и оно сияет в свете пракаши).

Описывая естественный коннотативный аспект сознания, он произносит последнюю из десяти строф:

*«Если пракаша (свет сознания) был бы лишен вимарши
(осознания), то он не был бы пракашей.
Если осознание – сущностная его природа,
то это видимое феноменальное многообразие – ничто.*

*Поклоны мне, проявляющемуся как душа или Бог,
чья форма – пракаша, а природа – вимарша».*

Завершающие строки говорят о философском значении гимна:

*«Благословенный человек, узнав эти десять стихов
от опытного наставника
и размышляя над ними вновь и вновь,
может погрузиться в вечное и блаженное сияние
чистого сознания, достигнув самореализации
и последующего освобождения (от всяческих оков)».*

На этом завершается «Шива-Джива-Дашака», сочиненная Шри Сахиб Каулом, называемым Ананданатхом, великим возвышенным учителем шиваизма.

Перевод с английского В. Дмитриевой



ШРИ РАМДЖИ

Джанкинатх Каул

В середине XIX в. в районе Шринагара Чинкрал Мохалла жил праведный брахман по имени Шукдэв. В 1853 году (1911 г. по летоисчислению *викрамы*)⁹⁰ у него родился сын. Гороскоп новорожденного предсказывал ему будущее великого святого. Тогда никто даже не догадывался, каких духовных высот достигнет Свами Рамджи в своей жизни.

Мальчик должен был наследовать профессию отца и стать *пурохитом* (семейным священником). Следуя своим духовным устремлениям, юный Рамджи занялся изучением философии шиваизма под руководством Шри Лалджу Кокру, весьма сведущего в Кашмирском Шиваизме. Смышленому и любознательному юноше открылось ясное понимание этой философской школы. Как говорит пословица, когда вы заслуживаете чего-то, желание внутри вас исполняется само собой. Когда вам по-настоящему нужна помощь, она обязательно приходит.

Позднее Рамджи встретил своего гуру – Шри Манаса Рама Монгу (Манех Как) – великого мистика и святого системы Кула Кашмирского Шиваизма, желанием которого было распространение этой системы через линию преемственности учеников. Будучи сиддха-йогином и стремясь передать знание

⁹⁰ Северо-индийская система летоисчисления, согласной которой *Викрам-эра* ведет свое начало от коронации царя Викрамадитьи. Так, например, 1900 г. н.э. становится 1958 г. *викрамы* (прим. пер.).



преемнику, способному понять изысканную философию этой традиции, мастер обрел подлинного ученика в лице Рамджи, и передал ему йогу своим божественным прикосновением.

С искренней убежденностью Рамджи посвятил себя практике йоги. Он не совершал формального ведантского ритуала отречения от мира, но продолжал свою работу пурохита, и в ранний период

своей жизни регулярно посещал дома *яджаманов*⁹¹ для совершения религиозных обрядов.

Навех Наран

Пандит Нараян Дас Райна был большим поклонником Свами Рамджи. Он был купцом и владельцем плавучего дома (houseboat) в Шринагаре. Именно Шри Нараян Дас впервые ввел в употребление в Кашмире лодки, приспособленные для жилья. Он был человеком высоких идеалов, и был известен своим простым образом жизни и мягким и веселым нравом. Считается, что Свами Рамджи был его семейным священником. Семья почитала Сваמידжи, и Шри Нараян Дас с радостью заботился о нем.

Благодаря всестороннему знанию Кашмирского Шиваизма и суровой йогической практике, Свами Рамджи основательно утвердился в этой системе. Теперь ему нужно было уединенное место, и он нашел его в доме своего гуру-бхаи (брат по гуру) в Сафакадале. Когда цветок полностью распускается, он начинает благоухать. Теперь Свами Рамджи был сиддха-йогином. Люди, распознавшие это, пришли к нему. Простой народ тоже толпился вокруг, чтобы получить его благословения. Это беспокоило семью его гуру-бхаи, и однажды Свами Рамджи обратился к своему верному яджаману Шри Нараян Дасу в Фатехкадале: «Наран Джу, я хочу жить уединенно. Ты можешь мне помочь?» Благородный пандит был рад предоставить Сваמידжи небольшой 3-х этажный дом в трехстах метрах от своего. Через несколько дней Свами Рамджи переехал жить на второй этаж маленького домика. Там он продолжал свою садхану и преподавание Шива-Агамы достойным близким

91 *Яджамана* - заказчик ведического ритуала жертвоприношения (прим. пер).

ученикам, таким как Свами Мехтаб Как, Свами Видьядхар и Свами Говинд Каул, получившим от него вдохновение и личное руководство.

Научное толкование

Научное изложение Агам и чудесных возможностей йоги привлекало к Сваמידжи все больше восторженных почитателей, в основном, домовладельцев. Он был величайшим йогиним Кашмира того времени, обладавшим удивительной *шактипатой*. Одно его прикосновение или взгляд меняли людей. Даже махараджа Пратап Сингх, тогдашний правитель Кашмира и преданный последователь Сваמידжи, приходил за его благословением. В более поздний период жизни Сваמידжи сидел на своей *асане* (небольшой коврик для сиденья), прижав колени к груди, и в течение двадцати лет никуда не выходил. Так философ-святой давал наставления в йоге достойным ученикам и часами читал лекции о философии Трики слушателям, потрясенным его глубокой погруженностью в непрерывное состояние самадхи. Ради просвещения своих учеников, Свами Рамджи открыто демонстрировал, даже находясь в физическом теле, собственную природу Шивы (Shivahood), пребывая в непрерывном самадхи по четыре часа каждый день. До сих пор в долине Кашмира рассказывают истории о его сиддхи (сверхъестественных способностях). Дом, в котором жил Сваמידжи, теперь сохраняется как ашрам – «Шри Рама Трика Шайва ашрама»⁹².

92 Шиваитский (прим. пер.).

Божественное существо

Шри Нараян Дас и его супруга Шримати Арньямали, были бесконечно преданы Свами Рамджи, из семейного священника ставшего для них духовным наставником. Они служили ему и заботились о нем с великой любовью и преданностью. Девятого мая 1907 г. (1964 викрама) пара получила благословение. Сына.». Когда известие о его рождении дошло до Свами Рамджи, он принялся танцевать, приговаривая: «Я Рама, а дитя назовут Лакшмана». Несмотря на свой преклонный возраст, Свамиджи совершенно отдался божественной радости по случаю рождения Шри Лакманджу. Он танцевал, распевая: «Я Рама, а его нарекут Лакшман».

Он верил, что на свет появилось божественное существо. В самом деле, ребенок, которого назвали Лакшманом, обнаруживал признаки необычности. Свами Рамджи ободрял обеспокоенных родителей и одаривал своими благословениями божественное дитя. Он признал в ребенке божественные качества. Как-то раз, когда взволнованные родители ребенка снова обратились к Свамиджи, он отправил их назад со словами: «Я отвечаю за него, что бы с ним ни случилось». И вот мальчик Лакшман порос под духовной опекой великого святого, позднее посвятившего его в Гаятри-мантру, пранаяму, и некоторые йогические практики.

Зная, что к тому времени, когда Лакшман достигнет зрелого возраста, он уже уйдет, Свами Рамджи поручил его будущее посвящение в шиваитский орден своему главному ученику Свами Мехтабу Каку. Доверив своих усердных учеников и семилетнего Шри Лакшманджу Свами Мехтабу Каку, Свами Рамджи вошел в истинную обитель Шивы, оставив свое

тело в 1915 (1971 г. викрами), чтобы слиться с Божественным Универсальным Я, воплощением которого он был.

Божественный экстаз

Близкие ученики иногда слышали, как Свами Рамджи произносил что-то в состоянии экстаза переживания высшего Сознания, и вот стихи, сочиненные им:

*«Когда я принял истину из уст моего учителя,
чьи слова – священный текст, неведение мое рассеялось.
Ум (читта) глубоко погрузился в океан сознания,
стремясь вкушать сладчайший нектар равенства.
Паутина мысли замерла в состоянии
безоговорочного созерцания,
и невыразимое Высшее Сознание
явилось мне в своем совершенстве».*

Перевод с английского В. Дмитриевой

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ, ИМЕН И НАЗВАНИЙ

Абхаса – проявление, отражение, возникновение; подлинное, лишенное иллюзии, феноменальное явление. Творение есть ничто иное, как проявление вовне заключенного внутри. Существует четыре стадии проявления космического Сознания: блаженство (*ананда*), воление (*иччха*), знание (*джняна*), и действие (*крिया*). См. *Самавеша* для описания обратного процесса поглощения.

Абхасавада – теория проявления в философии Трика, утверждающая, что все явления есть проявление внешних отражений божественных энергий абсолютного Я-сознания.

Абхинавагупта – самый знаменитый мудрец и философ Кашмирского Шиваизма. Жил во второй половине X в. и первой четверти XI в. н.э. Абхинавагупта признан основным теоретиком индийской эстетики. Его труды, посвященные драме, танцу, музыке и поэзии в значительной степени способствовали их правильному восприятию. Он был также великим мистиком и йогиним, и в процессе разработки своего собственного всестороннего философского синтеза овладел глубоким знанием доктрин ортодоксальных школ индуизма, буддизма и джайнизма. Его наиболее известные работы: *Малинивиджаяварттика*, *Паратришикавиварана*, *Тантралока*, *Ишварапратьябхиджнявимаршини*, *Ишварапратьябхиджнявивритивимаршини* и *Тантрасара*.

Авадхана – Сверх-внимание. Чрезвычайно чуткое и быстрое осознание.

Авантара пралая – Эпоха растворения физического и психического существования.

Аварана – Покров, скрывающий истинную природу чистоты, единства, божественности, могущества Я-сознания.

Авидья – Неведение. Безначальное неведение. См. *видья*.

Агама – Буквально «традиция». Традиционная доктрина или священное писание. Считается, что Агамы продиктованы божеством и передаются из поколения в поколение. Также Тантра или работа, содержащая описание мистического поклонения Шиве и Шакти. Письменный труд, не относящийся к Ведам.

Агхора – Божество. Пример пяти мастеров класса *мантра*-существ.

Адвайта-Веданта – «адвайта» означает «не два», а «веданта» – «заключительная часть Вед». Ведантой изначально называлась ведийская философия Упанишад. Позднее это название стали связывать с Адвайта-Ведантой Гаудапады и Шанкарачарьи (около VIII в. н.э.). Согласно этой философской традиции, Брахман – единственная реальность, в то время как все остальные явления проявлены посредством ложных представлений, коренящихся в *авидьи* – безначальном неведении.

Аджапа-йога – Вид *дхвани*-йоги, в которой практикующий сочетает мантру с дыханием. Также известна как *варна* йога и *сурат*.

Айшварья – Божественность; Божество; Творящая Божественная Сущность.

Акалы – Совершенно чистые существа, осознающие только свое бесконечное, чистое, включающее все, божественно могущественное Я-сознание и совсем не осознающие объект (*прамея*) или процесс познания (*прамана*). Они есть чистый субъект. Акалы – часть чистого творения, не подверженная перевоплощению. Известные также как *шивы*, они принимают форму *шамбхавов* на уровне *Шива таттвы* и становятся *шактами* на уровне *Шакти таттвы*. Состояния Шивы и Шакти в них преобладают. На этой стадии жизненная сила называется *вьяна*. См. *вьяна* и *прана*. Сфера действия – *Шакти таттва*. См. также *праматр* и *таттва*.

Акрама – Речь, лишенная последовательности. *Шакта*-йога.

Альвары – Тамильские святые-вишнуиты, всецело преданные Господу.

Анадаравиракти – Естественное безразличие к наслаждению внешними вещами, возникающее в результате переживания блаженства Я в йогической практике.

Ананда – Блаженство. Вместе с *сам* (бытие) и *чит* (сознание) составляет описание бесконечного Господа, или Брахмы в Адвайта-Веданте. Термин, используемый в описании первых пяти внешних признаков переживания блаженства Я в уччара-йоге: *ананда*, *удбхава*, *кампа*, *нидра* и *гхурни*.

Анава-мала – Загрязненность ограниченного существования. Нечистота (*мала*), свойственная связанной душе (*ану*), т.е. врожденное неведение целого ряда существ – от небожителей до всех обитателей земли, включая людей. *Анава-мала* лишает высшего Сознания и свободы, скрывает безграничность обитателей *Майи* и превращает их в *ану*, лишая последних осознания своей божественной сущности. Существует два вида *анава-малы*:

1. Ограниченность Я-сознания

2. Ограниченность способности знать и делать

См. *маия-мала* – загрязнение многообразия и карма-мала – загрязнение ответственностью за содеянное.

Анава-самавеша – Погружение в Абсолютное Я на уровне *анава*-йоги. Существует множество видов и уровней такого переживания божественного, в зависимости от применяемой йоги и зрелости практикующего.

Анава-йога – Медитация на внешнем объекте. Йога, предназначенная для существ с ограниченными способностями. Также известна как *крия-йога* и *бхедопая*, методы, применяемые на стадии многообразия. (Слово «*анава*» происходит от «*ану*», что означает «ограниченное существо»). Со стороны йогина необходимо большее умственное усилие, нежели в случае с *шакта* и *шамбхава-упая*. Объекты медитации могут быть внутренними (*грахья*) или внешними (*бахья*). К *грахья* объектам относятся: *буддхи* (понимание), прана (жизненная сила), *деха* (физическая форма), и *дхвани* (звук дыхания), используемые в нисходящем порядке.

К *бахья* объектам относятся: время и пространство, Рассматривается три аспекта каждой из этих категорий. Они составляют шесть разновидностей, называемых *шададхван*, или шесть способов медитации на внешних объектах. *Анава-йога*, осуществляемая с помощью медитации на *буддхи*, называется *дхьяна-йога*, на *пране* – *уччара-йога*, на *дехе* – *карана-йога* и на *дхвани* – *дхвани* или *варна-йога*. Медитация *анава-йоги*, направленная на *шададхван*, или шесть разновидностей внешних предметов, называется *стханакальпана*.

Анантанатха – Повелитель *Майи*. Божество, почитаемое классом существ, известных как *мантры* (см. *праматр*). Инкарнация Самого Господа, нисходящего до уровня *махамайи* в форме Анантанатхи и сотрясающего *Майю* для дальнейшего творения.

Антахарана – Внутренний орган. Этот термин применяют в отношении к 14, 15 и 16 *таттвам* в нисходящем порядке, известным как три аспекта ума: *буддхи*, *манас* и *ахамкара*. См. *таттва*.

Ану – Бесконечно малая величина. Существа предельно ограниченные по своей природе. *Майяпрамата*, управляемое *майей*, или, иными словами, ограниченное существо. Даже небожители относятся к этой категории.

Анупая или **Ананда-йога** – Высший тип йоги, превосходящий даже *шамбхава упаю*. Прямая реализация Я без особого усилия. Полностью совершенная *шамбхава-упая* достигает *анупаи*.

Апаведья-сушупти – Состояние, подобное глубокому сну, свободное от переживания внешнего. Конечная цель практического буддизма.

Апана – Вдох. Всопоглощение. Один из жизненных ветров. Также см. *прана*.

Арамбхавада – Теория нового творения, предлагаемая Ньяя-Вайшешикой.

Асана – Положение тела. Одна из ступеней в йоге Патанджали и Хатха-Йоге Горакхнатха. Йога, направленная на сосредоточение – *экаграта*-сосредоточение на одном. Также сидение или коврик для медитации.

Ахам – Я. Чувство Я. Осознание подлинного Я. Созерцающий субъект. Изначальная мантра.

Бахья – Внешние объекты медитации, используемые в *крия-йоге* или *анава-йоге*. *Бахья-йога* – практика медитации на таких внешних объектах.

См. *стханакальпана-йога*.

Бахьяртхавада – Теория реального существования материи и материальных явлений вне свободного сознания. Одна из школ буддизма.

Бинду – В йогической практике шактизма, Шакти визуализируется как *бинду*, ярко сверкающая точка в центре между бровями. Концентрация на светящейся энергии. Источник света визуализируется шактой как *бинду*. В Трике *бинду* соответствует Ишвара Бхаттараке, а *нада* – Садашиве. Таким образом, *нада* и *бинду* – первичные плоды *спанды* и *калā* – божественной силы Шивы.

Блаженство Я – Шесть видов: *ниджананда*, *нирананда*, *парананда*, *брахмананда*, *махананда*, *чидананда* и *джагадананда*. См. *уччара-йога*.

Брахмананда – Четвертый из шести уровней блаженства Я, испытываемого в *уччара-йоге*. См. *ниджананда*. *Брахмананда* переживается посредством сосредоточения сознания на бесконечной, всеобъемлющей и сбалансированной функции жизненной силы, называемой *самана-прана*.

Буддхи – Способность понимать. Интеллект; ум, принимающий решения; иногда называется высшим умом; сверхличностный ум. В философии Санкхьи – интеллект, третья из двадцати пяти *таттв* (или вторая из двадцати четырех *таттв*) в нисходящем порядке.

Бхава-самадхи – Состояние транса, достигаемое посредством возбуждения эмоций, доводимого до экстаза. Широко известно как *киртан*. Практикуется и предписывается святым-вишнуитом Чайтаньей, система *садханы* которого включает музыку, пение, танец, и т.д. Цель *киртана* – *бхава-самадхи*. Этой практике следовали великий поэт Джаядэва, Парамахамса Рамакришна и Анандамаи Ма.

Бхартрихари – Древний грамматист санскрита. Основоположник философии санскритской грамматики.

Бхатта Каллата – Один из великих мыслителей Кашмирского Шиваизма. Жил во времена правления кашмирского царя Авантивармана (855–883 н.э.). Ученик Васугупты и старший современник Сомананды. Был признанным мастером систем Трика и Каула. Почитался Абхинавагуптой как крупный авторитет. Вопрос о том, кто был автором *Спанда-карик* – он или Васугупта – остается спорным, но Бхатта Каллата написал комментарий к этому тексту. Он автор следующих работ: *Спандасутра*, *Спандасарвасва-Таттвартха-Чинтамани*, *Мадхувахини*, *Таттвavicара*, *Свасвабхава Самбодхана*. (Последние четыре книги известны лишь по ссылкам).

Бхедабхеда – Единство в многообразии.

Бхога – Удовольствие, наслаждение, переживание.

Бхуваны – Места обитания существ. Согласно Трика шастре, существует 118 бхуван. *Бхувана* также относится к грубой форме пространства, служащей одним из шести способов медитации (*шададхван*) в *стханакальпана-йоге*, подразделении *анава-йоги*. В *шададхване таттва* – тонкая форма явления, *бхувана* – плотная, а *калā* – самая тончайшая. См. *стханакальпана-йога*.

Бхуты – Элементы материального существования: земля, вода, огонь, воздух, эфир. Первые пять *таттв* в восходящем порядке – объективные элементы. См. *таттва*.

Ваджраяна – Система тантрического буддизма, дошедшая до наших дней в виде ламаизма Тибета и Монголии. Тантра, адаптированная Виджнянавадой, идеалистической школой буддизма.

Вайкхари – Разговорная речь или ее письменная форма. Один из четырех уровней речи: (1) *вайкхари*, (2) *мадхьяма*, (3) *пашьянти* и (4) *паравач*.

Вайрагья – Непривязанность. Естественное безразличие к чувственным удовольствиям.

Вамадэва – Божественное существо класса *мантра*. Одна из пяти божественных форм Шивы.

Варна – Не несущее значения слово-образ, фонема или звук. Тонкая энергия речи. См. *пада* и *мантра*.

Варна-йога – Разновидность дхвани-йоги, сочетающая осознание мантры и дыхания. *Дхвани-йога* – одна из четырех форм *анава-йоги*, когда объект медитации находится внутри (*грахья*). См. *анава-йога*.

Васана – Согласно теории Виджнянавады, *васана* – это ряд впечатлений прошлого, проявляющийся в качестве способности и естественной склонности потока ментального я-сознания превращаться в бесчисленные ощущения, и т.д., из которых состоит наш обычный мыслительный процесс. *Васана* мгновенна, как поток сознания. Каждая *васана* вызывает отчетливое ощущение. Эти ощущения, сочетаясь друг с другом, производят все разнообразие наших каждодневных познаний.

Васугупта – Один из величайших мудрецов и философов Кашмирского Шиваизма. Он жил в конце восьмого и первой половине X в. н.э. Васугупта «принял» *Шивасутры*, текст, ставший основой системы Трика. Он обнаружил метод реализации *спанда*, сущностной природы истинного Я.

Виварта – Проявление. Отчетливо проявленное состояние. *Виварта* – теория, разработанная Адвайта-Ведантой, не принимаемая Кашмирским Шиваизмом. *Виварта* – проявление чего-либо несуществующего, как мираж, или кажимость одной вещи другой, как, например, в случае с веревкой, принимаемой за змею.

Вивартавада – Теория кажущегося проявления феномена, популярная среди монахов и ученых школы Шанкары.

Виврита – Отчетливо проявленное состояние.

Виджняна – Знание. Буддистский термин. Также Сознание. Поток сознания, или непрерывный поток вспышек сознания. *Виджняну* также часто называют *читтой*, или «умом».

Виджнянавада – Название идеалистической школы буддизма.

Виджнянавадин – Название, данное последователям идеалистической школы буддизма. Не признают существование ни внешнего мира, ни Я за пределами ума.

Виджнянакалы – Существа, осознающие свое чистое и бесконечное Сознание, свободное от психических

и физических оболочек, но не осознающие своего божественного могущества. Пятая из семи категорий *прамата*: *акалы*, *мантра-махешвары*, *мантрешвары*, *мантры*, *виджнянакалы*, *пралаякалы* и *сакалы*. *Виджнянакалы* оперируют на низшем уровне *турьи* и видят себя как чистое, но бездействующее Сознание. По этой причине они страдают от второго вида *анава-малы*. Это относится к практикующим Адвайта-Веданты, согласно Кашмирскому Шиваизму. *Виджнянакалы* находятся на границе между чистыми и нечистыми существами и считаются связанными или ограниченными до тех пор, пока они не покидают *Майю*.

Видьешвара – Категория душ или существ, также известных как *мантры*. Существа на низшем уровне *турьи*. Эта группа – часть чистого творения и не подвержена процессу перевоплощения. См. *турья*, *прама*т*р*. *Видьешвара* (*мантра*) видит Себя как всеведущее, всемогущее, чистое и бесконечное Сознание, но воспринимает объективное существование как отличное от Я. Эти существа, осознающие многообразие, обычно заняты в божественном управлении и отвечают за божественные действия созидания, и т.д. Они помогают другим и вдохновляют их на пути к освобождению.

Пять примеров этой категории: Ишана, Татпуруша, Садьоджата, Вамадэва и Агхора. Эти небожители передали шиваитские Агамы просветленным личностям (*сиддхам*) этого мира.

Видья – Сила различения. Один из пяти покровов ограничения (*канчук*) и восьмая *таттва*, согласно Кашмирскому Шиваизму. Ограниченная сила познания. Ограниченная способность знать лишь немного. В *Видья таттве* приходит переживание «Я знаю это», в котором «я» и «это» представляют два различных и отдельных элемента. «Я» относится к ограниченному субъекту, а «это» – к ограниченному объекту. В противоположность *Шуддхавидья таттве*, где «я» и «это» находятся в совершенном равновесии, в то же время, не будучи никаким образом ограниченными. См. *Шуддхавидья* или *Садвидья таттва*.

Видьякалā – Одна из пяти *калā*. *Калā* – утонченный аспект пространства по определению в *шададхване*, шести способах медитации на внешних объектах. *Видьякалā* содержит суть *таттв* от *Пуруши* до *Майи*. См. *стханакальпана-йога*.

Викальпа – Концептуальное мышление; определенное знание; мысль, ведущая к двойственности. Также: *Викальпабуддхи* или *самврити* – термины, обычно применяемые буддистами. *Самвритисатья* – истина, основанная на концептуальном мышлении (в противоположность) *парамартхасатья* – абсолютной истине. См. *нирвикальпа* – знание без концептуализации

Викара – Модификация

Виласа – Термин, используемый в нео-шиваизме Ачарьи Амритавагбхавы для описания Божественной Сути Господа. «Лас» – санскритский корень с множественным значением. Он сродни *лиле*, или игре. Имеет эротический подтекст и часто применяется в танцах и поэзии. Танец подразумевает здесь *ласья*, нежный эротический танец Парвати в противоположность *тандаве*, мужественному и порой разрушительному танцу Шивы. Приставка «ви» – усилитель, подчеркивающий характер *ласы*. *Ви* – особое мастерство или изобилие. Этот термин можно перевести как «божественная жизненность» или «божественная игра».

Вимарша – Само-осознание. *Вимарша* – способность само-опосредования Сознания. Также шакти, или энергия Сознания. Сознание – это *пракаша*, а его само-осознание – *вимарша*. Движение *вимарши* всегда поддерживает абсолютное Сознание активным и занятым внешним проявлением своих божественных сил. Сущностная природа этого побуждения чистой *вимарши* – безграничное блаженство.

Винду – Более тонкий аспект *бинду*. Могучий заряд божественной воли. Абсолютное Сознание (*калатита*), заряженное божественной волей к проявлению его вовне называется в шактизме *винду*.

Согласно Панини, трансцендентальная истина, заряженная *иччхой*, или божественной волей, называется *винду*. См. *виндур иччух* (*Сутра-патха*, II.ii.169).

Вьяна – Пятая функция жизненности. Блеск безграничного субъекта, сверкающего бесконечно в трансцендентальном состоянии, известном как *турьятита*.

Пять функций жизненности: *прана*, *апана*, *самана*, *удана* и *вьяна*.

Господь Садашива – Инкарнация Бога. Господь, нисходящий до самого высокого уровня сферы *Шуддхавидья*. Он всегда остается Шивой, даже наблюдая слабое отражение объективности; *сада* (всегда, прим. пер.).

Гхоратары шакти – Силы Бога, вызывающие упадок. Также наводящие ужас (*гхоратары*) энергии (*шакти*). Имеются в виду энергии, принимающие форму божеств (*шакти*) с негативными аспектами, низвергающих дживы в круговорот непрерывных перерождений (*сансара*). Согласно недвойственному Кашмирскому Шиваизму, они являются лишь частичным проявлением Абсолюта.

Гхурни – Пятый из пяти уровней опыта, отмечающего продвижение адепта в *уччара*-йоге. На этой стадии он может испытывать легкое вращение головы.

Грахья – Объект переживания. Внутренние объекты медитации, используемые в *крия* или *анава*-йоге.

См. *бахья*.

Даршана – Философия. Откровение или интуитивное переживание истины, возникающее в результате практики йоги. Логическое изложение истины посредством речи – второстепенный вид *даршаны*.

Деха – Плотное физическое тело.

Джагадананда – Бесконечное блаженство Я. Находится за пределами шести уровней Блаженства Я, возникающего благодаря практике созерцания функций праны в *уччара*-йоге. Переживание Я, свободного от каких-либо ограничений. Состояние *ануттара*, чувство полной свободы, *сватантрия*. Также см. *прана*.

Джаграт – Бодрствование. Первое из четырех состояний жизнедеятельности. Самое внешнее из этих состояний.

Джада – Неодушевленное.

Дживанмукти – Освобождение в этой жизни.

Джнянендри – Пять внешних чувств. Пять *джнянендрий* – *таттвы* от шестнадцатой до двадцатой в порядке возрастания. Также называются *индриями* (энергиями) чувственного восприятия тела. Сила или способность обоняния, вкуса, зрения, осязания и слуха.

Дикша – От «да» – давать, и «кши» – разрушать. Дар духовного знания, разрушающий неведение. Церемония посвящения, в которой гуру передает духовное знание ученику и очищает следы его ограничений. Приготовление или освящение религиозной церемонии, соблюдение религиозных обетов для определенной цели. Преданность, посвящение.

Дхарана – Сосредоточение ума на любой из частей тела, таких как сердце, в которой происходит созерцание божества.

Концентрация: шестая ступень в йогической практике Патанджали. Такая практика не является полной, поскольку внимание йогина может отвлекаться.

Дхвани-йога – *Анава-йога*, практикуемая с помощью медитации с использованием звука дыхания. Вдох и выдох становятся объектами медитации с помощью мистических слогов *со'хам* и *хамса*.

Также известна как *сурат-йога*, *варна-йога* и *аджапа-йога*. С помощью *дхвани-йоги* практикующий достигает внутренней стадии *анава-самавешти*. Этот метод практикуется радхасваминами, которые зачастую становятся одержимыми жаждой славы, и т.д. См. *анава-йога*.

Дхьяна – Медитация. Седьмая из восьми ступеней в практике йоги Патанджали. Техника сосредоточения на одной мысли как на объекте непрерывного созерцания, не нарушаемого разнородными мыслями. Монистический шиваизм считает, что такая практика не является прямым средством Самореализации.

Дхьяна-йога – *Анава-йога*, осуществляемая с помощью созерцательной медитации на *буддхи*, называется *дхьяна-йогой* или *буддхи-йогой*. Это не то же самое, что *дхьяна-йога* Патанджали.

Практика включает представление тройственности познающего субъекта (*праматр*), познаваемого объекта

(прамея) и средств познания (прамана) единым целым, тождественным сияющему Я-сознанию. Йогин представляет окруженный языками пламени круг божественных энергий, помещенный в сердце. Затем он визуализирует это как (1) созидание, (2) сохранение, (3) поглощение, (4) разделение и (5) поглощение (вбирание) внешнего объекта чувств, подобно тому, как огонь поглощает топливо. Эти действия *буддхи* следует представлять как действия Бога, являющегося в форме практикующего. Другими словами, он практикует свою природу, как единую с Божеством. См. *анава-йога*.

Идам – Это или *это-сть*. Созерцаемый объект. См. *ахам*.

Индрия – Телесная энергия; энергия органов чувств и действий.

Инструментальный элемент – Неодушевленная сущность, которую Сознание использует для взаимодействия с окружающим миром, т. е. части тела, органы, чувства.

Иччха – Божественная воля. Одна из трех основных энергий Космической Энергии. Две другие: энергия знания (*джняна-шакти*) и энергия действия (*крия-шакти*).

Иччху – См. *Винду*.

Ишана – Божество. Одно из пяти основных существ класса *мантра*.

Ишвара – Инкарнация Бога. Бог, нисходящий до четвертой *таттвы*.

Ишвара таттва – Принцип отождествления. *Это-сть* преобладает, хотя Я все еще присутствует. «Это есть я». В иерархии творения *Ишвара таттва* – четвертая из пяти проявленных *таттв*, начиная с Парамашивы. Обитатели этих пяти *таттв* – часть чистого творения и не подвержены перевоплощению.

№	<i>Таттва</i>	Обитатели <i>таттвы</i>	Правящее божество
1	<i>Шива</i>	<i>Шамбхавы</i> (<i>Акалы</i>)	Шива Бхаттарака
2	<i>Шакти</i>	<i>Шакты</i> (<i>Акалы</i>)	Шакти (Пара Бхаттарака)

3	Садашива или Садахья	Мантра- махешвары	Садашива Бхатгарака
4	Ишвара	Мантрешвары	Ишвара Бхатгарака
5	Шуддхавидья (Махамая)	Видьешвары	Анантанатха

(Примечание: См. таттвы).

Йогасиддхи – Сверхъестественные способности, развиваемые йогинами, которые переживают мощный поток шактипаты.

Йогасутра – Знаменитый философский текст Патанджали.

Йогини – Божество женского рода. Обожествленное женское соответствие йогину. Спутница сиддхи или *виры* (мужественного йогина).

Кайвалья – Освобожденное состояние, согласно школе Санхья. В шиваизме рассматривается как особый вид состояния сна, и, таким образом, не считается высшим. В *кайвалье* ограниченное Я-сознание остается в совершенном одиночестве, лишённое психического и физического аспектов.

Калā – Одна из пяти *канчук*, или покровов майи, вызывающая в человеке чувство ограниченности. Седьмая *таттва*. *Калā* заставляет всех существ чувствовать себя ограниченными в их действиях и способностях. Термин, применяемый в шактизме, означающий духовное движение (побуждение) *калатиты*, или Божественного Господства. *Калā*, возникающая как внешнее движение, проявляет *винду* в двух формах, известных как *нада* и *бинду*, или звук и свет. Тончайший аспект пространства и один из шести способов медитации (*шададхван*), используемый в *стханакальпана-йоге*. *Калā* – более тонкая форма *таттв*. Пять *калā* в восходящем порядке: *нивритикалā*, *праштишкалā*, *видьякалā*, *шантикалā* и *шантьянтита*. См. *стханакальпана-йога*.

Кāла – Одна из пяти *канчук*, или покровов майи, заставляющая человека чувствовать себя ограниченным

существом. *Кāла* – одиннадцатая *таттва*. Она вызывает чувство отдельности от Абсолюта в результате переживания временной последовательности. Также чувство ограниченной протяженности во времени.

Калана – Внешнее проявление внутренне существующего явления. Объективное проявление чего-то уже существующего внутри субъекта. Активность; динамизм, как внешний, так и внутренний.

Калатита – За пределами *калā*. Термин, употребляемый в шактизме для определения Абсолютного Сознания, или *парасамвита*. Когда *калатита* заряжена божественной волей (*калā*), устремленной к внешнему проявлению, в шактизме это называется *винду*.

Калиная – Особый вид *шакта*-йоги. См. *шакта*-йога.

Кальпана – Воображение. Создания воображения, вызванные вибрацией ума.

Кампа – Третий уровень переживания, отмечающего продвижение практикующего в *уччара*-йоге. Дрожь в теле.

Канчуки – Оболочки или покровы *Пуруши*. Пять принципов субъективного ограничения. Ограничивающие *таттвы*, покрывающие, маскирующие Сознание.

Пять *канчук* в нисходящем порядке:

7 *Калā* – ограничение действия;

8 *Видья* – ограничение осознания и знания;

9 *Рāга* – ограничение интереса или суждения;

10 *Нияти* – ограничение причинной обусловленностью;

11 *Кāла* – Ограничение временной последовательностью или продолжительностью.

По мере раскрытия *таттв*, категория времени впервые появляется вместе с *калā*. *Нияти*, закон причинности, накладывает абсолютное ограничение на сферу *калā*, *видья* и *рāга* ограниченного существа. Закон природы (*нияти*) выступает здесь как закон ограничения. Эти четыре *таттвы* ограничивают масштаб знания и действия человека, но *кāла* также ограничивает само его существо.

Капила – Основоположник философии Санкхья. Один из мудрецов древней Индии, упоминаемый в Упанишадах и *Махабхарате*.

Карана-йога – *Анава-йога*, осуществляемая с помощью медитации на физическом теле (*деха*). Такая йога включает множество *мудр*, широко распространенных в *хатха-йоге*.

Карма или **Карман** – Действие, поступок, осуществление, дело, работа, труд. Прошлые поступки, ведущие к неизбежным последствиям; судьба в виде определенных последствий действий в предыдущей жизни.

Карма-мала – Загрязненность, основанная на эгоистических побуждениях и проявляющаяся в виде ответственности. Причина величайших страданий ограниченных существ. *Мала* – нечистота. *Мала* ограниченного действия. *Карма-мала* основана на *анава-мала* (нечистота ограниченности, конечности) и *майя-мала* (нечистота многообразия).

См. *анава* и *майя-мала*.

Карма-самскары – Впечатления, оставляющие след в живом существе в результате действий, совершенных под влиянием *карма-малы*, или загрязненности ответственностью за содеянное.

Карма-самья – Одновременное созревание двух взаимно противоположных прошлых действий, совершенно одинаковых по силе и потому препятствующих созреванию плодов таких действий.

Кармендрии – Пять органов действия. *Индрии* – энергии или способности действия. Первые пять внешних инструментальных элементов в *таттвах*. Они следуют в порядке возрастания после пяти *бхут* и пяти *танматр*; *таттвы* от первой до десятой.

11 Сила или способность вызывать экстатическое состояние (*ананда*) и размножение – (*упастха*), половой орган;

12 Выделение – *паю*, задний проход, мочевого пузыря;

13 Способность перемещаться – *пада*, ноги;

14 Манипуляция – *хаста*, руки;

15 Говорение – *вач*, органы речи;

(См. *таттва*).

Каруна – Сострадание

Кевала – Существо, находящееся в полной обособленности. Тот, кого оставили буддхи и все сопутствующие ему факторы, такие как органы чувств, и т.д. *Дживан-мукта* становится *кевалой* в момент смерти, согласно Санкхья-Йоге.

Клеши – Боль, страдание, бедствие. В философии йоги к пяти клешам относятся: *авидья* – неведение, *асми-та* – эгоизм, *рага* – привязанность, *двеша* – отвращение, *абхинивеша* – побуждение знать и действовать в соответствии с предыдущими четырьмя клешами.⁹³

Крамамокша – Постепенное освобождение

Крамамукти – Постепенное освобождение

Крамаяна – Разновидность *шакта-упаи*, популярная среди шиваитов Кашмира

Крама йога – Особый вид *шакта-упаи*, открытый и распространяемый Шивананданатхом. Известный также как *крамаяна*. В настоящее время ошибочно считается отдельной системой *садханы*.

Кундалини – Тонкая энергия праны, движущаяся вверх по позвоночнику, которую переживают йоги в состоянии блаженства Я.

Кундалини-йога – Разновидность *карана-йоги*.

Абхинавагупта говорит, что этот вид йоги должен изучаться при помощи устных наставлений. Эта практика зачастую хранится в тайне, поскольку она быстро приносит плоды в виде сверхъестественных психофизических способностей, которыми могут злоупотреблять недостойные практикующие. Также, в силу того, что ее поле деятельности включает психические и физические элементы, ею вполне могут овладеть даже недостойные люди, обладающие развитым интеллектом. *Карана-йога* также приводит к *анава-самавеша* и развивает способность практиковать более высокие виды *Трика-йоги*. См. *анава-йога*.

Лила – Игра; сущностная природа Абсолюта

⁹³ Такое определение *абхинивеша* дано мастерами Кашмирского Шиваизма. Привязанность к мирскому существованию – один из примеров *абхинивеша*, но не основное ее определение).

Лолика – Постоянное страстное желание и стремление к внешним предметам. Это состояние вызвано *анава-малой*. Чувство неполноценности я.

Мадхьяма – Внутренняя речь. Концептуальность. Мышление. *Мадхьяма* – внутреннее рефлексивное проявление осознания (*вимарша*), принимающая форму идей. В порядке возрастания от грубого к более тонкому уровню – второй из четырех видов речи. Термин «*мадхьяма*» означает внутренний или же промежуточный, поскольку она находится в тонком теле (*пурьяштака*) между *вайкхари* и *пашьянти*.

Три элемента *мадхьямы*:

1. Слово-образ
2. Идея или значение слова
3. Объекты, познаваемые посредством 1 и 2.

См. *вайкхари*, *пашьянти*, *паравач* и *пурьяштака*.

Маия-мала – Загрязненность многообразия. Самый тонкий из всех видов нечистоты майи. Обитатели этого уровня испытывают тройственное многообразие или взаимное различие между: 1) субъектом и объектом, 2) субъектом и субъектом, и 3) объектом и объектом. Находящиеся под воздействием *маия-малы* ощущают неполноценность Я и многообразие.

См. *анава-мала*, *карма-мала*.

Майя – Шестая *таттва* в нисходящем порядке. Ограничивающая сила, приводящая к забвению Я. *Майя*, иногда включаемая как шестая *канчука*, привносит ограничения пяти *канчук*. *Майя* – единственно нечистая *таттва*, созданная самим Богом. Она – место обитания ограниченных существ и сфера абсолютного Само-забвения и многообразия.

Господь Анантанатха встряхивает *Майю* и от этого сотрясения она простирается и предстает в виде пяти элементов от *калā* до *кāла*. *Майя* – величайшая из *канчук*, или покровов.

См. *канчуки* и *таттва*.

Мала – Загрязненность; врожденное неведение; отбросы; ограничение, препятствующее свободному выражению духа.

Три *малы* (см. отдельное описание).

- Анава-мала:** Загрязненность ограниченности, загрязненность тонкого вида. Два вида.
- Маия-мала:** Загрязненность многообразия – более тонкий вид загрязненности майи.
- Карма-мала:** Загрязненность ответственности за содеянное. Самый грубый вид.
- Малини-йога** – Разновидность *шамбхава-йоги*, в которой практикующий визуализирует свои божественные силы сияющими в виде беспорядочно размещенных букв алфавита, начиная с «на» и кончая «пха».
- Манас** – Разум. Внутреннее чувство, эмпирический ум. Аспект аппарата ума, координирующий работу чувств, собиравший образы, восприятия и вызывающий различные концепции. Мышление-чувство.
- Мантра** – Тонкий, не несущий значения слово-образ, используемый в практике медитации. Мистический слог. См. *варна*.
- Мантра-Махешвара** – Существо, находящееся на четвертой и самой высокой ступени *туры*. В таком существе чувство Я или осознание Я сияет преимущественно как «Я есть Это». См. *праматр* для полного описания семи типов существ.
- Мантрешвары** – Существа третьего уровня *туры*. Они воспринимают объективное существование как самих себя. «Это-сть» и «Это есть я» преобладают. См. *праматр* для полного описания семи типов существ.
- Матрика-йога** – Разновидность *шамбхава-йоги*, в которой божественные энергии практикующего мистически постигаются при помощи санскритского алфавита – шестнадцати гласных и согласных от «ка» до «кша».
- Махавидья** – Абсолютное чистое знание. *Видья* – знание, *авидья* – неведение.
- Махавьяпти** – Йогическое состояние, испытываемое в учара-йоге, вызывающее головокружение. См. *гхурни*.
- Махананда** – Пятый из шести уровней блаженства Я, испытываемый в практике уччара-йоги. См. *ниджананда*.
- Махапралая** – Полное уничтожение всего проявленного существования.
- Махат** – Неограниченная универсальная способность познания. Первая трансформация *пракрити* на первой

ступени эволюции в философии Санкхья. *Саттва* преобладает в *махате*. Когда Шрикрантханатха нарушает равновесие *пракрити*, элемент *раджас*, в силу своей беспокойной природы, нарушает равновесие трех *гун* в *пракрити*, и выталкивает более легкую *саттву*. *Саттва*, таким образом, преобладает в *пракрити*, когда последняя трансформируется в *махат*. *Махат*, в свою очередь, трансформируется в *ахамкару*, или эго. *Буддхи* – индивидуальное понимание, в то время как *махат* – универсальное понимание.

Мокша – Освобождение. Освобождение от оков. Существуют различные степени и стадии *мокши*.

Мукти – То же, что и *мокша*.

Нада – В обычном употреблении «*нада*» означает «звук». Первая вибрация внешнего творения *винду*. *Нада* разворачивается в *бинду*. *Нада* – внешнее проявление (вместе с *бинду*) *калā парасамвита*, нисходящего до положения божественной силы *винду*. *Нада* – осознание, проявляющееся вовне как звук, и, таким образом, являющееся источником всех имен, сформированных звуками.

Надабиндумая – Все проявленное существование, состоящее из имени и формы.

Нивритти – Одна из пяти *калā*. *Калā* – тончайший аспект пространства, по определению в *шададхване*, шести способах медитации на внешних объектах. *Нивритти* содержит плотные элементы, такие как земля, и т.д. См. *стханакальпана* йога. Пять *калā* в восходящем порядке: *нивриттикалā*, *пратиштхакалā*, *видьякалā*, *шантикалā* и *шантьятитакалā*

Ниграха – Омрачение. Также божественный гнев, *пидхана*. См. *ануграха*.

Нидра – Четвертое из пяти йогических состояний, отмечающих продвижение практикующего в *уччара*-йоге. Потеря осознания тела, которая может перейти в дремоту.

См. *ананда*, *удбхава*, *кампа*, *нидра* и *гхурни*.

Ниджананда – Первая из шести стадий блаженства Я, испытываемого в практике *уччара*-йоги. Экстаз прямой реализации ограниченного существа (сознания).

Шесть ступеней: *ниджананда*, *нирананда*, *парананда*, *брахмананда*, *махананда* и *чидананда*. *Джагадананда* – бесконечный аспект блаженства Я, находящийся за пределами шести ступеней.

Нирананда – Вторая из шести стадий блаженства Я, испытываемого в практике *уччара-йоги*. Экстаз, наступающий при избавлении от относительных знаний и действий.

Нирбиджа самадхи – Высшее йогическое переживание в йоге Патанджали. Состояние ума, подобное *сущупти*.

Нирвикальпа – Знание, не основанное на концептуальном мышлении. Высшее Сознание, свободное от мыслей. Йогин-шиваит созерцает *пашьянти* в чистом восприятии и понимании, на мгновение свободном от концептуального мышления. Это состояние известно как *нирвикальпа-самведана*. См. *викальпа*.

Нияма – Дисциплина, священные предписания:

- чистота – средства очищения тела, рекомендуемая пища;
- спокойствие – сохранение ума безмятежным и самодостаточным;
- аскетизм;
- изучение основ йоги и философии;
- почитание Бога и гуру.

Ямы и *ниямы* не рекомендуются Кашмирским Шиваизмом. *Нияма* – второй шаг в восьмеричной системе Патанджала-йоги: *яма*, *нияма*, *асана*, *пранаяма*, *пратьяхара*, *дхарана*, *дхьяна* и *самадхи*.

Нияти – Закон ограничения. Десятая *таттва* в нисходящем порядке. Одна из пяти *канчук*. Термин применяется для описания ограничений существ, населяющих миры снов, т.е. предков, богов, и т.д., а также находящихся в состоянии бодрствования грубых миров. Действия, совершенные человеком (*ану*) – либо благотворны, либо дурны, в соответствии с законом *нияти*, неотъемлемой частью *ану*.

Ньяя-Вайшешика – Ньяя и Вайшешика изначально представляли собой две различные школы. Обе следовали социально-религиозной системе ведийской традиции, практиковали пашупатизм, развили сходные

метафизические концепции, и зачастую отличались необузданной формой шиваитской йоги. Эта система известна как двойственный шиваизм. Ее теистическая философия возникла из дуалистической Пашупаты. Она разделяет взгляды материалистического реализма, утверждающего, что вся материя в форме атомов – извечно реальная субстанция, существующая вне познающего субъекта.

Пада – Слово. Концептуальный слово-образ. Грубый аспект времени, который является одним из шести объектов медитации (*шададхван*) в *стханакальпана*-йоге, подразделение *анава-йоги*. См. *варна*.

Парадвайта – Абсолютный монизм. Этот термин был создан великим мыслителем Абхинавагуптой для того, чтобы монизм Кашмирского Шиваизма отличали от монизма Адвайта-Веданты. Абхинавагупта использует этот термин по-разному: *Парадвайта*, *Парамадвая*, *Парадвая*, *Адвая*. (См. *пратьякшадвайта*)

Парадвайтин – Практикующий абсолютный монизм.

Парамартхасат – Абсолютно реальный.

Парамашива – Для шиваитов – Абсолютное Сознание.

Парананда – Высшее блаженство. Третий из шести уровней блаженства Я, испытываемого в практике *уччара*-йоги. Оно пробуждается при помощи направленного осознания функции жизненной силы, известной как прана.

Парасамвит – Трансцендентальное Сознание. Термин также применяется авторами-шактами. *Парасамвит* известен как *калатита*, духовное побуждение божественной сущности (Божественности), т.к. он превосходит *калā*. *Парасамвит* – Парамашива шиваизма и Парабрахман Упанишад.

Паравани – Трансцендентальное Само-осознание чистого и бесконечного Я-сознания. Сокровенный аспект речи.

Паравач – Высший аспект речи. Трансцендентальная речь. Такой вид осознания, который не созерцает ничего, кроме самого себя. Сияет только как *ахам*. *Идам* отсутствует. Состоит из чистого осознания истинного Я. Также известен как *паравани*.

См. *вайкхари*, *мадхьяма*, *пашьянти* и *паравани*.

Паринама – Трансформация. Когда молоко превращается в йогурт, оно трансформируется, подвергаясь *паринаме*. Обычно, оно не может вернуться в свое исходное состояние, за исключением того случая, если его съедает корова, и мы снова получаем его в виде молока. Существует *паринама* другого вида. Она происходит в случае с кусочком золота, превращенного в кольцо. В этом случае кольцо легко можно превратить обратно в золото. В то время как йогурт просто йогурт, а не молоко, кольцо же – и кольцо, и золото. Золото не теряет своих свойств, будучи кольцом. Космическая энергия трансформируется в материю, и иногда материя может быть трансформирована в космическую энергию. Все это примеры *паринамы*.

Один из четырех видов изменения:

Агама – приход или прибавление

Апая – уход или потеря

Паринама – трансформация

Викара – модификация

Номера 1-3 подвергаются разрушению.

Паринамавада – Доктрина трансформации школы Санкхья.

Парипурна – (1) Переполненный до краев блаженством и игривостью. Прилагательное, употребляемое для описания Бога. (2) Тот, кто наполняет проявленный мир. Являющий или упорядочивающий феноменальное существование. Наполняющий его бытием – *самта*.

Патанджали – Один из величайших святых-философов древней Индии. Основоположник брахманической системы йоги. Автор «*Йогасутр*». Его философия, известная как *аштанга*, или восьмеричная йога, состоит из классических восьми ступеней: см. *яма*. Это описание ступеней практики было включено в различные формы йоги.

Пати – Владыка. Хозяин. Противоположность *пашу*. См. *праматр*.

Паши – Оковы майи.

Пашу – Связанный скот. Зависимые души; *дживы*, закабаленные существа. Термин используется для описания

существ на трех самых низких уровнях: *праматр*: *виджнянакала*, *сакала* и *пралаякала*. См. *праматр*.

Пашьянти – Тончайший уровень речи. Речь, осуществляемая одним осознанием. Речь, состоящая из чистого осознания на стадии частичного единства. Созерцающий субъект (*ахам*) и созерцаемый объект (*идам*) очевидны в *пашьянти*. В *пашьянти* отсутствует последовательность – порядок мыслей исчезает.

Также см. *вайкхари*, *мадхьяма*, *паравач*, *паравани*.

Пидхана – См. *ниграха*.

Пракаша – Свет Сознания. Самоочевидное свечение. Светящийся, в противоположность мраку (*апракаша*), аспект Высшего, служащий основанием для всего проявленного мира. См. *вимарша*. Сознание есть *пракаша*, а его Само-осознание – *вимарша*.

Пракрити – Единый источник всех двадцати трех инструментальных и объективных *таттв*, в представлении философии Санкхья. Также называется *мулапракрити*; фундаментальное вещество, или *прадханататтва*, главное вещество. Санкхья считает *пракрити* природой, материальной, бессознательной и единой сущностью, в отличие от *пуруши* – духа, духовного сознания, состоящего из многих частей.

Пралая – Растворение Вселенной.

Пралаякалы – Один из семи видов существ. Пребывающие в *сушупти*. Они названы так потому, что остаются свободными от *калā* и его производных до конца зона следующей *пралаи*, растворения всех психических и физических сущностей в *мулапракрити*, космической энергии. *Пралаякалы* связаны *анава-малой* (лишены независимости). Они не подвержены воздействию *карма-малы* и *маия-малы* до тех пор, пока они находятся в состоянии *сушупти*. Но как только *пралаякалы* пробуждаются, *малы* начинают действовать. Господь Шрикантха Шива будит *пралаякал*, сотрясая космическую энергию и нарушая равновесие трех *гун*. Таким образом, эти существа вынуждены либо возвращаться в круговорот рождений и смертей, в соответствии с их прошлой кармой, либо подниматься

на более высокий уровень с помощью Его благодати.
См. *акалы*.

Праман – Инструментальный элемент, способствующий познанию.

Праматр – Познающий субъект. Агент познания. В шиваизме *прама*тр подразделяется на семь основных категорий.

Праматр	Сфера
1. Акалы	Шива и Шакти таттвы
2. Мантра-махешвары	Садашива таттва
3. Мантрешвары	Ишвара таттва
4. Мантры и Видьешвары Эти первые четыре таттвы, считающиеся чистыми – <i>пати</i> . Не подвержены перевоплощению.	Махамайя или Видья таттва
5. Виджнянакалы	Низшая область Махамайи
6. Пралайкалы	От Майи до Пракрити
7. Сакалы	Грубое существование, известное как Партхива анда

Последние три категории – несвободны. Это ограниченные существа, известные как *пашу* и *ану*, считающиеся нечистыми.

Прамея – Познаваемый объект. Объект. Также см. *прама*тр и *праман*.

Прана – Жизненное дыхание. Тонкая жизненная сила. Выдох. Устранение различия между внутренним и внешним. Жизненные функции.

Пять *пран* или пять состояний праны: *джаграт*, *свапна*, *сушупти*, *турья* и *турьятита*. В практике уччара-йоги, прана выполняет шесть функций и делится на шесть стадий переживания, связанных с ними.

Прана	Уровень переживания
1. Шунья	Ниджананда
2. Прана	Нирананда
3. Апана	Парананда
4. Самана	Брахмананда
5. Удана	Махананда
6. Вяна	Чидананда Джагадананда ¹

Согласно философии йогической системы Трика, *Ниджананда* соответствует раскрытию собственного я, состоящего из чистого, индивидуального Я-сознания.

Нирананда представляет собой реализацию этого Я-сознания, совершенно свободного от всех проявлений каких-либо познаваемых объектов (*прамея*) и средств познания (*прамана*).

Парананда – результат реализации функций выброса и поглощения жизненных сил (*прана* и *апана*).

Брахмананда сияет вместе с реализацией единства всех объектов (*прамея*) и средств познания (*прамана*).

Махананда соответствует процессу поглощения всех видов концептуализации огнем чистого сознания.

Чидананда преобладает в реализации чистого и блаженного Я-сознания, совершенно не омраченного никакими элементами неодушевленной проявленности.

За пределами переживания этих шести стадий блаженства находится реализация беспредельного и чистого аспекта блаженства Я. Ничем не стесненный, он обладает вибрирующей природой, сияющей в неиссякаемом нектаре универсального чистого сознания.

Прана. Ее состояния:

Джагат – бодрствование⁹⁴

Свапна – сон

Сушупти – сон или сон без сновидений

Турья – состояние самораскрытия

Турьятита – трансцендентное состояние

⁹⁴ *Джагадананда* не считается одной из шести ступеней, поскольку все остальные заключены в ней и пристекают из нее. См. *акала*.

Соответствующие функции праны таковы:

Прана – переживается в *джаграт* и *свапне*

Апана – переживается в *джаграт* и *свапне*

Самана – в *сушупти*

Удана – в *турье*

Вьяна – в *турьятите*

Пранаяма – Управление дыханием, дыхательные упражнения. Четвертая ступень в восьмеричной системе йоги Патанджали.

Прарабдха-карман – Прошлые действия, приносящие плоды в текущей жизни.

Прашибимба – Отражение. «*Праши*», или «*прашипа*» означает «противоположного характера».

Прашибха – Интуиция. Правильное знание, полученное непосредственно через *шактипату*.

Прашиштхакалā – Одна из пяти *калā*. *Калā* – более тонкий аспект *таттв*, как обозначено в *шададхване*, шести способах медитации на внешних предметах. *Прашиштхакалā* содержит сущность всех *таттв* от воды до *пракрити*. См. *стханакальпана-йога*.

Пратьяхшадвайта – Видение монизма даже в повседневности. Изобретение этого слова принадлежит Нарасимхагупте, отцу Абхинавагупты.

Пратьяхара – Воздержание. Пятая ступень в восьмеричной йоге Патанджали. Чувства контролируются таким образом, что их вмешательство в работу сознания прекращается. Практика подчинения чувств разуму. Согласно недвойственному шиваизму, *пратьяхара* не является прямым средством Самореализации. Первые пять ступеней, *яма*, *нияма*, *асана*, *пранаяма* и *пратьяхара* представляют собой физическую часть этой системы. Последние три ступени – *дхарана*, *дхьяна* и *самадхи*. Даже они относятся к психическим планам, а не к подлинному Я, выходящему за пределы ума, согласно Кашмирскому Шиваизму.

Пуруша – Я-сознание, низведенное до предельной ограниченности. Ограниченное Я-сознание. Также называется *пумстаттва*, *джива*, *пашу*, *ану*. Все эти термины можно перевести как «душа». См. *пракрити*.

Пуруша и пракрити – создания Господа Анантанатхи. Согласно Кашмирскому Шиваизму, три *гуны* в основном рассматриваются с позиции *пуруши*, который распространяет их до *пракрити*.

Пушти – Божественная благодать. Когда Господь посылает *пушти* какой-нибудь благословенной душе, эта душа посвящает себя Ему. *Пушти* – термин, популярный в вишнуизме Валлабхи.

Пурьяштака – Тонкое тело. Состоит из пяти тонких объективных элементов внешних чувств (*танматры*: запах, вкус, цвет, осязание и звук), интеллект (*буддхи*), разум (*манас*) и эго (*ахамкара*).

Путракадикша – Разновидность посвящения с сопутствующей *тивра-мадхья шактипатой*. Один из видов посвящения, ведущий к желаемому наслаждению (*бхукти*) и окончательному освобождению (*мукти*). Ученик, получающий посвящение такого рода, впоследствии зовется сыном и принимается наставником как сын.

Пять божественных действий – Созидание, Сохранение, Растворение, Само-забвение и Само-узнавание: *сришти*, *стхити*, *самхара*, *пидхана* и *ануграха*.

Пять функций праны – Выброс (*прана*), поглощение (*апана*), равновесие (*самана*), устранение концептуального мышления (*удана*), реализация Я (*вьяна*).

Пять органов действия – Способности говорения, хватания, перемещения (себя), размножения и выделения.

Пять основных энергий Бога: (1) *Чит-шакти* – энергия осознания; (2) *ананда-шакти* – энергия блаженства; (3) *иччха-шакти* – независимая и непреодолимая сила воли; (4) *джняна-шакти* – энергия знания; и (5) *крия-шакти* – энергия действия и уничтожения сделанного.

Пять таттв ограничения – Также называются пятью *канчуками*. *Таттвы*, ограничивающие сферу действия, знания, желания, и т.д. ограниченного существа. Они перечислены в нисходящем порядке, начиная с *Майи*: (1) ограниченная активная сила (*калā*), (2) ограниченная способность знать (*видья*), (3) ограниченный интерес к конкретным предметам и конкретным действиям (*рāга*), (4) закон ограничения (*нияти*), (5) концепция

временной последовательности по отношению к собственному «я» и собственной деятельности (*кāла*).

Пять чистых таттв – В нисходящем порядке: *Шива*, *Шакти*, *Садашива*, *Ишвара* и *Видья* (также известная как *Садвидья* или *Шуддхавидья*).

Пять чувств – (1) слух (*шротра*), (2) осязание (*твак*), (3) зрение (*акши*), (4) вкус (*расана*), (5) обоняние (*гхрāна*).

Радхасвамины – Практикующие *сурат* и *аджапа-йогу*.

Раджас – Составная *Пракрити*; одна из трех *гун*. *Раджас* – принцип движения, активности, страсти и боли.

Раджа-йога – Йогическая практика, не подразумевающая никакого подавления физических систем тела. Практика сосредоточения ума на Я осуществляется таким образом, что жизненные ветры – *прана* и *апана* – автоматически останавливаются. Это приводит к тому, что *удана* входит в *сущумну* и поднимается к *брахмарандхре*, что приносит переживание Я, свободного от объективных ограничений. Раджа-йога бывает нескольких видов. Она приносит сверхъестественные способности и может вести к окончательному освобождению. Йога системы Трика – самая совершенная среди всех систем раджа-йоги. Она считается прямым средством Самореализации, в отличие от восьмеричной системы йоги.

Рамануджа – Один из величайших философов-мудрецов Индии XI в., разработавший систему, известную как «ограниченная недвойственность». Вместе с Шанкарой и Мадхвой, Рамануджа был одним из основных авторов комментариев к «*Ведантасутре*» – 555 сутрам, в которых делалась попытка систематизировать учения Упанишад. Рамануджа утверждал, что Единое, называемое Брахманом, имеет две формы: души и материи. Подчеркивал значение преданности Богу (*бхакти*).

Садашива таттва – Первая *таттва* в процессе творения. Принцип Бытия. Преобладает Я с самым незначительным оттенком *это-сти*. Обитатели этой *таттвы* называются *мантра-махешвары*. Правящее божество – Садашива Бхаттарака. Все обитатели *таттвы* находятся в состоянии «Я есть это».

Садвидья таттва – Пятая таттва в нисходящем порядке. «Я есть это» переживается таким образом, что «Я» и «Это» находятся в совершенном равновесии. Это переживание единства в многообразии. Также известна как Шуддхавидья таттва.

Садьоджата – Божественный владыка мантра-существ.

Сакала – Седьмая из семи категорий субъекта или агента познания (см. *праматр*). Совершенно закабаленные души. Эта группа считается нечистой. Их также называют *пашу* или *ану*. Они страдают от обоих видов *анава-малы*, а также *маия* и *карма-малы*. Сакалы существуют в сфере, проистекающей из *калā* (седьмая таттва в нисходящем и тридцатая в восходящем порядке) и связаны всеми ее производными.

Салокья – Состояние, в котором практикующий получает «гражданство» в обители Бога (личного Бога).

Самавеша – Полное погружение и поглощение индивидуального сознания Божественным. Погружение зависимого сознания в независимость свободного Сознания и последующее слияние первого с последним. Нечто вроде одержания практикующего присутствием Шивы (*шиваттва*). Внезапная непосредственная вспышка реализации собственной Божественной сути. Существует пятьдесят разновидностей *самавеши*. Буквально она означает полное и совершенное погружение. Вместо «упая» иногда говорят «самавеша». Это обратная сторона *абхасы*, или проявления. Есть четыре вида погружения (*самавеша*) от грубого до тонкого – *крива* и *анава*, *джняна* или *шакта*, *иччха* или *шамбхава*, и *ананда* или *анупая*. См. *абхаса*.

Самадхи – Буквально решимость; такой контроль ума, при котором все его колебания прекращаются; также транс. Последняя из восьми ступеней йоги Патанджали. Состояние, в котором ум сливается с объектом созерцания так, что различие между субъектом, объектом и средствами созерцания полностью исчезают. Существует несколько видов *самадхи*. Три основных вида следующие: *савикальпа* самадхи, *нирвикальпа* самадхи и *нирбиджа* самадхи. В Трике *самадхи* счи-

тается высшей разновидностью сна без сновидений (*сушупти*).

Восемь ступеней: *яма*, *нияма*, *асана*, *пранаяма*, *пратьяхара*, *дхарана*, *дхьяна* и *самадхи*.

Самана – Объединение *праны* и *апаны*. Третья жизненная функция, в которой действия *праны* и *апаны* сводятся к одному, спокойному, индивидуальному Само-осознанию, которое переживается в *сушупти*. В состоянии духовного блаженства, называемого *брахмананда*, внутренняя функция *праны* уравнивается и принимает форму *саманы* в сердце. Потоки жизненного дыхания также прекращаются в *самане*. И *прана*, и *апана* растворяются в единой Само-вибрирующей активности, называемой *самана*.

См. *уччара-йога*.

Самвит – Чистое Я. Абсолютно чистое истинное Я каждого живого существа. Бесконечное и совершенное монистическое Я, состоящее из *пракаши* и *вимарши*. *Самвит* ясно переживается в *турье* и полностью – в *турьятите*.

Самврита – Скрытое внутри универсальное вещество.

Самврити – Условность, относительность; умственный покров чистого сознания. Этот термин в основном используется буддистами.

Самврити-сатъя – Истина, основанная на концептуальном мышлении. Противоположность *парамартха-сатъя*, или абсолютной истине.

Самхритакрама – Речь, последовательность которой полностью растворяется. Такая речь называется *пашьянти*.

Сат – Существование. Бытие. Вместе с *чит* (сознание) и *ананда* (блаженство), эти качества присущи безграничному Богу, согласно Адвайта-Веданте.

Саткаръявада – Теория причинности школы Санкхья. Теория феноменального реализма. Противоположна *асаткаръяваде* школы Ньяя и *пурвапарибхававате* буддистов.

Саттарка – Особая форма логики, применяемая Абхинавагуптой. *Саттарка* основана на интуитивном переживании йогинов, превосходящих майю и видящих

реальность на уровне *видьи*. *Тарка*, или обычная логика, основывается на человеческих условностях, вытекающих из повседневного опыта обычных людей, оперирующих в сфере *майи*. Иногда *саттарку* называют *садвидья* – правильное знание. В своем высшем проявлении *саттарка* известна как *бхавана*. *Саттарка* называется *бхавана*, когда она проникает сквозь пелену неведения и постигает истинную субъективную природу того, что кажется объективным.

Сахридая – Сердечный человек.

Саюджья – Единство с Богом. Состояние, в котором практикующий осознает свою тождественность Божественному, в то же время сохраняя индивидуальное существование.

Свагатабхеда – Внутренняя разновидность Бога, по представлениям Рамануджи, или же представленная Нараяной, согласно Вишиштадвайте. Это понятие относится к различию, существующему внутри я, т.е. «эта рука – и я, и не я». Весь проявленный мир отличен от Бога и в то же время является Его формой. Бог один сияет как Ишвара, *джива* и неодушевленная материя. Три эти элемента взаимно различны, и все же они – неотъемлемая часть одной высшей реальности.

Свапна – Сон. Одно из четырех состояний земных существ.

Сварупаджьоти – Духовное Само-свечение созерцающего субъекта.

Сватантрия – Свобода. Свободная воля. Переживание совершенной свободы.

Сватантрияшакти – Энергия свободы. Ключевое понятие философии пратьябхиджня. Этот термин описывает Универсальное Я, включающее все свои энергии. Он так широко применяется в этой системе, что пратьябхиджня часто зовется сватантрия-сиддханта. *Сватантрия*-аспекту Универсального Сознания давали разные имена в различных школах монистического шиваизма: *чайтанья спхуратта*, *спанда*, *махасатта*, *паравач*, *пара*, *чит-шакти*, и т.д. В *Тантралоке* *сватантрия*, *чит* и *вимарша* называются *ануттара*.

Сиддхи – Полностью реализованные существа.

Сомананда – Один из великих мудрецов-философов Кашмира, живший во второй половине IX в. н.э. Пра-гуру Абхинавагупты и младший современник Бхатта Каллаты. Его работы включают: (1) *Шивадришти*, систематическое философское представление шиваитского монизма и теистического абсолютизма; (2) *Паратришикавиврити*, его комментарий к «Паратришике» (в настоящее время потерянный).

Спанда – Движение вибрирующего воления. Движение это не физической и не психической природы; скорее, это духовная активность Сознания, вибрирующего одновременно вовнутрь и вовне. Внутренние и внешние движения *спанды* сияют как субъективное и объективное осознание Я и *это-сти*. Божественное превращение происходит благодаря *спанде*. Внешнее проявление (Вселенная) осуществляется за счет блаженно активной природы Абсолюта, называемой *спанда*. Не следует принимать *спанду* за шакти. *Спанда* – проявление шакти. Это движение *анандашакти* Парамашивы. *Саманья спанда* – Шива-аспект чистоты и неизменности, обладающий безграничным потенциалом проявлять все изменения.

Вишеша спанда – Шакти-аспект – естественная склонность Абсолюта к проявлению изменений. Все проявленное существование – результат внешнего движения *вишеша спанды*. Жизненная сила – самая главная форма *вишеша спанды*.

Сомананда и Утпаладэва также описывают понятие *спанды* другими словами: *спхуратта*, *прасара*, *паравани* и *махасатта*.

Спанда-карики – Один из основных текстов Кашмирского Шиваизма. Вопрос его авторства остается спорным. Считается, что автор *Спанда-карик* – Бхатта Каллата, но Кшемараджа приписывает авторство Васугупте. Фактически, *Спандасутра* – то же, что *Спанда-карик*. Автор их – Бхатта Каллата, а не Васугупта. Комментарии Рамакантхи к слову «*гурубхаратим*» в 52 карике этого текста ясно свидетельствуют об этом. В этой карике Васугупта назван наставником автора *Спанда-карик*.

В *Спанда-кариках* сжато переданы фундаментальные положения философии Кашмирского Шиваизма, представленные в *Шивасутрах*.

Стханакальпана-йога – Форма *анава-йоги*, осуществляемой на внешних (*бахья*) объектах. Медитация на внешних аспектах, сопровождаемая созерцанием монистического теизма. К этим аспектам относятся время и пространство, и каждому из них в свою очередь присущи три другие аспекта, различающиеся по степени тонкости, что в результате приводит к шести видам. См. *анава-йога*.

Три аспекта времени:

самый тонкий: *варна* – не несет значений, фонема или звук;

тонкий: *мантра* – мистический слог, не несет значений;

грубый: *пада* – концептуальный слово-образ.

Три аспекта пространства:

самый тонкий: *калā* – более тонкие формы *таттв*;

тонкий: *таттва* – тридцать шесть элементов, служащие компонентами *бхуван*;

грубый: *бхувана* – 118 обителей существ.

Все разновидности *стханакальпана-йоги* приносят низший вид *анава самавеши* (см. *самавеша*) и развивают божественные силы господства над любыми *бхуванами*, *таттвами*, и т.д.

Сурат-йога – Также известна как *дхвани-йога*, одна из *грахья* форм *анава-йоги*, в которой практикующие сосредотачивают внимание на дыхании, сочетаемом с мантрой, такой, как *со'хам* или *хамса*. Также см. *анава-йога*.

Сушупти – Сон. Сон без сновидений, лишенный какого-либо беспокойства. Все внешние функции *праны* и *апаны* останавливаются. Третье или четвертое состояние жизненной силы (*джаграт*, *свапна*, *сушупти* и *турья*). *Апана* и *прана* в *сушупти* уравниваются в *самане*. Состояние отдыха, приносящее бодрость. Кашмирский Шиваизм различает два вида *сушупти*:

1. *Саведья сушупти*. То же, что состояние *апарга* в *ньяя-вайшешике* и *калиная санкхья-йоги*;

2. *Апаведья сушупти*: Подобие *нирваны* школ *виджнянавада* и *шуньвада*.

Существа, пребывающие в *сушупти*, называются *пра-лаякалы*. Этот термин указывает на то, что такие *йогины* остаются свободными от *калā* и ее производных до конца *зоны* следующей *пра-лаи*, процесса растворения всех психических и физических сущностей в космической энергии (*мулапракрити*).

Танматры – Тонкие элементы, которые являются основными объектами пяти внешних чувств. Они составляют *таттвы* от шестой до десятой, если считать от самого грубого проявления до *Парамашивы*.

Объекты чувственного восприятия: обоняние (запах), вкусовые ощущения (вкус), цвет (свет), прикосновение (осязаемое) и звук (слышимое).

Пять объектов чувств вместе с пятью *бхутами* составляют десять объективных элементов. См. *таттвы* для полного описания.

Тантры – Тексты *Агам*. Священные тексты школ *шиваизма* и *шактизма*. Форма прилагательного – *тантрический*. Текст называется *тантрическим*, если считается, что он был получен в результате божественного откровения, и не имеет отношения к *Ведам*.

Татпуруша – Божественное существо класса *мантра*. Один из пяти аспектов и форм *Шивы*.

Таттвешвары – Пять *таттвешваров* – правящие божества пяти чистых *таттв*:

Пять таттвешваров	Таттвы	Чистые существа, населяющие их
Шива	Шива	Шамбхавы
Шакти	Шакти	Шакты
Садашива	Садашива	Мантрамахешвары
Ишвара	Ишвара	Мантрешвары
Ананта	Видья	Мантры или Видьешвары

Таттва – Истина. *Тат-то, тва* – санскритский именной суффикс. Таковость. Истинная сущность проявленных вещей. Кашмирский Шиваизм различает тридцать шесть *таттв*. Все они представляют собой проявление Парамашивы.

Тридцать шесть *таттв* в порядке возрастания:

пять <i>бхут</i> и пять <i>танматр</i>	Десять объективных элементов
пять <i>кармендрий</i> и пять <i>джнянендрий</i>	Десять внешних инструментальных элементов
три <i>антахараны</i>	Три внутренних инструментальных элемента
<i>Мулапракрити</i>	Космическая энергия. Первые двадцать четыре <i>таттвы</i> считаются неодушевленными
<i>Пуруша</i>	Душа, одушевленность. Первая <i>таттва</i> системы санкхья
пять <i>канчук</i>	Элементы, подобные покровам, скрывающие чистую и божественную природу сознания
<i>Майя</i>	Высшая нечистая <i>таттва</i> , источник пяти <i>канчук</i>
пять чистых <i>таттв</i>	Они чисты, так как находятся за пределами <i>майи</i> . Шиваизм прибавляет последние одиннадцать <i>таттв</i> .
Парамашива	Фундаментальная вечная реальность за пределами тридцати шести <i>таттв</i>

Тридцать шесть *таттв* в нисходящем порядке:

Парамашива;

А. Пять чистых *таттв*:

Шива таттва;

Шакти таттва;

Садашива таттва;

Ишвара таттва;

Садвидья таттва;

(также известна как *Шуддхавидья*);

В1 – 6. *Майя* – первая нечистая таттва; источник последующих *таттв*; основной покров;

В2 – Пять покровов ограничения *Майи* (*канчуки*):

активность, авторство (*калā*);

способность познания (*видья*);

интерес (*рāга*);

ограничение (*нияти*);

временная последовательность (*кāла*);

Пуруша;

Пракрити;

Тринадцать инструментальных элементов:

С. Три внутренних инструментальных элемента (*антахараны*):

способность интеллекта к суждению (*буддхи*);

воображение⁹⁵ (*манас*);

эго (*ахамкара*);

Д. Пять внешних органов восприятия (*джнянедри*):

слух (*схраванендрия*);

осязание (*спаршендрия*);

зрение (*даршанендрия*);

вкус (*расанендрия*);

обоняние (*гхранендрия*);

Е. Пять органов действия (*кармендри*):

говoreние (*вагендрия*);

манипуляция (*хастендрия*);

способность передвигаться (*падендрия*);

выделение (*пайвиндрия*);

пребывание в экстазе, размножение

(*упастхендрия*);

Десять объективных элементов:

Ф. Пять тонких объективных элементов (*танматры*):

звук (*шабдатанматра*);

осязание (*спаршатанматра*);

цвет (*рупатанматра*);

вкус (*расатанматра*);

запах (*гандхатанматра*);

95 Здесь в оригинале приводится слово «imagination» – необычная трактовка понятия *манас* (прим. пер.).

Г. Пять грубых объективных элементов (бхуты):

эфирность, эфир, атмосфера (*акаша*);

воздушность, воздух (*вайю*);

принцип оформления, огонь (*агни*);

жидкость, вода (*апас*);

твердость, земля (*притхви*);

Также: *Таттва* – тонкая форма пространства. Она является одной из шести способов медитации (*шаддхван*) на внешних объектах, используемой в *стханакальпана*-йоге. Тридцать шесть элементов служат компонентами *бхуван*, обителей существ и объективных феноменов.

См. *стханакальпана-йога*, *калā*, *бхувана*.

Тиродханашакти – Божественная энергия, омрачающая Реальность.

Трика – Также *Трикашасана* и *Трикашастра*. Различные названия практического аспекта недвойственного шиваизма Кашмира.

Трипурасундари – Высшая красота, увиденная шиваитами в трех сферах единства – *Шакти*, многообразия – *Майя*, и разнообразно сияющего единства – *Видья*.

Турья – Четвертое состояние праны – Само-раскрытие
Четыре состояния праны:

Джаграт – бодрствование;

Свапна – сон;

Сушупти – глубокий сон без сновидений;

Турья – Само-раскрытие;

(*Турьятита* – трансцендентное состояние).

Внутри *турьи* существует четыре ступени: (1) *виджнянакала*, (2) *мантра* или *видьешвара*, (3) *мантрешвара*, (4) *мантра-махешвара*.

Четвертая функция праны, *удана*, – активность интуитивного раскрытия истинной природы Я, которая ясно переживается йогинами в состоянии *турьи*.

Турьятита – Состояние чистого Сознания, выходящее за пределы *турьи*. Состояние Парамашивы, или совершенного монистического Я. В таком состоянии осознается Я и только Я. Это конечная истина. См. *самвит*. *Турьятити* не следует считать одним из состояний

праны, потому что все состояния принадлежат ей, исходят из нее и поглощаются ею.

Вьяна, пятая функция праны, – лучезарное сияние безграничного субъекта, сияющего бесконечно в трансцендентном состоянии *турьятити*.

Удана – Жизненная функция, проявляющаяся в *турье*.

Само-раскрывающаяся жизненная сила, которая метафорически описывается как духовный огонь, сжигающий нечистоты концептуального мышления (*викальпа*) и ведущий к неконцептуальной (*нирвикальпа*) реализации Я. Йогини ощущают удану как движение вдоль позвоночного столба. Все концептуальные представления растворяются в этом состоянии, и неконцептуальная Самореализация сияет все ярче. Шакти, или жизненная энергия, продвигающаяся вверх по *сушумне* во время духовного пробуждения. Также см. прана.

Удбхава – Подъем или появление. Второй из пяти уровней переживания, отмечающих прогресс адепта в *уччара-йоге*.

Умапатинатха – Инкарнация Ишвара Бхаттараки, нисходящего до уровня *гуна таттвы*, потревоженный аспект Праkritи. Шива индийского эпоса и Пуран.

Упадхи – Ограничивающее условие. Условие или придаток, существующий вне абсолютной реальности. Чуждый элемент, прикрепленный к Божественному, т.е. *авидья* (неведение) рассматривается как Его *упадхи*.

Утпаладэва – Один из выдающихся философов-мудрецов Кашмирского Шиваизма, живший в конце IX в. и первой половине X в. н.э. Он был сыном Удаякары и учеником Сомананды. Он написал несколько значительных работ по философии Кашмирского Шиваизма. Его *Ишварапратьябхиджня* – самый важный труд, посвященный этой теме. Его религиозно-философская поэзия не менее важна, чем его труды по логике.

Уччара-йога – *Анава-йога*, осуществляемая с помощью медитации на пране, жизненной силе, которую подразделяют на шесть видов:

- 1 Собственное индивидуальное Я-сознание;
- 2 Это сознание, освобожденное от объектов и средств познания;

- 3 *Прана* и *апана* в совместном движении;
- 4 *Самана*;
- 5 *Удана*;
- 6 *Вьяна*.

На всех шести следует медитировать как на собственном Я практикующего, внимание которого переключается с грубых элементов, таких как физическое тело, и сосредоточено на формах самых тонких элементов, состоящих из чистой энергии праны. См. *анава-йога*. *Уччара-йога* приводит к шести разновидностям блаженства Я, описанных в порядке возрастающей приоритетности: *ниджананда*, *нирананда*, *парананда*, *брахмананда*, *махананда*, *чидананда* и *джагадананда* – безграничный аспект.

Каждый из уровней *уччара-йоги* обладает присущей ему степенью блаженства. В восходящем порядке они таковы:

- 1 Практика созерцания собственного индивидуального Я-сознания – первый шаг в такой *прана-уччара-йоге*. Естественное переживание блаженства этой практики называется *ниджананда*.
- 2 Созерцание пустотности индивидуального Я-сознания – другой вид *уччара-йоги*. Она приводит к блаженству я, называемому *нирананда*.
- 3 Практика релаксации на подъеме активности праны, которая радостно поглощает все объективное существование, содержащееся в *апане*, приводит к приливу такого блаженства я, которое называется *парананда*.
- 4 Созерцание единого аспекта всех бесчисленных проявлений объективного существования производит еще больший экстаз, называемый *брахмананда*.
- 5 Огнеподобная жизненная сила, испепеляющая все представления бесконечно разнообразных объектов познания (*прамея*), *праман* (средств познания), называется *удана*.
- 6 Еще более могучая, всепроникающая жизненная сила, называемая *вьяна*, вечно свободная от всех внешних *упадхи* и не зависящая ни от каких неодошественных вещей, дает толчок блаженству я, не

требующая содействия никакого неодушевленного предмета для собственного просветления; она также не включает в себя ничего неодушевленного. Она называется *чидананда*.

7 Это бесконечное и высшее блаженство, сияющее своей универсальной вездесущностью, которое извечно возрастает благодаря неиссякаемому нектару совершенного и чистого сознания. Практики, превозносящие созерцание, не видят в нем особой пользы. Это и есть *джагадананда*. Так было мне [Абхинавагупте] сказано моим учителем Шамбхунатхом. Это фундаментальное бесконечное блаженство абсолютного сознания (См. *Тантралока*, V, 444-52).

Плоды *кундалини-йоги* – естественный результат *уччара-йоги*. Регулярная практика *уччара-йоги* приводит к высшей форме *анавасамавешти* и дарует практикующему освобождение в этой жизни. Практикуя *уччара-йогу*, адепт проходит через пять, постепенных стадий переживания Я в восходящем порядке:

- 1 *Ананда*: Вспышка самореализации и вкус блаженства;
- 2 *Удбхава*: Кратковременное проникновение в тонкий свет чистого Сознания, блистающий подобно молнии за пределами обычного осознания, что заставляет его тело испытывать внезапный толчок вверх (*удбхава*);
- 3 *Кампа*: Дрожь тела по мере того, как обычное осознание наполняется переживаниями божественной мощи, и привычное отождествление с физическим телом приближается к растворению в чистом сознании;
- 4 *Нидра*: До тех пор, пока практикующий не утвердился полностью в чистом Сознании, он испытывает сонливость;
- 5 *Гхурни* или *Махавьяпти*: Легкое вращение головы, вызванное экстатическим состоянием при реализации универсального аспекта собственного Я-сознания с полным утверждением в своей истинной природе.

Чарваки – Атеисты-материалисты. Также известны как локайтики.

Чидананда – Блаженство чистого вселенского Сознания. Высшая форма шести разновидностей блаженства Я, испытываемого в уччара-йоге. См. *ниджананда*.

Чиданандалахари – Волна блаженства сознания. Шакти Шивы.

Чит – Абсолют; фундаментальное Сознание. Вместе с *сат* (бытие) и *ананда* (блаженство) характеризует бесконечного Господа, согласно Адвайта-Веданте.

Читта – В системе Трика, эмпирический ум отдельной личности в широком смысле мыслительного и психического аппарата. Ум или сознательное «я» в современной психологии. Размышление, воображение, мысль, ум, воспоминание, разум, и т. д. *Читта* состоит из *буддхи* (различающий ум), *манаса* (воспринимающий ум), и *ахамкары* (ум, направленный на себя). То же, что *антахарана*.

Шабда – Звук. Слово. Бхартрихари назвал высшего Брахмана *Шабдабрахманом*. Слово «*шабда*» в данном случае означает божественно могущественное, чистое, бесконечное и Само-осознающее сознание.

Шададхван – Шесть способов медитации на внешних объектах. См. *стханакальпана-йога*.

Шакта-йога – также известна как *джняна-йога* и *шакта-упая*. Йога Само-созерцания. Это практика постоянного созерцания, размышления и представления истинной природы Я. Такая практика приводит к *шакта самавеше* Абсолюта и развивает способность практиковать *шамбхава-йогу*. *Шакта* – практика *шуддхавикальпы*, которая включает правильное концептуальное знание. Благодаря этому, она также известна как *джняна-йога*.

Также называется *саттарка* – правильное размышление; *бхавана* – привнесение в ум.

Существует особый вид *шакта-йоги*, называемый *калина*. Практикующие визуализируют феноменальную тройственность элементов *праматра*, *прамеи* и *праманы*, принадлежащих кругу божественных энергий (*шакти чакра*, прим. пер.) как двенадцать видов

Кали. Созерцание этих энергий «как своих собственных» приводит к установлению контроля над этим кругом. Отличается от поклонения Кали в Бенгалии, и т.д. *Калинаю* иногда ошибочно принимают за независимую систему шиваитской йоги, хотя на самом деле она является разновидностью *шакта*.

Шакта известна как *бхеда-абхеда* (*бхедабхеда*) *упая*: Моно-дуалистические методы.

Шакта самавеша – Реализация собственной божественной сути на уровне *шакта*-йоги. См. *самавеша*.

Шактипата – Благодатная активность Бога, наделяющего человека божественным знанием. В 13 главе *Тантра-локи* Абхинавагупта говорит о ее трех основных видах: *тивра* (быстрый), *мадхья* (умеренный) и *манда* (медленный). Эти три впоследствии разделяются на девять: (1) *тивра-тивра*, (2) *мадхья-тивра*, (3) *манда-тивра*, (4) *тивра-мадхья*, (5) *мадхья-мадхья*, (6) *манда-мадхья*, (7) *тивра-манда*, (8) *мадхья-манда*, (9) *манда-манда*.

Шамбхава-йога – также *шамбхава-упая* и *иччха-йога*. Практика прямой реализации чистой и божественной природы Я. Ум спокоен и расслаблен. Его не принуждают к остановке. Я-сознание реализуется интуитивно. Полное посвящение себя Богу и правильное понимание – два необходимых помощника. *Шамбхава* – это *нирвикальпа* реализации. *Шамбхава* известна как *абхеда-упая*; монистические методы, ведущие к освобождению.

См. *матрика-йога* и *малини-йога* как примеры различных типов *шамбхава-йоги*. Осуществлять ее следует посредством силы воли, *иччха-йоги*. Элемент умственного созерцания полностью исключен из всех видов *шамбхава-йоги*. Этот путь раскрывает тайны всех низших видов *Трика-йоги*.

Шамбхави мудра – Одна из высочайших техник практической *садханы* шиваитского монизма, которая ведет к прямой реализации Абсолюта как сущностной природы Я. Она служит мощным подспорьем в практике *шамбхава-упая*.

Для выполнения этой *мудры*, практикующий садится в *падмасану*, и расслабившись и держа глаза полу-

закрытыми, позволяет своему взгляду спокойно устремиться к кончику носа, одновременно успокаивая мыслительный процесс. Ум сам по себе должен замереть, как пламя лампы в безветренном месте, и сохранять бдительность, даже растворяясь в вибрирующем свете чистого Сознания Я. Практикующему следует сохранять осознанное состояние и не погружаться в сон без сновидений (*сушупти*). Этой мудре предшествует особого рода *нади-шодхана пранаяма*, обучиться которой следует у наставника. Она включает также практику прижатия языка к небу, но иначе, чем в *кечари*. Иногда *шамбхави мудра* вызывает излучение света изо лба, или легкость тела, вплоть до левитации, и так далее.

Шамбхава самавеша – Реализация собственной Божественной Сути на уровне *шамбхава-йоги*. См. *самавеша*.

Шантикалā – Одна из пяти *калā*. *Калā* – тонкий аспект тридцати шести *таттв*, по определению в *шададхване*, шести способах медитации на внешних предметах. *Шантикалā* состоит из чистых *таттв* до *Шакти*, т.е. *Садвидья*, *Ишвара*, *Садашива* и *Шакти*. См. *стханакальпана-йога*.

Шантьятита – Одна из пяти *калā*. *Калā* – тончайшие аспекты пространства по определению в *шададхване*, шести способах медитации на внешних объектах. *Шантьятита* – самая тонкая из них, и содержит *Шива таттву*. См. *стханакальпана-йога*.

Шастра – Философский текст. Также *шасана*.

Шива-йогин – Практикующий йогу, считающий Шиву Абсолютом. Последователи шиваитского монизма.

Шрикантханатха – Шива; См. *Анантанатха*.

Шуддхавидьятаттва: Принцип взаимозависимости. Истинное чистое знание. Осознание единства-в-многообразии и многообразия-в-единстве. Представляет мировоззрение существ, населяющих *Ишвара* и *Садашива таттвы*. На самом низком своем уровне она известна как *махамайя*, мировоззрение многообразия, свойственное чистым существам, называемым *видьешварами*. Переживание «Я есть Я» и «Это есть Это». Поскольку

существа этого уровня сохраняют свою тождественность чистому Я-сознанию и не теряют свою божественную силу, они считаются чистыми. Между «Я» и «Это» сохраняется полное равновесие.

Термин «шуддхавидья» также применяется для описания мировоззрения единства в многообразии. Это инструментальный элемент мантрешваров и мантрамахешваров. Махамая – не отдельная таттва, а часть Шуддхавидьи. Три уровня Шуддхавидьи в нисходящем порядке таковы:

- 1 Переживание «Я есть Это» на уровне Садашива таттвы, мировоззрение мантра-махешваров.
- 2 Переживание «Это есть я» на уровне Ишвара таттвы, мировоззрение мантрешваров.
- 3 Переживание «Я есть Я, и это есть это». Мировоззрение мантра существ, известных как видьешвары. Анантанатха – правящее божество.

Шунья – Пустотность или сон без сновидений. Тонкое конечное и индивидуальное сознание Я, переживаемое в *сущупти*; в других словах, конечное Я-сознание, выходящее за пределы психо-физического существования. Шунья помогает ограниченному существу (*ану*) поддерживать его функции во время сна.

Яма – Само-контроль. Первая ступень в восьмеричной системе классической йоги. Включает различные виды воздержания и пять нравственных заповедей:

- 1 непричинение вреда,
- 2 правдивость,
- 3 неприсвоение чужого,
- 4 целомудрие,
- 5 нестяжание.

Восемь ступеней йоги Патанджали таковы: *яма, нияма, асана, пранаяма, пратьяхара, дхарана, дхьяна* и *самадхи*. Кашмирский Шиваизм не придает значения этим восьми ступеням йоги Патанджали и не считает их средствами на пути к окончательному и совершенному освобождению.

BIBLIOGRAPHY

Īsvarodbhāvita-śāstra (Revealed Scriptures).

Bhagavadgītā,

with *Sarvatoḥhadra* by Rāmakaṇṭha, ed., M.S. Kaul Śāstrī, KS.T.S. no. 64, Śrīnagar, 1943.

Kāthopaniṣad,

trans. and ed., V.L. Śāstrī in his «One Hundred and Eight Upaniṣads», Bombay, 1932.

Kauśitakībrāhmaṇopaniṣad,

trans. and ed., V.L. Śāstrī in his One Hundred and Eight Upaniṣads, Bombay, 1932.

Mālinīvijayottaratantra,

ed., M.S. Kaul Śāstrī, KS.T.S. no. 37, Śrīnagar, 1921.

Netratantra, with commentary by *Abhinavagupta,*

ed., M.S. Kaul Śāstrī, vol. I, KS.T.S. no. 46, Śrīnagar, 1926; vol. II, KS.T.S. no. 61, Śrīnagar, 1936.

Parātriśikā, with commentary by *Abhinavagupta,*

ed., M.R. Śāstrī, KS.T.S. no. 18, Śrīnagar, 1918.

Śivasūtra,

with the *Vārttika* of Bhaṭṭa Bhāskarācārya in J.C. Chatterji ed., *The Śivasūtravārttika* of Bhaṭṭa Bhāskarācārya, KS.T.S. nos. 4 & 5, reprint, Delhi, 1993.

Svacchandatantra, with commentary by *Kṣemarāja,*

ed., M.K. Kaul Śāstrī, vol. I, KS.T.S. no. 31, 1921; vol. II, KS.T.S. no. 37, 1923; vol. III, KS.T.S. no. 44, 1926; vol. IV, KS.T.S. no. 48, 1927; vol. Va, KS.T.S. no. 51, 1930; vol. Vb, KS.T.S. no. 53, 1933; vol. VI, KS.T.S. no. 56, Śrīnagar 1935.

Vijñānabhairava,

(V.Bh.), KS.T.S. no. 8, ed., M.R. Śāstrī, Śrīnagar.

Vidvatkṛta-śāstra (Scholarly Treatises)

Abhinavagupta, Bodhapañcadaśikā,

ed., J. Zadoo, KS.T.S. no. 86, Śrīnagar.

Īsvarapratyabhijñāvimarsinī,

ed., M.S. Kaul Śāstrī, vol. 1, KS.T.S. no. 22, 1918; ed. M.R. Sastri, vol. 2, KS.T.S. no. 33, Śrīnagar.

Īsvarapratyabhijñāvivṛtivismarsinī,

ed., M.S. Kaul Śāstrī, 3 vols., KS.T.S. nos. 60, 62, and 66, Śrīnagar.

Mālinīvijayavartika,

ed., M.S. Kaul Śāstrī, KS.T.S. no. 31, Śrīnagar, 1921.

Paramārthasāra,

ed., J. Zadoo, KS.T.S. no. 77, Śrīnagar, 1947.

Paramārthasāra,

English trans, with commentary by B. N. Pandit: «Essence of the Exact Reality or *Paramārthasāra* of Abhinavagupta», New Delhi, 1991.

Parātriśikālaghuvṛtti,

ed., J. Zadoo, KS.T.S. no. 67, Śrīnagar.

Parātriśikāvivarāṇa,

ed., M.S. Kaul Śāstrī, KS.T.S. no. 18, Śrīnagar.

Tantrāloka,

12 vols., with viveka by Jayaratha, part I ed. by M. R. Śāstrī; parts 2-12 ed. by M.S. Kaul, KS.T.S. no. 23, 1918; no. 28, 1921; 29, 1921; 35, 1922; 36, 1922; 41, 1924; 47, 1926; 52, 1933; 57, 1936; and 59, 1938, Śrīnagar.

Tantrasāra,

ed., M.S. Kaul Śāstrī, KS.T.S. no. 17, Śrīnagar.

Amṛtavāgbhava, Ācārya, Ātmavilāsa

with *Sundarī* commentary, Sanskrit with Hindi commentary, Jammu.

Annambhaṭṭa, Śrī, Tarkasaṃgraha,

ed. with *Padakṛitya* Sanskrit and Hindi commentaries by Ācārya Shesharaj Sharma 'Ragmi', Varanasi.

Bhaṛṭhari, Vākyapadīya, Kāṇḍas 1 & 2

with *Ambākartrī*, Varanasi, 1986; *Kāṇḍa* 3 with Helārāja com., ed., KA.S. Iyer, Poona, 1966.

Bhāskarakaṇṭha, Bhāskarī,

A commentary on the I.P.KV; 3 parts, text no. 70, 1938; no. 83, 1950; and no. 84, 1954, Varanasi.

- Bhaṭṭa-Bhāskara, Śivasūtravārtika,**
ed., M.S. Kaul Śāstrī KS.T.S. no. 4, Śrīnagar, 1916.
- Durvāsas, Śrī, Lalitastavaratnam,**
English trans, with commentary by B.N. Pandit, Jammu,
1987.
- Parāśambhumahimnastotra,** Madras.
- Īśvarakṛṣṇa, Sāṃkhyakārikā,**
with ṭippani, Gauḍapādabhāṣya, and Hindi trans. by
Dhruṅghirāja Śāstrī. Haridāsasaṃskṛtagrantha-mālā no. 120,
Benares, 1953.
- Kālidāsa, Kumārasambhava,**
ed. with Sanskrit text and English trans, by M.R. Kale, Delhi.
- Kallaṭabhaṭṭa, Spandakārikā,**
with vṛtti also by Kallaṭabhaṭṭa, ed., J.C. Chatterjee, KS.T.S.
no. 5, Śrīnagar, 1916.
- Kaṇāda, Ācārya, Vaiśeṣikasūtra,** Allahabad.
- Kṣemarāja, Śivasūtravimarśinī,**
ed., J.C. Chatterjee, KS.T.S. no. 1, Śrīnagar, 1911.
- Spandasamdoha,**
ed., M.R. Śāstrī, KS.T.S. no. 16, Śrīnagar, 1917.
- Madhurāja, Gurunāthaparāmarśa,**
ed., R.K. Kaw. KS.T.S. no. 85, Śrīnagar, 1962.
- Maheśvarānanda, Mahārthamañjarī** with Parimala,
ed., M.K Śāstrī, KS.T.S. no. XI, Bombay, 1918.
- Nārāyaṇabhaṭṭa, Stavacintāmaṇi**
with commentary by Kṣemarāja, ed., M.K. Śāstrī, no. X, Śrīna-
gar, 1918.
- Pandit, B.N.**
«History of Kashmir Śaivism». Śrīnagar, 1989.
Kāsmira Śaiva-darśana (Hindi), Jammu, 1973.
«The Parādvaita Śaivism of Kashmir: An Insight into Es-
sentials»
«Śaivācārya Nāgārjuna: His Two Hymns»,
Sanskrit with Hindi commentary, New Delhi, 1987.
«Svātantryadarpaṇa: The Mirror of Self-Supremacy»,
New Delhi, 1993.
Śaṅkarācārya, *Brahmasūtrabhāṣya*, Bombay, 1934.

Prapañcasāra,

ed., T. Vidyāratna, Tantrik Text III, Calcutta, 1914.

Saundaryalaharī,

ed., Vidvan N.S. Venkaṭanāthācārya, Mysore, 1969.

Somānanda, Śivadṛṣṭi,

with vṛtti (incomplete) by Utpaladeva, ed., M.S. Kaul Śāstrī, KS.T.S. no. 54, Śrīnagar.

Udayana, Ācārya, Nyāya-kusumāñjali, Varanasi, 1957.

Utpaladeva, Īśvarapratyabhijñākārikā,

with own vṛtti, ed., M.S. Kaul Śāstrī, KS.T.S. no. 34, Śrīnagar, 1921.

Siddhatrayī, consisting of Ajaḍapramāṭṛsiddhi, Īśvarasiddhi, and Saṃbandhasiddhi,

ed., M.S. Kaul Śāstrī, KS.T.S. no. 34, Śrīnagar, 1921.

Śivastotrāvalī,

Sanskrit text with Introduction, English translation and Glossary by N.K Kotru, Delhi, 1985.

Utpala-Vaiṣṇava, Spandapradīpikā,

published in the *Tantrasaṃgraha*, vol. 1, *Yogatantragranthamālā* no. 3, pp. 83-128, ed., G.N. Kavirāja, Benares, 1970.

ЦИТАТЫ НА САНСКРИТЕ

Вступление

Durvijñeyā hi sāvasthā kimapyetad anuttaram.

(Тантралока, II.28)

Глава I

Парадвайта. Абсолютная недвойственность

Brahmāpiṣtam avidyaḥ saha tato naikānta-vādo ruayam.

(Ишварапратъябхиджнявиритивимаршине III.404)

Avidyaḥ ityanirvācyā-rūpāḥ. Ayaṁ Brahma-vado'pi
naikānta-vādo, na niścitādvaita-vādaḥ iti.

(Там же).

Vivarto hyasatya-rūpa-nirbhāsanetyuktam; nirbhāsate
cāsatyam ceti katham iti tu na cintitam.

(Там же, 1.8).

Avidyā cānirvācyā, vaicitryaṁ cādhatte, iti vyāhatam.

(Там же, 1.9).

Eka-padena Brahma-vivartavado'pi nānyah siddah iti dhvanati.

(Там же, 176).

Paśu-pramātrṇam astyakhyāti-rūpo mohah. Kāranam
cāsyēśvara-śaktiriti svarūpataḥ kāraṇataśca nirvācyataiva. Na
khalvanirvācyākārah kaścid avidyātma mohah.

Avastutvenāsyeyad-vaicitryaprathanasāmarthyā-sambhavat.

Sambhave vā pūrṇam eva vastutvaṁ, nānirvācyatā.

(Там же, 80).

Ityeṣā hi na Sāṁkhyeyā nāpi Vaidāntikī dṛg, api tu Śaivyeva.

(Паратришикавиварана, 181).

Antargata-viśva-vīrya-samucchalattāmaka-visarga-
viśleṣānanda-śaktyeka-ghanam Brahma bṛhad vyāpakam
bṛṃhitam ca.

(Там же, 221).

Natu Vedānta-pāṭhakāṅgikṛta'-śūnya-vādāvidūra-varti-
Brahmadarśana iva.

(Паратришикавиварана).

Ata eva bhedābhedayor virodham duḥsamartham-abhimanya-
mānair ekair avidyātvena anirvācyatvam aparaiścābhāsa-
lagnatayā saṃvṛtatvam abhidhadhbhir ātmā paraśca vañcitaḥ.

(Ишварапратьябхиджня с «Бхаскари», II.131).

Cidrūpasyaikatvam yadi vāstavam, bhedaḥ punar ayam
avidyopaplavaḥ ityucyate, tadā kasyāyam avidyopaplavaḥ iti
na saṅgacchate. Brahmaṇo hi Vidyaikarūpasya katham avidyā-
rūpatā? Na cānyaḥ kaścid asti vastuto jīvaḥ yasyāvidyā
bhavet.

(Там же, II.201).

Anirvācyeyamavidyeti cet, Kasyānirvācyeti na vidmaḥ.
Svarūpeṇa ca bhāti na ca nirvācyeti kimetat? Yuktyā
nopapadyate iti cet, saṃvedana-tiraskāriṇi kā khalu yuktir
nāma. Anupapatiśca bhāsamanasya kānyā bhaviṣyati.

(Там же, II.202).

Saṃvid-rūpam Brahma abhinnaṃ cakāstyavikalpake,
vikalpabalātu bhedoyam.

(Там же, II.202).

Kasyāyam Vikalpanavyāpāro nāma? Brahmanaś-ced avidyā-
yogo, na cānyosti.

(Там же).

Avikalpakaṃ ca satyam vikalpakam asatyam, iti kuto vibhāgo;
bhāsamānasyaviśeṣat.

(Там же).

Bhāsamānam-avadhīrya āgama-pramāṇakoyam-abhedaḥ iti
ced, āgamo'pi bhedātmaka eva-vastubhūtaḥ.

(Там же, 203).

Vāstavam cidekatvam abhyupagamyāpi tasya kartṛtva-lakṣaṇā
bhinnarūpa-samāveśatmikā kriyā nopapadyate. Parāmarśa-
svarūpaṃ tu svātantryaṃ yadi bhavati tadopapadyate sarvam.

(Там же, II.203-4).

Idam hi tat parādvaitaṃ bheda-tyāgagrahau na yat.
(Малинивиджаявартика, I.123).

Amuṣmin paramādvaita prakāśātmani ko'paraḥ.
(“Тантралока”, I.16).

Paramādvaya-dṛṣṭiṃ tat Saṃśrayeḥ saraṇam mahat.
(Малинивиджаявартика, I.693).

Ucyate nādvaye'muṣmin dvaitaṃ nāstyeva sarvathā: uktaṃ hi
bhedavan-dhye'pi vibhau bhedāvabhāsanam.
(Там же, I.108).

Kintu durghaṭakāritvāt Svacchandyān-nirmaladasau;
Svātmapracchādana-kriḍā Paṇḍitaḥ Parameśvaraḥ.
(Тантралока, IV. 10).

Asthāsyad ekarūpena vapuṣā cen maheśvaraḥ:
Maheśvaratvaṃ saṃvittvaṃ tadatyakṣyaḍ ghaṭādivat.
(Тантралока, III.100).

Etau bandha-vimokṣau ca Parameśa-svarūpataḥ;
Na bhidyete na bhedo hi Tattvataḥ Parameśvare.
(Бодхаланьчадашика, 14).

Idaṃ sandhāna-kalikā-pariniṣṭhita-buddhinā;
Ācaryanarasimhena Pratyakṣādvayamucyate.
(“Малинивиджаявартика”, I.763).

Tasmād viṣayābhimataṃ vastu śarīratayā gṛhītvā tavannirb-
hāsamāna ātmaiva prakāśate viccheda-śunyaḥ.
(“Бхаскари”, I.52).

Prakāśamāna-svabhāvatve viṣayo'pi sarvātmanā prakāśa eva
nimagna iti prakāśaḥ prakāśate ityetāvan-mātra-paramārt-
hatve kaḥ sarvajñā-sarvajña-vibhāgaḥ.
(Там же, 51).

Ajnāta-paryāya-pada-sthitin prati
Prayujyate pādapa eṣa bhūruhaḥ;
Kumbho ghaṭaśceti tathaiva bhaṇyate
Maheśvaraḥ sarvarmidam jagatviti.
(Малинивиджаявартика, I.929).

Idaṃ hi tat parādvaitaṃ bheda-tyāga-grahau na yat.
(Там же, I.123)

Ata eva hi bhedo'sti na kaścīd yo maheśvaram;
Advayaṃ samprabhidita prakāśananda-sundaram.
(Там же, I.621).

Idaṃ dvaitam idaṃ neti Tadidaṃ ca dvayādvayam;
Iti yatra samaṃ bhāti Tadadvayam udāhṛtam.
(Там же, I.626).

Evaṃ svāntrya-pūrṇatvād Atidrghaṭa-kāryayam;
Kena nāma na rūpena Bhāstate Parameśvaraḥ.
(Там же, I.92).

Nirāvaraṇamābhāti Bhātyavṛta-nijātmakaḥ;
Āvṛtānvṛto bhāti Bahudhā bheda saṅgamāt.
(Там же, I. 93).

Nimnaṃ taḍāga-pānīyaṃ Kaḥ pravartayituṃ kṣamaḥ;
Paripūrṇe tatas tasmin Pravāhaḥ sarvatomukhāḥ.
(Там же, I.246, 246).

Глава II

Теистический абсолютизм и духовный реализм

Samvṛtir vikalpa-buddhis, tadvaśād ucyataṃ samvṛti-satyatvaṃ
satyat-vasyaiva tu prakāras tat.
(Бхаскари, II.46)

Cinmayatve 'vabhāsānām antareva sthitis sadā;
Māyāyā-bhāsamānānā bhāhyatvād bahirapayasau.
(Ишваранратьябхиджня, I.8.7)

Kriyā-sambhandha-sāmānya-dravya-dik-kāla-buddhayaḥ;
Satyāḥ sthairyopayogābhyāṃ ekānekāśrayā matāḥ.
(Ишваранратьябхиджня, II.ii.1)

Глава V

Четыре вида речи

Anādinidhanaṃ Brahma Śabda-tattvaṃ Yadakṣaram
Vivartate'rtha-bhāvena prakriyā jagato Yataḥ.
(Вакьяпадия, I.1)

Citiḥ pratyavamar'sātmā parā vāk svarasoditā;
Svāntriyatnetan mukhyaṃ tad aiśvaryaṃ paramātmanaḥ;

Sā sphurattā mahāsattā deśa-kālāviśeṣiṇī;
Saiṣā sāratayā proktā hṛdayaṃ parameṣṭhinaḥ;
Ātmānamata evāyaṃ jñeyīkuryāt...

(Ишварапратьябхиджня, I.5.13-15)

Brahma bṛhad vyāpakaṃ bṛmhitam Ca; Na tu Vedānta-
pāṭhakaṅgīkṛta-kevala-sūnyavādāvidūravarti-brahma-
darśana iva.

(Паратришикавиварана, 221)

Глава VIII

Шактипата

в Кашмирском Шиваизме

Tena rāga-kṣayāt karma-sāmyāt sukṛta-gauravāt;
Mala-pākāt suhṛd-yogād bhakter bhāvācca sevanāt.
Abhyāsād vāsanobhedāt saskāra-paripākataḥ;
Mithyā-jñāna-kṣayāt karma-sannyāsāt kāmya-vicyuteḥ.
Sāmyāccittasya sā śaktiḥ patatīti yaducyate;
Tadasan nanu tatrāpi nimnittāntara-margaṇāt.
Anavāsthātīprasangā-sambhavābhāva-yogataḥ;
Anyonyaśraya-niḥśreṇi-cakrakādyupapātataḥ.

(Малинивиджаяварттика, I.686, 692)

Tasyaiva hi prasādena bhaktirutpadyate nṛṇām;
Yayā yānti parāṃ siddhiṃ tad-bhāva-gata-mānasāḥ.

(Там же, I, 697)

Animittas tathā cāyaṃ śakti-pāto maheśituḥ.

(Там же, I.168)

Upajagmur ato'napāyinīm śiva-śaktim na ca tāṃ vinā bhavet;
Apavarga-padaṃ yato mudhā, para-śāstreṣu vimokṣa saṃkathā.

(Там же, I.695)

Itthaṃ purāṇa-śāstradau, śaktiḥ sā pārameśvarī;
Nirapekṣaiva kathitā, sāpekṣatve hyaniśatā.

(Там же, I.698)

Nāyamātma pravacanena labhyo na medhayā na bahunā
śrutena;

Yamevaiṣa vṛṇutena labhyas Tasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanu svām.

(Катхопанишад, I.ii.22)

Eṣa hyevainam sādhu karma kārayati taṃ
Yamebhyo lokebhya unniniṣate, eṣa u tvasādhu karma karayati
taṃ Yamadho niniṣate.

(Каушитакибрахманопанишад, 3-9)

Tvaṃ bhaktyā prīyase bhaktih prīte tvayi ca nātha yat;
Tadanyonyāśrayaṃ yuktaṃ yathā vettha tvameva tat.

(Шивастотравали, 116. 21)

Yaḥ prasāda-lava īsvarasthito
Yā ca bhaktiriva māmupēyuṣī
Tau paraspara-samanvītau kadā
Tādṛṣe vapuṣi rūḍhimeśyataḥ.

(Там же, 8.1)

Jñānasya paramā bhūmir yogasya paramā dasā;
Tvad-bhaktir yā vibho
karhi pūrṇā me syāt tadarthitā.

(Там же, 9.9)

Mukti-saṃjñā vipakvāya bhaktereva tvayi prabho;
Tasyām ādya-daśārūḍhā mukta-kalpā vayaṃ tataḥ.

(Там же, 16.19)

Asthāsyad eka-rūpena vapuṣā cen maheśvaraḥ;
maheśvaratvaṃ saṃvittvaṃ tadatyakṣyad ghaṭādivat.

(Тантралока, III.101)

Iti ced - "Ala grantha-dhāraṇa-vācana-vyakhyāna-vicāraṇādi-
miṭhyā-yāsenā. Parityājya evāyaṃ guru-bhāraḥ. Tūṣṇīm-bhāva-
śaraṇaireva stheyam. Bhagavad-icchaivottāraṇīyamuttārayet."
Ucyate - "Tadicchaivānugra-hātmā evaṃ-vicāraṇāyāṃ
paryava-sāyayati; Na khalu pādaprasārikayaiva sukhaṃ
śayānair bhuñjānaisca svayamavimṛśadbhiḥ svāpekṣa-tivra-
tarādi-pārameśvarānugrahot-pannādhika-sūkṣma-tama-vimarśa-
kuśala-dhiṣānā-pariśīlana-parāṅ-mukhair vā sthātavyam, iti".

(Паратришикавиварана, 126-27)

Svabhāvajena kaunteya, nibaddhaḥ svena karmaṇā;
Kartuṃ necchasiyan mohāt, kariṣyasiyavaśo'pi tat.

(Бхагавадгита, XVIII.60)

Глава IX

Йога в системе Трика

Prāṇāyāmo na kartavyaḥ śarīraṃ yena pīdyate.

(Тантралока, IV.91)

Tathāhi gururādikṣad bahudhā svaka-śāsane,
Anādara-viraktyaiva galantīdriya-vṛttayaḥ,
Yavattu viniyamante tavattavad vikurvate.

(Малинивиджаяварттика, II. 111-12)

Svaṃ panthānam hayasyeva manaso ye nirundhate,
Teṣāṃ tatkhaṇḍanāyogād dhāvatyutpatha-koṭibhiḥ.

(Там же, II. 119)

Nimajjamānamapyetad mano vaiṣayike rase,
Nāntarārdratvamabhyeti niśchidraṃ tumbakaṃ yathā.

(Там же, I.108)

Yogam ekatvam icchanti vastuno'nyena vastunā.

(Малинивиджаятантра, IV.4)

Suṣuptam tu dehādyanādara-kṛtam acira-kālam ca, iti viśesah.
Tatrāpi śrama-kṛtaṃ nidrā, dhātudoṣakṛtaṃ mūrccā, dra-
vyakṛtaṃ madonmā-dādi, svāntarya-kṛtaṃ samādhir ityavān-
tara-bhedāḥ.

(Бхаскари, 11.225)

Nātirahasyam ekatra khyāpyaṃ na ca sarvathā gopyam iti hi
asmad-guravaḥ.

(Тантрасара, 31)

Ketakī-kusuma-saurabhe bhṛṣaṃ Bhṛṅga eva rasiko na
makṣikā, Bhairavīya-paramādvayārcane Ko'pi rajyati Maheśa-
coditaḥ.

(Тантралока, IV.276)

Глава X

Эстетика в Кашмирском Шиваизме

Lakṣaiko'pi sa kaścideva saphalī-kurvīta yatnaṃ mama.

(Паратришикавиварана, 281)

Bhrāmyanto bhramayanti manda-dhiṣaṇās te jantu-cakra
jaḍam;
Svātmikṛtya guṇābhidhāna-vaśato baddhvā dṛḍhaṃ bandkanaiḥ.
(Там же)

Bahubhir api so'hameva bhramitas tattvopadeśakam-manyaiḥ;
Tattvam iti varṇyugamapi yeṣāṃ rasanā na pasparśa.
(Там же)

Gitādi-viṣayāsvādā sama-saukhyaikatātmanah;
Yoginas tan-mayatvena Mano-ruḍhestadāmata.
(Виджнянабхайрава, 73)

Tatra yā svара-sandarbha-subhagā nāda-rūpiṇī;
Sā sthūlā khalu paśyantī Varṇādyā-pravibhāgataḥ.
(Тантралока, III.237)

Yattu carmāvanaddhādi kiñcit tattraīṣa yo dhvaniḥ;
Sa sphuṭāsphuṭa-rūpatvān Madhyamā sthūla-rūpiṇī.
(Там же, III.241)

Asmin sthūlatraye yattad anusandhānamādivat;
Pṛthak pṛthak tat tritayam sūkṣmamityabhiśabdyate,
adjaṃ karomi madhuraṃ vādayāmi bruve vacaḥ;
Pṛthagevānusandhāna-trayaṃ samvedyate kila.
Etasyāpi trayasyādyam yadrūpamanupādhimat;
Tat paraṃ tritayaṃ tatra Śivaḥ paracidātmakaḥ.
(Там же, III. 245-47)

Tadasyām nāda-rūpāyā sa vitsavidha-vṛttitaḥ;
Sājātyā tanmayībhūtir-jhagityevopalabhyate.
(Там же, III.239)

Vāma-śrī-pāṇi-padma-sphurita-nakha-mukhair vādayan nāda-
vīṇam.
(Гурунатхапарамарша, 6)

Tathā hi madhure gīte sparśe vā candanādikē;
Mādhyasthya-vigame yāsau hṛdaye spandamānatā.
Ānanda-śaktiḥ saivoktā yataḥ sakṛdayo janaḥ.
(Там же, III. 209-10)

Yeṣāṃ na tanmayībhūtis te dehādinimajjanam;
Avidanto' magna-saṃvin-mānās tvahṛdyāyā iti.
(Там же, III. 240)

Ye ye bhāvā hlādina iha dṛśyāḥ subhaga-sundarā-kṛtayaḥ;
Teṣāṃ anubhava-kāle svasthiti-paripoṣṇaṃ satāmārcā.
(Там же, II. 219).

Ānande mahati prāpte dṛṣṭe vā bāndhave cirāt;
Ānandamudgataṃ dhyātvā Tallayas tanmanā bhavet.
(Виджнянабхайрава, 71)

Yatra yatra manas-tuṣṭir manas tatraiva dhārayet;
Tatra tatra parānanda-svarūpaṃ sampravartate.
(Там же, 74)

Глава XI

Понятие виласы в Кашмирском Шиваизме

Abhinava-ramaṇīyaṃ saccidānanda-kanda
Sva-nava-nava-vilāsollāsanaika-praviṇam:
Anubhava-surahasya maṅgalaṃ maṅgalānam
Adhi hṛdi Parameśaṃ maunamevāśraye'ham.
(Атмавиласа, I.I)

Svātmānam sva-vilāsena viśva-rūpeṇa bhāsayan:
Nityoditaḥ Ko'pi devo jayatyatmā Paraḥ Śivaḥ.
(Там же, II.I)

So'yam vilāsa evāsyā śaktirityudito budhaiḥ:
Śivaśakti-svarūpābhyāṃ vyavahārāya halpate.
(Там же, II.2)

Vilāso na svato bhinno vilāsādapi na svayatnaḥ
Tadetat saccidānandam advaitaṃ pāramārthikam.
(Там же, II.3)

Taistair dārśanikais-tattad-rūpeṇāyaṃ nirūpyate:
Ayameva vilaso'sya sphuṭaṃ satyonubhūyate.
(Там же, II.4)

Ātmaika eva sadrūpaḥ kartṛtvādi-vaśād-ayam:
Cid-rūpatvaṃ vimṛṣati svānandāya Vilāsataḥ
(Там же, II.12)

Svatantraḥ saccidānandaḥ svātmārāmo Maheśvaraḥ,
Paramo'hammahō-rūpī svavilāso jayatyasau.
(Там же, III.I)

Ā-brahma-stamba-paryantaṃ yadvilāsa-vaśānugam;
Svaprakāśaḥ sa Bhagavān svatantraḥ paramārthataḥ.

(Там же, III.3)

Jivatā Śivatā caiva sāpekṣā svavilāsataḥ:
Apāramārthikī nūnaṃ kalpyate svātmanaiva hi.
Avasthā-dvitayātītaṃ paripūrṇaṃ kimapyaho:
Saccidānanda-svarūpaṃ ahaṃtattvaṃ tadasmayaham.

(Там же, III.8-9)

Sva-vilāsa-svarūpā sā vidyāvidyā-svarūpiṇī:
Mahāvidyā mahāmāyā paripūrṇā jayatyasau.

(Там же, IV.1)

Vilāsollasitattvena Vidyāvidye to cetane.
Apūrṇatvād jaḍe te sto jaḍajāḍe ime tataḥ.

(Там же, IV.2)

Sva-vilāsenāvarūḍhaḥ āruru-kṣuh svayecchayā:
Ārohate sadānando nairmalyollāsa-pañḍitaḥ.

(Там же, IV.4)

Sva-vilāseṇa sarvāni Kurvan karmāṇi sarvadā;
Dīpa-vat sāksimātro'yaṃ vyavahārāya kalpate.

(Там же, V.14)

Nija-sahaja-vilāsollāsitaṃ viśvarūpāṃ
Anupama-citi-vahnāvāhutim homayantaḥ:
Nija-vilasita-pūrṇānanda-pīyūṣa-pānair
Adhi-ḥṛdi vija-yante pūrṇa-nairmalya-bhājaḥ,

(Там же, V.24)

Kurvaṃ sadaiva vasudhādi-śivānta-tattva
Rūpaṃprapañcamakhilaṃ sva-vilāsa-mātrāt;
Kartṛtva-leśa-rahitaḥ khalu yo 'dvitīyah
Svātmā sadaiva nanu rājati pūrṇa-kartā.

(Там же, VI.24)

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ГАНГА»**



Мы специализируемся на выпуске книг по восточному и западному мистицизму и его прикладным аспектам. Наши темы: адвайта, йога, тантра, кашмирский шиваизм, буддизм, даосизм, дзэн, цигун, боевые искусства, фэншуй, магические искусства, мистическое христианство, русское и западно-европейское язычество, квантовая физика и др.

Наши издания включают качественные переводы с санскрита, тибетского, древнекитайского, китайского, немецкого и английского языков, а также труды отечественных авторов.

Мы стараемся избегать «эзотерического попкорна» и предлагаем читателю наиболее интересных с нашей точки зрения авторов.

Наш сайт: www.ganga.ru

Эл. адрес: ganga@ganga.ru

Оптовые продажи:

Каширский пр-д, д. 27

(м. «Варшавская», последний вагон из центра, из стеклянных дверей налево, затем направо вниз по переходу, на выходе из перехода направо вдоль торгового центра в сторону здания с числом 1975 на кирпичной кладке, пройти вдоль всего здания, в конце здания – проходная)

тел./факс (499) 613-9418,

E-mail отдела продаж: real@ganga.ru

В розницу:

Интернет-магазин OmStore www.omstore.ru

КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ

Составление и перевод:

ВИКТОРИЯ ДМИТРИЕВА

Макет и оформление:

Инна Горцевич

Фотографии современного Кашмира:

ВИКТОРИЯ ДМИТРИЕВА

ООО «Издательство ГАНГА»

196143, Москва, ул. Голубинская, 17/9 - 501

E-mail: ganga@ganga.ru.

Адрес сайта в интернете: www.ganga.ru

Подписано в печать 25.08.2010. Формат 84 x 108/32

Гарнитура Charter OSC. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 11. Тираж 1000 экз. Заказ № 4667.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ОАО «Дом печати - ВЯТКА»

610033, г. Киров, ул. Московская, 122

Факс: (8332) 53-53-80, 62-10-36

<http://www.gipp.kirov.ru>; e-mail: pto@gipp.kirov.ru



Сборник посвящается уникальной духовной традиции Кашмира, утвердившей абсолютно недвойственный взгляд на устройство Вселенной и ее изначальную гармонию. За кажущейся изменчивостью мира кашмирские йогины обнаружили неизменно пронизывающий его нерушимый Свет вечно присутствующего Сознания, как основу бытия и сокровенную суть человеческой личности. В самой же этой изменчивости они увидели бьющую через край свободную и животворящую волю и энергию Абсолютного Сознания. Мир с его меняющимися декорациями радости, боли, надежд и стремлений предстал величественной игрой Шивы, выступающего сценаристом, режиссёром, актёром и зрителем одновременно.

Глубина и метафизическая изысканность философии и практики кашмирских йогинов переданы чрезвычайно ясным языком, доступным для понимания современных читателей. Для всех, кто чувствует родство с Индией и хочет поближе познакомиться с ее духовной традицией, богатейшим культурно-философским наследием, а также открыть для себя еще одно, доселе неведомое его измерение. Книга может быть полезна и всем современным ученым, исследующих загадки мироздания.

Ш КАШМИРСКИЙ ИВАИЗМ

ISBN 978-598882124-3



НАСЛАЖДЕНИЕ И ОСВОБОЖДЕНИЕ

