

Н. В. Исаева

У́скусство
как проводник



Кашмирский шиваизм:
Абхинавагупта и Кшемараджа

Институт востоковедения Российской академии наук

Русская христианская гуманитарная академия

H. B. Isaeva

У́жасъсътъ какъ проръбникъ

Кашмирский шиваизм: Абхинавагупта и Кшемараджа
(в сравнении с некоторыми паратеатральными
опытами современности)



Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2014

УДК 1:792

ББК 85.33:87.3(5Инд)

И85

Исаева Н. В.

- И85** Искусство как проводник. Кашмирский шиваизм: Абхинавагупта и Кшемараджа (в сравнении с некоторыми паратеатральными опытами современности). — СПб.: Издательство РХГА, 2014. — 301 с.

ISBN 978-5-88812-625-7

Книга Н. В. Исаевой «Искусство как проводник...» посвящена творчеству наиболее интересных представителей кашмирского шиваизма — философов-тантриков Абхинавагупты и Кшемараджи (X–XI вв.). В работе дается компаративистский разбор их философско-религиозного учения и эстетических идей, где спасение предстает как «узнавание» себя Господом, а сам процесс возгонки энергии в акте художественного творчества становится моделью для восхождения к Шиве. Помимо собственно монографической части, книга включает в себя подробный комментированный перевод ссанскрита двух небольших трактатов — «Парамартха-сара» Абхинавагупты и «Пратьяхиджня-хридая» Кшемараджи, а также перевод двух гимнов Абхинавагупты. К книге приложен развернутый глоссарий, где даются толкования главных санскритских терминов кашмирского шиваизма. Издание представляет интерес не только для историков философии, востоковедов, но и для искусствоведов, литературоведов, исследователей театра.

УДК 1:792

ББК 85.33:87.3(5Инд)

© Н.В. Исаева, 2014

ISBN 978-5-88812-625-7

© Издательство РХГА, 2014

бъвдение



У скусство как проводник. Но не тот проводник, кто сталкером, гидом доводит до цели. Не сопровождающий, товарищ по путешествию, что сходен с тобою самим, но лучше знает дорогу... Тут смысл несколько иной. Правда, мне все равно нравится русское слово «проводник», — ну, как бы из школьного курса физики известно, что есть некие материалы, которые способны проводить ток... Или способны отчасти его проводить — значит, тогда мы имеем дело с «полупроводниками». Так вот, самое главное здесь — понять, что в индийской философской традиции искусство (особенно искусство театральное) — это как раз такая штука, которая — при правильном употреблении — и впрямь способствует прохождению электрического тока; оно не отводит в сторону, не перекрывает поток энергии, но благоприятствует своего рода удару молнии, — и в конечном счете приводит участников процесса (а в последнем пределе — и зрителей) к целям, лежащим далеко за пределами чисто эстетического употребления... Если уж говорить точнее, в индийской философской традиции искусство — это, скорее, *vāhana*, ездовое животное божества, которое дом-

чит до цели, если правильно им управлять (раз уж мы говорим здесь о кашмирском *шиваизме*, громоздиться придется, вероятно, на спине у его быка Нанди). Цель — это, конечно же, освобождение, *mokṣa*, то есть высшее религиозное благо; коль скоро же мы попытаемся здесь рассмотреть возможность прийти к освобождению по «короткой дорожке» художественной креативности (другой способ как бы «беззаконного» выкрадывания высшего блага (*paramārtha*) — эротическая практика, но в этой книге мы почти не станем касаться сопряженных с нею вполне серьезных онтологических проблем), значит, почти наверняка, мы попадаем в поле тантризма. Еще уже, еще конкретнее — в поле кашмирского шиваизма. Только здесь искусство (разумеется, лишь временами и при строго определенных условиях) становится равноценным заместителем религиозной аскезы, становится — помимо осуществления прочих своих необходимых функций — своеобразной духовной практикой, принимающей полностью и всерьез. И только здесь становится возможным рассматривать это эстетическое действие, точнее, *делание* (*kriyā*), прежде всего как некий особый род *энергии*. Ну и еще одно попутное замечание — из области тех соблазнительных этимологий, о которых так любил рассуждать поздний Хайдеггер. «Ездовое животное», проводник и перевозчик... Что мы слышим еще в глаголе **vah?* «Пере-правлять», доставлять в нужное место, — но ведь еще и «охватывать» нас целиком. В практике Кундалини-йоги, которая была, конечно же, важна для всех тантриков, непременно говорится и о том, как «жизненное дыхание» (*prāṇa*) правильно входит в центральную ось нашего физиологического естества (позвоночный столб — *suṣṭumna*), — и в этот момент змеиная энергия Кундалини ощущается адептом именно как жар, как «пламя» (*vahni*), от которого и «занимается», вспыхивает весь физический и психический состав человека... Огонь страсти — он же огонь бессмертия, пожирающий все земные связи и устроения... Огонь, этот проводник между богами и людьми, что — внезапно вспыхивая — пересыпает им наши жалкие дары и приношения... *Vahni* — тот же ведический Агни, бог сгорающей жертвы, бог с «масляной спиной», — тот, кому доверено быть посредником и медиатором (прямо как платоновому Эросу).

Еще занимаясь Шанкарой (*Śaṅkara*, 780–820, хотя я датирую его по крайней мере веком раньше), (между прочим, в своей личной религиоз-

ной практике также шивайтом, несмотря на все экстремальные крайности адвайта-веданты), я обратила внимание на его интерес к эвокативным функциям языка, к специальным *средствам выражения* (скажем, фонетической аллитерации), которые, на первый взгляд кажутся совершенно необязательными в сухом философском трактате. Я уж не говорю о том широко известном факте, что Шанкара — теолог и философ — был одновременно одним из величайших индийских поэтов поздней древности и раннего средневековья. Адвайта-веданта и по сей день остается среди вершин человеческой мысли, — прежде всего как предельно строгая и предельно дерзкая попытка выстроить некую крайнюю, своего рода «последнюю» систему, отвечающую на вопрос, что есть Бог, каково соотношение между человечьей душой и божеством, наконец — возможно ли в принципе, — и при каких условиях, — соединение с этой божественной сущностью. Ответы были вполне ясны, порой они казались даже пугающе, чересчур внятными. Брахман для Шанкары — это не что иное, как чистый луч сознания, идущий изнутри, это всего лишь взгляд, вечно пребывающий и длящийся, вечно чистый, вечно блаженный. «Аз (то есть я, отдельный человек) есмь Брахман» — не больше и не меньше (по Писанию, то есть по «услышанному» (*śruti*), раскрытыму в откровении упанишад — *aḥaṁ brahmāsmi*). Разделяет человека и Бога завеса майи (*māyā*), то есть вселенской иллюзии, которая не имеет абсолютной реальности (майя — '*sadasadanirvacanīya*', иначе говоря, она «не может быть определена в категориях реального и нереального»); сама эта завеса падает, как только человек осознает свое изначально бывшее, никогда реально не менявшееся тождество с высшим Брахманом. Ну и, разумеется, существует определенный Путь, ведущий к этому осознанию, существуют также определенные средства, помогающие отдельному индивиду если и не прийти гарантированно к высшей реальности, то, по крайней мере, поместиться на самом пороге, у той черты, где приходится прыгать... Именно прыгать, — здесь и сейчас, — не дождаясь смерти как последнего прибежища: по Шанкаре, освобождение от круга перерождений, внезапное освобождение из-под власти кармы, возможно уже при жизни (концепция *jīvanmukti*), в принципе — для всякого адепта, знающего, как с надлежащей строгостью пройти опасности и метафизические соблазны, — для адепта, умеющего употребить

философскую мудрость, аскетическую практику, всё свое существо целиком для этого последнего усилия. Разрывается покрывало майи, а с ним, — для этого мудреца, — прекращается и реальное существование мира, этой огромной пестрой картинки, которая свертывается и исчезает окончательно. «Потом и камня нет, остался только взгляд...»

Шанкара продолжает тут стоять у меня перед глазами как пример некой интеллектуальной честности: если ты готов задать все вопросы, если готов идти до конца, то будь добр, прими и результат — получи ответы, какими бы странными они ни оказались. Я надеюсь в ближайшее время закончить и свой перевод его величайшего труда — Комментария на «Браhma-сутры» Бадарайны, потому что Шанкара, конечно же, должен активно присутствовать и в русском философском обороте. Если говорить о величине — ну, это мыслитель, калибром никак не меньше Платона, Фомы Аквинского, Канта... Но уже занимаясь философским контекстом вокруг Шанкары — с одной стороны, его предшественниками, ранней ведантой, с другой же — продолжателями некоторых идей «чистой адвайты» (*kevalādvaita*) в более поздних учениях, — я была совершенно захвачена фигурой кашмирского философа Абхинавагупты (*Abhinavagupta*)¹. Речь идет о более позднем периоде — конце XX, первой четверти XXI века. При этом мы говорим тут о сходстве, да, — но с существенными модификациями, которые как бы «разбавляют» чистоту шанкарской метафизики, наконец — перед нами какая-то удивительная, прямо-таки безумная широта интересов: ну какой уважающий себя философ, наряду с серьезными трактатами и комментариями, будет создавать множество произведений по эстетике, поэтике, театральному искусству, — не говоря уж о собственном своем поэтическом творчестве...

Так или иначе, возник Абхинавагупта. Вначале — по некоторому интеллектуальному любопытству (дескать, что можно еще сказать «после Шанкары» — тем более, что тут мог сказать Абхинавагупта, — философ, систему Шанкары прекрасно знавший), потом — в силу смешения моих собственных научных интересов в сторону эстетики, и прежде

¹ См.: Natalia Isayeva. From Early Vedānta to Kashmir Shivaism. Gauḍapāda, Bhartṛhari, and Abhinavagupta. Albany, SUNY-Press, 1995; Н. В. Исаева. Слово, творящее мир. М., Ладомир, 1996.

всего — эстетики театральной... Сразу хочу оговориться: поскольку в этой книге меня прежде всего интересует проблема энергетических соответствий, я не стану подробно входить в тонкости театрального искусства, театральной практики Индии (тут нужны серьезные полевые исследования, для которых у меня не было ни случая, ни серьезной предварительной квалификации). Мы будем оставаться в кругу онтологических и эстетических проблем — в той мере, в какой эстетика будет продолжать собою, непосредственно развивать онтологию (и, отчасти, гносеологию). Для этого — так или иначе — нам понадобится концепция Речи (*Vāc*) как вселенской силы, как космической энергии, реально принадлежащей высшему Брахману и продолжающей свою творческую (теургическую — но и напрямую, — художественную) деятельность в рамках этого мира и прежде всего — внутри и посредством самого человека. В центре исследования будет Абхинавагупта (и, отчасти, его ученик Кшемараджа (*Kṣemarāja*, XXI век), с понятными заходами и к другим представителям кашмирского шиваизма, и к более ранним параллелям у Бхартрихари (*Bhartṛhari*, вероятно, V-VI век) и Шанкары.

Наконец, мне хотелось бы представить в этой книге (пусть скорее некоторым приложением, дополнением) мой собственный опыт наблюдения современного театра, — разумеется, театра особого рода (вот тут-то уж впору говорить о «полевых исследованиях», о неких паратеатральных упражнениях (и даже целых представлениях), использующих, на мой взгляд, сходное представление о «творящей энергии». Вспомним: еще Константин Станиславский в своей книге «Работа актера над собой» выдвигает принципиальный тезис: необходимо идти через сознательную психотехнику артиста к подсознательному творчеству природы. Иначе говоря, с помощью специальных упражнений, тренингов (вообще, с помощью сознательного совершенствования всяческих «умений» актера) он надеется открыть ту крышку, снять тот барьер, который открывает щель для потока подсознательной, не поддающейся рациональному анализу энергии самой психо-физической натуры.

Добавлю: в позднейшей театральной теории мы действительно видим вполне удивительные схождения с постулатами кашмирского шиваизма. Некоторые паратеатральные опыты, проводимые уже после

Станиславского, основаны именно на использовании фонической энергии, на энергии дыхания и произнесения гласных звуков, на определенной «возгонке» человеческой психики и даже на построении определенных пространственных параметров, в которых призван существовать исполнитель. Все эти «эзерсисы» связаны с попыткой воссоздания мистериального театра, то есть, так или иначе, театра, имеющего не просто метафизическую, но и теологическую, сакральную составляющую. Вероятно, сходные попытки в европейской традиции имели место и прежде, скажем, в средневековых мистериях, в традиции польского и (позднее) русского «школьного» театра... Я же имела возможность наблюдать не только законченные произведения, но и сам процесс этой предварительной разработки психики исполнителей у последователей Гrotowskого (в «Рабочем центре Ежи Гrotowsкого» («Workcentre of Jerzy Grotowski») в Понтедере, — то есть в Лаборатории, которой руководят сейчас Томас Ричардс и Марио Бьяндини, а также в Центре Гrotowskого во Вроцлаве, занимающегося экспериментальным театром под руководством Ярослава Фрета), но прежде всего — у русского театрального режиссера Анатолия Васильева, разработавшего собственную «вербальную технику». На самом деле, всё тут лежит не так далеко от восточной проблематики, как может показаться (пожалуй, по сути гораздо ближе к духу кашмирского шиваизма, чем практика многочисленных западных школок и сект тантриков, где адепты практикуют дурно понятые ритуалы и рецитируют выученные наизусть мантры). Не стоит забывать также, что сам Ежи Гrotowski был, в общем-то, неудавшимся санскритистом; а из его лекций (в особенности из лекций последних двух лет жизни, прочитанных им в Париже уже в качестве профессора «Коллеж де Франс») становится более чем ясно, сколь сознательно он опирался в своей работе именно на индийскую традицию, именно на индийское отношение к силе и магии Речи. Речи, еще раз повторюсь, понимаемой не только (и не столько) как способ передачи содержания слов, но прежде всего как особый род звуковой, фонической энергии, способной зеркально отразить и теургически воспроизвести сам процесс сотворения мира.

Искусство как проводник... Следует оговориться, что во всех подобных опытах в Индии проводником, или инструментом, становит-

ся сама природная, психо-физическая натура человека. В отличие от христианства, выполнив свою задачу, или — скажем уж смелее, прямее: сыграв свою роль, — природа отступает, рассыпается, тает... Вспомним санкхью, где пракрити (*prakṛti*) — Материя, Природа как соблазнительная плясунья, до поры до времени отвлекает и развлекает Дух, или пурушу (*puruṣa*); в конечном счете, именно сама же эта пракрити (при верной ее выучке) создает и необходимые средства освобождения. Сама природа, прельщающая дух, обеспечивает и возможность того, что в конечном счете он от нее отвернется...

Тело как инструмент и средство. Еще один театральный пример: Станиславский, «Работа актера над собой». «Через сознательную психотехнику артиста к подсознательному творчеству природы». И, добавим дальше, от этих подсознательных черных глубин, от чревных глубин тела — к жизни духа, который умеет отзываться на такое подхлестывание. В Индии природа берет на себя эту функцию вполне бескорыстно (ибо после освобождения она уже больше не понадобится). В христианстве связь между телом и духом сложнее, хотя момент обучения, тренировки, дрессуры этого ездового животного (или же «высветления» проводника) здесь полностью сохраняется. Но принципиальное соотношение между ними иное, и на этом, видимо, следует специально остановиться.

В христианстве природа со всеми ее чувственными и художественными потенциями имеет иной образ и пригождается для другого, она гораздо более опасна и, — если можно так сказать, — гораздо более неотъемлема... Казалось бы, что уж такого рискованного или странного в телесности, в чувственности? Каким образом стыд и страх, даруемые христианством, волшебным образом преображают банальное телесное наслаждение в подлинный эротизм, достойный влюбленного взгляда Господа? С одной стороны наше тело — это прочная, надежная оболочка, — оно отполировано до блеска гимнастикой, косметическими притираниями, оно взяло на себя обязательство возможно дольше оставаться молодым и здоровым, оно одето в хитиновый покров условностей, социальных навыков, деловых привычек. Оно твердо, решительно, в идеале своем — оно совершенно; если же потребуется, если включена еще и эта функция, оно способно быть сексуально притягательным или опасным... Между тем, — и тут нет нужды вни-

матерью вглядываться, каждый знает это именно изнутри, по самому себе, — внутри этого футляра или сосуда содергится истинная стихия, реальный первоэлемент жизни — ее мокрая, вязкая и нежная субстанция, которая ревниво укрывается внутри как нечто уязвимое, как слабость и прелесть, как влажная изнанка, — а вместе с тем прячется от стороннего глаза как постыдная тайна. Это вроде бы та же самая природа, но странно приближенная и миопически искаженная линзой христианства, — природа, о «болезненном страдании» (Qual) которой плакал Якоб Бёме, та «тварная» плоть, что, по словам апостола Павла, «совокупно стенает и мучится»¹.

Мне кажется, что тут уместной параллелью (и одновременно антитезой) может послужить философ и лютеранский теолог Сёрен Кьеркегор (Søren Kierkegaard), вместе с Шопенгауэром (но чуть раньше того) повернувший всё развитие европейской философии к смысложизненным, экзистенциальным проблемам. Один из самых его знаменитых трактатов — это «Или — или» («Enten — eller», 1843); там он впервые предлагает настоящую лестницу восхождения к спасению, — лестницу, которая для человеческого духа начинается с «эстетической» стадии существования, проходит через «этику», а завершается стадией «религиозной». В «Понятии страха» («Begrebet Angest», 1843) Кьеркегор по-новому разворачивает тему телесности, которая так блестяще играла своими лучшими красками в «Или — или». Тело соблазнительно, но оно же ежесекундно предает, на него нельзя положиться: оно мокрое, слабое, оно течет и болеет. И вечно-женственной невесте (Природе) может быть наверняка обещано лишь одно: будет стыдно, будет больно. Но предельная страсть любви расщепляет, раздвигает ножки этой Русалочки Андерсена. Женственная материя хороша тем, что она научает *раскрываться*, — там, где дух склонен замыкаться в сухой гордыне, природа, неловко дернувшись, смешно подставившись, до смерти испугавшись — показывает, как можно прийти к открытости, как правильно отдать себя в последней прозрачности. Говоря о «страстях» Христа, не будем забывать, что он был наказан не просто мучительной, но и позорной, «стыдной» смертью; так вот: у нас, человеков, — по-

¹ См. Посл. к Римлянам, 8.22: «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне».

мимо Учителя — есть еще ближайшая, такая хрупкая и такая неловкая оболочка, которая учит дух — всему. Великолепное, роскошное отличие христианства с точки зрения идейной — это как раз его внимание к телу, любовное щекотание самой ссадины *телесности*. Ведь христианство (в отличие от индуизма) вовсе не обещает, что рано или поздно, — в бессмертии и вечности — мы все вдруг обратимся в чистый свет, в чистый дух. Вовсе нет: вот это тело, стыдное и грязное, вот эта материя — та, что не просто изменяется, но прежде всего: *течет* — течет в любовном соитии, в неловких природных функциях, течет, наконец, страшным соком смерти внутрь земли, — вот эта телесная материя как раз и дорога Спасителю вкупе с нашей душой, — она-то особенно, прикованно любима, — как мокрый зяблик, как скользкий частик, как слепой щенок, — она-то и встанет в Воскресении, — иным светом, иным телом, — ибо сам Спаситель когда-то лег в ту же яму, в ту же пещеру, которой ни одному из нас не миновать¹. Важна ведь не «умелость» плоти, а ее «пригодность», точнее — готовность войти в такое соприкосновение. Как там было сказано?.. «Пробочка над крепким йодом! / Как ты быстро перетлела!» Только вот дальше (поклон Ходасевичу) — речь вовсе не о душе. Если что-то незримо «жжет и разъедает тело», то это именно безжалостный дух, упорно вгрызающийся в эту жалкую, слабеющую плоть. А уж образовавшиеся пустоты и каверны заполняет иная, живая энергия, — опасная онтологическая страсть, соединяющая нас с креативной, теургической энергией самого творения.

С точки зрения христианства, природа мучается, содрогается и убивает, поскольку до поры до времени (точнее — до конца времён), она сама и есть смерть, страшная своей заманчивой красотой и тленным

¹ Если обратиться к творчеству одного из величайших современных продолжателей теологии Кьеркегора, его соотечественнику, датчанину Ларсу фон Триеру, многие образы тут прояснятся (даром, что Триер — режиссер, — но ведь и Кьеркегор сам был завзятым, страстным театралом, даром, что он не так давно обратился в католичество, — общий посыл тут остается чисто лютеранским). В фильме «Антихрист» именно предательское вмешательство женщины (то есть всё той же «материи», противоположной «духу») впускает в мир «скорбь», «скорбный стыд» (оленуха с мертвым, так и не выродившимся детенышем), «телесную боль» (лиса, раздирающая собственную живую плоть) и «отчаяние» (мертвую, разлагающуюся ворону в норе).

соблазном. И всё равно, последний призыв женственной материи к духу: да, я больна, отравлена смертью, — но не бросай! не оставь! вспомни обо мне! — прямо как тот разбойник на кресте: помяни меня, Боже, во царствии твоем! Оттого и фильм Ларса фон Триера заканчивается картиной всеобщего телесного воскресения, — образом всех этих женских фигурок, которые тянутся друг за другом в изначальный Эдем... Всё понадобится, всё вспомнится — и красота мира, и поэтическое творчество, и любовь, о которой тот же Триер рассказал нам, наверное, всё в «Рассекающей волны», — ничто не напрасно... Духу от природы всё равно никуда не деться...

Единственное, пожалуй, в чем можно было упрекнуть судью Виллема (из второй части Кьеркегорова трактата «Или — или»), — судью, занятого кропотливым выстраиванием собственной личности через повторяющиеся акты выбора, — так это в том, что ему неведомо «художество» его беспутного друга, «эстетика» Иоханнеса. Три стадии существования — это вовсе не стрела, равномерно поднимающаяся ввысь: у Кьеркегора мы видим скорее дугу, где боль и творческий порыв художника растворяются в креативном порыве Бога, выдумавшего смертный соблазн материи, но — вместе с человеком (зрителем и участником) — прожившего этот спектакль всерьез, до конца. Путь «эстетика», — то есть возлюбленного и любящего (а в предельном случае — путь художника) — к вечной жизни начинается здесь — окровавленным знаком Эроса, сопряженного с болью и стыдом...

В индуизме всё спокойнее: природу *учат*, она *прислушивается* к подсказкам духа, наконец, она сама с готовностью изобретает собственные свои игры и испытания. Но вот после освобождения, в этой жесткой сотериологии индийской мысли, ножницы духа полностью обрезают натуру и всю чувственность вообще: та либо исчезает вовсе (адвайта), либо уходит в сторону и перестает соблазнять и отвлекать (санкхья), либо же — что несколько сложнее — почти в буддийском духе — является нам как некий подвижный экран для художественных проекций чистого сознания (шиваизм Абхинавагупты). Добавим, что когда проекции прекращаются, тут же блекнет и скручивается за ненадобностью и сам экран...

Ну и — коль скоро мы посвящаем столько внимания художественной практике, артистическому слову, — здесь неминуемо встает и вопрос о переводах. Русский вариант выдающегося теологического и эстетического произведения Абхинавагупты «Дхваньялока-лочана» («Dhvanyāloka-locana», «Взгляд [букв.: «Глаз»], [направленный] на свет дхвани»), то есть перевод его комментария на «Дхванялоку» Ананда-вардханы, — дело будущего, это работа колossalная и на много лет. Но чтобы все-таки не оставаться голословной, чтобы познакомить читателя с основными идеями классиков кашмирского шиваизма, я выбрала два небольших, довольно простых, но очень показательных трактата Абхинавагупты («Парамартха-сара» — «Paramārtha-sāra») и Кшемараджи («Пратябхиджня-хридая» — «Pratyabhijñā-hṛdaya»), а также несколько гимнов Абхинавагупты, как мне кажется, имеющих прямое отношение к предмету нашего рассмотрения. Санскрит, конечно, переводится достаточно громоздко, поскольку далекий от нас текст неизбежно предполагает — параллельно переводу — множество помет, и толкований, и специальных комментариев. При этом мне хотелось, конечно, сохранить для читателя и некую свежесть, лукавство и, вместе с тем, мучительную серьезность авторов-поэтов, авторов-философов. Их метафорику, но и их же логическую непреклонность (потому что делом чести было додумывать до конца, возражая самому себе, приводя все возможные аргументы от лица виртуального оппонента). Ну и чтобы еще оставался вкус стиха... В общем, задача почти невозможная. Как говорил Осип Мандельштам,

«Не искушай чужих наречий, но постарайся их забыть —
 Ведь все равно ты не сумеешь стекла зубами укусить! ...
 О, как мучительно дается чужого клекота почет —
 За беззаконные восторги лихая плата стережет. ...
 И в наказанье за гордыню, неисправимый звуколюб,
 Получишь уксусную губку ты для изменнических губ.»

И как писала, комментируя эти строчки, Татьяна Цивьян, «измена тут направлена в две стороны: изменить своему и обманом присвоить

чужое. Изменнические губы — речь, язык, самая драгоценная собственность человека, потому и игры с языком опасны, если не преступны»¹. Это наблюдение вполне относится и к нашим теперешним занятиям: прежде всего, потому что мы так или иначе вступаем в сферу игры с языком, с Речью как таковой.

¹ Т. Цивьян. Бродский и Кавафис. — Константинос Кавафис. Полное собрание стихотворений. М., ОГИ, 2009.



ЧАСТЬ I

КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ: ИСТОРИЯ И ХРОНОЛОГИЯ. ФИГУРЫ И ЛИЦА



ШИВАЙТСКИЙ ТАНТРИЗМ



благодатная земля Кашмира послужила почвой для множества философских и религиозных течений. Именно здесь (особенно в столице — Шринагаре), в благодатную эпоху маурийского царя Ашоки (Aśoka, III век до н. э.), а затем, — уже при покровительстве кушанской династии — начинает процветать буддизм. Здесь около 100-го года н. э. проходит Четвертый буддийский собор, созданный по призыву кушанского императора Канишки (Kaniṣka). Здесь же в кушанскую эру творил выдающийся махаянский буддийский философ Нагарджуна (Nāgārjuna, II–III век н. э.). Именно отсюда в конечном счете начинается интеллектуальное завоевание Китая и Тибета: среди первых «миссионеров» — буддистов и йогинов — достаточно вспомнить хотя бы Кумарадживу (Kumārajīva), Буддхабхадру (Buddhabhadra), Буддхасену (Buddhasena), столько сделавших для распространения махаянских традиций в сопредельных с Индией землях. Наконец, именно в Кашмире, к середине первого тысячелетия, мы сталкиваемся с поразительным, взрывным расцветом тантристских учений.

Тантра царит повсюду, она соблазняет своими идеями и культовой практикой равно буддистов и индуистов (во многих источниках говорится, например, что и Наропа (*Nāgopā*), и даже Падмасамбхава (*Padmasambhava*), впервые принесший тантристский буддизм в Китай, были родом из Кашмира).

Конечно, само определение «тантры» не так уж однозначно. Слово «*tāntrika*», — «последователь тантры» или же просто нечто «тантрическое» (скажем, текст или культовая практика) достаточно часто противопоставляется понятию «ведийского» («*vaidika*»).¹ Андре Паду определяет тантризм как «практический путь к сверхъестественным возможностям и к освобождению, предполагающий употребление особых практик и техник, — ритуальных, телесных, психических, — которые всегда соединяются с некой доктриной»². Если говорить о специфически индуистском тантризме, следует заметить, что речь идет как бы о новом взаимоотношении с космосом, благодаря которому адепт (*sādhaka*) обретает свободу и особые силы, оставаясь в пределах этого мира, но одновременно находясь в мистическом союзе с божеством, — причем союз этот основан не только на определенном философском наставлении, но и на своеобразном единении микрокосма (человека) и макрокосма (вселенной, в основе которой стоит божество) благодаря жизненной энергии, которая особым образом раскрывается для посвященного. Голландский исследователь Теун Гоудриаан перечисляет некоторые элементы, имеющие, по его мнению, непременное отношение к тантризму; я не стану приводить весь этот достаточно разношерстный список, но он упоминает, в частности, «практический и индивидуальный путь адепта к спасению», предполагающий при этом непременную инициацию у авторитетного наставника; важную роль женских божеств и женского начала, в частности, выступающего в виде особой

¹ Один из кашмирских мыслителей XVI века, Куллукха Бхатта (*Kullūka Bhaṭṭa*), пишет в своем комментарии к «Законам Ману» (2.1), что «шрути [то есть «откровение»] [может быть] двух видов — ведийское и тантрическое» («śrutiś ca dvividhā vaidikī tāntrikī»).

² Cm.: André Padoux. Tantrism. — In: Mircea Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion. New York, Macmillan, 1986, 14.273.

божественной Силы — Шакти; «специфическую форму йоги», позволяющую преобразовать и как бы высветлять чисто животные, жизненные инстинкты; «мистическую физиологию», связывающую тело человека и его энергию с энергией космоса, в пределе — позволяющую ему раствориться в космической энергии божества; близкие параллели между «материальными феноменами и звуками», которые подробно исследуются в различных метафизических спекуляциях на тему мистической природы Речи¹. Наконец, по достаточно грубому, но, тем не менее, в чем-то очень точному замечанию Алекса Веймана (правда, относящемуся в первую очередь к буддийскому тантризму), «понимать тантру — значит быть способным делать [то бишь практиковать, осуществлять] ее»².

Так или иначе, в долине Кашмира где-то начиная с V века тантристские практики на долгое время становятся своеобразной интеллектуальной модой, равно затронувшей индуистов, буддистов и даже джайнов. Да что там — даже та форма чисто вишнуитского тантризма, которая уходит своими корнями в Панчаратру (*Pāñcarātra*), и сохранилась ныне только в Южной Индии, числится своей родиной Кашмир.

Но, конечно, мы так или иначе привыкли связывать Кашмир с безраздельным господством шивантского тантризма. К началу 9-го века, то есть к моменту кодификации первых шивантских произведений, в долине Кашмире существовало великое множество разрозненных групп шивантов со своими храмами и местами поклонения, со своими культурами, эзотерической практикой и довольно экзотическими для «нормальных» индуистов обычновениями. Тантра всегда считалась практикой «левой руки» (*vāma*), то есть чем-то заведомо темным, сомнительным, экстремальным. Достаточно вспомнить капаликов (*kāpālika*), всегда носивших при себе человеческие черепа, использование в тантристских ритуалах мяса, вина, семени и прочих обычно запретных субстанций, сексуальное соитие как способ разбудить дремлющую энергию Кундалини... Магические заклинания-мантры и сложная геометрия

¹ См. In: Sanjukta Gupta, Dirk Jan Hoens, and Teun Goudriaan. Hindu Tantrism. Leiden, Köln, E. J. Brill, 1979, pp. 7–9.

² A. Wayman. The Buddhist Tantras. London, Routledge and Kegan Paul, 1973, p. 62.

янтр и мандал, которые применялись для обретения сверхъестественных сил... Поклонение Шиве в его самом пугающем, наводящем ужас облике Бхайравы и разнообразные шактистские культы женского божества с их непременными обертонаами крови, смерти и сексуальной власти... При этом следует учитывать, что тантристское наставление заведомо открыто для всех (разумеется, при условии инициации учителем-наставником), то есть здесь спадают и самые мощные социальные и кастовые запреты. Как писал Луи Рену, «на долгое время тантризм частично вытесняет прежние практики, а частично приспосабливает их, неминуемо преображая. Получается, что прежняя пураническая религия — а соответственно, и лежащий в ее основе Ведизм, — в какой-то степени оказываются вытесненными на задний план».¹

В основе шивайтских учений лежат так называемые Агамы (*āgama*) — тексты, считавшиеся каноническими, но варьирующие в зависимости от линии (последовательности) учителей-наставников, непосредственно передававших посвящение своим ученикам². С одной стороны, эти тексты почитались богоухновенными, с другой же — они сами дают довольно подробное представление о взаимоотношениях между отдельными сектами, о сравнительном соотношении между группами и направлениями.

¹ См.: L. Rénon. Etudes Védiques et Paninéennes. Vol. 6. Le Destin du Veda dans l'Inde. Paris, de Boccard, 1969, p. 10.

² Мне жаль, что в русской индологической традиции для перевода слова *guru* как-то не прижилось слово «мастер»... Между тем, речь тут идет именно об этом. Тысячу раз уже говорилось о сугубой «практичности» восточных философских традиций, — в том числе (и может быть прежде всего) традиции индуистской, традиции шивайтской. «Мастер» — *guru* — это тот, кто не просто «знает», но и «умеет». Отсюда — такое преклонение перед наставниками в шивайтском тантризме, когда, например, по словам Кшемараджи, «мастер» — это сам Шива, который благодаря своему глубинному проникновению в сущность вещей, а также по своему бесконечному милосердию «спасает» ученика, даря тому благодать. Цитируя «Малини-виджая-тантру» («Mālinī-vijaya-tantra»), Кшемараджа сравнивает способности наставника с силой самой богини Шакти, с мощью «колеса энергий», уточняя при этом, что еще выше самого «мастера» как человека стоит «его сила, которая пребывает у него во рту». В известном же сравнении из «Спанда-карик» (карика 52) (надо сказать, что эта метафора вообще достаточно широко распространена в разных индийских произведениях, в том числе и в буддийских текстах), сам гуру уподобляется плоту, который переправляет ученика на другой берег по бурному океану [безрассудной] мысли...

Прежде всего рассмотрим так называемые «двойственные» течения внутри кашмирского тантризма. Без сомнения, наиболее влиятельным среди них была «Шайва-сиддханта» (*śaiva-siddhānta*). По общему мнению, разделяемому большинством тантриков, существовало двадцать восемь главных «Сущностных Агам» (*siddhāntāgama*), то есть Агам, составлявших основу Шайва-сиддханты, и примерно две сотни примыкающих к ним текстов, называемых *upāgama*. Так или иначе, все они посвящены культу Шивы, особенностям его почитания в виде фаллического символа — лингама, — описанию повседневных ритуалов, специальных обрядов, инициаций и т. д. Эти тексты почти не касаются собственно метафизических вопросов, хотя дуалистическая картина, которая встает при их чтении, являет нам мир, принципиально несущий в себе разрыв между Шивой (здесь он выступает как «Хозяин», «Господин» — *pati*) и связанной перерождениями, находящейся в мирских оковах душой (*paśu*, или «тварь», букв.: «домашняя скотина»), причем отношение между ними — это *pāśa* (букв.: «упасание»), то есть бесконечная забота, суровость и, вместе с тем, обещание награды — с одной стороны, — и терпеливая, кроткая преданность — с другой. Первым носителем божественного откровения Шайва-сиддханты считается мудрец Амардака (*Āmaradaka*), которому приписывается основание одного из важнейших монастырских центров в Удджайне (VIII век). Шайва-сиддханта пользовалась огромным влиянием в Кашмире вплоть до XI века, то есть вплоть до времени первых мусульманских вторжений; позднее она была вытеснена другими формами индуизма и в преобразованном виде сохранилась лишь на юге Индии. Разного рода дуалистические формы тантризма (скажем, течения, опиравшиеся на так называемые «Гаруда-тантра» (*«Gāruḍa-tantra»*), «Бхута-тантра» (*«Bhūta-tantra»*), «Вама-тантра» (*«Vāma-tantra»*), также находили себе многочисленных последователей и даже царственных покровителей. Сами тексты сохранились плохо: частию они известны фрагментарно, частию вообще — лишь по названиям; иногда — в пересказах или в позднейших переводах на языки юго-восточной Азии. Опять-таки, даже в сохранившихся отрывках речь идет в основном о культовых тонкостях, о подробностях сложной обрядности, о магических силах и волшебных исцелениях,

о нахождении правильных средств и противоядий против действия отравы и порчи, об изгнании злобных духов и так далее.

Разумеется, гораздо интереснее с чисто философской стороны учения так называемого «не-двойственного» кашмирского шиваизма. Их истоки можно найти в «Бхайрава-тантра» («*Bhairava-tantra*»)¹; как видно уже из самого названия, они связаны прежде всего с поклонением Шиве в облике свирепого и яростного бога Бхайравы². Одна из наиболее распространенных (и наиболее широко почитаемых) форм

¹ В своих работах Абхинавагупта говорит о шестидесяти четырех «Бхайрава-тантра», многие из которых он упоминает специально, а некоторые отрывки из базовых текстов даже комментирует отдельно. Упомянем также и о том, что согласно шивaitской устной традиции, сам Абхинавагупта в свой последний, смертный час ушел в пещеру вместе с группой ближайших учеников, распевая как раз гимн грозному Бхайраве.

² В своем трактате «Тантралока» («*Tantraloka*», 1.96–100) Абхинавагупта дает следующие варианты этимологии самого имени Бхайравы:

- имя возводится к корням *°bhṛ* — «подавать пищу», «укреплять» и *°ru* — «кричать», «произносить вслух» некоторое внутреннее содержание; иными словами, Бхайрава поддерживает и питает собой всю вселенную, одновременно «вымысливая» и «проговаривая» ее;
- от корня *bhi* — «страх» и *°av* — «защищать»; стало быть, в этом случае Бхайрава — это тот, кто защищает души, страшасиеся новых кругов перерождения;
- от *bhi-rava* — «крик [о помощи], рожденный из страха перед перерождениями»; тогда Бхайрава — это бог, который рождается в сердцах адептов, призывающих его на помощь из страха перед новыми перерождениями;
- от *bhā* — «звезда» и *°ir* — «подталкивать», « побуждать к движению», — вместе они образуют слово *bhera*, означающее «время»; последний слог, глагольный корень *°va* или *vai*, переводится как «истощать», «избыывать». Тогда *bherava* — это те из адептов, кто истощает, полагает предел (*vayanti*) времени, Бхайрава же составляет их внутреннюю природу; говоря словами Абхинавагупты, «Бхайрава — это тот, чей свет сияет в сознании йогинов, [которым важно] подчинить время вечному присутствию сознания и тем самым истощить энергию этого времени, которое считается движущей силой вселенной».
- еще одна этимология: *bhairava* определяет собой те силы, чье рычание внушает страх, тогда как их олицетворение — Бхайрава — естественно выступает их господином; как пишет Абхинавагупта, «Бхайрава — это Господин тех сил, чей крик (*rāvaṇa*) пугает души, скованные [перерождениями]».

(Подробное рассмотрение этих и других подобных этимологий имени Бхайравы см.: Dyczkowski Mark. The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Albany, SUNY-Press, 1987, p. 223).

этого божества — это Махакала-бхайрава (*Mahākālabhairava*)¹; к слову, Махакала одновременно почитается как один из важнейших богов буддийского тантризма, — он, в частности, является покровителем и защитником Лхасы. Пугающий бог, повсюду таскающий с собой чепр Брахмы, чью голову он отрезал, чтобы спасти мир от жара его гордости²... Но и само тело Махакалы-Бхайравы пламенеет, он находится в крайнем, предельном состоянии: это упоение, опьянение страстью, гневом — или же опьянение бесконечным состраданием к живым существам. Аdeptы его собираются в укромных, тайных уголках, чаще всего — в местах для сожжения мертвцевов (*śmaśāna*), по слухам предаются там всевозможным оргиастическим и трансгрессивным практикам, — от обрядов, непременно предполагающих самую разнузданную сексуальность³, — до пугающих ритуалов с использованием человеческих трупов и трансовых состояний, доходящих до реальной одержимости (*āvēśa*).

Но именно это опьянение и бесконечная страсть приобретают в конце концов истинно космические масштабы: стирание всех различий, победа над двойственностью, в конечном счете — выход из телесного, мирского состояния, пресечение бессмысленного круга перерождений — и растворение в едином, божественном сознании. Нужно было от слишком многоного отмахнуться в этом мире, на слишком многое закрыть глаза, чтобы вот так, утратив обычное земное зрение, увидеть новое сияние, ощутить слепящий, невыносимый блеск истинного бессмертия...

¹ Махакала этимологически может означать «Великое время», что связано с природой Шивы как вечного созидателя и вечного разрушителя, то есть, заведомо — того, кто имеет власть над временем; еще один вариант этимологии — «Великий черный», поскольку *kāla* означает также глубокий черно-синий цвет.

² Обо всех перипетиях отношений Шивы-Бхайравы с другими богами индийского пантеона (в том числе с Брахмой) — см. знаменитую книгу Венди О'Флаэрти Донигер (Wendy O'Flaherty Doniger. *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Shiva*. London-New York-Toronto. Oxford University Press, 1973; позднейшее, несколько переработанное издание: *Shiva, the Erotic Ascetic*. New York, Oxford University Press, 1981).

³ По словам Мадлен Биардо, тантрики пытаются «как бы запрячь подпругой *kāma* — желание (во всех смыслах этого слова), равно как и все относящиеся к нему значимости, — с тем, чтобы поставить их на службу освобождению». — Madeleine Biardeau. *L'hindouïsme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris, Flammarion, 1981, p. 171.

И еще одна необходимая оговорка. Рассматривая не-дуалистический шиваизм, мы тем не менее часто видим на вершине системы образ женской богини, спутницы и возлюбленной Шивы — его подруги Шакти (*śakti*, букв.: «силы», «мощи», «энергии»). (Именно поэтому, скажем, не-дуалистический кашмирский тантризм очень часто определяется как «шактизм», культ Шакти.) Нам еще предстоит говорить специально обо всех основных метафизических коннотациях этой связи. По остроумному наблюдению Андре Паду, Шива и Шакти неразрывно соединены, как сказал бы Калидаса, *vāgarthāviva samprktau* (то есть «сопряжены подобно слову и [его] объекту»)¹. А это значит, что помимо теснейшей связи, существует еще и непреложная иерархия: Шива всегда идет первым. Богиня может зваться Кали (*Kāli*) или Дурга (*Durgā*), она может почитаться как Высшая Речь (*Parāvāc*) или Кундалини (*Kuṇḍalīnī*), то есть Змеиная сила человеческой и божественной энергии, которая должна развернуться. Во многих сектах и ответвлениях не-двойственного кашмирского шиваизма говорится даже о «Высшей» богине (*Parā*), однако по сути это ничего не меняет: Шива, или высший Брахман, всегда будет господином своей божественной энергии, — даже если по каким-то чисто практическим, обрядовым или культовым причинам адепту удобнее обращаться напрямую к Шакти, называя ее «первой»². Более того, великая богиня Шакти — со всеми ее силами и со всей ее властью, — часто именуется попросту *dūti*, то есть «почтальоншей», «женщиной-вестником».

Так или иначе, магистральный путь тантризма — несмотря на все его радикальные крайности — шел именно через единобожие, через не-дуалистический шиваизм (включая даже все его разнообразные шактистские вариации). И здесь уже была заложена возможность сближения со всей ведийской культурой, ассимиляции самых продуктивных идей, короче — возможность подлинного метафизического развития. Вместе с тем, как отмечают многие исследователи, начиная примерно с IX века,

¹ См.: A. Padou. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindou Tantras*. Albany, SUNY-Press, 1990, p. 44.

² См. подробнее об этом: Th. B. Coburn. *Devimāhātmya, the Crystallization of the Goddess Tradition*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1984; Th. B. Coburn. *Encountering the Goddess*. Albany, SUNY-Press, 1991.

в Индии (и не только в Кашмире, но и на юге) идет параллельный процесс; с одной стороны, мы наблюдаем «тантризацию» брахманского сообщества, а с другой — своеобразную «брахманизацию» или «ведантанизацию» тантризма. По словам Андре Паду, «если тантризм и противоположен ведизму, то это происходит, отчасти, потому что он действительно от него отличен, отчасти же (и может быть прежде всего), потому что он дает иную, новую интерпретацию и употребление многим ведийским¹ элементам»¹.

Тесно связаны с бхайравиками были последователи религиозного и культового течения «Кула» или «Каула» («Kula», «Kaṣṭa»). Название этого направления, по всей вероятности, берет свое начало в почитании «матерей» или «йогинь», которые сами были разделены по различным семейным, родовым группам поклоняющихся им адептов («kula» как раз и означает «род», «семейную линию»)². Абхинавагупта получил посвящение в традицию «Кула» у своего непосредственного духовного наставника, Шамбхунатхи (Śambhunātha). В «Тантралоке» Абхинавагупта много раз с огромным уважением упоминает это религиозное направление и его обряды, хотя в своей реальной духовной жизни он довольно быстро сместился к гораздо более «интеллектуализированному», «очищенному» варианту «Трика»³. Для традиции «Кула» известно четыре главных направления, извода или «линии передачи» (āmnāya, то есть устной передачи и непосредственной практики посвящения —

¹ См.: Padoux André. Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. P. 35.

² По названию самой религиозной традиции, верховное божество (все тот же Шива) часто именуется Кула (или, ввиду общей ставки на трансгрессию и апофатичность, обозначается как Akula); тогда и сопутствующая ему подруга получает имя Каулика (Kaṇḍikā). Суть дела от этого не меняется — это все те же Шива и его Шакти. Еще один оттенок смысла, о котором не стоит забывать: kula — это еще и «тело», — со всеми его свойствами телесности (куда в индийской традиции непременно входит и психическая жизнь), тело, употребляемое максимально, полностью, — включая и крайнюю степень переживаний, «опытов», отношение к которым — одновременно и эстетизировано, и сoteriологично.

³ Скажем, в «Тантралоке» он говорит: «Наставник, которому известна высшая сущность, даже если он уже получил посвящение на пути тантры, должен быть далее инициирован — вначале в «Бхайрава-тантру», потом же — в [религиозные направления] «Кула», «Каула» и, наконец, «Трика». — См. Dyczkowski Mark. The Doctrine of Vibration, p. 227 (со ссылкой на «Тантралоку», 13.302).

непременно «вживую» от учителя к ученику — *guru-síśya-parampara*): основная из них, «Восточная», или «Главная» (*Pūrvāmnaya*)¹, и менее существенные — «Северная» (*Uttarāmnaya*), «Западная» (*Paścimāmnaya*) и «Южная» (*Dakṣiṇāmnaya*). «Трика» ближе всего стоит именно к «Восточной» линии передачи.

Вообще, судя по всему, именно «Кула» (или «Каула») обеспечивала общую подкладку религиозной жизни не-двойственного кашмирского шиваизма. С одной стороны мы находим направления, объединенные общим названием «Крама» («Krama»), или «Нисхождение [божественных сил]», — со всеми оргиастическими эксцессами и с основным акцентом, который делался именно на обретении адептом сверхъестественных сил и способностей². С другой же — располагается куда более просветленная, более мягкая и метафизичная «Трика» («Trika»), или «[Почитание трех богинь] трезубца». «Кула», как и полагается истинно «родовому», «семейному» корню, была одновременно и исторически более ранним «истоком» позднейших систем, и знаком их внутренней, животворящей связи на самом глубинном уровне. Ведь как бы ни был пестр мир шивантского тантризма, по сути он организован на крепчайшем внутреннем единстве: на уровне идей это единство, вероятно, ничуть не меньше, чем когерентность, логическая и метафизическая последовательность в развитии любой другой «регулярной» системы

¹ Главным предметом поклонения тут был Шива в образе бога Кулешвары (*Kuleśvara*, то есть «Господин рода»), выступающий в союзе со своей возлюбленной Кулешвари. На более низкой ступени иерархии они окружены восемью «Матерями». Само учение извечно передается через непрерывную линию духовных наставников, каждый из которых имеет свою *dūti*, — «вестницу» и, вместе с тем, партнеришу по сексуальным ритуалам (из текстов известно, сколь важен для духовной практики просветления был «рот йогини» (*yoginī-vaktra*), который на самом деле, разумеется, обозначал вагину).

² Именно «Крама» чаще всего представляет скрытое, «обращенное в сторону» лицо кашмирского тантризма. Именно здесь мы встречаем весьма радикальные формы почитания яростной богини Кали (*Kāli*). Наконец, именно для направления «Крама» наиболее характерны все эзотерические практики, связанные со «Свернувшейся», то есть со змейной энергией Кундалини (*Kuṇḍalī*). В этом смысле «нисхождение», «поток» (*krama*) может легко толковаться и как «нисхождение» Богини, — и, соответственно, как ее «пробуждение» в адепте, то есть как встречное постепенное восхождение Кундалини по жизненным чакрам, — вплоть до полного единения с Шивой в «тысячелепестковом лотосе» (*sahasrāra*).

индийской философии. Скажем, касательно философии языка та же Мадлен Биардо не уставала повторять: «тантризм, и в этой своей точке, по сути увеличил и развернул — почти до безумия — то направление мысли, которое было истинно брахманическим, сумев найти для него истинное единство»¹.

¹ См.: Madeleine Biardeau. L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation, p. 168.

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ КАШМИРСКОГО ШИВАИЗМА: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК



fi отличие от чисто религиозных и культовых направлений внутри кашмирского тантризма, опиравшихся на религиозный канон «Агам», внутри всё той же практики постепенно начинают складываться философские школы. Именно благодаря оформлению этих философских учений мы можем вообще говорить о *не-дуалистическом* кашмирском шиваизме, поскольку иначе его внутренняя сущность рисковала если не раствориться, то, по крайней мере, оказаться крайне размытой в пестром переплетении духовных практик, обрядов, культовых особенностей, наконец — просто во множестве божеств разных рангов и степени мощи.

Основных философских школ тут известно две: «спанда» («spanda», — букв.: «пульсация», «вибрация») и «пратьябхиджня» («pratyabhijñā», то есть «узнавание»).

Школа «спанда» уже практически полностью сформировалась в Кашмире к IX веку. К этому времени стали хорошо известны и почитаемы два ее базовых текста; это были «Шива-сутры» («śiva-sūtra»), — текст, выросший в значимости до масштабов богоодухновенного от-

кровения, ниспосланного мудрецу Васугупте (Vasugupta)¹, — и «Спада-карики» («Spanda-kārikā»), собственно и давшие имя всей системе. «Спада-карики» были написаны все тем же Васугуптой или, возможно, его ближайшим учеником Каллатой (Kallaṭa), или Каллатаbhаттой (Kallaṭabhaṭṭa). Наиболее подробный комментарий на «Шива-сутры» написан Кшемараджей; он называется «Вимаршини» («Vimṛśinī», «Воззрение»). Каллата же написал первый комментарий на «Спада-карики» (он называется «Вритти» («Vṛtti»), то есть просто «Толкование»); Кшемараджа сочинил свой комментарий на первую строфи «Спада-карик» (это вообще была его самая первая философская работа; она называется «Спада-самдоха», или «Сущность пульсации» — «Spanda-saṃdoha»), позднее он напишет пространный комментарий на тот же фундаментальный текст «Спада-карик», назвав его «Спада-нирная» («Spanda-pīṭaya», «Определение пульсации»). Как пишет Алексис Сандерсон, в школе «спанда» Шива предстает перед нами как «всеобъемлющая реальность, как единое, цельное сознание, которое проявляет себя во всех субъектах, действиях и объектах восприятия благодаря своему внутреннему и бесконечному динамизму»². О том, как понимать этот самый «динамизм», в чем суть этой «вибрации», «мерцания», «пульсации» мы поговорим далее, в философских разделах этой книги.

Как считается, высшего расцвета не-дуалистический кашмирский шиваизм достигает в школе «пратьябхиджня». Само название этой системы берет свое начало в тексте мудреца Утпаладевы (Utpaladeva) «Ишвара-пратьябхиджня-карика» («Iśvara-pratyabhijñā-kārikā», «Карикы об узнавании Господа»), написанного в начале X века. Однако еще до создания этого произведения был уже написан первый текст, который считается метафизической основой направления «пратьябхиджня»; это знаменитый трактат учителя и отца Утпаладевы, Сомананды

¹ Уже позднее Кшемараджа, ученик Абхинавагупты, расскажет устное предание, связанное с «откровением» Васугупты. Говорят, что во сне сам Шива явился к Васугупте и велел тому идти к горе Махадева (Māhādeva), поскольку именно там скрыто особое послание, обращенное ко всему человечеству. Придя к горе, Васудева обнаружил там огромный булыжник, на котором уже был полностью высечен текст «Шива-сутра».

² Cm.: Alexis Sanderson. Shaivism and the Tantric Tradition. S. Sutherland and others (Eds.). The World Religions. London, 1988, p. 694.

(Somānanda) «Шива-дришти» («śiva-dṛṣṭi», «Созерцание Шивы»); трактат этот был создан где-то в конце IX века. Если же попытаться проследить духовную родословную Сомананды, то во всех без исключения преданиях она включает мудрецов Триамбаку (Tryambaka) и его предшественника Дурвасу (Durvāsa)¹. Для нас тут прежде всего интересно, что эти предания помещают основоположников системы «пратьябхиджня» внутрь религиозной традиции «Трика». Утпаладева написал свой собственный комментарий («Vṛtti») к своим «Карикам об узнавании Господа», однако основное толкование этого текста было дано все же Абхинавагуптой («Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини» — «Ísvara-pratyabhijñā-vimarsinī», «Рассмотрение [карлик] об узнавании Господа», а затем, позднее, еще один автокомментарий на свое собственное толкование — «Ишвара-пратьябхиджня-виврити-вимаршини» — «Ísvara-pratyabhijñā-vivṛti-vimarsinī»).

Как уже говорилось, «узнавание» — это своего рода «воспоминание», «припоминание», восстановление какого-то ключевого знания, которое с самого начала латентно присутствует в сознании адепта, но нуждается в специальных приемах и методах, чтобы оказаться извлеченным наружу и стать вдруг явным — прежде всего, для него самого. В одной из популярных притч, — которых вообще немало в художественно ориентированном философском шивайджаконе, — говорится о том, как Шива постоянно посещает душу как ее неведомый, темный любовник. Просто в отличие от европейской истории с бедняжкой Психеей, после реального «узнавания» Шивы он оказывается принят душой как ее полноправный господин. Более того, только после такого узнавания становится возможным полное слияние любящих,

¹ Дурваса — вообще очень интересный персонаж, связанный с Шивой и через пуранические предания, и через тантристские «Агамы». В одной из историй говорится, что Парвати, супруга Шивы, была в какой-то момент настолько потрясена его гневом и ужасающим видом во время ссоры с Брахмой, что воскликнула «durvāsaṁ bhavati me!» («ужасно мне жить с тобою!»). Шива не захотел, чтобы последствия этих слов продолжались; он решил как бы «овеществить» их и тем самым от них избавиться, дав наложнице Анусуйе забеременеть Дурвасой. Именно поэтому Дурваса рассматривается как «частица» (aṭṭha) Шивы; впоследствии он становится великим мудрецом. Как сообщается в «Харивамша-пуране» («Harivaṁśa-purāṇa»), именно Дурваса раскрывает богу Кришне шестьдесят четыре основные шивайджакские «Агамы» — См. об этом: Vettam Mani. Purāṇic Encyclopaedia. Delhi, Motilal BanarsiDass, 1954, p. 256–257.

и дева-душа «истаивает» (*viliyate*) в своей любви, целиком растворяясь во внутреннем существе Шивы.

Говорить о смыслах и философских коннотациях «вибрации» и «узнавания» нам еще придется гораздо более подробно. Думаю, впрочем, что одно обстоятельство было уже вполне заметно читателю. Видно, к примеру, как представители двух этих философских школ усердно писали комментарии друг на друга и на базовые тексты, казалось бы, совсем другой традиции. На самом деле, конечно же, школы эти во многом взаимопереплетались в своих основных идеях. Похоже, что философская интуиция тут шла по одной и той же дорожке, — разнятся лишь подробности, детали, технические термины. Если несколько спрятать извилистый путь исторического развития философской мысли Кашмира, несколько упростить реальный ход вещей, можно даже сказать, что «пратьябхиджня» была в каком-то смысле естественным продолжением «спанды», а вовсе не ее соперницей. Общий философский ход, разумеется, был более сложным, — но не станем забывать и еще об одном немаловажном обстоятельстве. Если идеи этих двух школ часто идут параллельно, а порой — когда отличаются — оказываются как бы взаимодополнительными, во всем этом прямая заслуга одного мыслителя, одного философа, который сумел объять разнородный материал, переплавить его, переделать на свой лад — и в конечном счете выйти к совершенно новым горизонтам, новым перспективам, открывая их для идущих следом. Имя этого философа — Абхинавагупта.

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО АБХИНАВАГУПТЫ. КШЕМАРАДЖА



б общем-то, последовательность, линия кашмирских учителей (если действительно оставаться в пределах не-двойственного шиваизма) прослеживается довольно четко. Мы помним Васугупту, который нашел на камне «Шива-сутры», божественное откровение самого Шивы. Мистик Васугупта говорит прежде всего о «сознании» (*caitanya*), которое находится в состоянии постоянной «вибрации» (*spanda*), — именно эта вибрация, пульсация, и способствует тому, что сознание, наконец, осознает само себя как особую сущность и обретает свободу (*svātantrya*) творить мир.

За ним идет Сомананда, который пытается дать метафизическое обоснование мистическим порывам Васугупты. В своем произведении «Шива-дришти» («Созерцание Шивы») он говорит о том, что эта изначальная «свобода» сознания может быть реализована уже внутри данной, мирской жизни, — реализована любым верно ориентированным адептом благодаря «узнаванию» (*pratyabhijñā*) себя как высшего Господа. Ученик Сомананды, Утпаладева (первая половина X века) написал выдающийся метрический текст «Ишвара-пратьябхиджня-

карика» («Карикы об узнавании Господа»), который стал широко и повсеместно известен. Кроме того, Утпаладева известен как значительный лирический поэт, стихи которого наполнены истинным чувством (не стоит только забывать, что все — даже самые интимнотревожащие, дерзкие, опасно-эротические стихотворения в средневековой Индии неизменно повествуют о любви души одинокого адепта к высшему божеству).

Вот вслед за ними и идет Абхинавагупта — величайший кашмирский философ, величайший эстетик, первостепенный поэт... О самой жизни его известно немного, в основном то, что сам он поместил в конце двух своих трудов — «Тантралоки» и «Пара-тримшика-вивараны». В числе своих знаменитых предков Абхинавагупта называет мудреца Атригупту (Atrigupta, VIII век), который вначале жил в Антарведи, местечке недалеко от слияния Ганга и Ямуны. Слава о его духовных упражнениях и философских познаниях простиралась столь далеко, что раджа Кашмира, Лалитадитья (Lalitāditya) пригласил его переселиться в Кашмир. Там, на берегу реки Витасты (Vitastā), напротив храма Шиташуманли (*śitāśumanli*) по приказу раджи было выстроено целое поместье для Атригупты и его будущих потомков.

Дед Абхинавагупты, Варахагупта (Varāhagupta), уже постоянно жил в Кашмире в начале X века. Отца звали Нарасимхагупта (Narasīṁhagupta) (другое имя, которое передается устной традицией — Чукхулака, Cukkulaka) был адептом Шивы, которому поклонялся, призывая его под именем Махешвары (Maheśvara, «Великий Господь»). О матери Абхинавагупты известно только, что ее звали Вималакала (Vimalakalā) и что она умерла очень рано, когда Абхинавагупта был еще ребенком. Род был многочисленным; любопытно то, что со временем практически все родственники Абхинавагупты по мужской линии стали его учениками. Среди них известен брат Абхинавагупты, Маноратха (Manoratha), его дядя Ваманагупта (Vāmanagupta) и пятеро двоюродных братьев. Позднее к ним присоединился и Карна (Kṛṇa), муж его сестры Амбы (Ambā)¹. Сестра же Карны, Ватсалика (Vatsalikā),

¹ Говорят, что Карна рано умер и после этого Амба целиком посвятила себя служению Шиве, — и служению своему великому брату.

приходилась теткой Мандре (Mandra), близкому другу и двоюродному брату Карны. Для нас интересно то, что именно Мандра пригласил Абхинавагупту погостить в дом Ватсалики недалеко от Праварапура (современный Шринагар); именно там Абхинавагупта и напишет один из своих знаменитейших трудов — «Тантралока» («Свет тантры»). Да и самый знаменитый из всех учеников Абхинавагупты — Кшемараджа — приходился ему либо племянником по отцовской линии, либо младшим двоюродным братом.

Индийский исследователь творчества Абхинавагупты, К. Ч. Пандей полагает, что тот родился где-то между 950 и 960 годами¹. С ранних лет он выказывал неутолимую жажду знаний; хотя семейная традиция была вполне шивайтской, известно, что Абхинавагупта учился у самых разных наставников, — причем не только у индуистов, но даже у буддистов-виджнянавадинов и джайнов. Он много путешествовал, и именно в Куле (Kula), а не в Кашмире, он получил инициацию первой ступени от своего главного наставника, Шамбхунатхи (Śambhunātha). Лилиан Сильберн, во многом опирающаяся на устную традицию шиваитов, уточняет, что отец наставлял Абхинавагупту в искусстве грамматики, Бхутираджата-ная (Bhūtirājatanaya) — в дуалистическом шиваизме, Лакшманагупта (Lakṣmaṇagupta) — в не-двойственном шиваизме, а Бхутираджа (Bhūtirāja) — в знании Брахмана (то есть в некотором варианте ведантистской адвайты). Учителями Абхинавагупты в эстетике были Бхаттатаута (Bhaṭṭatauta) и Бхаттендураджа (Bhaṭṭendurāja)². Особенno тесное интеллектуальное родство соединяло Абхинавагупту с Лакшманагуптой, прямым учеником Утпаладевы, — именно через него проходит все острье творческого интереса Абхинавагупты к религиозной школе «Трика». Ну и, наконец, именно Лакшманагупта формально инициировал Абхинавагупту в мистерии тантризма (интересно, что, согласно устной традиции, Абхинавагупта никогда

¹ См.: K. C. Pandey. *Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study*. Varanasi, Chowkhamba, 1963, p. 8.

² См.: Lilian Silburn. *Le Paramārthasāra de Abhinavagupta. Traduction et Introduction* Paris, Collège de France, 1979, pp. 8–9.

не поднялся выше «брахмачарина» (*brahmaśārin*)¹, то есть занимал самую начальную, первую ступень социальной лестницы, — и, вместе с тем, лестницы мудрости, — тем не менее, это нисколько не мешало ему самому посвящать «санньясинов» (*sannyāsin*), то есть «отрешенных», величайших мудрецов, способных переступить через формальные границы этого мира).

И еще одно любопытное наблюдение. Согласно той же устной (почти фольклорной) традиции, Абхинавагупту и впрямь отличала какая-то счастливая свобода и счастливое интеллектуальное любопытство. Он занимался всем и, по отзывам современников, во всем находил удовольствие. В этом смысле его ученик Кшемараджа по-человечески очень отличается от учителя. Кшемараджа сущее, уже в своих интересах, более склонен к морализаторству (известно, что он не только не одобрял многих тантристских эксцессов, но даже прямо выступал против них — и с грозными инвективами, и с едкой сатирой)².

Вслед за К. Ч. Пандеем, исследователи обычно вычленяют в творчестве Абхинавагупты три основных периода: тантрический, эстетический и собственно философский³. Они, в общем-то, так и сменяют друг друга в хронологической последовательности.

¹ Как известно, социальная система (точнее — система постепенного подъема индивида по ступенькам духовного роста) предполагала в идеале прохождение каждым взрослым мужчиной четырех «стадий жизни» (*āśrama*) — стадию ученика-послушника, обычно проживающего в доме учителя и давшего обет целибата (*brahmaśāra*); стадию «домохозяина» (*grīhastha*), когда главным становится забота о доме и семье; стадию «лесного отшельника» (*vanaprastha*), питающегося плодами лесными и размышляющего об изученных прежде текстах, — и, наконец, стадию «отрещения» (*sannyāsa*), когда человек отказывается от всего, вплоть до собственного имени и стремится лишь к одной цели — религиозному освобождению, то есть к выходу из круга перерождений, выходу из-под власти кармы.

² До нас дошло даже одно из его довольно рискованных произведений; это «Нармамала» (*Narma-mālā*, «Гирлянда сатиры»), где прямо-таки открыто высмеивается ритуал школы «Каула», — с яркими картинками непотребного разгула, когда мы видим пьяного наставника-гуру, окруженного последователями, из которых все сплошь — из низших каст, — за ними бегут по улице какие-то полубезумные, развратные женщины, бродячие собаки...

³ См.: K. C. Pandey. Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study, p. 191.

Тантрический период

Предполагается, что свои основные тантристские произведения Абхинавагупта написал где-то до сорока — сорока с небольшим лет. Начинал он с выраженного интереса к тантристской «Краме», но очень быстро на первый план выходит любимое направление его наставника Лакшманагупты — религиозная система «Трика». Он поистине одержим «Трикой», — точнее, всё, что лежит за пределами этого учения, он старается перетолковать на свой лад. (Считается, что Абхинавагупта занимался также менее известной системой — «Пара» («Parā»), то есть «[Почитание] Верховной [Богини]», — однако и положения этого религиозного направления с легкостью перетолковываются в более весомые и интеллектуализированные положения «Трики»).

Самая значительная работа этого периода (да, впрочем, можно сказать, что это вместе с тем и самое значительное произведение всего не-двойственного кашмирского шиваизма, — какого бы автора мы ни взяли) — это «Тантралока» («*Tantrāloka*», «Свет тантры»), где существует обзор и обработка всех основных агамических источников (то бишь мистических «откровений», лежащих в основе самых разнообразных шивайтских культов). Там же дается подробное описание и философское объяснение обрядовой практики тантристского шиваизма. Наконец, это уже некая попытка подчинить ритуал и магические обряды единому духовному и метафизическому принципу (то есть идее *pratyabhijñā* — «узнавания» себя как Господа). Это огромное по объему произведение, состоящее из тридцати шести частей; текст этот издавался в Индии с 1918 по 1938 годы¹. До недавнего времени единственным европейским переводом оставался итальянский перевод, составляющий первый том монументального двенадцатитомного издания Р. Ньоли². И буквально совсем недавно в Индии вышел английский перевод В. Бхаттачарья³. Сам Абхинавагупта кратко изложил для своих

¹ *Tantrāloka* by Abhinavagupta (12 vol.) with «viveka» by Jayaratha, part 1 edited by M. R. Sāstri, parts 2–12 edited by M. S. Kaul. K.S.T.S., 1918–1938.

² *Tantrāloka di Abhinavagupta. La Luce delle Sacre Scritture. Traduzione italiano di R.Gnoli.* Torino, Boringheri, 1972.

³ *Tantrāloka of Abhinava Gupta. English Translation by V.Bhattacharya.* New Delhi, 2008.

учеников основные положения «Тантралоки» в двух текстах; один из них, совсем коротенький, называется «Тантра-вата-дханика» («*Tantravāta-dhānikā*»), перевод же другого представлен в этой книге, — это широко известная «Парамартха-сара» («*Paramārtha-sara*»).

Из произведений тантрического периода, дошедших до наших дней, заслуживает внимания еще «Пара-трамшика-виварана» («*Parā-trīṁśikā-vivaraṇa*», «Толкование тридцати [шести шлок] о Верховной [Богине]»), а также метрическое произведение «Бодха-панча-дашика» («*Bodha-pañca-daśikā*», «Пятнадцать [стихов] о пробуждении»). Еще один метрический текст Абхинавагупты («*Mālinī-vijaya-vārtika*») был сочинен специально для упоминавшихся уже его любимых учеников Карны и Мандры, но к настоящему времени он утрачен (сохранился лишь гораздо более поздний комментарий Малинивиджайи на самый первый стих). Ну и специально следует упомянуть о собственно поэтическом творчестве Абхинавагупты, которое, конечно же, насквозь тантрично и пронизано духом высокой мистики. В устной передаче сохранилось множество его стихов и гимнов божествам; здесь, в этой книге, мне хотелось хоть отчасти познакомить читателя и с этой стороной весьма неординарной личности. Особенно хотелось поместить перевод гимна Бхайраве, — к этой грозной ипостаси Шивы Абхинавагупта имел особую слабость и явное предпочтение...

Эстетический период

«Эстетический» период жизни Абхинавагупты довольно точно датируется: примерно с 990-го по 1015-й год. В это время Абхинавагупта занимается по преимуществу эстетикой и поэтикой (в особенности, поэтикой драматургии). Вообще, на Западе, еще до появления выраженного интереса к Абхинавагупте — тантрику и философу, его знали именно с этой стороны. Прежде всего, разумеется, был известен комментарий Абхинавагупты к «Натья-шастре» («*Nāṭya-śāstra*», «Трактат о драматическом искусстве») Бхараты (Bharata). Он называется «Абхинава-бхарати» («*Abhinava-bhāratī*») и, надо сказать, это единственный сохранившийся до наших дней комментарий на этот важнейший трак-

тат по драматургии и театральной поэтике, что не может не свидетельствовать о его значимости и широкой популярности. Именно в этой работе Абхинавагупты мы находим его важнейшие соображения касательно теории «расы» (*rasa*), — термина, который обычно переводят как «эстетическое наслаждение» или «эстетический вкус». Но об этом позже.

Еще одно важнейшее произведение Абхинавагупты эстетического периода — это его комментарий «Лочана» («Locana», то есть «Глаз», «Взгляд») на один из важнейших текстов по эстетике и поэтике — «Дхваньялоку» («Dhvanyāloka», «Свет дхвани») кашмирского поэта и литературного критика IX века, Анандавардханы (Ānandavardhana)¹. В тексте (и особенно в комментарии) много говорится об эвокативной функции поэтического стиха, о «подразумеваемом» смысле, вообще о роли метафоры и поэтического слова в передаче смысла.

Известно, что Абхинавагупта написал также комментарий («Vivaraṇa») на работу «Кавья-каутика» («Kāvya-kautuka», «Наставление по поэзии») своего наставника в области драматического искусства Бхаттатауты. Это произведение, к сожалению, утрачено.

Есть еще один занятный текст, который помещен К. Ч. Пандеем в число небольших произведений имеющих выраженную религиозную, тантрическую направленность. Однако текст этот с одной стороны — прямо-таки художественный, с другой же он содержит комментарий на некую пьесу, весьма напоминающую «Мегха-дуту» («Megha-dūta», «Облако-вестник») Калидасы (порой и авторство этой пьесы «Гхата-карпара» («Ghaṭa-karpara») прямо приписывается Калидасе). Произведение называется «Гхата-карпара-виврти» («Ghaṭa-karpara-vivṛti», «Комментарий [к истории] о Разбитом Горшке»). Замечательны тут и некоторые размышления над поэтикой драматического текста — и просто чудные

¹ Подробную библиографию и список самых важных санскритских источников по поэтике можно найти в английском переводе «Дхваньялоки» Д. Инголлса и его соратников: The Dhvanyāloka of Ānandavardhana. With the Locana of Abhinavagupta. Translated by D. H. H. Ingalls, J. M. Masson and M. V. Patwardhan. Edited with an Introduction by D. H. H. Ingalls. Cambridge (Mas̄) and London, 1990. На русском языке «Дхваньялоку» выходила один раз, в переводе Ю. М. Алихановой (Анандавардхана. Дхваньялок. Вступительная статья, перевод с санскрита и комментарий Ю. М. Алихановой. М., 1971). Там же дается традиционный разбор основных категорий и принципов санскритской поэтики.

образы, имеющие отношение к Каме (Kāma), богу любви. Бог этот, например, никогда не называется здесь по имени, но именуется либо Смарой (Smara), то есть «памятью», «припомнанием», либо же Манмахой (Manmatha) — тем, кто вечно беспокоит, мучает... Комментарий Абхинавагупты издан и переведен на французский язык Бернаром Парлье¹.

Философский период

В конце жизни, уже приобретя известность и довольно широкую популярность, Абхинавагупта пишет свои собственно метафизические труды. Прежде всего, разумеется, это комментарий к знаменитому трактату Утпаладевы «Ишвара-пратьябхиджня» — «Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини» («Íśvara-pratyabhijñā-vimarsinī», «Рассмотрение [карик] об узнавании Господа») (этот текст известен также под названием «Лагху-виврити» («Laghu-vivṛti»). Работа разделяется на четыре большие главы (adhikāra) и шестнадцать более мелких подразделов (āhnika). В первой главе говорится о сущности «знания» (jñāna) и подробно рассматриваются как его свойства и функции (память, способность к различению и так далее), так и сама сущность «знания» как единственной опоры (ekāśraya) всего живущего. Во второй главе говорится об особенностях «действия» (kriyā) как вселенского энергетического и творческого акта. Затем, в следующей главе, Абхинавагупта переходит к рассмотрению основных тридцати шести «сущностей» (tattva) системы «Трика». В заключение же он подводит итоги предыдущих глав и рассуждает о природе Высшего Шивы (Parama-sīva). Позднее Абхинавагупта сочиняет еще один комментарий на свое собственное толкование — «Ишвара-пратьябхиджня-виврити-вимаршини» — («Íśvara-pratyabhijñā-vivṛti-vimarsinī»); считается, что в нем он использовал ныне утраченный автокомментарий Утпаладевы на его собственные «[Карик] об узнавании Господа».

Заслуживает отдельного упоминания еще одно важное произведение Абхинавагупты — «Бхагавад-гита-санграха» («Bhagavad-gītā-

¹ См.: La Ghaṭakakarparavivṛti d'Abhinavagupta. Texte traduit et commenté par Bernard Parlier. Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1975.

samgraha», «Соединение [сущности] «Бхагавад-гиты»), поскольку оно — совершенно неожиданно — дает «Бхагавад-гите» чисто шивайтское толкование. Не будем забывать и о том, как мудрец Дурваса наставлял бога Кришну в основах шиваизма, — во многом именно благодаря этому пураническому преданию «Бхагавад-гиты» рассматривается шивайтами как божественное откровение, — в ранге одной из «Агам», — а сам Кришна считается одним из авторитетных шивайтских наставников (*guru*).

Существует еще ряд мелких философских произведений Абхинавагупты; Лилиан Силберн называет их, говоря о докторской диссертации К. Ч. Пандея¹. Ну и, разумеется, в кашмирской философской литературе упоминаются и другие тексты Абхинавагупты, которые не дошли до наших дней.

Кшемараджа

Как уже говорилось, Кшемараджа был в числе первых учеников Абхинавагупты; он приходился ему либо двоюродным братом, либо племянником по дяде. Как это часто бывает со слишком старательными и верными учениками, их собственные труды становятся во многом более узкими и схоластичными, чем воззрения учителя. Отчасти это верно и по отношению к Кшемарадже. Однако не следует забывать о том, что, вслед за Абхинавагуптой, он сделал бесконечно много для того, чтобы слить воедино, соединить вместе идеи школ «спанда» и «пратьябхиджня».

Вообще, наиболее подробный комментарий на «Шива-сутры» написан именно Кшемараджей; он называется «Вимаршини» (*Vimarśinī*, «Воззрение»). И «Шива-сутры» он рассматривает как своего рода единую основу всех шивайтских направлений, — основу, которая, строго говоря, не принадлежит ни одной определенной школе. При этом Кшемараджа дал очень авторитетное толкование на «Спанда-карики»; для него, например, совершенно не подлежало сомнению, что «Спанда-

¹ Silburn Lilian. Le Paramārthaśāra de Abhinavagupta. Traduction et Introduction, p. 19.

карики» были написаны самим Васугуптой, а вовсе не его учеником Каллатой. Более того, он часто именует этот текст «Спанда-шастр», как бы желая подчеркнуть, что речь тут идет о «школе», о целом направлении, а не просто об отдельной книге. Вначале Кшемараджа сочинил свой комментарий на первую строфиу «Спанда-карик» (это вообще была его самая первая философская работа; она называется «Спанда-самдоха», или «Сущность пульсации» — «Spanda-saṁdoha»), позднее он напишет и свой главный труд — пространный комментарий на тот же фундаментальный текст «Спанда-карик», назвав его «Спанда-нирная» («Spanda-nirṇaya», «Определение пульсации»). Наконец, в данной книге мне хотелось дать русский перевод еще одного важного труда Кшемараджи — «Прат্যাখиджня-хридая» («Pratyabhijñā-hṛdaya», «Сердце узнавания»), а также отрывков из его автокомментария.

Из собственных, оригинальных идей Кшемараджи важно упомянуть тот акцент, который он всегда делал на возможность «освобождения при жизни» (*jivan-mukti*), достижение которого считалось им даже предпочтительнее «освобождения после смерти», то есть после сбрасывания тела (*videha-mukti*). Ну и, конечно, примечателен интерес Кшемараджи к так называемому «Колесу энергий» (*sakti-cakra*), то есть к пульсации космического ритма при прохождении очередных вселенских циклов. Спицы «Колеса» здесь — это всевозможные аспекты божественной энергии, а его вращение ведет к созданию и угасанию миров. Важно, что Кшемараджа был очень чуток и к субъективной, психологической стороне этой космической картины; в этом смысле, вращение колеса, то есть пульсация вселенского ритма, составляет для него основу и как бы архетип всякого опыта и всякого восприятия вообще. И освобождение, то бишь «узнавание» себя как Господа, становится возможно лишь для адепта, который ощущает «мерцание», «пульсацию», «прерывистую дрожь» (*spanda*) собственного сознания, — и одновременно всего космоса. Для меня чудная метафора такого мерцающего чередования содержится в его любимом образе «созерцания с закрытыми глазами» (*nimilana-samādhi*), когда адепт весь погружается, уходит во внутреннюю интровертную само-рефлексию, — такого состояния, которое должно непременно чередоваться с «созерцанием открытыми глазами» (*unmilana-samādhi*), где на первый план выступает всеобъем-

лющая, космическая картина, когда сознание охватывает и поддерживает собою бесчисленные миры.

Вместе с тем, Кшемараджа всегда стремился к некоторому синтезу. Даже сами эти энергии (*śakti*), вращающие колесо, отождествляются для него прежде всего с двенадцатью богинями Кали из школы «Крама». По его собственным словам, «таким образом почтенный Васугупта показывает, как и во введении, и в заключении [«Спанда-карик»] включена также школа «Крама» (*mahārtha*); тем самым он разъясняет, что его учение о спанде (*spanda-śāstra*) поистине является высшим среди всех тайных шивавитских доктрин»¹. Сама изначальная «вибрация», «пульсация» (*spanda*) для него — это прежде всего «Спанда-шакти» (*Spanda-śakti*)², в пределе отождествляемая с «Богиней сознания» школы «Крама» — «Самвид-деви» (*Saṃvid-devī*).

¹ См.: *Spandanirṇaya* by Kṣemarāja. Edited with an English Translation by M. S. Kaul. K. S. T. S., N 43, 1925, p. 74.

² Надо сказать, что в такой форме этот термин не встречается больше ни у одного из комментаторов «Спанда-карик».



ЧАСТЬ 2

**КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ:
ФИЛОСОФИЯ**



ЕДИНСТВО И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ: АДВАЙТА-ВЕДАНТА, ГРАММАТИСТЫ, КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ



Носмотрим теперь, к чему нас выведет философия. Мы знаем, что в адвайта-веданте высшая сущность — это чистый, лишенный качеств и свойств Брахман (*nirguṇa-brahman*), полностью тождественный внутреннему атману (*ātman*), то есть внутреннему «я» всякого живого существа. Чистое сознание, ничем не окращенное, в конечном счете — ни на что не глядящее (ибо помимо него, в абсолютном, предельном смысле больше ничего нет), чистый взгляд, отрешенный и единственно сущий... Переход от этой единой точки, единого фокуса свечения, светящегося луча ко множественности природного мира (а вместе с тем — и ко множественности по-разному окрашенных сознаний, личностей, психологических состояний) происходит благодаря загадочной деятельности «май» (*māyā*). Загадочной — потому что майя не имеет абсолютного статуса, она обозначена как *sad-asad-anirvacanīya* («не определимая ни как реальная, ни как нереальная»), это своего рода оборотная сторона самого Брахмана, некий его аспект или функция. Опять-таки, можно сказать — некая «сила» (*śakti*), некая энергия или даже попросту «игра» (*lilā*), в которую этот Брахман почему-то начи-

нает играть. Хотя и в онтологическом, и в эпистемологическом смысле именно Брахман остается «причиной» (*kāraṇa, hetu*) мира, то бишь его источником и внутренним смыслом, именно майя в конечном счете ответственна за «творение», за то космическое представление, которое развертывается перед взором Брахмана¹. Творение здесь действительно приходится брать в кавычки, поскольку майя — это, конечно же, вселенская иллюзия, мираж, фата-моргана, а с высшим Брахманом никогда и ничего не происходило, сам он ни во что не превращался, ни с чем не соединялся, ничего не творил. Вместе с тем, с точки зрения адвайта-веданты Шанкары, майя — это не только грандиозная иллюзия, создающая миры, но и единственный способ нашего познания. Здесь она совпадает с «неведением» (*avidyā*), — не просто с искаженным, затуманенным взглядом, каким мы смотрим на самих себя, мир и Бога, но и вообще — со всевозможными способами и приемами нашего познания и нашего опыта. Завеса иллюзии и она же — тот «оптический прибор», те средства постижения, которыми мы пользуемся, те единственно возможные механизмы, которыми мы располагаем (а в число их входят не только ощущения и восприятия, не только правильные механизмы рассуждения, обеспечивающие относительную чистоту научной теории, но и последние истины Откровения)².

¹ Как известно, адвайта-веданта Шанкары относится к числу тех философских систем, которые принято объединять категорией «*sat-kārya-vāda*», — иначе говоря, это учение о том, что следствие реально пред-существует в причине и полностью определяется ею. Другое дело, что вариант «*sat-kar्यa-vāda*», предложенный Шанкаром весьма необычен: это так называемая «*vivarta-vāda*», то есть учение о «видимости», «кажимости». Следствие абсолютно зависит от своей причины, и обусловлено ею; вот только следствие это — не более, чем некое видение, наваждение, тогда как причина — вполне онтологически реальна. Вещественный мир зыбок, он неустойчив и хрупок, он как бы всё время зависит на грани небытия (по самой своей сути это «*sad-asad-anīgṛvacanīya*», ибо реальность лишь косвенно передается ему от истинного источника, реальность лишь опосредованно отражается в этом дрожащем мареве), тогда как видимый лишь изнутри, ощущимый лишь для самого себя Брахман — он и есть в конечном итоге единственно сущее.

² В традиционной индийской философии обычно говорится о «средствах достоверного познания» (*ṛgamāṇa*); вообще, само слово «прамана» восходит к глагольному корню °tā — «измерять», «вымерять». В адвайта-веданте, так же, как и в пурва-мимансे, признаются достоверными шесть основных источников познания, — это чувственное восприятие (*pratyakṣa*), логический вывод (*apittāṇa*), сравнение (*cṛpatāṇa*), свидетельство Писания (*āgama*, или *śabda*, то есть свидетельство «услышанного»), — иначе ►

Итак, картина здесь вполне прозрачна. Есть единая точка чистого сознания — это и есть абсолютная онтологическая сущность, единственное, что «на самом деле», реально существует. И с другой стороны — есть множественность мира, переплетение душ и судеб, связанных неумолимым законом кармы, сложная вселенская конструкция, также подчиняющаяся жестким причинно-следственным связям, есть весь этот иллюзорный мир, сам — как бы грандиозное сновидение, — но сновидение, где скрепами всегда будет служить все эти стрелочки причинно-следственной связи. Брахман (а значит, в конечном счете, и мой внутренний атман) абсолютно реален и вместе с тем, абсолютно свободен. Мир же фантасмагории, что шевелится под покрывалом майи, на самом деле прошит жесткими связями, целиком просчитывается от начала и до конца: в этом смысле природные закономерности здесь совершенно эквивалентны морально-этическим законам, правилам воздаяния, — собственно природный мир и строится как развертывание кармических связей, как некое — строго определенное — вместилище для скованных кармой душ. Все дышит, циклично возникают и гибнут вселенные, — и вместе с тем, всё, что касается природных процессов и психологических связей, — по сути не более, чем мертвая, жестко сконструированная игрушка.

Сотериология же — всегда поле свободы. В адвайта-веданте «освобождение» (*mokṣa, mukti*) непременно связано с тем, что индивидуальная душа (*jīva*), душа отдельного человека сбрасывает с себя оболочки и покровы, свертывает все отношения, осознает иллюзорную природу каких бы то ни было качеств и отношений, — как бы втягивается внутрь, в единую светящуюся точку, в единое сознание, единый взгляд. Душа осознает себя Брахманом (*aham brahmāsmi* — «я есмь Брахман») — и тем

▶ говоря — Откровения Вед), заключение по аналогии (*arthāpatti*), а также заключение об отсутствии предмета на основании его невоспринимаемости (*anupalabdhī*). Понятно, что ни одно из этих средств не применимо к атману (а стало быть, и к высшему Брахману), ибо сама его сущность как раз и состоит в принципиальной «несоразмерности» миру. Высший Брахман попросту не вымеривается ни одним лекалом, которое мы могли бы к нему приложить... Как говорится в известном метрическом компендии «Сарва-даршана-сиддханта-санграха», авторство которого приписывается Шанкаре, «...pramāṇāni ṣaḍ eva hi // vyāvahārika-nāmāni bhavanty etāni nātmani /» — «Ибо есть шесть праман; // они относятся к тому, что называется [сферой феноменальной] практики, и не [применимы] к атману» («*Sarva-darśana-siddhānta-saṅgraha*», 12.85–86, — см.: *Sarvasiddhāntasaṅgraha*. Edited with an English Translation by M. Rangacarya. Madras, 1909).

самым возвращается к себе самой, становясь этим Брахманом. Тут сразу же слышно, что слова не совсем точны: я не «становлюсь» Брахманом — в будущем, в отличие от моего же прошлого; я не «осознаю» себя этим чистым сознанием — ибо речь идет не о некой мысленной операции, не о своеобразном эпистемологическом опыте наподобие Гуссерлевой «феноменологической редукции» или Декартового *cogito*; в индийской терминологии это выражено гораздо мощнее и резче: «освобождение», «спасение» — это *prāptasya prāptiḥ*, «достижение уже достигнутого», обретение того, что уже есть... Как будто у нас в руках монетка, с аверса — абсолютная реальность «как она есть», чистое сознание, но в нашей ладони она всегда лежит вверх реверсом — мы видим весь этот многоцветный, многообразный мир, где есть предметы и психологические феномены, живые существа — «от растений до богов», законы и моральные обязательства, тексты Вед и народные предания... Настоящая свобода и подлинное бессмертие (в отличие от дурной бесконечности «законопослушных» рождений) наступают, когда мы переворачиваем монетку. Вот только в этот самый момент кончается время и свертывается пространство, уходит любовь, память и что там еще старательно собирается душой в ее странствиях, — даже для «освободившегося при жизни» (*jīvan-mukta*), то есть для того, кто еще избывает инерцию раскручившейся кармы, реально лишь чистое, незамутненное сознание¹, чистый взгляд, идущий изнутри — как луч света, пробегающий черное, пустое пространство, — луч света, не видимый снаружи, для постороннего наблюдателя, поскольку ему попросту нечего освещать, но абсолютно ощущимый для самого себя. Луч сознания, вечный и неизменный...

¹ Даже здесь подводит обычный язык... Когда мы говорим: реально одно лишь сознание, это на деле следует понимать несколько иначе, — реальность и есть сознание, сознание и есть реальность, — это просто одно и то же. Вспомним о знаменитом ведантистском определении высшего Брахмана (или чистого атмана) как «*sac-cid-ānanda*» — «реальность — сознание — блаженство». Никак не три разных определения, даже не три аспекта, — каждое из этих приблизительных слов полностью идентично, тождественно другому, растворяется в нем... «Блаженство» же здесь означает не столько бесконечное удовольствие, сколько свободу быть *этим*, полную, самодостаточную свободу быть собой. В дальнейшем мы увидим, как в кашмирском шиваизме эта «свобода» стала более буквальной и нашла себе более непосредственное определение («*svātantrya*» — «самость», «самостийность», «зависимость только от самого себя»), тогда как «блаженство» получило явственные обертона «наслаждения» и «эротической радости».

Мне уже приходилось писать о философских конструкциях (точнее, о некоторых философских интуициях) грамматистов, — о тех идеях, которые роднят их с ранней, до-шанкаровой адвайтой¹. Здесь переход от единства высшего атмана, лишенного свойств и отношений (*nirguṇa*), к множественности видимого мира со всеми его связями и разнообразными феноменами (*saguṇa*) предстает скорее как постоянная пульсация, осцилляция некой изначальной энергии. Я пыталась показать, что, скажем, для Гаудапады (*Gauḍapāda*, V — самое начало VI века) или Бхартрихари (*Bhartṛhari*, V-VI-й век) эта энергия сама проявляется именно в череде отражений, в попеременном вспыхивании мимолетных, меняющихся образов... Иначе говоря, само решение проблемы соотношения между «единым» и «многими» аспектами Брахмана (и, соответственно, перехода между ними) лежит здесь скорее на уровне энергий. Одновременно, сама эта энергия оказалась тесно связанной с понятием «высшей Речи» (*parā vāk*), — во всяком случае, с представлением о некой звучащей, фонической силе, равно как и с внутренними потенциями языка, в частности, — с предполагаемой способностью поэзии и грамматики раскрывать и развертывать собственные внутренние смыслы. Интересно, что эта сторона грамматического учения Бхартрихари была в дальнейшем продолжена не столько в онтологических теориях Абхинавагупты, сколько в его эстетических идеях, особенно в представлении о *dhvani*, или косвенном, предполагаемом, подразумеваемом смысле...

Согласно философским построениям ранней веданты и грамматиста Бхартрихари, высшая реальность предстает в виде особой звуковой, сонорной сущности, которая в процессе своего развертывания непременно проявляется как нечто четырехчленное, четырехзвенное. Таких «четверок» можно найти великое множество: это могут быть «состояния», или «шаги» (*pāda*) сознания,² космические манифеста-

¹ См.: Н. В. Исаева. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., Ладомир, 1996.

² Для Гаудапады с его, на первый взгляд, «психологизированной» онтологией в центре рассмотрения оказывается своеобразная градация сознания: четыре «состояния» (*avasthā*) сознания, — или же четыре «шага», которые необходимо сделать на пути к освобождению. Первое, самое низшее состояние сознания (*viśva*, или «Всеобщее») соответствует обычном восприятиям наяву, в бодрствовании (*jāgarita*), обычному опыту и рассуждению. Второе, или «Сияющее» (*taijasa*), соответствует сну со сновидениями

ции Брахмана, виды или уровни самой Речи, фонетические элементы сакральной мантры «Ом» и так далее.¹ Параллели между этими наборами «четверок» совершенно очевидны; как правило, исследователи старались найти некие «базовые», «корневые» четверичные структу-

(svapna), точнее — всем иллюзорным, фантазийным, обманчивым состояниям, когда покров сознания истончается до миражной оболочки грёзы и уже гораздо меньше заслоняет внутренний свет, идущий из глубины самого атмана. Третье состояние сознания приводит нас в царство глубокого сна без сновидений (supta, suṣupti); атман здесь обозначен как «Сознающее» (prājña), или, как говорит Гаудапада, всё здесь становится неразличимым — «одной лишь глыбой сознания (prājña-ghana)». Двери восприятия здесь захлопнулись, органы чувств и действия — эти щупальца, чувствилища — втягиваются внутрь, это как бы блаженное отдохновение, предстающее как пред-вкусение, пред-чувствие будущего бессмертия. Решившись сделать четвертый «шаг», мы попадаем на вершину пирамиды; оговоримся сразу, это всё еще некое психологическое состояние, — истинное освобождение наступит лишь тогда, когда обратный путь окажется ненужным и попросту невозможным. Однако turīya (буквально: «четвертое») — это уже предельное состояние, снимающее всякую противоположность между «внешним» и «внутренним», сном и бодрствованием... «Четвертое» состояние лежит за пределами какого бы то ни было дуализма, — а потому определяется по преимуществу апофатически, в череде взаимопротиворечивых обозначений или отрицаний, то есть, по существу, в терминах и приемах апофатической теологии.

¹ Сюда же можно отнести и те идеи и образы, которые могут показаться чисто метафорическими, но на деле несут ту же самую смысловую нагрузку. Скажем, когда в своем трактате «Мандукья-карики» («Māṇḍūkya-kārikā») Гаудапада толкует текст «Мандукья-упанишады» (1.2) «Атман же четверичен (catuṣṭat)», он подразумевает деление на четыре «шага», или четыре «четверти» (слово pada включает все эти значения). Согласно же комментарию Шанкарьи на текст Гаудапады, наиболее адекватным толкованием будет «четвертак», на который делится более крупная монета; при этом мы можем вести счет и дальше, так что каждый «четвертак», в свою очередь, будет распадаться на еще более мелкие составляющие, непременно кратные четырем. Важно лишь осознавать, что мелкие единицы дробления поглощаются более крупными, и каждое из низших состояний сознания без остатка входит в сознание последующее, образуя как бы его частный случай. Иными словами, говоря о pada, или о «четвертях», мы имеем в виду не сегменты, на которые делится сознание, но скорее некую иерархическую структуру, где высший слой целиком поглощает собою слой низший. Можно вспомнить также, что четыре «шага», или «ступени», могут толковаться как четыре ноги или копыта «священной коровы», в образе которой часто выступает высшая Речь (четыре ноги или опоры — это, конечно же, четыре Веды, составляющие основу Откровения). Еще одна распространенная метафора — сакральная Речь в образе коровы или буйволицы с выменем о четырех сосцах, питающих все живые существа четырехструйным потоком Вед (см. об этом: Т. Я. Елизаренкова. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993, с. 111–112). Уместно вспомнить кстати, что в индийской просодии pada обозначает также поэтическую стопу.

ры, рассматривая все прочие наборы как своего прода производные от них элементы. Этот подход мне всегда представлялся довольно натянутым; чтобы не уходить в бесплодные философские спекуляции и не тонуть в спорах по поводу относительной «реальности» каждой из «четверок», наконец, чтобы не увязнуть в перечислении бесконечных соответствий «микрокосма» и «макрокосма», структуры сознания и структуры сотворенного мира, я предпочла попросту переменить угол зрения.

Тогда, вместо того, чтобы без конца перетасовывать и согласовывать наборы конкретных «элементов» мира, мы будем иметь дело с неким энергетическим полем, снова и снова порождающим один и тот же узор, одну и ту же конфигурацию сущего. Едва ли можно раз и на всегда однозначно решить, реальны или нет сами элементы; но некая онтологическая реальность все же существует: здесь это реальность энергетической волны, реальность того напряженного поля, что с видным упорством бесконечно воспроизводит всё ту же структуру. Огонь, электрический разряд, бегущий по елочной гирлянде: самих лампочек нету, во всяком случае, мы не можем утверждать, что они реально существуют, — есть лишь повторяющиеся вспышки в темноте, которые непременно складываются в четверичный контур света. Мир развертывается благодаря пульсации, «мерцанию» (*spanditā, sphoṭa, sphurattā*) этого узора, который попеременно то вдруг просияет, то снова угаснет. В ранней веданте Гаудапады и Бхартрихари сам Брахман отождествляется с этой внутренней вибрацией высшей Речи, всегда готовой внезапно вспыхнуть в виде четырехчленной динамичной структуры.

Интересно, что узор этот неизменно пробегает именно такую конфигурацию: мы всегда имеем дело с четырьмя точками, причем четвертая (*turiya*) явно стоит особняком, занимая во всей этой конструкции особое, привилегированное положение. Я предположила, что убедительно объяснить такой расклад можно лишь одним способом, — приняв во внимание внутренние грамматические законы, в согласии с которыми действует Речь (*vāk*). Действительно, три первые точки представляют собой своего рода расщепление внутри уже развернутой Речи: оставаясь абсолютным субъектом, абсолютным «я» в диалоге, она вместе



с тем обращается к своему собеседнику, то есть к некоему абсолютному «ты», тогда как сам разговор касается некоего «третьего», или самого предмета беседы. Понятно, что четвертый элемент должен обозначать изначальную ступень Речи свернутой, — ту ее ступень, что всегда остается за пределами диалога, молчаливо поддерживая и наполняя собою этот диалог изнутри...

Такая концепция языковой энергии, лежащей в основании вселенной, да и сам образ Речи как единственно возможной онтологической опоры сущего, — это вовсе не уникальное достояние одной лишь ранней веданты. Непосредственное продолжение и развитие этих идей можно проследить как раз в не-дуалистическом кашмирском шиваизме¹. На мой взгляд, самые близкие аналогии Гаудападовой «вибрации» (*spanditā*), равно как и представлению Бхартрихари о «внезапной вспышке» (*pratibhā*) или «припоминании» (*pratyabhijñā*) высшей реальности, открываются нам как раз в учениях Абхинавагупты и Кшемараджи, особенно же в их эстетических идеях касательно взаимосвязи «дхвани» и «расы».

Наконец, для полноты этого предварительного очерка, обратимся к основным онтологическим построениям кашмирского шиваизма. Мне уже приходилось писать о том, что по своему внутреннему пафосу шивайтские тантрики ближе всего стоят, пожалуй, к неоплатоникам. Рассуждение, как и в Шанкаровой адвайта-веданте, начинается с образа некоего изначального света. Однако довольно быстро выясняется, что сам этот свет как бы заранее обременен внутренними напряжениями и потенциями, он как бы распираем изнутри собственным творческим усилием. Вместе с тем, для шивайтов-тантриков первоначальная эманация света оказывается окантованной ограничениями, сгущенной и уплотнившейся; свет, продолжая свое схождение вниз, постепенно замедляет движение, как бы натыкаясь на сопротивление «природной», «материальной» среды. Проходя через ряд ступеней, эманация света

¹ Помимо этого, поразительные параллели и схождения с ранней ведантой прямотаки бросаются в глаза, когда мы обращаемся к учениям христианских неоплатоников и византийских исихастов (подробный разбор см.: Н. В. Исаева. Слово, творящее мир..., раздел «Представление об энергиях: аналогии с неоплатонизмом и исихазмом», где разбираются, в частности, философские построения Григория Паламы).

обретает на этом пути промежуточные формы, занимающие отведенные им места в многослойной иерархии существования¹.

И точно такие же жестко очерченные иерархии прослеживаются на путях адепта, когда он начинает собственное движение в прямо противоположном направлении, пытаясь проложить свою дорогу к изначальной светлой «точке» (*bindu*) сознания. Как говорит Андре Паду, «это космическое движение в тантристской системе мышления имеет и свое соответствие в микрокосме, причем оба они связаны воедино постоянными подобиями и взаимосвязанныстями, так что движение сотворения вместе с тем предстает и как то, что породило нашу связанность сансарой, а обратное движение предстает как освобождение»². Отсюда и все сложные схемы, все запутанные структуры, настойчиво сплетаемые кашмирскими философами, отсюда все их более или менее убедительные попытки найти и описать предполагаемые соответствия между явлениями мира, равно как и подобные же соответствия, что, на их взгляд, связывают эмпирические объекты

¹ Вообще, кашмирские шивиты были очень искусны в выстраивании сложнейших уровней бытия, описании многообразных миров и прежде всего — в объяснении порядка их развертывания. Они описывали это постепенное дробление и схождение вниз бессмертного света, который сам обращает себя в чужеродный мир неодушевленных предметов. Всё начинается с точки высшего сознания, с точки, которая представляет собой соединение двух аспектов: тихого, пассивного, созерцательного свечения (*prakāśa*) и динамичной, активной, страстной само-рефлексии (*vimarśa*). Их соединение (обычно оно tolkutesya как уровень *parā vāk*, или стадия «Высшей речи») как раз и порождает изначальный, еще не слышный звук (*nāda*), который — через серию трансформаций, через прохождение уровней «Видящей» (*paśyanti*) и «Срединной» (*madhyamā*) речи, постепенно спускается в сферу «проявленной», «грубой», «телесной» — *vaikhari* — речи (точнее — раскалывается и затухает в ней). Из соответствующих произносимых, реально артикулируемых фонем (вначале — через ряд гласных звуков, затем — через согласные) Первичный свет отливается в не свойственные ему формы, обращаясь бесчисленной чередой вещественных предметов и отраженным многообразием конечных душ. Там, в сумраке, где копошатся, звучат, переглядываются и замирают убогие предметы и жалкие существа, уже трудно найти изначальный отблеск Высшего света и изначальный гул Высшего первозвука, — тем не менее, отблески эти существуют, они не до конца скрыты, и конечное, ограниченное существо, проходящее через вереницу перерождений, в качестве единственной своей надежды на бессмертие, — а это и есть по сути надежда на возвращение, на обратное восхождение, — должно прежде всего «вспомнить» об этой своей полузаглощенной божественной природе.

² См.: A. Padoux. Vāc..., p. 82.

или качества с их отражениями (точнее, прообразами) в высших, «божественных» мирах.

Вообще, на первый взгляд трудно отделаться от впечатления, что в не-дуалистическом кашмирском шиваизме что-то оказалось напрочь потерянным, забытым по сравнению с ранней ведантой и грамматистами. На первый взгляд, их ступени сущностей, «круги» бытия или «доспехи», окружающие чистое сознание, кажутся чем-то вымученным и тяжеловесным, надуманным... С одной стороны, здесь неминуемо возникают сложно организованные и жесткие иерархии; они призваны обеспечить последовательный ряд чередующихся звеньев, связывающих «единую» и «неизменную» сущность на вершине пирамиды с изменчивым феноменальным миром у ее подножия. С другой стороны, тут явственнее прорезываются и определенные дуалистические импликации, поскольку образ, который прочитывается, — это образ некоего дробления изначальной сущности, — дробления, которое заведомо происходит внутри некой плотной и противящейся среды. Иными словами, даже если «материя» (скажем, в ее платоническом понимании) — восприемница (или вместилище) процесса творения — по сути своей предстает как чистое отрицание, она все равно выступает неким противоположным принципом, чем-то потенциально опасным и чуждым, своего рода черной дырой, тем темным фоном, который в какой-то степени ответствен за многократное преломление и ослабление изначального света¹. Вот почему, кстати, христианским неоплатоникам (даже наиболее почитаемым и соблазнительным из них, скажем, Оригену или Евагрию Понтийскому) так никогда полностью и не удалось отрешиться от потенциально дуалистических импликаций, так никогда и не удалось выйти из тени подозрений в арианской или манихейской ереси. И вот почему большинство тантристских по духу шивайтских и вишнуитских школ (включая и рассматриваемые здесь

¹ В христианстве та же идея дробления всегда связана с неким надрывом внутри чистой сущности: скажем, знаменитый немецко-швейцарский теолог Карл Барт, вслед за Кьеркегором, говорил о «кризисе» (κρίσις), то есть своеобразной «щели», вертикальной трещине, благодаря которой Бог вторгается в человеческую историю — равно как и в сознание каждого отдельного индивида (Karl Barth, Der Römerbrief, 1921). Это «линия судьбы», она же — «линия смерти», создающая для человека эсхатологическое ожидание Божьего суда и тем самым наполняющая смыслом каждое мгновение его земного существования.

не-дуалистичные шивайтские учения, и даже версию системы «пра-тьябхиджня», предложенную Абхинавагуптой) явственно уходят в сторону от чистого монизма Шанкары, склоняясь скорее к потенциально дуалистическим положениям и верованиям...

Всё это так, если мы будем смотреть на учения прежде всего как на некие застывшие системы, где неподвижно и жестко расположены каждый винтик, каждая деталь рассуждения, каждое понятие. Тогда и конструкции будут казаться слишком громоздкими, и различия между сравнительно близкими школами будут выглядеть натянутыми и не-нужными. Я думаю, что лучше и вернее рассматривать подобные построения не столько как пирамиды сущностей, где нельзя пропустить ни одного этажа, ни одной скрепы в переходе от единого высшего света к многообразию тварного мира, сколько как некие конусообразные трубы, соединяющие эти крайние точки. Полый внутри конус, где как в аэродинамической трубе, свищет ветер вечности, сдувающий того, кто осмелился карабкаться вверх... Тут и становится ясно, что все эти умноженные, «размножившиеся» сущности суть не что иное, как страховочные ремни и ступеньки для подымающегося. Мир не обязательно состоит именно из этих многочисленных барьерчиков и перепонок, но пока слабый человек, несущий в себе божественное начало, упрямо движется вверх (или внутрь себя — здесь мы находим ровно такой же конус психических сущностей), он должен всерьез и основательно проходить каждое из препятствий (или пользоваться каждой из подсказок), чтобы надеяться добраться до цели¹. Иначе говоря, все эти усложненные иерархии больше касаются пути обратно — чтобы ничего не пропустить, чтобы ничего не перепутать.

¹ Как говорил тот же Евагрий Понтийский, «если ты молишься истинно, ты найдешь полную уверенность, и ангелы сойдутся к тебе и просветят для тебя идеальные основания («логосы») тварей». — Евагрий Понтийский, 153 главы о молитве, 80 (1184 D).

ОНТОЛОГИЯ КАШМИРСКОГО ШИВАИЗМА: ШИВА И ШАКТИ



Насмотрим же, как тут всё выстроено. На самой вершине пирамиды мы неизменно находим всё то же целокупное, взаимопеплетенное единение. По сути, это не какой-то космический союз двух сущностей, но, скорее, два аспекта некоего целого, одной и той же нераздельной сущности, которая не может быть разорвана пополам. Эти два аспекта — созидающий и активный — воплощены в образе Шивы (*siva*) и его любящей спутницы Шакти (*sakti*). Как сказано Абхинавагуптой в «Пара-тримшика-виваране» («*Parā-triṁśikā-vivaraṇa*», «Толкование тридцати [шести шлок] о Верховной [Богине]»), «невозможно даже помыслить какое-либо различие, которое могло бы [отделить] Шакти от Шивы»¹.

В скобках заметим, что в практике медитации, когда для адепта становится особенно важным найти адекватную метафору или образ, помогающий в его сотериологических упражнениях, единая точка

¹ «*na hi śaktih śivād bhedam āmarśayet*» — Abhinavagupta. *Parā-triṁśikā-vivaraṇa*. Srinagar, 1918, p. 3.

слияния Шивы и Шакти обозначается как «bindu», — «точка», «капля», «сгусток». Не будем забывать, что одновременно в грамматике эта «точка» обозначает фонетическую назализацию гласного звука, — то есть именно она обеспечивает потенциально бесконечную протяженность звучания священного слога «Ом» (Om) (именно благодаря этому, разумеется, слог «Ом» иначе называется *prāpava*, или «гулкая», «протяженная», отзывающаяся эхом мантра). В некоторых чисто тантристских трактатах *bindu* понимается еще и как световая точка, непременно необходимая для пробуждения «змеиной энергии» Кундалини; соответственно, с позиции тантристских и шактистских культов, *bindu* символизирует собой момент соития, эротически окрашенного союза, говоря попросту — совокупления Шивы и Шакти¹.

¹ Точка «бинду» обычно визуализируется как соединение и взаимопроникновение двух цветов: постоянно сияющего белого света созерцателя Шивы и напряженного чередования красных вспышек Шакти. *Bindu* уже несет в себе и единство, и возможность дробления, разлома, — равно как и потенциального умножения, порождения новых существ. В кашмирском трактате «Netra-tantra» («Тантра глаза»), откомментированном Кшемараджей, прямо сказано: «Эта точка стала известна как Бог[-творец]» — «sa bindū ceśvaraḥ smṛtaḥ». А в одном из агамических трактатов *bindu* представлена производным «чистого сознания» (*cin-māṭra*), хотя, конечно, «сознание» здесь включает оба упомянутых выше аспекта:

«То, что известно как корневая сущность,
представляющая собой [не что иное как]
чистое сознание,
придя в соприкосновение со светом, /
Сгустившись внутри себя
Вследствие желания выплеснуть наружу
[свои эманации],
обретает состояние «точки» (*bindutā*). //» —

«Sā tattvasaṁjñā cīnmāṭrā jyotiṣaḥ sannidhes
tadā /
Vicikirṣur ghanibhūtā kvacid abhyeti
bindutām //» —

(«*Prapāca-sāra-tantra*», 1.41).

Стало быть, эта «точка», или «капля», пульсирующего, сияющего света, одновременно являющая собой гулкий отзвук фонической энергии, уже содержит в себе активное стремление выплеснуться наружу, «воссиять», постепенно развернуться в сотворенный мир, в тварную вселенную.

Вместе с тем, такой союз становится выражением двух аспектов самого сознания: с одной стороны, сознание пребывает чистым, это ясное и покойное свечение созерцания (*prakāśa*), — его-то как раз и символизирует Шива; с другой стороны, это сознание уже наделено целым спектром внутренних потенций, своего рода динамичным самосознанием, раз-мышлением, которое проявляется как желание знать, оно отмечено внутренним побуждением переступить через собственные границы,¹ — этот аспект динамичной саморефлексии, раз-мышления (*vimarśa*) представлен внутренней активностью Шакти. Именно такая динамичная, вечно развертывающаяся, вечно выталкивающая себя во вне реальность и отождествляется обычно с Речью (*vāk*), пребывающей у истоков всякого творения. Интересно, что современный индийский исследователь-традиционалист Джайдева Сингх, переведивший на английский многие памятники кашмирского шиваизма, замечает мимоходом, что среди базовых текстов шивaitов «Шива-сутры» Васугупты посвящены скорее аспекту «пракаша», тогда как в «Спада-кариках» того же Васугупты (или Каллаты) рассмотрена прежде всего «вимарша»².

Уже для Утпаладевы эта «сила» (*śakti*), или «энергия», или — что то же самое — «Высшая Речь», обретает очертания самосознающего, самопостигающего, пульсирующего ощущения внутреннего «я» (*aḥam-pratyavamarśa*), тогда как Абхинавагупта, в свою очередь, сосредоточился на исследовании тонких взаимосвязей, которые соединяют динамичный порыв «рефлексии», «раз-мышления» (*vimarśa*) и эротикомистическое представление об энергиях «сердца» (*hṛdaya*). Так или иначе, пишет Марк Дычковский, практически все не-дуалистические школы кашмирского шиваизма «разделяют общую интуицию, общее видение реальности как единого творящего и разрушающего, динамичного божественного сознания»³.

¹ В Гуссерлевых терминах мы сказали бы здесь об изначальной «интенциональности» сознания.

² См.: Предисловие. — Spanda-kārikās. The Divine Creative Pulsation. The Kārikās and the Spanda-nirṇaya translated into English by Jaideva Singh. Delhi, Motilal Banarsiādass Publishers, 1994.

³ См.: The Stanzas on Vibration. Translated with Introduction and Exposition by Mark S. G. Dyczkowski. Albany, «SUNY-press», 1992, p. 38.

Попробуем хотя бы вкратце разобраться с разными аспектами сознания и соотношением между ними, — точнее, с их способом функционирования, с тем, какой именно аспект выходит на первый план на той или другой ступени существования. Это важно еще и потому, что неплохо было бы выбрать некую приемлемую стратегию перевода, когда мы постоянно имеем дело с бесконечными вариациями различных форм сознания.

Атман и у кашмирцев — это, конечно же, чистое сознание; все коннотации, идущие от упанишад и традиции адвайта-веданты, предполагают что этот чистый взгляд, чистый луч сознания заведомо лишен каких бы то ни было дифференциаций. И одно из сущностных определений атмана (вспомним *sac-cid-ānanda*), *cit* как раз и будет полным синонимом *prakāśa*¹, или ясного света сознания, его спокойного, прозрачного «глядения»; отметим мужской род слова, мужской род этой ипостаси, отсюда — и имя бога Шивы, ассоциированного с этой стороной сознания. Соответственно, та же корневая основа, но взятая в женском роде, как *citi*, будет обозначать неустанную активность, деятельность всё того же сознания, персонифицированную теперь в образе Шакти.² Вероятно, наилучшим возможным вариантом перевода будет

¹ Для меня, кстати, осталось полной загадкой, почему Давид Дюбуа в своем переводе (и толковании) Кшемараджи неизменно передает *prakāśa* как «видимость» (*l'apparence*). (См.: Kṣemarāja. Au cœur des Tantras. Introduction et commentaires. Traduction et notes par David Dubois. Paris, 2008, p. 91 и далее) Для самих кашмирцев, если в сущем и есть нечто, не являющееся «кажимостью», «видимостью», — это как раз Атман (и Шива) как абсолютный субъект. С подобной же легкостью чистый свет сознания становится у него «содержанием» и «объективным вектором» всякого опыта (р. 95 и далее)...

² Не стоит забывать о том, что в индийской традиции именно женская сторона, женская ипостась считалась изначально активной, тогда как на долю мужского партнера всегда приходилось лишь пассивное созерцание. В этом смысле в кашмирской иконографии распространен канонический образ Шивы как безжизненного трупа, лежащего на кладбище, на площадке для кремации, — в то время, как его возлюбленная Шакти (здесь — в своей наиболее пугающей ипостаси Кали или Дурги, с высунутым языком, выпачканная кровью, в ожерелье из человеческих черепов, одетая в тигровую шкуру), пляшет над лежащим навзничь кадавром. На этот космический танец откликается лишь фаллос Шивы, — благодаря его эрекции и последующей эякуляции как раз и происходит творение миров (строго говоря, оно происходит как «эмансация», однако вместе с тем речь идет бесспорно о неком «излиянии» (*vaibhava*); не стоит забывать, что в не-двойственном шиваизме само «творение» (*sṛṣṭi*) понимается скорее как эманация, свободное

нечто вроде «Силы сознания», чтобы вывести понятие в женский род и, вместе с тем, подчеркнуть этот чрезвычайно важный аспект действенности, поскольку именно *citī*, или Сила сознания, как раз и совпадает со стороной *vimarśā* нашего божественного союза. Обычно в качестве возможного русского перевода термина «вимарш» я беру здесь слово «рефлексия», или же, часто, слово «раз-мышление», поскольку мне хотелось сохранить разделительную, распределительную приставку *vi-*. Сам же термин, как известно, происходит от глагольного корня ^o*vimatrś* — «трогать», «прикасаться»; изначально — трогать физически, однако позднее: «ощущать», «контактировать» ментально, размышлять, рассматривать, рефлексировать... Наконец, речь может идти о сознании адепта, скажем, о его «пробужденном сознании» (*bodha*); в любом случае подразумевается все то же нераздельное сознание, тождественное сознанию как таковому (*caitanya, jñāna, saṃvid*)¹.

Получается, что «пракаша» здесь, — наподобие высшего атмана Шанкары, — есть бесконечный, чистый свет, который светит сам по себе. Но, оставайся он вечно таким, Шиве так и не суждено было бы увидеть себя и себя осознать. Если Шива осознает себя, то лишь благодаря свободной деятельности «вимарши», вечно активной энергии сознания (*cit-sakti*). «Вимарша» впервые предстает в конкретном осознании «я есмь», которое приходит в потрясении, в бесконечном из-

переливание, выплескивание «семени», или креативной энергии творца). Схожие образы свойственны отнюдь не только шивантам (хотя у тех они и принимают более радикальный, экстремальный характер), мы находим подобные же картинки в традиции санкхьи (с тем же соотношением Пуруши как чистого, созерцающего духа и плюсуньи-Пракрити, то есть «Природы», вечно — вплоть до момента освобождения — совершающей для него свой танец, свое искуstельное представление). Тут важно, что активность непременно ассоциируется именно с женским началом, пассивен же в своем созерцании неизменный дух. Самое любопытное — это то, что в картинке заведомо заложен парадокс: на самом деле мертвa и механична активная природа, тогда как жив именно дух... Правда, в сферу особой активности женского начала (в том числе и в сферу ведения Шакти) входит создание надлежащих условий и инструментов для последующего освобождения, — то бишь тех средств, которые в конечном счете послужат «измене» и отделению атмана.

¹ Как уточняет сам Абхинавагупта, *bodha* — это «свет высшего сознания, сущность которого состоит в осознании самого себя (*prāmāṇya*). Этот свет и обеспечивает реальность всех объектов, когда те воспринимаются в своей объективности и всеобщности».

умлении сознания (сам первичный шок этого потрясения и есть, по сути, знаменитая «спанда» (*spanda*), или «дрожь», «вибрация» сознания; иначе это узнавание себя живым и сознающим определяется как *saṃprambha* — «встряска»)¹. Эта дрожь удивления как бы доказывает нам, что сознание не инертно, не неподвижно, наконец — что оно в конечном счете как-то окрашено... Как говорит Абхинавагупта, именно сознание чувствующего существа (*parāmarśa*) и есть «настоящая [сущность] жизни, принцип не-инертной одушевленности»². Разумеется, Шива и Шакти — это самая вершина пирамиды, самая чистая, абсолютная реальность мироздания. Но именно с появлением высшей Энергии (Шакти) Шива впервые ощущает смутное желание как бы примирить на себя театральный костюм вселенной. Именно в это мгновение первичного разделения субъекта и объекта Шива впервые ощущает себя как слитное первичное восприятие «я есмь», «я поистине жив». Не стоит лишь забывать, что само разделение на «пракашу» и «вимаршу» дается лишь в качестве своеобразного дидактического приема, который используется в целях наставления; на самом же деле чистое сознание всегда остается нераздельным, лишенным свойств, бесконечно чистым... Опять же по словам Абхинавагупты, «и даже эта [двойственная] сущность «пракаши»-«вимарши» есть единая глыба сознания, единственная сущность сознавания»³. Ну и, разумеется, Шакти как Сила сознания, как вибрирующее, пульсирующее «раз-личение» («создание многих лиц»), не может пониматься как некая «субстанция»; это не вещество — пусть самое «тонкое», «огненное», — но чистый акт. В терминах средневековой богословской латыни, если тут и есть истинное единство с чистым Сознанием, то оно определяется не «аналогей

¹ Именно это первичное «потрясение» и создает возможность активности сознания, оно как раз технически и приравнивается к «вимарше». См. «Ишвара-пратьябхиджня-виврити-вимаршини» Абхинавагупты: «И эта рефлексия, [то есть] потрясение, называется активным действием Шакти» — «sa ca saṃprambha vimarśaḥ kriyāśaktirucyate» («īśvara-pratyabhijñā-vivṛti-vimarsinī», vol. 1, 1.3, p. 47).

² См. «Ишвара-пратьябхиджня-виврити-вимаршини»: «tathā parāmarśanam eva ajadyajivitam» («īśvara-pratyabhijñā-vivṛti-vimarsinī», vol. 1, 1.5, p. 198).

³ «Ишвара-пратьябхиджня-виврити-вимаршини»: «yad api ca prakāśavimarsātmakaṁ cidekaghanam ekameva saṃvidrūpam» («īśvara-pratyabhijñā-vivṛti-vimarsinī», vol. 1, 1.8.1, p. 317).

сущности» («*analogia entis*»), но исключительно «аналогией действия» («*analogia actis*»).

Союз, или взаимопереплетение двух начал, понимается здесь как постоянная вибрация, пульсация, или некая внутренняя дрожь (*spanda*, *sphurattā*), которая становится источником постепенного развертывания всего сформированного мира. Интересно, что Абхинавагупта добавляет к череде синонимов, которые неизменно передают образ чего-то «мерцающего», «прерывисто сияющего», «гулко резонирующего», еще один термин — это *ullāsa*, или «самозабвенная радость», «радостная игра». Во многих его текстах, да и в других шивайтских источниках это понятие обретает явственные эротические обертона, обозначая довольно распущенный и смелый театральный «танец». В какой-то степени это было данью глубинной эротической значимости взаимной игры между Шивой и Шакти; даже *sṛṣṭi* — «творение» для шивайтских тантриков — это прежде всего невольный выплеск, выброс энергии, которая как бы переливается через край в момент высшего наслаждения.

Наконец, в этой своей божественной игре Шакти совершенно свободна¹. «Высшая свобода» (*paramaṁ svātantryaṁ*) предполагает способность действовать независимо, автономно, по собственной воле. Вместе с тем эта свобода предполагает для Господа и его Энергии также и неограниченную возможность себя скрывать, хитрить, надевать в игре всё новые маски... Собственно, Шакти (и майя) как раз и составляет эту свободную активность, ничем не скованную волю высшего Шивы. Как говорит Абхинавагупта, «Шива, по причине своего свободного желания создает множество форм, [как бы] вырезая различные объекты, которые, будучи тождественны его собственному атману, [должны были бы сливаться с ним,] образуя единое целое; однако для этого [искусства вырезания] он использует ножницы своей дифференцирующей Энергии»². Ей-то, в конечном счете, и доверено творить силой своей свободы (*svātantrya-balād*) всё наше «труднодостижимое» (*durgaḥāta*)

¹ «Божественная» (*devī*), «Богиня», — тут явственно ощутим и сам корень слова *deva* («бог»), происходящий прежде всего от глагола ^o*div* — «играть».

² См. «Ишвара-прत्याभिज्ञा-виврити-вимаршини»: «svātmabhedāghanānbhāvāṁstada pohanaṭaṇkataḥ / chindanyaḥ svecchayā citratūpākṛtaṁ stumah śivam // (iśvara-pratyabhijñā-vivṛti-vimarsinī», vol. 1, 1.2.1, p. 237).

феноменальное существование, то бишь, вселенную со всем ее многообразием и чудесными свойствами.

Строго говоря, у Шивы имеется бесчисленное множество Энергий, или Сил (*sakti*)¹, но только пять из них считаются основными. Первая — это энергия *cit*, то есть сила само-проявления, благодаря которой Господь сияет своим истинным светом. В этом своем аспекте, то есть в связи с этой чистой энергией, он и известен под именем Шива. Вторая энергия — это *ānanda*; именно эта сила абсолютного блаженства совпадает с его абсолютной свободой (*svātantrya*, — как сказано в «Тантра-саре», «свобода и есть энергия блаженства» — «*svātantryam ānanda-saktiḥ*»). Собственно, именно в этом своем аспекте Шива и обрачивается стороной Шакти. Эти две первые силы суть сущностная природа (*svarūpa*) самого Господа, так что все прочие энергетические выплески расположены уже на относительно более низком уровне.

Соответственно, в числе следующих трех основных энергий первой стоит «желание» (*icchā*) (в этом своем аспекте Господь известен под именем *Sadāśiva*, *Sādākhyā*, то есть «Вечный Шива»). Дальше идет энергия «знания» (*jñāna*); строго говоря, только в этом своем повороте

¹ Здесь соотношение между Верховным Господом и его Энергиями на удивление напоминает соотношение между Господом и его энергиями (*ενεργεία*) в восточнохристианском исихазме. Энергии вечны, ибо сам Господь вечен; и энергии того же рода (пусть менее мощные, менее яркие) вечно сияют в сотворенных и ограниченных существах. В этом смысле всю теологию исихастов можно свести к одному основному тезису, стоит нам только припомнить основополагающее определение византийским философом и теологом Григорием Паламой (1296–1359): «энергия есть сам Бог, Бог же не есть его энергия», (то есть в своей чистой сущности (*ουσία*) он не может исчрпываться своей энергией). Любопытно, что в исихазме (а в дальнейшем и в русском православном «имяславии» энергии Господа отождествлялись с его многочисленными «именами». В своих «Очерках античного символизма и мифологии» Алексей Лосев писал: «Паламиты учили, что Свет Фаворский, виденный учениками Христа и подвижниками, не есть ни сама сущность Божия (ибо энергия сообщима человеку, существо же Божие — несообщимо), ни тварное существо... (ибо иначе тварь обожилась бы через себя саму), но — присносящая сущности Божией, отличная от самой сущности, но неотделимая от нее. Энергия... переходя к твари и освящая ее... сама отнюдь не становится тварью, но продолжает быть неотделимой от Бога, то есть самим Богом. Имя «Бог», говорили они, должно быть прилагаемо не только к сущности Божией, но и к ее энергиям. Всякая энергия и все энергии вместе суть сам Бог, хотя Бог и не есть Его энергия, ни какая-нибудь одна, ни все взятые вместе». — См.: А. Ф. Лосев. «Очерки античного символизма и мифологии». М., 1930, с. 84.

он познается как Господь, или Ишвара (*iśvara*). И, наконец, следующая из важнейших энергий — это так называемое «делание», «действие» (*kriyā*): в этом своем выбросе, или протуберанце энергий он реализует присущее ему умение обретать любую форму и любой вид. И в этой ипостаси он предстает как «Садвидья», или «Шуддха Видья» (*Sadvidyā, śuddhavidyā*), то есть Господь как «Реальное», или «Чистое» Видение.

Теперь, когда мы заново возвращаемся к некоему основополагающему образу, лучше всего передающему суть пульсирующего единения Шивы и Шакти, мы можем перейти от дрожащей точки бело-красного сияния «бинду» (*bindu*) к образу огненного колеса (*cakra*)¹. Колесо энергий продолжает вращаться, нам еще предстоит поговорить отдельно о его разнообразных «спицах». Центр же, где расположен сам Шива как чистый атман, ось, на которой держится всё колесо, остается неподвижным, бесконечно раскручивая вокруг себя многочисленные

¹ В связи с образом мерцающего колеса энергий приходит на ум очень похожая картинка Гаудапады, представленная в четвертой, как бы квази-буддийской главе его «Мандукья-карик» (*«Alāta-sānti-prakaraṇa»*, — в «Глава об угасании горящих угольев»). Думаю, она вполне уместна здесь, поскольку известно, с каким питетом и Абхинавагупта, и Кшемараджа относились к гаудападовой аналитике сознания с ее тетрадой психических состояний. Сам Гаудапада — в качестве аналогии «созданного», точнее, «спроектированного» мира, предлагает именно аналогию тлеющей головни, которая уже как бы почти дрогорела, но продолжает попеременно то потухать, то вновь вспыхивать:

«Подобно тому, как тление горящей головни кажется то ровным,
то прерывистым, и так далее, /
Вибрация сознания кажется разделенной на само восприятие
И того, кто воспринимает». //

«Rjuvakradikābhāṣam alātaspanditaṁ yathā /
Grahaṇagrāhakābhāṣaṁ vijñānasponditaṁ tathā //
(Gauḍapāda. «Māṇḍūkyā-kārikā», 4.47).

Само это поле, предстающее в виде «вибрации», «дрожания», «мерцания» (*spanditā, sphurattā*), существует лишь в виде некого энергетического свечения, напряженность которого попеременно то усиливается, то ослабевает. И Шанкара в своем комментарии на «Мандукья-карики» расширяет этот образ: в его глазах тлеющая головня не покойится в одном месте, но вращается колесом, описывая в воздухе круг: движение это столь стремительно, что сколько-нибудь реальным может считаться только это огненное колесо (*cakra*), а вовсе не отдельные, конкретные точки, через которые проходит пылающий факел.

потенции, иллюзорные миры, мимолетные предметы и образы, множество живых душ со своими «чувствами» (*karaṇa*) и органами действия... Театр теней или, точнее, сияющий, огненный театр творения, где все сущности живут в этом огне как саламандры — лишь до тех пор, пока колесо вращается. Дыхание же циклов творения попеременно то растягивает этот диск до пределов бесконечного вселенского колеса, то снова сжимает его в не имеющую протяженности визуально-сонорную точку «бинду».

ОНТОЛОГИЯ КАШМИРСКОГО ШИВАИЗМА: ВСЕЛЕНСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ. КОСМИЧЕСКИЕ МИРЫ



Так, предположим, что огненное колесо энергий начинает раскручиваться. Говоря словами Абхинавагупты,

«Стало быть, [и сам] Бог,... посредством своей радостной игры¹ приводит в движение [волшебный] механизм колеса энергий. /» —

«Iti śakticakrayantraṁ kṛīḍāyogena vāhayan devaḥ /»

(«Paramārtha-sāra», 47).

Само это «Колесо энергий» (śakti-cakra) понимается как циклическое, периодически наступающее творение вселенной. Всякий раз оно неизменно проходит через определенную череду «нисхождений»

¹ «Радостная игра» (krīḍā) — это само начало творения мира, понимаемое как истечение множества вселенских сущностей; оно неизбежно несет с собой окраску наслаждения, веселой и беспутной эротической игры. Заметим в скобках, что даже в гораздо более сухой и строгой адвайта-веданте līlā (тождественная майе) начинается как необъяснимая «игра» Брахмана, возникающая без причины, как бы «по капризу», — в общем-то, как необязательное и спонтанное театральное представление.

(*krama*), или эманаций. Каждое прохождение ступенчатого цикла может рассматриваться еще и как «поворачивание» колеса, спицы которого представляют собой различные аспекты божественной творящей энергии. По словам Марка Дычковского, вращение череды этих колес в целом составляет некую первичную форму, своего рода архетип всякого психического опыта индивида¹. Ну и, к тому же, не надо забывать о том, что в тантристской практике «чакры», или энергетические узлы, расположенные вдоль позвоночника самого адепта, — узлы, по которым поднимается вверх змеиная энергия Кундалини, составляют некие энергетические «сгущения», или «проекции» соответствующих космических энергетических манифестаций.

Шакти (*sakti*) начинает свою игру становления. Майя (*māyā*) развертывает свою иллюзию. Лила (*lilā*) — космическое театральное представление — начинается. Занавес поднят. Разумеется, все эти три сущности полностью тождественны между собой, три эти слова — суть полные синонимы, а сама эта деятельность огненно-красной «вимарши» (*vimarśa*) начинается с высочайшего позволения Шивы, чистого созерцания прозрачно-белой «пракаши» (*prakāśa*), как его собственное «истечение» (*vaibhava, sṛṣṭi*). И конечно же, не надо забывать, что реально эта игра есть некий иллюзорный, кажущийся процесс, протекающий внутри самого сознания, когда глядящий, вечный взор поэтапно отделяет от себя, точнее — вычленяет изнутри себя самого — временно существующий, призрачный объект — свое собственное зеркало, свой экран, на котором временно развернется некая мимолетная история и временно же — произойдет как бы умножение смотрящих «свидетелей» (*sākṣin*) — потенциальных зрителей космического представления. Эти временные изображения, образы, отражающиеся в зеркале, на самом деле не имеют отдельного существования, они не могут существовать вне поверхности этого стекла, — да и само их многообразие — это лишь кажущаяся рябь на воде, вереница теней, языки огненных сплохов...²

¹ См. Dyczkozki Mark. The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism..., p. 117.

² См. Абхинавагупта, «Парамартха-сара», 12–13:

«Подобно тому, как разные города и деревни, отражающиеся в диске зеркала, [на самом деле] лишены отличий, /

Так или иначе, мерцающие сферы энергий окружают единую точку сердцевины, — окружают этот центр, то есть глядящий субъект, окружают эту точку идущего изнутри взгляда Шивы; они расположены вокруг примерно как серия вложенных друг в друга концентрических кругов, точнее — как серия концентрических сфер. Поскольку обычно в индийской традиции счет идет на «четверки», тетрады (чему, бесспорно, есть свое объяснение), нас не должно удивлять, что этих сфер ровно четыре. Как пишет Абхинавагупта:

«От избытка излияния [его] внутренней энергии эти четыре яйца, благодаря [своему] раздроблению, — /

то есть [сферы] Энергии, Иллюзии, Природы и Земли, — были порождены Господом. //» —

«Nijaśaktivaibhavabharād aṇḍacatuṣṭayamidaṁ vibhāgena /
śaktirmāyā prakṛtiḥ pṛtīvī ceti prabhāvitam̄ prabhūṇā //»

(«Paramārtha-sāra», 4).

Вообще, всякий раз, когда в индийской традиции говорится о «яйце» (*aṇḍa*), речь идет обычно о вселенной, которая находится в латентном, непроявленном состоянии, где все будущие различия лишь заложены имплицитно — как пестрое оперение павлина уже предполагается (и как бы пред-существует) в однородности яичного желтка. Однако в кашмирском шиваизме *aṇḍa* — это прежде всего космическая сфера; существуют как бы четыре круга относительной, убывающей реальности, эти четыре круга, точнее, сферы, взаимно вложены друг в друга. Четыре «яйца», или «сферы», будут поименованы дальше — от самой высокой (или самой интимно-внутренней) до самой низшей сферы эма-

Хотя они и кажутся разнящимися между собой и отличными от самого зеркала, //
Точно так же, рождаясь от пробужденного [сознания] чистого, высшего Бхайравы,
этот мир, хотя [на самом деле] и лишенный различий, /
Кажется внутренне различным и, вместе с тем, отличным от Него. //» —

«Darpaṇabimbe yadvan nagaragrāmādi citram avibhāgi /
bhāti vibhāgena iva ca parasparaṁ darpaṇādapi ca //
Vimalatamataram paramabhairavabodhāt tadvat vibhāgaśūnyamapi /
anyonyaṁ ca tato' pi ca vibhaktamābhāti jagad etat //»

(«Paramārtha-sāra», 12–13).

нации, наиболее удаленной от чистого Сознания. Исходя из представлений Абхинавагупты и Кшемараджи, как мы видим, непосредственно друг за другом идут сферы «Энергии» (*śakti*), «Иллюзии» (*māyā*), «Природы» (*prakṛti*) и «Земли» (*pr̥thivī*).

Яйцо энергии¹

Понятно, что по сравнению со всем прочим, Шива и Шакти — это самая вершина пирамиды, самая чистая, абсолютная реальность мироздания. Тем не менее, Шакти уже выступает здесь в каком-то смысле как сила отрицания (*niṣedha*), она призвана впервые отделить субъект от объекта (ибо в самом чистом атмане такого разделения быть не может, там есть только абсолютный субъект). Благодаря этой первичной «тени» отрицания, этот чистый атман, чистый Шива, вдруг является для самого себя как сущность высшего «я» (*parāhantā*), поскольку именно Энергия берет здесь на себя своего рода жертвенную функцию: она начинает подавать некий смутный, до конца не ясный намек, начинает как бы брезжить самой возможностью обернуться объектом, — чем-то, что позднее как раз и будет квалифицироваться как некое «то» (*idam*). Именно с появлением высшей Энергии (Шакти) Шива впервые ощущает желание как бы примерить на себя пестрые театральные костюмы вселенной. Именно в это мгновение первичного разделения субъекта и объекта Шива впервые ощущает себя как слитное первичное восприятие «я есмь», хотя оно пока еще проявляется для него прежде всего в блаженстве и абсолютном, безнадрывном покое. На этом уровне вселенная еще, конечно же, не реализована в какой-то конкретной форме (*vastu-rīḍha*). Однако именно здесь закладывается основа «семян» (*bīja*) всех будущих космических феноменов.

Далее в игру входит сущность (*tattva*) «Вечного Шивы» (*sadāśiva*); мы всё так же продолжаем оставаться тут на уровне чистой энергии. «Вечный Шива» иногда определяется как *sadākhya*, поскольку именно в этот момент начала эманации в мир у него появляется ощущение «реально-

¹ С чисто мифологической точки зрения эта сфера управляет богом Шивой и насчитывает 18 «миров» (*bhuvana*).

го», ощущение «бытия» (*sad*). И как смутный эскиз на холсте одновременно является и предчувствие «Я есть то» (с акцентом прежде всего на это «Я»).

«Господь» (*īśvara*): это еще один шаг нисхождения внутри всё той же сферы чистой энергии, еще одна из категорий, или сущностей (*tattva*) бытия. В длящемся тождестве субъекта и объекта происходит первичное нарушение равновесия между сознанием и деятельностью. Начинает преобладать действие, и в обычной формуле «великого речения» Шива впервые ощущает это единство как «То есть я» (с акцентом на «То»). Именно здесь и начинает обнаруживаться всё сияние божественной сущности Шивы: он впервые узнает самого себя как высшего владельца, Господа всего сущего.

«Чистое знание» (*sadvidyā*), — это следующая ступень эманации (всё так же происходящей внутри сферы чистой энергии). Равновесие между субъектом и объектом восстанавливается, — они всё еще тождественны, покоятся на одном и том же основании чистого сознания, — однако уже готовы разделиться, готовы быть рассечены единым ударом (иными словами, здесь появляется возможность двух разных ощущений: «я есть я» и «то есть то»). С этого момента появляется принципиальная возможность воспринимать субъект (то есть «глядящего») и объект (то, на что он «смотрит») действительно порознь, в отрыве друг от друга.

ЯЙЦО ИЛЛЮЗИИ¹

Именно на уровне вселенской иллюзии (*māyā*) появляется сам принцип конечности, ограниченности, а также рождается возможность «ошибки», «видимости», «заблуждения» как такового (*bhrānti*, *vibhrāma*). Сама майя понимается как некий покров, создающий затемнение (*tirodhāna-kariṇ*), — покров, которое сковывает и ослепляет собою воспринимающий субъект. Разумеется, и майя окутывает собой длящееся сознание лишь по собственной воле Шивы, которого раз-

¹ С точки зрения мифологии этой сферой владеет бог Рудра; она включает в себя 28 «миров».

влекает сама возможность поиграть в прятки. Раз уж на уровне Энергии появилась сама возможность объекта, «предмета», как бы ино-существования атмана, теперь, на уровне Иллюзии у атмана возникает соблазн самому временно притвориться этим «иным». Одновременно, в силу способности разграничивать, отделять, — и вместе с тем, создавать иллюзорные отражения, — единое сознание начинает видеть повсюду вокруг себя свои собственные отображения — неверные и испорченные копии, множество душ — то бишь множество различных воспринимающих субъектов. Оттого-то и майя выступает на этом уровне космической манифестации прежде всего как «двойственная иллюзия», точнее даже, «две иллюзии» (vibhramau): с одной стороны, ошибка состоит в том, чтобы усматривать атман (то бишь, само внутреннее «я») в том, что атманом не является, с другой же — видеть в истинном атмане следы или возможности чего-то иного, ложно приписывая ему различные дифференциации.

У Абхинавагупты это выражено следующим образом:

«Когда, в силу охваченности майей, пробужденное [сознание] пятнается, оно становится [отдельной] душой¹, тварью². /

Эта [душа] скована временем, то есть законосообразностью и причинно-следственной связью, ввиду [ее] страстей и [частичного] знания. //

Сейчас, подобно всем прочим [живым существам], я познаю так: «это нечто и есть то»; /

Пока [оно остается] связанным майей, это нечто, названное здесь «то», обозначает внутреннюю часть души и покрывающие ее шесть оболочек. //»

«Māyāparigrahavaśād bodho malināḥ pumān paśur bhavati /
kālakalāniyatibalād rāgāvidyāvaśena saṃbaddhaḥ //

Adhunaiva kiṃcid evedam eva sarvātmanaiva jānāmi /
māyāsahitā kañcukaṣṭakamaṇor antaraṅgam idamuktam //»

(«Paramārtha-sāra», 16–17).

¹ «[Отдельная] душа» (ṛūḍān), — букв.: «мужчина»; само это понятие употребляется примерно в том же смысле, что и слово ṛiguṣa, обозначая живой дух всякого живого существа.

² «Тварь» (paśu), то есть тварное существо, вступающее в общий сансарный круговорот душ во вселенной.

Ка́йсика — это оболочка, которая настолько тесно соединена со своим носителем, что становится для него как бы змеиной кожей, — тесно прилегающей, облегающей как перчатка, — но всегда с этой внутренне прозреваемой возможностью сбросить ее, избавиться от покрова. Еще одно значение слова — очень тонкая кольчуга, кираса, призванная до поры до времени оберегать дух, светящийся изнутри. «Пять оболочек» атмана суть «причинно-следственная связь» (*kalā*), «[ограниченное] знание» (*vidyā*), « страсть» (*rāga*), «время» (*kāla*), «закон», «законосообразность» (*niyati*). Шестой оболочкой выступает сам, обусловленный майей, принцип раздробленности сознания на множество отдельных душ (*puruṣa*, *pumān*).

«Причинно-следственная связь» (*kalā*) впервые ограничивает всемогущество чистого атмана, поскольку рождает представление о «должном», о том, что нужно сделать (*kārya*). «[Ограниченнное] знание» (*vidyā*) подрывает принцип всеведения, так как теперь знание касается лишь отдельных познаваемых объектов, которые отражаются в зеркале майи (и, соответственно, в зеркале ограниченного разума — *buddhi* — живого существа). *Rāga*, или « страсть», — это привязанность к конечным и изменчивым объектам, — соответственно, она замещает теперь собою бесконечное блаженство, изначально присущее атману. «Время» (*kāla*) отдает внутреннее «я» субъекта на волю потока становления (*samtāpa*), искажая саму сущность вечности и редуцируя ее к конечному разделению на цепочку прошлого-настоящего-будущего. Наконец, «законосообразность», «каузальность» (*niyati*) создает механизм причинности внутри пространственно-временного континуума, — ну и не стоит забывать, что в индийской традиции каузальность непременно включает в себя такую же параллельную — и столь же жесткую — «законосообразность» внутри морально-религиозной протяженности кармы.

Всё ущемляется, затемняется, редуцируется... И отдельное «я» (на деле всего лишь отражение атмана в зеркале майи) считает себя теперь самостоятельным существом, атомарным (*aṇu*) воспринимающим и познающим субъектом (*puruṣa*, *jīva*).

Яйцо природы¹

Если на предшествующем этапе, в пределах предыдущей сферы, уже появлялся отдельный «пуруша» как отличный от Шивы, ограниченный познающий дух, то теперь приходит черед парной ему «пракрити» (*prakṛti*), или Природы. «Природа» — это, конечно же, «натура», некая субстанциальная опора «естественной» вселенной; интересно, что в качестве обозначения для третьего «яйца» тут как раз используется термин вишнуитской санкхьи (не стоит забывать и о плясунье Пракрити, исполняющем свой искусственный танец перед взором чистого духа — Пуруши). В любом случае подразумевается «естество» как своего рода идеальный субстрат всего дальнейшего развития физического мира.

Как и полагается «пракрити», в ее материи вычленяются некие общие «свойства»; в данном случае речь идет об аспектах бытия и психической природы, примерно соответствующих «гунам» (*guṇa*) санкхьи, из которых соткана ткань природного мира. Абхинавагупта чаще называет их «сущностями» (*tattva*), хотя и он — в числе тридцати шести основных «таттв» — явно выделяет три базовых «нити», пусть его терминология и не всегда соответствует привычным понятиям. К примеру, «спокойный» (*sānta*) аспект природного бытия здесь соответствует «качеству», или «нити» «саттва» (*sattva*), то есть гуны прозрачного, ясного, разумного покоя. «Страстно возбужденный» (*hṛṣṭa*) аспект природного «естества», конечно же, совпадает с огненно-красной гуной «раджас» (*rajas*), или свойством страсти, желания, бурного веселья. Упоминаемое им в «Парамартха-саре» «оцепенение» (*mūḍha*), — это явно третья, мутно-темная гуна «тамас» (*tamas*), выражаяющая апатию, леность, умственный ступор.

Понятно, что как и в любой другой индийской философской традиции, в сферу этого природного мира входят и психические функции. Здесь нет ничего особенно нового. Как всегда, мы встречаемся с *buddhi* — интеллектуально-волевым началом индивида (точнее, его умением принимать решения со знанием дела). От «буддхи» отпочко-

¹ С точки зрения мифологии, эта сфера находится в ведении бога Вишну (что вполне понятно в силу многих коннотаций с санкхьей); она насчитывает 56 «миров».

вывается «принцип индивидуации», «эго» (*ahaṅkāra*); это конечное «я» коллекционирует прежние запечатления, да, собственно, индивидуальность — это и есть сжатая история прежнего опыта души, прошедшей через множество перерождений. Еще один психический «орган» — это рассудок (*manas*), или интегратор, арифометр, сводящий воедино разнородные чувственные данные, так что душа теперь готова поверить, что совокупность этих данных относится к определенным, конкретным предметам восприятия. Взятые вместе, «буддхи», «аханкара» и «манас» образуют так называемый «внутренний орган» (*antaḥkaraṇa*), обеспечивающий единство психической жизни индивида. В его ведения входят «чувствлища», «чувства» (*indriya*; *jñānendriya*), которые в следующей сфере существования будут соответствовать пяти обычным физиологическим органам чувств (обоняние, вкус, зрение, осязание и слух). В качестве инструментов отдельного, конечного духа выступают также «органы действия» (*karmendriya*), то есть способности хватать, ходить, говорить, выделять и размножаться (этим способностям на уровне «Земли» также будут соответствовать конкретные физические органы тела). Не нужно забывать, что на этом этапе трудно говорить об «органах чувств» или «действия», — соответствующих телесных образований еще попросту нет, но вот виртуальная способность к восприятию и действию уже возникает во вселенском масштабе.

Мне уже приходилось об этом писать достаточно подробно: все указанные функции, инструменты или свойства психики сами по себе вполне бессознательны, «неодушевлены» (*jaṭa*); это такие же внешние, телесные оболочки субъекта, как и все его «вещественные» формы и воплощения. По сути, это своеобразные «двери восприятия»; наиболее правильно относиться к ним как к некому software, программному обеспечению компьютера. Вполне понятно, что сам компьютер никак не может считаться одушевленным, одухотворенным: его всего лишь использует по назначению воспринимающий субъект, — нельзя забывать: жив и воспринимает ощущения один лишь атман. Но, как я уже сказала, тут нет ничего удивительного, — это скорее общее достояние большинства индийских философских школ.

Однако есть и некая особенность, отличающая именно кашмирский шиваизм. В противоположность, например, той же санкхье, пракрити

здесь — отнюдь не общая «нatura», отнюдь не единая для всех «природа». Что же реально создается в процессе эманации, в этом «выплеске» творения? Поскольку у кашмирцев всё очень резко сдвинуто к энергиям, психическим функциям, возникает довольно настойчивое ощущение, что материя как таковая не творится вовсе, — пусть даже в каком-то относительном, приблизительном, недовоплощенном качестве. В момент свободной игры Господа складывается скорее театральное представление, некий длящийся многосерийный фильм, который кадр за кадром проецируется на экран сознания (причем, вплоть до самого освобождения экран этот у каждой души — свой).

По словам Кшемарджи,

«По собственному своему желанию это [Сознание как Сила] развертывает всю [вселенную] на собственном экране» —
 «Svecchayā svabhittau viśvam unmīlayati / ».¹

И это вовсе не передержка, не какая-то неоправданная модернизация: ведь *sva-bhitti* — это (буквально) «собственная циновка», причем циновка, повешенная вертикально, — некая перегородка, плоскость, размещенная так, что на нее можно проецировать образы. Ну а будут ли сами эти картинки прелестными или ужасными — определяется в конечном счете неумолимыми законами кармы.

Связующим звеном между различными инкарнациями души служит так называемое «тонкое тело» — *sūkṣma-śarīra* — сохраняющееся между смертью и новым рождением. Оно соединяет воедино, как бы прошивает насквозь все воплощения индивидуальной души, отдельного «отпочковавшегося» субъекта. Иначе «тонкое тело» зовется *rūpyaṣṭaka*, то есть «восьмеричный город» («пурьяштака» — это пять «тонких элементов» (*tanmātra*), то есть пятерка чувств, находящаяся пока в свернутом состоянии, а также упомянутые уже «буддхи» (интеллектуально-волевое начало), «манас» (рассудок как интегратор данных органов чувств) и «аханкара» (субъективно-индивидуальная окраска психики). «Восьмеричный город» у каждой души свой — в зависимости от прежних приключений, от предыстории и отпечатков

¹ См.: Кшемарджа, «Сердце узнавания», 2.

санкарных перерождений. Вот этот-то подготовленный аппарат восприятия и определит собою, какова будет конкретная вселенная, открывшаяся данному зрителю.

Яйцо земли¹

Здесь уже всё просто. Эта сфера обнимает собой обычную, материальную вселенную, населенный космический мир. И вместе с «вещественностью», которая специально создается на этой плоскости, специально проецируется, исходя из психических функций предыдущих уровней существования, мы обнаруживаем здесь довольно сильный крен в сторону морально-религиозных обоснований. То есть, с одной стороны, вот мы с интересом наблюдаем, как из «тонких сущностей» (*tanmātra*)² постепенно выплываются «первоатомы», материальные кирпичики вселенной: это, собственно, известные нам земля, вода, огонь, воздух и пятый элемент — эфир, или пространство (*ākāśa*).

По словам Абхинавагупты,

«Затем, в силу соединения этих [тонких элементов], возникают объекты органов чувств, /

Которые составляют пятерку «грубых³ элементов» — это эфир [или пространство]⁴, воздух, огонь, и вода, и земля. // »

¹ Этой сферой управляет бог Браhma; в ней содержится, в общей сложности, 16 «миров».

² «Тонкие элементы» (*tanmātra*); букв.: «только это», то есть тончайшие сущности — своего рода бесконечно малые частицы мироздания, — те свойства или психические конструкции, которым еще только предстоит «овеществиться».

³ «Грубый [элемент]» — *sthūla*, — речь идет о своего рода физических «первоатомах» вселенной.

⁴ «Эфир» [или пространство] — *nabha*; обычно в индийской традиции более употребительно слово *ākāśa*, — как элемент (то есть стихия), или субстрат распространения звука. Этот пятый элемент всегда стоит немного особняком, поскольку из всех «материальных» образований он наиболее тесно связан со Словом, Речью — в том числе и Словом священного писания как чего-то «услышанного» (*śruti*).

«Etatsaṁsargavaśāt sthūlo viśayas tu bhūtarañcakatām /
abhyeti nabhaḥ pavanas tejaḥ salilam ca prthivī ca //»
(«Paramārtha-sāra», 22).

На этом же уровне творятся «жизненные дыхания» то есть пять «пран» (prāṇa), «жизненных энергий», иначе называемых «ветрами» (vāyu). Это собственно «прана», или дыхание, выходящее наружу; apāna, то есть движение воздуха, направленное вниз по телу; samāna, или дыхание, сосредоточенное внутри тела и способствующее впитыванию жизненных соков; uṭāna — дыхание, которое распространяется во всех направлениях, проникает повсюду в телесный и душевный состав человека; udāna — «жизненное дыхание», идущее вверх. Ну и, конечно же, важно понимать, что «праны» — это не просто дыхание, живое прохождение воздуха в организме («пока дышу — живу»), но и переплетение энергий, своего рода энергетическая подпитка всей нашей природной (то есть физической и психической) жизни... Сама природа неодушевлена, но на такой «электрической тяге» пран она делается подвижной, восприимчивой, «почти живой», — прямо-таки, как временно оживляемая электрическими разрядами кукла в руках у бестелесного атмана.

С другой же стороны, главным внутри этой «вещественной» вселенной становится статус и личный путь отдельной души, которая теперь только полностью обнаруживает свою прежде заявленную сущность «твари» (raśu), — это «тварное существо» должно теперь осознать свою дорогу, свою подчиненность Хозяину (pati)¹. В качестве «упасаемой скотинки», живая душа изначально несет в своей натуре (svabhāva) три основных « пятна », три основных «загрязнения» (mala). Во-первых, это так называемое «загрязнение атомарности» (aṇava-mala), то есть забвение истинной природы сознания, — забвение его «полноты», то бишь свободы, всемогущества и всеведения. Второе « пятно » — это «загрязнение иллюзорности» (māyi-mala), или настигающая душу повсю-

¹ Даже «праны» неравнозначны: они разделяются в зависимости от того, кому по преимуществу служат. Первые три вида «жизненных дыханий» («прана», «апана» и «самана») связаны с состоянием субъекта как «упасаемой твари», тогда как «вьяна» и «удана» при постоянной практике способствуют освобождению и переходу на уровень «хозяина-пастыря».

ду иллюзия (и рана) дуальности, двойственности. И, наконец, третий порок — это «загрязнение действия» (*kārma-mala*), поскольку действие внутри этого материального мира неизменно несет на себе печать морального дуализма: «должного» и «недолжного», «заслуги» и «греха»... Тут важно ощущать, что эти внутренние пороки, дефекты души должны восприниматься именно как нечто объективное, не зависящее от вкусового или субъективного взгляда. Вся эта, на первый взгляд, чисто этическая сторона на самом деле функционирует как неумолимый природный закон, закон земли и естества, — короче, то, что как раз и мешает душе «узнать» себя в качестве высшего Господа, в качестве единого и единственного Шивы.

Вообще, материальная, вещественная составляющая, «чувственность» как своеобразная «земля» нашей психики, непременно несет в себе морально-этические (и даже сотериологические) коннотации. Адепт (*sādhaka*), целиком захваченный волной страсти, творящий и создающий себя внутри чувственности, — это, вместе с тем, и мощная метафора всей природной сферы существования вообще, — той «земли», которая пузырится, вскипает, поражает своей красотой как отблеском первых дней творения¹.

¹ Не забудем лишь, что сказано об этой природной славе у св. Павла: «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; / и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Посл. к Римлянам, 7.22–23).

СОТЕРИОЛОГИЯ КАШМИРСКОГО ШИВАИЗМА: ПУТЬ СПАСЕНИЯ



Вернемся на минутку к центральному образу кашмирских шивитов: вращается огненное «Колесо энергий» (*sakti-cakra*), проворачиваются в этом пламени возникающие и гибнущие миры (*bhuvana*), слышен гулкий резонанс отзывающейся в космических пространствах «корневой мантры», вспыхивают и летят искры отдельных душ... И в центре, на неподвижной оси этого колеса — его властитель, сам Господь Шива, который и приводит в движение всю эту машину. И вот теперь отдельный, вполне конечный, жалкий, ранимый адепт (*sādhaka*), со всеми своими человеческими ограничениями, эта упасаемая «тварь» (*paśu*), это слабое, порочное, грешное существо, — вот он-то и должен «узнать» себя как Шиву. Не просто увидеть себя подобным Шиве, сходным с ним как бы по праву первородства — поскольку уж внутри обоих обитает чистый атман, — не счесть себя похожим на Господа какими-то отдельными своими умениями и способностями, — о нет, задача здесь иная: реально «стать» Шивой, точнее — узнать, осознать, увидеть, что ты всегда им и был. Но это значит, между прочим, — что придется встать в центр этого вселенского колеса, самому сделаться его

властителем и хозяином. Включая обладание божественной мощью, волшебными силами, всеми потенциями и всеми гигантскими способностями... Как же это возможно? Вспомним строфу Абхинавагупты, первая половина которой уже цитировалась здесь; рассмотрим же ее до конца:

«Стало быть, [и сам] Бог, который посредством своей радостной игры приводит в движение [волшебный] механизм колеса энергий, / [Одновременно] есть [внутреннее] «я» [адепта], имеющее природу чистоты и занимающее место водителя великого колеса энергий. //»

«*Iti śakticakrayantram krīḍāyogena vāhayan devaḥ / ahameva śuddhaṛūpaḥ śaktimahācakranāyakapadasthaḥ //*

(«Paramārtha-sāra», 47).

В силу этого изначального тождества макрокосма и микрокосма мы видим здесь самого адепта, занимающего место возничего, управляющего «ездовым животным» (*vāhana*), — то бишь всем космическим процессом, — рядом, рука об руку с верховным божеством. Впрочем, понятно, что с точки зрения высшей истины, возничий тут один — это йогин, который в пределе и есть сам Шива, и отличается от Бога-творца лишь тем, что пришел к осознанию такого положения вещей уже внутри конкретного вселенского цикла.

Ну, и прежде всего, следует сказать, что освобождение (*mokṣa*), а вместе с ним и осознание своей глубинной сущности как Шивы, невозможно без особой милости (*śakti-pāta*), даруемой самим Шивой. *śaktipāta* — это милость, благодать Господа, буквально она означает специальное «нисхождение», «падение вниз» его энергии. Надо сказать, что в принципе эта благодать не зависит от человеческого усилия, она даруется Господом просто так, безо всякой специальной заслуги.¹ Гово-

¹ Но, по сути, благодать так же настигает адепта и в христианстве (в особенности, в его протестантском изводе). Скажем, Кьеркегор вполне последовательно вернулся тут к изначальному поучению Лютера, который всегда твердил, что Бог не терпит посредников между Собою и душой верующего. «*Sola fide!*», — «только верой!» преодолевается вселенский разрыв между непознаваемой божественной сущностью (*ousia*) и тварным существом. Именно в первоначальном лютеранстве этот парадокс достигает особой остроты и надрывности: эта странная штука, вера, то есть иррациональная,

ря словами Абхинавагупты об адеpte, испытавшем на себе мгновенное действие божественной милости,

«Когда он идет по пути высшей реальности, следя наставлению мастера, /
Внезапно, благодаря крайне мощной благодати, он неизбежно становится
самим Шивой. //»

«Paramārthamārgamenam jhatiti yadā gurumukhāt samabhya /
atītvraśaktipātāt tadaiva nirvīghnameva śivah //»

(«Paramārtha-sāra», 96).

В своем комментарии Йогараджа объясняет, что степень интенсивности этой милости божией может существенно разниться. «Крайне мощная благодать» — atītvraśaktipāta — не имеет степеней или градаций; в шивaitской религиозной традиции «Трика» считается даже, что эта благодать не просто принадлежит Шиве, но и полностью совпадает с самой природой великого Господа. Шива и есть не что иное, как благодать, — и он по своему неизреченному милосердию целиком передает себя йогину.

Синонимом этой «крайне мощной благодати», — с ее обратной стороны, во встречном движении адепта, является «путь энергии» (śaktipāya). То есть, конечно же, мы говорим: всё свободно даруется, — но вместе с тем, отличительным знаком этого дара становится внутренний всплеск, спонтанная дрожь благодарности и радости в душе йогина. Пожалуй, ни в одном другом тексте Абхинавагупты не говорится столь подробно о некой силе мистического вдохновения, мистического предвосхищения (bhāvanā, bhāvana), которая выступает в качестве главного средства (точнее, главного канала) для действия божественной милости. Вот хотя бы одна строфа «Парамартха-сары», которая уже многое проясняет в действии этой ключевой сущности:

неосновательная, необъяснимая готовность индивида отдаваться полностью Господу (сдаться на его милость «без условий и контрибуций»), тут же выворачивается, как перчатка, чтобы с изнанки, с другого конца, представить этой самой безосновной «милостью», «благодатью», «спасением», — «спасением», которое в конечном счете настигает грешника (ибо грешниками остаемся мы все, даже самые устойчивые праведники) как бы помимо его воли, случайно, незаслуженно... Как говорил Лютер, между Богом и человеком нет места коммерческим отношениям: милость нельзя купить ни благими делами, ни благочестием, ни монашеской аскезой, ни умерщвлением плоти. Только верой...

«Ибо эта триада Земли, Природы, Иллюзии, которая приводит к [развертыванию] постижимой [вселенной], /

Силою [мистического] предвосхищения не-двойственности сжимается в чистую реальность [как таковую]¹. //»

«Pṛthivī prakṛtir māyā tritayam idam̄ vedyarūpatāpatitam /
advaitabhāvanābalād bhavati hi sanmātrapariśeṣam //»

(«Paramārtha-sāra», 41).

Прежде я обычно переводила термин «bhāvana» как «сила становления»; верно в этом переводе прежде всего то, что это сила творческого воображения, которая направлена, обращена в будущее. Однако «становление» как таковое ничего толком не объясняет в устройстве задействованного здесь тонкого сотериологического механизма. На самом деле, в усилии адепта, в его приобщении к некой изначальной энергии, в его погружении в онтологическую страсть, которая одна лишь способна вынести его на «ту сторону», на иной берег, сам он постепенно начинает ощущать в себе нечто, пока не существующее в реальности, но присутствующее в виде неясного пред-восхищения, пред-чувствия этой перемены.² Именно bhāvana призвана разрушить, безжалостно сжечь в огне страсти все прежние зародыши существования, все нако-

¹ «...в чистую реальность [как таковую]» (san-mātra), то есть сворачивается в «одну только реальность» — как неотъемлемую сущность самого этого атмана (когда он рассматривается как sac-cid-ānanda — «реальность-сознание-блаженство», причем эти его аспекты, с одной стороны, абсолютно тождественны между собой и в этом смысле неразъемны, а с другой — суть не что иное, как сам атман, а не какие-то его отдельные свойства).

² Эта онтологическая страсть несет в себе странные параллели, — отблески земной эротической любви... Моя любовная вера дает темному, неопознанному собеседнику (в конечном пределе — самому Господу) возможность свободно распорядиться своим собственным чувством, — ежели будет на то его милость. Вообще, нет лучшей пардигмы для превратностей религиозной веры, чем любовная страсть: если чего не понимаешь в холастической метафизике — Бог в помощь, проверяй по падежам, по склонениям и спряжениям любви; грамматика тут одна и та же. Ровным счетом поэтому и становится тут же ясно, что нежная, дружелюбная любовь-утешение не имеет никакого отношения к темному Богу, чье существо — любовь и свобода. Он ждет от адепта истинной, бесстыдной страсти (Кьеркегор, например, прямо говорит в этой связи именно о страсти — Lidenskab — связывающей истинно верующего с Господом), — и Господь сам вовсе не обещал утешать, он не обещал даже ответить на это стремление...)

пленные кармой «предрасположенности» пережитого (*vāsanā*), «следы», «запечатления» (*samśkāra*) прежних существований, которые виснут над человеком с неизбежностью неотменимой, механической прежней судьбы. В каком-то смысле «Парамартха-сара» (а это текст, который, начиная с середины, говорит уже почти исключительно о сотериологических проблемах) — это подлинное восхваление, гимн творческой силе страсти и воображения, позволяющей прямо-таки проломить плотины и перемычки наличного существования; о силе «бхаваны» говорится там еще в трех строфах: 52, 63 и 68. Будучи полностью очищенной, сила «бхавана» сближается с *śuddha-vidyā* — постоянной сосредоточенностью, своего рода одержимостью, когда адепт не в силах отвести глаз прочь от ослепляющего солнца Господа (*śivārka*). Важно, что благодаря этому высшему йогическому усилию, направленному в будущее, адепт сам пытается прорваться к особой реализации — становлению себя Шивой:

«Таким образом, благодаря [мистическому] предвосхищению, он входит в сущность тождества с Шивой в целокупности [всех] сущностей; /»
 «*Itthaṁ tattvasamūhe bhāvanayā śivamayatattvamabhiyāte* /»
 («Paramārtha-sāra», 52).

Но понятно, что помимо мгновенной реализации спасения есть и более длинный, — и куда менее надежный путь постепенного конструирования спасения. Когда интенсивность благодати, даруемой свыше, оказывается слишком слабой, адепту остается лишь положиться на постепенное, «умное делание», свойственное атомарной душе — *āṇavopāya*. Как говорит Абхинавагупта,

«Поднимаясь шаг за шагом по лестнице, [другой адепт], благодаря тому, что он стремится к сущности, превосходящей всё прочее, / [Постепенно] реализует свой подъём вплоть до высшего принципа и в конце концов также отождествляется с Шивой. //»

«*Sarvottīrṇam rūpaṁ sopānapadakrameṇa samśrayataḥ / paratattvarūḍhilābhē paryante śivamayībhāvaḥ //*

 («Paramārtha-sāra», 97).

Однако даже такая относительная, опосредованная благодать постепенно начинает необратимо воздействовать на адепта. Он видит, что ему нужно просто набраться терпения и упорства, чтобы шаг за шагом проходить все необходимые ступеньки на пути к реализации совершенного сознания. Его усилия и благодать, которую он постепенно обретает в глазах Бога, медленно «растекаются по его жизни как пятно масла [по воде]». Здесь необходимы специальные средства и сторонняя помощь, на этом пути возможны подъемы и новые спады. Йогараджа говорит в этой связи также о «пути Кундалини», которая собственным усилием поднимается по чакрам¹ адепта, — вплоть до последней чакры «тысячелепесткового лотоса» (*sahasrāra*), где и наступает единение с Шивой. Здесь движение энергии начинается с подъема одного из «жизненных дыханий» — «уданы» (*udāna*) вверх по всему телесному составу². Кшемараджа же поясняет, что для отдельного человека «разви-

¹ Cakra (букв.: «колесо»); чакры становятся своего рода «метками», «узлами» на пути свободного волнообразного порыва Шакти (или «эмейной энергии» Кундалини) в тантристской практике. Эти узловые чакры психо-физической природы человека находят себе соответствие в «колесах энергии» на макрокосмическом, вселенском уровне, а адепт, «узнавший» себя как Шиву внутри этого потока энергий, тем самым становится в центр всех творческих сил мироздания. Основные чакры, соотносимые с «телесным» уровнем энергетики — это *Mūlādhāra* («Корневая опора», располагается чуть ниже гениталий), *Svādhiṣṭhāna* («Само-сущая», «Само-стоящая», — над гениталиями), *Maṇipūra* («Драгоценный город» — возле пупка), *Anāhata* (сердце), *Viśuddha* («Чистая» — горло), *Ājñā* («Познание» — темя, где помещается «третий глаз»), *Sahasrāra*, или *Brahma-randhra* («Тысячелепестковый лотос» — чуть выше над теменем). Соответственно, «Браhma-рандрха» — это высшая точка, куда приходит энергия, тогда как «адхо-вактра» (*adho-vaktra*, букв.: «нижний орган») — это самый телесный низ, располагающийся под «муладхарой». Ну а движение Кундалини начинается от «Муладхары», а потому в тантристской практике одним из мощнейших источников движения так часто становится пробуждение именно сексуальной энергии адепта.

² Это движение может начаться только тогда, когда два других «дыхания» — *prāṇa* и *apāna* приходят в состояние равновесия «Удана» находит себе проход к центральной энергетической цепочке, располагающейся вдоль позвоночника (*suṣumnā*) и уже по этому каналу — как по главной телесной оси — начинает свое постепенное восхождение. Разумеется, речь тут идет не о каких-то физиологических артериях или каналах (хотя внутри телесности всем этим феноменам можно подобрать и чисто физиологические соответствия). Однако по сути все индийские аюрведические термины (точно так же, как и соответствующие им китайские расклады «киноварных полей») имеют прежде всего энергетическую природу, — недаром и о канале позвоночного столба говорится,

тие центра» (*madhya-vikāsa*) означает умение направить этот поток так, чтобы энергия Кундалини могла вдруг вспыхнуть и резко пойти вверх, соединившись с чистым сознанием Шивы в высшей чакре¹.

Так или иначе, по словам Йогараджи,

«Того же, кто, остановившись на «срединном успокоении», не достигает высшей точки совершенной реализации высшей реальности, /

Хотя сердце его и желает страстно прийти к этому состоянию, — шаstry называют его: «[тот, кому] союз не удался».

«*Tasya tu paramārtha mayīñ dhārāmagatasya madhyaviśrāntēḥ / tatpadalābhotsukacetaso ‘pi maraṇam kadācitsyāt //*

(«Paramārtha-sāra», 98).

По существу, «срединное успокоение» (*madhya-viśrānti*) — это еще один, относительно более низкий вариант усилия, направленного к освобождению. Вообще, *viśrānti* — это своеобразный «мистический покой», в принципе он предполагает глубинное погружение во внутреннее «я» адепта как единственное место подлинного затишья посреди мирских бурь². Степень погружения и успокоения вместе с тем харак-

что он имеет «сущность огня» (*vahni-svarūpa*). В аюрведической и тантристской практике говорится обычно о двух «реках», или «каналах» (*nāḍi*), то есть потоках энергии: это *idā* (канал для прохождения «праны») и *piṅgalā* (канал для «апаны»). В особых случаях, когда благодаря тантрической практике адепту удается гармонизировать, уравновесить энергетические потоки «праны» и «апаны», открывается третий канал (его обычно символически локализуют как поток энергии, идущий вдоль позвоночного столба). Этот-то третий канал и зовется «срединным» (*madhya-dhāma*); именно он, в конечном счете, открывает путь для подъема «змеиной силы» Кундалини.

¹ См.: Кшемараджа, «Серце узнавания», 17.

² В восточно-христианской традиции тут можно вспомнить о Псевдо-Дионисии, — в его «Ареопагитиках» мы находим упоминание о двух возможных вариантах связи между Богом и человеком. Как раз первое связующее звено представлено так называемыми союзами (*ενώσεις*); они заключаются редко и остаются уделом немногих избранных. Псевдо-Дионисий именует их «тайными домами», или «тайным отдыхом»; это своего рода особый островок внутри сущего (или особая минута внутри земной жизни), где Бог открывается мистическому созерцанию адепта. А вот второе опосредующее звено свободно даруется Богом; оно создается «схождением» (прообо¹) Святого Духа, чередой его «явлений» (*εκφαντεις*) и разнообразных «сил» (*δύναμεις*). Через этот второй мост сам Господь сходит к человеку в своих энергиях. Похоже, что этот, другой путь также

теризует и степень относительного приближения к высшей реальности сознания. С психо-физической точки зрения это означает, что адепту удается довести змеиную энергию своей Кундалини лишь до одной из промежуточных чакр. «Тот, кому союз не удался» (*yoga-bhraṣṭa*) — это как раз адепт, которому так и не довелось за один раз дойти до полной реализации высшей сущности. Тем не менее, это тот, кому удается уж как минимум обеспечить себе завидную судьбу в будущих рождениях. Ну и, понятно, что индийская традиция в своем отношении к спасению куда более милосердна и толерантна, чем христианство: попытка будет еще много. Как разъясняет Абхинавагупта,

«Когда в один [прекрасный] день он умрет, он сам станет хозяином в ми-
рах с чудесными наслаждениями, /

А в зависимости от степени «успокоения», которой ему удалось достич-
нуть, он придет к единению с Шивой в [одном из] будущих рождений. //»

«*Yogabhraṣṭah sāstre kathito 'saū citrabhogabhuvanapatiḥ /*
viśrāntisthānavasād bhūtvā janmāntare śivibhavati //»

(«Paramārtha-sāra», 99).

Настойчивый и упорный йогин, не теряющий надежды хоть немного продвинуться к спасению, использует для этого любые пригодные подручные средства: медитацию (*dhyāna*), священные мантры, магические формулы и диаграммы (*yantra*)¹, наконец, помочь мастера, или духовного наставника (*guru*). Понятно, что если для адвайта-веданты считается возможным, чтобы адепт обрел «освобождение» как бы вдруг, сам по себе, — разумеется, после «слушания» священных текстов, в кашмирском шиваизме (если только адепт не обрел «вдруг», вне всяких

удивительно напоминает действие благодати в кашмирском шиваизме, когда внезапная милость понимается как «никождение энергии» (*sakti-pāta*).

¹ Yantra как «волшебный механизм», как магическая схема, конструкция или карта вселенной (в том числе и размеченный атлас его собственного тела и психики), выступает как своего рода «машина для производства чудес», «машина для исполнения желаний»; владеющий этой конструкцией адепт способен теперь подчинять себе любые законы функционирования вселенной. Участвуя в божественных энергиях и в акте творения мира вместе с Богом, йогин — вслед за своим учителем — начинает по своей воле управлять внутренними силами сущего.

своих усилий, великий дар абсолютной благодати — «освобождение» принципиально недостижимо без инициации и наставничества духовного «мастера». Это «Наставление совершенного мастера» — «sad-guru-śāsana», то есть вполне определенного гуру, с которым у адепта устанавливаются личные отношения, начинается с момента «посвящения». Строго говоря, в традиции «Трика» считаются совершенно необходимыми два вида инициации: *dikṣa* — это, в общем-то, обряд с незначительными вариациями практикуемый всеми тантриками. После особых ритуалов очищения, «гуру» формально представляется, «называется» своему будущему ученику, а также обозначает для того путь, которым тому придется идти вплоть до окончательного освобождения. Считается, что таким способом «гуру», на время замещая собой самого Шиву, уже передает ученику часть просветления, некую частичную благодать. Однако более важно «второе посвящение» — *abhiṣeka*; его часто сравнивают в «коронованием», «инtronизацией» монарха. Благодаря этой церемонии «истинный мастер» (*sad-guru*) транслирует ученику не только начатки, «семена» (*bīja*) просветления, но и непосредственно эманирует внутрь самого его психо-физического состава божественную энергию, всеведение и всемогущество; такое ритуал может тотчас же привести ученика к состоянию «освобожденного при жизни» (*jīvan-mukta*). Наконец, «абхишека» дает ученику право в дальнейшем самому посвящать других. Правда, так, à propos, вспомним, что Абхинавагупта вообще за всю свою жизнь так и не удосужился получить посвящение «абхишека»...¹

¹ Вообще, суть «инициации» (*abhiṣeka*), или посвящения, адепта совсем не в том, чтобы дать ему некое формальное право заниматься теологией, толковать тексты, выводить себя и других к спасению. Скорее уж, здесь мы находим еще один дополнительный смысл самого термина «узнавание». Вспомним, как для христианских мистиков функционирует «крещение», понятое как знак бесконечного «умаления» пред лицом Господа: тогда ясная задача верующего состоит в том, чтобы в бесконечном усилии любви, отчаявшись и почти теряя надежду, — суметь подлинно умалиться, стать прямотаки исчезающе-малой частицей пред лицом Господа. Но при этом ни на секунду не усомниться, что даже в этом единственном, бесконечно малом иероглифе Он непременно тебя «узнает» (см. в противовес притчу о «неразумных девах», не сохранивших масло в светильниках, — о невестах, которые в урочный час были попросту «не узнаны» своим Женихом (Матф., 25.12)). Тогда именно через крещение человек получает знак того, что он принадлежит Христу, «character dominicus», — знак, подобный клейму, показывающему

Единственное, с точки зрения кашмирцев, что заведомо не может пригодиться, — это следование привычным моральным и культовым предписаниям. Даже тот, кто ищет постепенного и умеренного освобождения, неизменно ищет его на иных путях...

«[Вменяемый] ему религиозный долг, который весьма труден [для осуществления], но одновременно и весьма легок, состоит в том, чтобы всё воспринимать в единстве, /

А также в том, чтобы представлять себе сознание как бы пребывающим на кладбище вселенно и несущим на себе «знак скелета». //

Он пьет из черепа смерти, — это по сути своей частица познаваемого объекта, которую он держит в руке, /

И [череп этот] наполнен [до краев] напитком сущности вселенной. //»

«*Sarvam samayā dṛṣṭyā yatraśyati yaccasamavidam manute /*

viśvaśmaśānaniratām

vigrahakhatvāṅgakalpanākalitām //

Viśvarasāvapūrṇam pi jaka ragaṇa vedyakhaṇḍakakapālam /

rasayati ca yatra detad vratamasya sudurlabham

ca sulabham ca //»

(«Paramārtha-sāra», 79–80).

Йогараджа тут поясняет, что этот «вменяемый ему религиозный долг» (*vrata*) состоит исключительно в осознании своего атмана; этот долг труден для осуществления, для реального претворения, ибо такое осознание целиком зависит от милости Господа. Но одновременно он и весьма легок, поскольку никак не связан с физическими, природными дарами и предметами жертвоприношения. Что же касается «кладбища вселенной» (*viśvaśmaśāna*), (буквально — «вселенная как место для сожжения трупов»), то с одной стороны, пугающие, почти невыносимые образы призваны создавать особое напряжение, поднимать градус ми-

принадлежность господину, а само крещение означает, что человек является собственностью Христа. Это клеймо, если использовать средневековый термин, является неизгладимым («character indelebilis»). В этом смысле и для кашмирцев — способность понять себя как «упасаемую тварь» (*paśu*), украшенную «господним клеймом», «тавром» посвящения — это уже шаг к освобождению, шаг на пути становления «хозяином-пастырем» (*paśu-pati*), то есть вечным Шивой.

стического усилия адепта, чтобы помочь тому выйти к экстремальным, трансгрессивным состояниям сознания. С другой же стороны, представление о вселенной как о месте, где царит смерть, технически вполне оправдано: вся природа (включая психические функции субъекта, орудия его восприятия и рефлексии) — не более, чем механическая, мертвая игрушка в руках истинного субъекта. Одушевлен — поистине жив — лишь сам атман, — потому для достижения бессмертия адепту так необходима полная реализация этого чистого «я».

Йогараджа пишет в своем комментарии: совсем как безумец или пьяный (*unmatta*), йогин предается пугающим играм посреди этого поля неодушевленных предметов. Подобно тому, как шивант-тантрик, давший обет «мужественного героизма» (*vīra-vrata*), реально уходит в места сожжения трупов и совершает там обряд, сопровождаемый «жестом скелета» (*khaṭvāṅga-mudra*) (конкретно это означает, что он поднимает перед собой правой рукой посох аскета, увенчанный черепом), йогин-шивант, пытающийся прежде всего реализовать некое глубинное философское содержание, в собственном воображении вызывает образ сознания, украшенного черепом, причем его собственное тело визуализируется тут же в виде скелета. Подобно тому, как практикующий тантрик реально пьет запретные жидкости из черепа, йогин-философ представляет себе часть воспринимаемых объектов вселенной в виде опьяняющего напитка. Наконец, если тантрик держит этот череп в своей руке (*kara*), йогин-философ освещает лучами (*kara*) своего сознания всю неодушевленную вселенную. Иначе говоря, как уточняет Йогараджа, пугающие и чудовищные обряды реально практикующих тантиков теперь, в воображаемой практике шиванта-философа, интериоризируются, то есть переводятся во внутренний, воображаемый план. Одновременно они меняют свою форму и смысловое наполнение, так что зачастую связь между орудиями тантика и инструментами философа сохраняется лишь в некоем «снятом», символическом плане.

Тот же Йогараджа уточняет, что, начиная с момента приближения к «узнаванию» себя высшим атманом, истинному йогину более не вменяются никакие «должные» поступки (в том числе, никакие ритуальные действия, — в частности, паломничество, культовое почитание божества, практика религиозной медитации и даже сама религиозная

инициация). Получается, что и морально-религиозные предписания, обыкновенно попадающие в сферу «должного» (*dharma*), суть всего лишь «деревянные колодки» (*argala*), препятствия и узкие ограничения, снова и снова сталкивающие человека в дурную бесконечность кармы, в бессмысленную череду рождений и смертей.

В текстах Абхинавагупты и Кшемараджи хорошо просматривается принципиальная анти-обрядовая, анти-культовая установка кашмирских шивaitов; и в самом деле, в них дается не просто описание жизненного уклада мудреца-сантьясины, — дело не в аскезе и умерщвлении плоти, но в том, что приспособления к какому бы то ни было порядку (в том числе и религиозному) попросту не нужны: самый настойчивый, ходовой мотив: аскет может бродить «всё равно где...», «всё равно как...»

«Да соверши он хоть сотни тысяч «жертвоприношений коня или сто тысяч убийств брахмана, — /

[Он останется всё тем же, -] знающий высшую реальность, он не затрагивается благочестивыми или неблагочестивыми действиями, — он, тот, кто свободен от загрязнений. // »

«*Yayamedhaśatasahasrāṇyapi kurute brahmaghātalakṣāṇi / paramārthavīnna rūḍyaigna ca pāpaiḥ spr̄śyate vimalaḥ //*

(«Paramārtha-sāra», 70).

И в качестве высочайшей награды для адепта, который сумел пройти сквозь все препятствия духовной и обыденной жизни, для него внезапно раскрывается состояние Бхайрава (*Bhairava*). Помимо того, что Бхайрава — это, прежде всего, «ужасающая» ипостась Шивы, воплощение его мужественности и грозного, воинственного духа, он отличается тем, что уничтожает, точнее, как бы «переплавляет» своим усилием все двойственные, фрагментарные аспекты сознания, все его отдельные психические и феноменальные функции. Для Абхинавагупты здесь подразумевается именно «освобождение при жизни» (*jīvan-mukti*), возможность которого признавалась как адвайтистами, так и кашмирскими шивaitами. В этом состоянии адепт более не связан условностями земного существования, — даже если его тело еще продолжает существовать по инерции прежней кармы (пока та не истощится, не «спра-

ботается» окончательно). Иначе говоря, опыт восприятия отдельных вещей всё еще длится, но вокруг каждого чувственного «вкушения» образуется как бы светящийся ореол, своеобразная аура «узнавания». В этот момент йогин может поистине сказать себе эти слова:

«Ибо именно во мне сияет вся эта [вселенная], —
подобная глиняным горшкам и прочему, [что отражается]
в незапятнанном зеркале; /

Из меня истекает [порождается] всё, —
подобно тому, как чудесные сновидения
[появляются] из глубокого сна. //

Ибо именно я имею своей формой всю эту [вселенную], —
подобно тому, как тело по своей природе
имеет руки, ноги и прочее. /»

«Mayyeva bhāti viśvam̄ darpaṇa iva nirmale
ghaṭādīni /
mattaḥ prasarati sarvam̄ svapnavicitratvamiva
suptāt //
Aham eva viśvarūpaḥ karacaraṇādisvabhāva
iva devaḥ /

(«Paramārtha-sāra», 48–49).

«Крайне мощная благодать» — atītvra-śakti-pāta — не имеет степеней или градаций; однако даже относительная, опосредованная благодать постепенно воздействует на адепта. Тому нужно набраться терпения и упорства, чтобы шаг за шагом проходить необходимые ступеньки на пути к реализации совершенного сознания. Правда, даже «тот, кому союз не удался» (yoga-bhraṣṭa) — то есть адепт, которому не удалось дойти до полной реализации высшей сущности, — тем не менее, уже заранее добился для себя завидной судьбы в будущих рождениях.

Так или иначе, вместо обычных обрядов, адепт призван скорее предаваться медитации (dhyāna), рецитировать мантры, возносить молитвы и, разумеется, — всё так же под руководством «истинного мастера» (sad-guru), — усердно практиковать особые психо-физиологическое тантристские ритуалы, связанные с пробуждением «Змеиной энергии» Кундалини. Сразу же скажу, что конкретные культуры тантризма

в основном остаются за пределами этой книги — они слишком разнообразны, слишком последовательно-технологичны и, наконец, слишком завязаны на чисто практическую реализацию. Разумеется, отдельные параллели, отдельные взаимные отражения и соответствия с иными, более теоретическими, «книжными» положениями будут временами отмечаться...

Во избежание недоразумений, буквально несколько слов о практике шивавитской внутренней молитвы (*japa*)¹. *Japa* — это не молитва-просьба в нашем привычном понимании, но особого рода устная рецитация, то есть молитва, которая постоянно проговаривается, проборматывается, — зачастую это просто постоянное повторение некой фиксированной мантры (наподобие «Иисусовой молитвы» у исихастов)². Эта молитва «идет вверх», то есть реализуется, если адепту удается привести свое тело и психику в резонанс с космическими энергиями. Йогараджа поясняет, что для йогина спонтанная рецитация молитвы — это вибрация (*spanda*) каждого из его «жизненных дыханий» (*prāṇa*). Четки же, которые перебирает йогин — это его собственное сознание, которое в своих разнообразных функциях как бы накладывается на энергию «срединного дыхания» (*madhyama-prāṇa*); поскольку же вся вселенная покоятся на энергии дыхания, то, по мере того, как адепт поочередно произносит священные слоги, с каждым из своих вдохов и выдохов он заставляет проворачиваться перед собою весь космос в реальной последовательности циклов творения и разрушения миров.

И самое последнее замечание, связанное с сотериологией. Так же, как и в случае с «молитвой», — во избежание недоразумений, — хочет-

¹ Тот же Абхинавагупта, кстати, употребляет термин *jara* в еще одном значении: это еще и особый, «неслышный» язык, которым Бог разговаривает сам с собою, чтобы его не подслушали.

² Ну и, разумеется, скатая энергия мантр никоим образом не уменьшается оттого, что их нельзя буквально перевести или истолковать; важна внутренняя мощь, которая остается нетронутой, несмотря на их кажущуюся невнятность. (Тут, кстати, можно вспомнить и буддийское представление о *śaṅḍa-bhāṣā*, или «темном», «сумеречном» языке, который считается исполненным особой значимости именно потому, что он темен... Внутренняя сила священного слога Ом (то есть мантры, которая именуется *praṇava*), к примеру, прямо извлекается из глубин глагольного корня *pra-ni* («звучать», «отзываться», «гулко дрожать»), однако вместе с тем этот слог черпает дополнительную силу в более первичном корне **nu* — «призывать», «распоряжаться», «восхвалять»).

ся развести какие-то понятия, которые могут смешиваться ввиду неизбежного наслоения более близких нам смыслов... Например, понятие «неколебимая вера» (*avicalita-śraddha*); странно, но Лилиан Сильберн в своих замечаниях полностью уравнивает подобную «веру», питаемую шастрами, и отождествление, осознание себя Шивой¹. (Это тем более странно, что в комментарии Йогараджи два эти варианта реализации полностью разводятся). Бессспорно, «шраддха» сама по себе крайне интересна: это, по существу, акт воображения, напряженной и интенсивной визуализации некоего конкретного объекта (например, небесных миров); тут адепт получает искомое — в момент смерти он осуществляет переход, точнее, «вхождение» в желанную сущность. Однако истинный философ шиваит, истинный йогин, каким его представляет себе Абхинавагупта, совершенно не зависит от «шраддхи»; более того, для него теряет какой-либо значимый маркер и сам момент смерти — это всего лишь иллюзорное мгновение наряду с прочими и относящимися — как и все прочие — к «шелухе» феноменального существования. И как мы помним, инструмент освобождения для шиваита — это отнюдь не «шраддха», но *bhāvanā* — мистическая сила пред-восхищения; она также зависит от воображения, но куда менее конкретна...

По существу, прошлое — поскольку оно уже случилось — предстает для кашмирских шиваитов как совокупность пройденных дорожек — как своего рода виртуальный многожильный кабель, протянутый для нас следами прошлых событий. Эти следы — *samskāra* — одновременно существуют и как отпечатки памяти (а может быть — и только в виде этих отпечатков — вопрос об онтологической значимости творения здесь попросту не ставится). С одной стороны, эти прежние «опыты» уже хорошо обработаны (знакомое однокоренное слово — «санскрит» — как раз означает «хорошо сделанный», «культурно вычищенный»), с другой же — включены в жесткую причинно-следственную связь, из которой (если продолжить этот вектор) выпрыгнуть невозможно. В этом смысле образ тут смыкается с картинкой немецкого философа и социолога Зигфрида Кракауэра (*Siegfried Kracauer*), предлагающего рассматривать культуру как некую «руину»,

¹ См.: Silburn Lilian. Le Paramārthaśāra de Abhinavagupta. Traduction et Introduction... p. 93.

уже уходящую в природу, сливающуюся с ней. Но в любом случае, это такая культура (природа), которая в конечном счете включена в мертвую цикличность, в механическое проворачивание колеса сансары. Пока мы идем в новый опыт, держась за толстый канат прежде сделанного (хорошо сделанного, причем на протяжении многих рождений), пока мы все четко вспоминаем и рассчитываем, мы остаемся внутри причинно-следственной сетки. А стало быть, и внутри механики, — как бы хорошо мы ни понимали сделанное, каким бы основательным оно нам ни казалось. Этот, казалось бы, надежный канат — опора и направляющая нить — становится путами сансары (механического, бессмысленного перерождения в мертвых мирах). Выход в будущее, то есть перерубание этого каната, — этот выход всегда связан с моментом чистого, спонтанного, непредсказуемого творчества. Искусство тут странно, зеркально отражает или предвосхищает опыт бессмертия. Оттого — хотя бы ради сотериологии — человеку вменяется скорее ориентация на *bhāvanā* — не просто на «силу становления», но как бы на силу предугадывания, творческую, беспутную, совершенно не предсказуемую энергию смутного предчувствия, которая выламывается из хорошо узнанного и даже разнообразно прожитого. Так строится нечто, не скованное прежними причинами. Тонкая тростинка, которая клонится — бог весть куда! — неожиданная вспышка энергии, которая в этой своей непредсказуемости (и небрежности) составляет единственный залог... Нет, не так: единственную надежду на свободное творчество — и единственное возможное освобождение, где я сам себе — свой спаситель...

ВРЕМЯ. ОБРАЗ МИРА. КОНЕЦ ВРЕМЕН



Таково же соотношение вещей и явлений тварного мира с божественным порядком, открывающимся внутри вечности: подобия здесь никакого нет, тем не менее, «напоминание» о вечности присутствует в «интересном», — в том, что внезапно поражает нас или останавливает наше внимание, — мы неожиданно — без всякого на то права — как бы «узнаём» проступающий лик вечности.

Человек уже создан так, что он весь растянут между временем и вечностью... Только вечность — это вовсе не длинное время, она вообще не состоит из отрезков времени, склеенных вместе. Кусочек, фрагмент времени (например, нашей жизни) — это обломок, черепок кувшина... Но с точки зрения вечности, кувшин этот вообще не разбивался, время не начиналось, — поскольку в «конце времен», вступив в вечность, мы получим тот же кувшин целехоньким... А что же остается нам на долю? Усердно разрисовывать его стенки, пока мы живы, — просто, чтобы после Господь мог сказать нам: а неплохой узорчик тут был с самого начала, — поскольку и каждый из нас, расписывающий свой, в итоге сам и есть этот знак, своеобразный иероглиф бытия. У каждого он свой,

и Бог отличет нас (каждого отдельно) по этому знаку духа. Если же за время жизни мы не дали этому узору проявиться (как проявляется изображение на фотобумаге) — есть риск так и остаться неизвестным в глазах Божьих, а значит — исчезнуть, не сбыться, прохлопать свое бессмертие.

Но у этого кувшина нашего земного существования, нашего существования во времени, есть вытянутое горлышко, лебединая шея, — тот изгиб, крайняя точка, где время соприкасается с вечностью. Тогда и сама экзистенция наиболее полно раскрывается внутри единичного «мгновения» (*Øieblik* — как сказал бы Сёрен Кьеркегор, или *Augenblick* в терминологии Хайдеггера), — мгновения, которое выступает прежде всего как ощущение «я есмь», переживание во всей полноте нынешнего состояния, как внутреннее чувствование: вот сейчас, в эту самую минуту я смотрю на мир сквозь свои зрачки, которые пока открыты для жизни. Сама концепция экзистенции здесь отчасти напоминает платоново представление об Эросе, каким он явлен в «Пире»: это основание самой жизни, того промежуточного состояния, которое существует в синтезе конечного и бесконечного, в слиянии, смешении бытия и ничто. Это недо-бытие, то есть наличие существование, пребывает в непрерывном становлении, в постоянно напряженном усилии внутри каждого единичного мгновения. До странных близких параллель этому я нашла в работе Сигизмунда Кржижановского «Философема о театре» (1923): «Реснота» — это всё пестротное многообразие зримого мира, который по сути своей *не длиннее ресниц*, хотя и мчится огромным и многопространственным¹. Мгновенный взмах ресниц, единственный мимолетный взгляд, в котором уже содержится мир и даже то, что в конечном счете трансгрессивно минует и преодолевает пределы этого мира... Но это летящее, преходящее, мимолетное мгновение блаженства и есть уже, как говорит тот же Кьеркегор, «атом вечности», точнее — мгновенный укол — и прокол — в пленке земного времени, реальный онтологический выход в вечность, мгновенно раскрывающиеся створки двери, ведущей в бессмертие. Ну и Кшемараджа прямо говорит о том, что всякий

¹ См.: «Toronto Slavic Quarterly», vol. 34, 2010.

ограниченный, временный опыт потенциально может стать «вратами» (*dvāra*), «устами» (и «устьем») — *tukha* — освобождения.

В нашем беличьем беге по кругу сансары мы все — пленники времени, сoterиология же — всегда поле свободы и вечности. В адвайтаведанте «освобождение» непременно связано с тем, что индивидуальная душа сбрасывает с себя иллюзорные оболочки — в том числе и покровы земного времени — и как бы втягивается внутрь, в единую светящуюся точку, в единое вечное сознание. Душа осознает себя чистым атманом — и тем самым возвращается к себе самой, становясь Брахманом, с которым никогда и ничего не происходило. Кашмирцам тоже знаком подобный образ. Лучше всего, пожалуй, этот знак «чистого света» (*prakāśa*) передает Кшемараджа, когда он говорит: «вечно восшедшее (*nityodita*) светило»¹, — то есть никогда не засыпающее солнце, — солнце, которое не закатывается, не туманится, но вечно стоит над горизонтом. И напротив, для образа времени, пожалуй, более всего подходит метафора текучих, плавящихся часов с картины Дали «La persistencia de la memoria» — «Упорное постоянство памяти». Это не просто время, заведомо обманчивое, ставшее релятивным, относительным, полностью зависящее от нашего восприятия — лихорадочное в городе и спокойно-текущее где-нибудь в саванне... О нет, как говорил сам Дали, объясняя свою картинку, — это попросту «камамбер времени», то есть само время, настойчиво вызревающее в вечность...

Такое состояние вечного света может раскрываться адепту, принимать его в свои объятия лишь на время, порой — буквально на мгновение, когда для него вдруг делается явной природа собственного «я». Это «вхождение», или «пробуждение», называется *upṭeṣa* (букв.: «моргание», «открывание глаз» — именно как «мгновение» пробуждения, «всплеска ресниц»)², — от него-то и отсчитывается

¹ См.: Автокомментарий Кшемараджи к «Сердцу узнавания», I.

² Понятно, что такое ясное видение «открытыми глазами» длится лишь мгновение, и вот тут есть смысл вернуться к понятию *»Øjeblik«* (*»Augenblick«*) — «мгновение», — чье буквальное, этимологическое значение полностью совпадает со словом *»upṭeṣa«*, — это именно мимолетный, мгновенный «взгляд», «моргание глаза», когда взор в одно мгновение вдруг нечто для себя открывает. Та точка «видения»,

начало постепенного продвижения к *jīvan-mukta*, «освобождению при жизни». У кашмирцев *unmeṣa* — это еще и бесконечно краткий (толщиной с ресничку) зазор между двумя ощущениями и идеями; тот, кто умеет удерживаться между ними, в этом проеме и зиянии, в этой вибрации (*spanda*) между двумя наличными состояниями (или содержаниями) сознания, — как раз и способен выйти к высшему Сознанию как таковому. По существу, входя, мучительно протискиваясь в этот всё более узкий зазор между открытыми нам психическими феноменами, мы как бы возвращаемся вспять к тому исходному моменту творения, когда от чистого сознания как бы отслаиваются спатулой тончайшие пласти чуть забрезжившего ощущения: «вот он я — и вот уже как бы не-я». Схватывая феноменологическое мгновение, мы присутствуем тем самым при истинном, вселенском становлении «объекта», отличного от первичного субъекта. С одной стороны, мы должны выйти к чистой онтологии — той точке Сознания (*cit*) как мгновения единого взгляда, что длится вечно, глядит и глядит, не прерываясь... С другой же — оказывается, что эта точка достижима лишь последовательным, все более мелким дроблением некой психической «материи» нашего сознания, когда внутри постоянной пульсации мы ищем все более мелкий предел деления, все более тонкую «ресничку» этого мгновения: тот миг, когда нам удается наконец уловить, ощутить сознание «еще не» и «уже не» заполненное предметным содержанием. Это и есть «унмеша» (*unmeṣa*) — «мгновение ока», чистая точка онтологии внутри

«глядения изнутри», — бесконечно малая, но существующая реально точка экзистенции, всегда располагающаяся между «еще нет» и «уже прошло». Как сказано у Кьеркегора в «Заключительном ненаучном послесловии», человек только экзистирует, но не *есть*, тогда как Бог *есть* (*er*), и он не экзистирует (*er ikke til*). Точно так же, Бог — который в принципе мог бы быть тем единственным спекулятивным мыслителем, способным охватить своим пониманием всё сущее, — вовсе не мыслит, он смотрит и творит... Дело в том, что для Кьеркегора «мгновение» в каком-то своем аспекте уже совпадает с «вечностью» (*Evighed*): в конце концов, «вечность» — это не просто очень длинное, протяженное время, и мгновенный прокол ткани сущего, который может произойти лишь на мгновение, — в момент высшего подъема страсти, в ту долю секунды, когда тебя озарил и заполнил собою свет бессмертия, уже полностью совпадает с вечностью, уже тождествен ей. Это и есть выход в вечность и бессмертие — возможно, иного для нас и не предусмотрено...

переходов и флюктуаций психики...¹ В этом смысле уже не кажется странным, что Мейстер Экхарт как раз использовал образ «глаза», чтобы показать ту потенциальную «пустотность» души, в которой человек только и может надеяться обрести божественную свободу.

Разумеется, как уже было сказано, «освобождение», «спасение» — это prāptasya prāptīḥ, «достижение уже достигнутого», обретение того, что уже есть и всегда было... С точки зрения шивитов, запуск колеса времени, то есть вселенского «колеса энергий» (śakti-cakra), понимается как снова и снова наступающее творение вселенной. Всякий раз такое творение или «проворачивание колеса» проходит через ряд ступеней, или «нисхождений» (krama), каждое из которых позволяет проявиться всё новой ипостаси, новому аспекту божественных энергий. Вместе с тем, каждый поворот здесь имеет своим отражением некие изначальные формы нашего психического опыта. И наоборот — архетипы психических функций уже содержат в себе первичные формы вселенной, они уже внутри самого процесса восприятия лепят для себя множественные миры, в которых только предстоит найти себя отдельным индивидам.

Выше уже говорилось о том, что «радостная игра» (krīḍā, ullāsa, в адвайта-веданте — līlā) — вот это начало творения, «истечние сущностей», у кашмирцев непременно окрашено в цвета эротического

¹ А вот что Ханс-Тис Леман, один из самых знаменитых театральных теоретиков современности, говорит о мгновении «абсолютного присутствия» («absolute Präsenz»), или «абсолютного настоящего [времени]» («Präsens»), то есть о том мгновении страсти, которое выводит актера из-под власти земного существования: «Это настоящее время не есть некая овеществленная точка времени, но скорее постоянное исчезновение такой точки, это всегда переход и — одновременно — цезура между прошлым и будущим. Настоящее время необходимым образом будет некой эрозией (Aushöhlung) и соскальзыванием (Entgleiten) самого этого настоящего времени». Оно обозначает событие, которое опустошает наше «сейчас», но в такой пустоте наше воспоминание прошлого и наше предвкушение будущего только и могут впервые вспыхнуть. Настоящее время нельзя ухватить концептуально, — его можно ощутить лишь как продолжающееся само-расщепление нашего «сейчас» на всё более мелкие осколки «еще не есть» и «вот только что было». Оно скорее соотносится со смертью, чем с так часто поминаемой всуе «жизнью» в театре. Как говорил Хайнер Мюллер, «а особенность театра состоит как раз не в присутствии живого актера, но в присутствии актера, который вообще-то потенциально умирает» (Александр Клюге / Хайнер Мюллер, «Я — землемер: Беседы». — Alexander Kluge / Heiner Müller, „Ich bin ein Landvermesse: Gespräche“, Hamburg, 1996, S. 95). — См.: Hans-Thies Lehmann, «Postdramatisches Theater», Frankfurt am Main, 2008, S. 259–260.

наслаждения; однако вместе с тем, это еще и некое свободное творчество, — нечто сродни театральному спектаклю, где Брахман — сам себе режиссер, актер, сценограф и зритель... И конечно же, не надо забывать, что реально в кашмирском шиваизме эта игра есть по сути некое иллюзорное движение, которое целиком развертывается внутри самого сознания: вечный, абсолютный субъект в ходе выброса этих протуберанцев, сгустков энергии, как бы временно отделяет, отсекает от себя призрачные объекты, создавая себе предметы восприятия. В огненном всплеске творящих энергий являются контуры вещей и миров, — является и сам тот экран, своеобразное «зеркало» психических функций, на котором и будет отражаться теперь всё это представление. Более того, в ходе этой искусственной игры («игры в искусство», в «творчество») произойдет и миражное умножение глядящей на него, сопереживающей «публики»: у каждого экрана — свой болельщик... Эти многочисленные временные «зрители» космического спектакля не имеют какого-то отдельного онтологического существования, они сами зависят от того, что видят, они сами в своей множественности — лишь отражения в зеркале или же тени на экране. Вечен лишь тот — единственный — «свидетель» (*säksin*), который до поры до времени глядится в это зеркало. Для Шанкары достижение особой чистоты зеркального стекла по существу стирает в нем всякие отражения, тогда как для кашмирцев творческая игра — уже достаточное оправдание: она позволяет отражениям свободно вспыхивать даже в самом чистом сознании, чистом духе... А по словам Ханса-Тиса Лемана, «игра как конкретное событие, порождаемое в этот, данный момент, фундаментальным образом изменяет логику восприятия и статус самого субъекта восприятия, поскольку тот не может более найти себе опоры в общем порядке представления. Вальденфельс замечает в своем комментарии к концепции «зрящего зрения» (*das sehende Sehen*), выдвинутой Максом Имдалем (Max Imdahl): «Строго говоря, ничто здесь не представляется и не передается, поскольку в подобных ситуациях разлома нет ничего, что могло бы быть представлено или передано. Зрящее зрение переживает появление, порождение того, что увидено, — а вместе с тем, и появление субъекта, который видит, — это порождение как раз и становится на кон, оно вступает в игру

в каждом таком событии видения, становления и самого процесса, когда нечто делается видимым» (Бернхард Вальденфельс, «Волны чувственного восприятия». — Bernhard Waldenfels, «Sinnesschwellen Studien zur Phänomenologie des Fremden» 3. Frankfurt am Main, 1999, S. 112 и сл. (курсив автора))¹.

В самом начале этой главы я уже писала о единой точке «бинду» как выражении корневой мантры «Ом» и, одновременно, как о знаке эротического, порождающего союза Шивы и Шакти. У Кшемараджи сама Шакти характеризуется как «изначальная» Сила, как творческая мощь этой первичной точки (*baindavī kalā*). В его автокомментарии на «Сердце узнавания» этот термин появляется в первой же сутре, где он цитирует строфи из «Трика-сары»:

«Если попробуешь прыгнуть собственной ногой
внутрь тени от своей же головы,
Этой головы тебе никогда не достигнуть, —
Вот так же не ухватывается и Изначальная сила».

«*Svapadā svāśiraśchāyāḥ yad vallaṅghitumihate /*
Pādoddeśe śiro na syāt tatheyaḥ baindavī kalā //»

И вот тут мне хотелось бы обратить внимание читателя на то, что текст этот удивительным образом перекликается с поразительной цитатой из Комментария Шанкары на «Браhma-сутры»: «Действие, направленное на свой собственный источник, не может быть [помыслено] непротиворечиво; ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться» — «tarhi ... na tad darmatvam asnuvita svātmāni kriyāvirodhāt / na hy agnir uṣṇāḥ san svātmānam dahati / na hi naṭāḥ śikṣitaḥ san svaskandham adhirokyati /» (Шанкара. Комментарий на «Браhma-сутры», 3.54). Дело в том, что в индийской философской традиции довольно рано была осмысlena фундаментальная проблема саморефлексии сознания (в Европе ее впервые, пожалуй, внятно обозначил Гуссерль), — потому-то, по мысли Шанкары, атман как чистая основа сознания никогда не мо-

¹ См.: Ханс-Тис Леман, «Постдраматический театр». — Hans-Thies Lehmann, «Postdramatisches Theater». S. 170.

жет обернуться на самое себя, не может сделаться собственным объектом.¹

И в адвайта-веданте Шанкары, и в теоретических построениях кашмирских шивaitов атман прежде всего определяется как «само-светящийся» (*sva-prakāśa*), — он заведомо не нуждается в проявлении себя каким-то иным, посторонним светом. Атману в принципе не нужно присутствия какого-то иного иного свидетеля, чтобы удостовериться в собственном существовании, в собственной реальности: он и так уже ощущает себя «видящим» (*drāṣṭṛ*), «свидетелем» (*sākṣin*), чей взгляд всегда идет «изнутри». Но вот ухватить такое сознание, не доступное ни слову, ни понятию, ни чувственному образу, можно лишь во внезапной вспышке «озарения» (*pratibhā*), которая по самой своей природе близка именно мгновению предельной онтологической страсти. Вместе с тем, для того, чтобы впервые как-то обнаружиться во-вне, для того, чтобы создать некий образ самого себя, сознание это по необходимости должно заглянуть в некое зеркало, где и будут отражаться впервые ставшие объектированными (пусть и миражные, иллюзорные) сущности.

И тут уж «изначальная» сила, сама Шакти в буйстве своих энергетических всплесков создает иллюзорное дробление на отдельные воспринимающие субъекты, — а потом уже, в качестве некой функции от соответствующих психических возможностей, от соответствующей душевной жизни, — для каждого субъекта проецируется в зеркале подходящая ему внешняя вселенная. Вспомним, ведь *vimarśa* — это «различение», — в том числе и артистическое сотворение «различных лиц» или «личин». Этакое множество солипсических миров, которые как-то очень ловко подогнаны друг к другу: каждому индивиду снится свой собственный космический сон, но все они так искусно сочинены, что один персонаж может входить в сновидение к другому. По сути эти сны, эти миражные вселенные сами по себе не пересекаются, но их как колпаком накрывает сверху общая кажимость более высокого поряд-

¹ Достаточно вспомнить тут одно из самых любимых и постоянно цитируемых Шанкарой речений из «Брихадараньяка-упанишады» (3.4.2): «Нельзя увидеть свидетеля видения... и нельзя помыслить то, что пронизывает собой мысль» — «na dr̄ṣṭer draṣṭāraṇa paśyeh ... na vijñātēr vijñātarāṇa vijñānīyah».

ка — единое сновидение Шивы, точнее — это его единое «эрелище», в котором он по собственной воле принимает участие как зритель и актер...

В этом есть нечто, до странности напоминающее решение Лейбница, который в своей теории опирался, конечно же, на давнюю традицию неоплатонизма; его монадология как раз и предполагает параллельное (и вполне изолированное — «без дверей и окон») существование живых, одушевленных монад, которые по сути не видят друг друга, но как-то друг с другом соотносятся благодаря вселенской «предустановленной гармонии» («prästabilierte Harmonie»). Однако еще ближе кашмирский образ учению Джорджа Беркли: чтобы избежать неизбежного тупика солипсизма, который подстерегает всякого последовательного субъективного идеалиста, нет иного выхода, кроме признания, — да, пускай, вполне по-кальдероновски, «жизнь есть сон», я вижу только свое собственное сновидение, и все прочие живые существа — тоже всего лишь персонажи этого зрелища. Но есть и сон более высокого порядка — то сновидение, которое снится Господу и включает все образы, все грёзы, все судьбы отдельных душ... И вот теперь отдельный, вполне конечный, жалкий и ранимый адепт (*sādhaka*), со всеми своими человеческими ограничениями, эта упасаемая «тварь» (*paśu*), это слабое, порочное, грешное существо, — вот он-то и должен «узнать» себя как Шиву. Не просто увидеть себя подобным Шиве, сходным с ним как бы по праву первородства — коль скоро уж внутри обоих равным образом обитает чистый атман, — не счесть себя похожим на Господа какими-то отдельными своими умениями и способностями, — о нет, задача здесь иная: реально «стать» Шивой, точнее — узнать, осознать, увидеть, что ты всегда только им и был.



ЧАСТЬ 3

**КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ:
ЭСТЕТИКА**



ЭНЕРГИЯ РЕЧИ



В **ыше уже говорилось, что представление об особой роли Слова (причем слова непременно произнесенного, артикулированного, — слова, существующего прежде всего как фоническая материя, а не письменный текст), — всё это в какой-то степени общее достояние индийских философских школ, уходящее корнями в наследие Вед. Само слово Откровения — это прежде всего слово «услышанное» (*śruti*). Даже среди пяти «грубых элементов» (*sthūla-bhava*) — своеобразных кирпичиков, «первоатомов» вещественного мира, *ākāśa* — «эфир», или «пространство» — занимает особое положение, — именно потому, что «акаша» составляет субстрат и условие распространения «звука», «слова» (*śabda, nabhas*) — благодаря тому самому привилегированному положению «звучавшего» послания, благодаря его трепетной, интимной связи с самим изначальным устройством мира.**

У каждого, кто хотя бы прикоснулся к индийской культуре, надолго остается в памяти образ священной коровы — великой богини Речи (*Vāk*) о четырех копытах, о четырех сосцах, питающей своих «малы-

шей» живительным молоком четырех Вед¹. Несколько позднее нам придется еще разбираться специально в четырехчленном делении Речи, но пока что можно отметить, что в «Ригведе» говорится как раз о «четырех четвертях»:

«Речь измеряется четырьмя четвертями, и это известно
мудрейшим среди брахманов. /
Три из этих [четвертей] неподвижны, будучи скрыты
в тайном месте, и человеки изъясняются
лиши четвертой [четвертью] речи. //»
 «Catvāri vāk parimitā padāni tāni
vidur brāhmaṇā ye maniṣīṇah /
Guha trīṇi nihita neṅgayanti
turīyaṁ vāco manuṣyā vadanti //»
 («Rg-veda», 1.164.45).

Любопытно, что здесь на долю «человеков» выпадает как раз «четвертое» состояние речи (*turīya*); мы помним, что у Гаудапады «четвертое» — это непременно нечто несказуемое, невыразимое, — то мистическое состояние психики, которое соответствует некому трансу

¹ Сам этот образ впервые появляется в гимне «Ригведы», 8.100.10–11:

«Когда звучащая Речь, сладкозвучная Госпожа [всех] богов,
сошла вниз к лишенным сознания [существам], /
Она позволила выдоить себя, [чтобы даровать] пищу и молоко
четырьмя [Отдельными струями].
И куда же [направила она] лучшую свою часть? //

Боги восхваляют Богиню-Речь, так это сказано
Многообразными существами. /
Сладкозвучная молочная корова, дарующая нам пищу и молоко,
Будь прославлена, о Речь, что сходит вниз к нам! //»

«Yad vāg vadantyavicetanāni
raṣṭrī devānām niśasāda mandrā /
Catasra ūṛjaṁ duduhe payāṁsi
kva svid asyāḥ paramam jagāma //
Devīm vācam ajanayanta devās tāṁ
viśvarūpāḥ paśavo vadanti /
Sā no mandreśam urjaṁ duhānā
dhenur vāg asmān upa suṣṭutaitu //».

(*samādhi*), особого рода медитации, после которой — рукой подать до полного освобождения (*mokṣa*). Вслед за Гаудападой стало принято рассматривать «четвертый» элемент в самых разнообразных тетрадах как своего рода «порог», «двери», ведущие адепта через пограничные состояния прямиком «на ту сторону». Сомнительно, чтобы в «Ригведе» уже прямо прочитывался подобный смысл, но даже если предположить, что на долю людей приходится просто «говорение» (*bhāṣa*), обычная разговорная речь, мы видим, что одновременно тут же помечен и этот крайний «четвертый» элемент дарованного Слова. Первый и четвертый — с ними всегда больше всего забот...

Так или иначе, начиная с древности, это произнесенное слово соединяется, соотносится прежде всего с концепцией «жизненных дыханий» (*prāṇa*) — то есть слово как бы заведомо укрепляется в своей творческой и жизненной силе, именно тогда, когда оно совпадает с внутренними ритмами дыхания. Как пишет Андре Паду, «совершенно ясно, что «дыхание» — *prāṇa* — одновременно является сияющим и жизненным, человеческим и космическим: короче говоря, это энергия»¹. Уже в «Каушитаки-упанишаде» (2.5) говорится о ритуальном смысле «жизненных дыханий»: внутренний жрец-«агнихотра» попеременно предлагает «прану» как жертвенное возлияние внутри речи (в момент реального произнесения слова) — и речь как аналогичное возлияние внутри «праны» (пока человек хранит молчание). Иначе говоря, пока витальное дыхание и сама Речь нерасторжимо связаны друг с другом, их деятельность может принципиально рассматриваться как особое ритуальное действие. Это становится особенно важным именно в традиции тантризма, где, как мы видели, многие ритуалы в конечном счете интериоризируются, сохраняя вместе с тем выраженную окраску связанных с ними психо-физиологических состояний. Скажем, «высший жар» (*param tejas*), на котором возгоняется ритуальное действие, обращенное (*anmukha*) к освобождению, обычно проявляется в огне, солнце (солнце Шивы — *śivārka*) и в «жизненном дыхании»; говорят, что до поры до времени это дыхание любит прятаться во внутреннем пространстве сердца (*kha*).²

¹ Padoux André. Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras..., p. 28.

² У шиваитов (в особенности в традиции «Трика») *kha* — это пещера, каверна, глубинное убежище внутри сердца (*hrdaya*) адепта, — и, одновременно это сияющее

Отсюда прямая дорога ко всем внутренним смыслам и импликациям «корневой мантры» (*mūla-mantra*), то есть священного слога «Ом» (Om), в котором эта связь дыхания и огненной энергии Слова как раз и берет свое начало. Вспомним, чего нам уже пришлось коснуться, говоря о бесконечно малой точке *bindu*, о том точечном свете Сознания, из которого развертывается (и в который в конце каждого цикла творения неизменно сворачивается) вся видимая вселенная. Наилучшей метафорой такой точки как раз и служит священный слог «Ом»: высшая мантра, изначальная матрица всех сакральных текстов Вед. Еще точнее, если мы представим себе теперь *bindu* в виде некоторой графической метафоры, он будет обозначен точкой (*anusvāra*) как знаком назализации внутри этого слога, — то есть тем самым длящимся звуком, который в принципе может тянуться и звучать вечно...¹ Строго говоря, слог «Ом», выступающий в форме «протяженной», гулкой мантры (иное его обозначение — это *prāpava*, — то есть, буквально: нечто «звукющее», «дрожащее», «резонирующее»), выступает своего рода двойным медиатором. С одной стороны, он стоит между Брахманом и конкретным Ведийским текстом, поскольку это подлинно «корневая» мантра, заново порождающая эти Веды для каждого следующего вселенского цикла. С другой же стороны, он располагается между Брахманом и миром объектов, помогая творить (или проявлять) их для каждой вновь создаваемой вселенной. Иначе говоря, слог Ом помогает создавать как объекты познания, так и особые силы, резонирующие в субъекте, пробуждающие в нем особые механизмы психической и даже физиологи-

и неподвижное место в центре вращающегося колеса энергий, — та дырка и пустота, где резонируют и откуда в коечном счете эманируют и растекаются многочисленные энергии. Заметим попутно, что сердце у тантриков очень часто зовется *anāhata*, то есть «бежищем», местом пребывания тонкой формы звука; это в общем понятно, коль скоро *kha* выступает также синонимом «*nabhas*» — субстрата и опоры для звука.

¹ В комментарии к последней, 20-й сутре своего «Сердца узнавания» Кшемараджа как раз рассуждает о фонетических знаках, уже заложенных в графическом изображении слога «Ом». Назализация, то есть фонетически нечто среднее между гласным и согласным звуком, как бы сплавляет в себе первый и последний слоги санскритского алфавита — «*a*» и «*ha*», — но тогда само их соединение внезапно всплывает перед нами звучанием слова «*aham*» («я»): это одновременно и высший, абсолютный субъект, то есть Шива, и просто «я», то есть «я сам», — как то сознание, что изнутри ощущало себя этим высшим Господом.

ческой жизни, — некую нарастающую волну энергии, способствующую абсолютному познанию.

Еще в «Йога-сутрах» (1.27) сказано: «Ом выражает этого [Господа]» — «*tasya vācakaḥ praṇavaḥ*». Получается, что сакральная мантра «Ом» — это своего рода лик великого Господа, лик, повернутый к живым существам в начале каждого вселенского цикла. А грамматист и философ Бхартрихари специально говорит в своем трактате «Вакьападия» («[Трактат] о речении и слове»):

«Истинное знание, называемое чистым,
достижимо одним-единственным словом, /
Оно целиком содержится в форме [слога] «Ом»¹
И не противоречит ни одному высказыванию.² //

От больших или меньших частей³ этого слога,
Создателя и управителя миров, /
Исходят многообразные знания —
Источники наук и общепринятых нравов. //»

«*Satya viśuddhis tatrkta
vidyaivaikapadāgamagā /
yuktā praṇavarāpreṇa sarvavādāvirodhinī //*

*Vidhātus tasya lokānām
aṅgopāṅganibandhanāḥ /
vidyābhedaḥ pratāyante
jñānasamāskārahetavaḥ //»*

(«*Vakyapadiya*», 1.9–10).

¹ Как сказано в комментарии Харивришабхи на эту карику, слог «Ом» — это «источник» или «образ» Священного писания («*sarva-śruti-gūraḥ*»), равно как и источник всех слов, всего вербального знания вообще.

² Как дополнительно поясняет этот пассаж Харивришабха, слог «Ом» обнимает и покрывает собою все возможные высказывания. Применительно к нему и в сравнении с ним любые взаимопротиворечивые теории оказываются одинаково ложными, ограниченными и неполными (а значит, и как бы равно истинными). Все суждения как бы примиряются в этом слоге как в едином поле вербального знания.

³ «Большие или меньшие части» (соответственно *aṅga* и *upāṅga*) — это, прежде всего, сами Веды, а затем уже примыкающие к ним тексты *śmṛti*, или «священного предания», а также всевозможные прикладные и специальные науки.

Позднее Кшемараджа будет разъяснять в своем комментарии к «Нетра-тантре» («Netra-tantra»), что «пранава» — это та витальная энергия, которая дает жизнь всем существам, изначальная пульсация (*spanda*), внутреннее движение адепта к полной манифестации всех его потенций, корень всякого знания и действия. Отождествляя реальную артикуляцию этой манты с движением змеиной энергии Кундалини, он описывает сам процесс этого медитативного «проговаривания» манты (*uccāra*); само действие изначально носит для него как психо-физиологический, так и внятный космический смысл¹.

По существу тут видно, как адепт в неком предельном (как сказала бы Лилиан Сильберн, «теопатическом» усилии, как бы в параллель с Богом-творцом) пытается участвовать в космическом акте творения (или «проявления», «проекции») мира. У того же Бхартрихари, который оказал огромное влияние на шивайтских тантриков (и прежде всего, на Абхинавагупту), мы находим концепцию, которая тесно связана на ключевые и для шивайтов понятия: есть у него и знаменитая *spanda*, то есть «вибрация», «пульсация», «мерцание», равно как и многочисленные производные от глагольного корня *°sphuṭ* или производные от схожего по смыслу и звучанию глагольного корня *°sphur*, столь важных для всех шивайтов. Одновременно корень *°sphuṭ* имеет еще один смысловой оттенок: он означает также способность «внезапно [про]являться», «делаться видимым, явным»; соответственно *sphoṭa*, которая срабатывает также при произнесении манты Ом, — это не только «проявление», «раскрытие»,

¹ Вначале адепт произносит раздельно три фонемы, составляющие слог «Ом»: A — U — MA, они должны идти по траектории поднимающейся, восходящей энергии, проходящей от «чакры» сердца (*hrdaya*) — через «чакру» горла (*kaṇṭha*) — вплоть до «чакры» верхнего неба (*tālu*). И только с началом назализации, пока длится протяженный гул носового призыва, обозначаемый графически точкой *bindu*, энергия постепенно доходит до «чакры» между бровями (*bhrūmadhya*), которая с мифологической точки зрения соответствует Ишваре. Тут реально произносимый звук постепенно прекращается (наступает конец собственно «звукания» — *nādānta*) и изначальный порыв артикуляции (*uccāra*) теперь полностью растворяется в энергии (*śakti-tattva*). Однако даже с завершением самого ритуала действие этой изначальной артикуляции так и продолжает длиться — теперь уже беззвучно. Предполагается, что это действие не прерывается, и в конечном итоге (неважно, непосредственно в этом или же в следующем рождении) оно призвано вывести адепта к «погружению в Шиву» (*śiva-vyāpti*) и полному освобождению.

но и особое состояние, когда в ответ на произнесенное слово в сознании мгновенно вспыхивает образ предмета, о котором идет речь. Внезапная «вспышка» ментального образа, вызванная к жизни произнесенным речением, поразительно тесно сближается здесь с концепцией творения, когда вся вселенная мгновенно является чувственности адепта (*sādhaka*), когда целый мир внезапно рождается, как только ему было подобрано правильное именование (в особенности, когда позднее, у шивaitов, задействована именно магическая формула, — только при этом заново рожденный мир уже оказывается заново перекроенным этим усилием йогина).

В конце концов, излюбленный глагол, употреблявшийся Бхартрихари в сходном контексте, — это глагол *°vṛt*, опять-таки: «[про]являться», — глагол, взятый вместе со всеми его производными и коннотациями, включая и «видимость», «каждомость» (*vivarta*). В самом начале «Вакья-падии» грамматист пишет:

«И в самых разных школах видно,
что [выразительная] сила слов остается тою же самой» /
«śabdānāṃ yataśaktitvaṇ
tasya śakhāsu dṛśyate» /»
(«Vākyā-padiya», 1.6).

Иначе говоря, выразительная сила слов неотделима от «действенности» вообще; «выражение» и есть «воздействие» — оно способно производить следствия, а значит, и творить. Всякий раз, когда в тексте Бхартрихари мы сталкиваемся с упоминанием неких «сил», или «потенций», «энергий» (*sakti*), как неотъемлемой стороны самого Господа, не стоит забывать, что тут подразумевается в том числе и «выразительная мощь» (*abhidhā-sakti*), выразительные средства и энергии самого поэтического текста или театрального представления. Но об этом мы еще поговорим дальше.

Пока же рассмотрим подробнее концепцию Слова, концепцию Речи. Тот же Бхартрихари был одним из первых среди философов, для кого высший Брахман, соединяющий в себе многие «силы», или «энергии»¹,

¹ Комментатор «Вакья-падии», Харивришабха, уточняет: «[Взаимно] противоречивые и самосущие силы (*śaktayāḥ*) соединяются в Брахмане, каковой есть сущность слова,

предстает прежде всего как «сущность слова» (*sabda-tattva*). Он неизменно подчеркивал, что в самой природе слова, в самой природе языка и речи непременно должно быть нечто, объясняющее это странное умение быть одновременно единым и множественным, целокупным и бесконечно раздробленным. И конечно же, в «Вак्यа-падии» слово — это не просто произнесенное речение обыденного языка, — нет, это божественная речь (*vāk*), пребывающая до нашего мира и вне его, — Речь, творящая и саму вселенную, и обычный человеческий язык. Вместе с тем, по Бхартрихари, непроявленное, латентное слово лежит и в основе всякого восприятия, всякого психического состояния, составляя как бы «семя» (*bīja*) мысли и одушевленности вообще.

Это слово, молча присутствующее вначале и постепенно прорастающее затем в реальное, понятное каждому говорение вслух, может выступать в разных формах. В «Вак्यа-падии» определяются три ипостаси речи: «Видящая» (*paśyantī*), «Срединная» (*madhyamā*) и «Проявленная» (*vaikhari*)¹. По словам Бхартрихари,

«Эта [наука грамматики] есть высший и чудный
источник познания тройственной речи,
соединяющей [в себе] многие пути — /
«Проявленной» [речи], «Срединной» [речи]
и [речи] «Видящей». //

«Vaikharyā madhyamāyāśca paśyantyāśca itad
adbhutam /
Anekaśīrthabhedāyās trayyā vācaḥ
param padam //»

(«Vākyā-padiya», 1.143).

Иначе говоря, эта речь проявляется сначала в латентном, «свер-однако единство (ekatva) его при этом не нарушается» — «Ekatvasyāvirodhena śabdatattve brahmaṇi samuccitā virodhinya ātmabhūtaḥ śaktayaḥ /» (Харивришабха. Комментарий на «Vākyā-padiya», 1.1).

¹ Строго говоря, термин *vaikhari* следует переводить как «грубая», «овеществленная» [речь] (от *vikhara* — «твердое, плотное тело»); эта форма речи, как у Бхартрихари, так и у кашмирцев, соотносится с уровнем ощущимых, овеществленных энергий, образующих сотворенную вселенную.

нутом» состоянии, затем в виде образа или ментальной формулы желанного предмета (или же в парадигмах и правилах рассуждения о нем) и, наконец, в виде обычного «говорения вслух». Ну а саму Речь как таковую Бхартрихари прямо отождествляет со светом чистого сознания, с почти непереносимым в своей яркости сиянием (*prakāśa*)¹. Правда, нужно сразу же уточнить, что для самого Бхартрихари на самой верхней ступеньке в его трехзвенном членении Речи стоит Речь «Видящая» (*paśyantī*)²; именно на этой третьей стадии смысл воспринимается «вдруг», сразу вспыхивая как единое целое. Надо сказать, что в кашмирском шиваизме «Видящая» Речь,

¹ Как он говорит в той же «Вакья-падии»,

«Если бы у сознания исчезло постоянное сходство
с формой речи, /
То и свет перестал бы освещать, — ведь только эта [речь]
и делает всё узнаваемым. //»

«Vāgrūpatā ced utkrāmed avabodhasya śāśvati /
na prakāśah prakāśeta sa hi
pratyavamarśinī //»

(«Vākyā-padiya», 1.124).

«Форма речи» — это и ее «образ», «очертания», «направление», но, вместе с тем, и некая «сердцевина» изначального Слова, которое вечно присутствует у основания видимого мира. А Харивришабха тут же добавляет в своем комментарии, что, если бы не появление этой речи, свет вечно продолжал бы струиться свои лучи, оставаясь невидимым, так как ему нечего было бы освещать (или «видеть»). (См. Комментарий к этой же строфе: «Если бы [сознание] не обретало формы слова, то даже начни свет светить, ему не удалось бы [проявить] ничего [помимо собственной своей сущности], и он не смог бы осветить [ничего другого]» — «Vāgrūpatāyāṁ cāsatyāṁ utpanno ‘pi prakāśaḥ pararūpam anaṅgikurvan prakāśanakriyāsādhanarūpātayaṁ na vyavatiṣṭhate /».

Вообще-то здесь уже представлена вся основная проблематика кашмирцев, где чистый атман, или Шива (то есть *prakāśa*) нуждается в проявлении своей энергии как в зеркале, куда он смог бы впервые заглянуть сам.

² В Комментарии Харивришабхи находим такое развитие этой темы: «Но высшая форма «Видящей» Речи не обнимает собою ошибочные формы, она стоит вне всяких отношений и вне мирской практики. И именно об этой речи сказано в некоторых [разделах] священной традиции: к ней можно приблизиться либо посредством грамматики, что наделяет знание [его] правильными [словесными формами], либо посредством особой йоги, что [специально] занимается словом» — «Paraṇ tu paśyantīrūpam anapabhraṇśam asaṅkīrtapam lokavyavahārātītam / tasyā eva vāco vyākaraṇena sādhutvajñānalabhyena vā śabdapūrveṇa yogenādhigamyata ityekeshām āgamaḥ /» (Комментарий на «Vākyā-padiya», 1.143).

хотя она также остается за пределами двойственности «означающего» (vācaka) и «означаемого» (vācya), уже обременена внутренней «силой желания» (icchā-sakti). Кашмирец Сомананда в своем трактате «Видение Шивы» прямо говорит: «Видящая [речь] — это поистине действие... /» — «Paśyantī hi kriyā... /» («Śiva-dṛṣṭi», 2.83). Наконец, Абхинавагупта в комментарии «Ишвара-пратьябхижджня-вивритивимаршини» почти дословно цитирует следующий пассаж Харивришабхи о «Видящей» Речи (правда, ссылаясь на Бхартрихари): «И так сказано достопочтенным Бхартрихари: Эта «Видящая» [Речь] рассматривается как сила последовательного [развертывания], которая задает порядок последовательных [шагов], хотя сама [все же] остается нераздельной. Она движется и неподвижна, и она схватывается умственным сосредоточением, она может содержать [в себе] формы объектов восприятия, или она может сбрасывать эти формы, или же она может оставаться полностью лишенной форм, она может обретать видимость отдельных [внешних] объектов или же обретать видимость [их] отсутствия» — «Tad āha tatrabhavān bhartṛhariḥ pratisamṛ̥ta kramāntaḥ saty apy abhede samāviṣṭa kramaśaktiḥ paśyantī / sā acalā ca calā pratilabdhāsamādhānā ca sannivīṣṭajñeyakārā pratilinākārā nirākārā ca paricchinnārtha pratyavabhāsā praśāntapratyavabhāsā ca /¹».

Ну и понятно, что в дальнейшем допущение «четвертого» уровня Речи относится к числу важнейших теоретических положений уже собственно кашмирцев². В своем трактате «Пара-тримшика-виварана»

¹ Abhinavagupta. Īśvara-pratyabhijñā-vivṛtti-vimarśinī. Kashmir Series of Texts and Studies. LXII. 1941, vol. 2, p. 226. Как ни странно, Мадлен Биардо ошибочно указывает на более поздний пассаж из Бхартрихари, считая, что именно его и цитирует Абхинавагупта. Но, помимо совершенно очевидного почти буквального текстуального совпадения, у нас есть и свидетельство самого Абхинавагупты, который — через голову комментатора Харивришабхи — прямо отсылает читателя к строфе 1.143 Бхартрихари.

² Справедливости ради нужно отметить, что сама эта четвертая ступень появляется уже у Харивришабхи, хотя она, на мой взгляд, косвенно обозначена и в самом трактате Бхартрихари. (Мне показалось странным, в своей знаменитой книге Андре Паду говорит, что «понятие высшей речи полностью отсутствует и в «Вакья-падии», и во «Вритти»). На самом деле у Харивришабхи прямо говорится, что «четвертое» состояние речи названо «Высшим» (parār vāk): «сама тройственная речь, подобная иллюзорной видимости «узлов» сознания, чью протяженность невозможно измерить, сияет внутри [всех] человеческих существ только благодаря четвертому [состоянию]. Однако и здесь лишь весьма малая

Абхинавагупта представляет *uttara* как подлинное основание всех прочих форм речи, равно как и всей существующей вселенной: «...Это высшее [состояние] поистине присутствует и на уровне «Видящей» [Речи], и на всех остальных [ее уровнях], ибо без него и на уровне «Видящей» [Речи], и на всех остальных [ее уровнях] наступила бы тьма, а значит, и отсутствие сознания» — «...tad *uttaram paśyantyādidasasvapi vastuto vyavasthitā tayā vinā paśyantyādiṣu aprakāśatapattyā jaṭāprasaṅgāt /*¹.

Но даже внутри овеществившегося мира, в сплетеении феноменов и соответствующих им конечных высказываний, адепт должен стремиться вернуться к этому истоку бытия, ощутить эту дрожь первичной энергии Слова во внезапном «проблеске» (*pratibhā*) мистического озарения, — через вибрацию этой еще не слышной энергии речи он должен «узнать», увидеть себя тождественным высшему Господу. В поэтическом трактате Утпаладевы «Ишвара-пратьябхиджня-карика» об этом сказано так:

«Коль скоро атман нельзя назвать не сознающим,
его провозглашают самим сознанием; /
Оно же, в свой черед, тождественно действию,
благодаря которому мы способны распознать
[его отличие] от неодушевленных вещей. //

часть этой [речи] применяется в обычной мирской практике, тогда как прочее остается за пределами всеобщего употребления. Ибо сказано было [в «Риг-Веде», 1.164.45]:

Речь измеряется четырьмя четвертями, и это известно
мудрейшим среди брахманов. /
Три из этих [четвертей] неподвижны, будучи сокрыты
в тайном месте, и люди изъясняются
лишь четвертой [четвертью] речи.

Эта чистая форма речи целиком согласована с традиционным знанием,.. каковое именуется грамматикой» —

«*Saisā trayī vāk caitanyagrānthivartavad anākhyeyaparimāṇā turīyeṇa manuṣyeṣu pratyavabhaṣate / tatṛāpi cāsyāḥ kiṃcīd eva vyāvahārikam anyat tu sāmānyavyavahārātītam / āha ca catvāri vāk parimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā ye maniṣināḥ / guhā triṇi nihitā nengayanti turīyaṁ vāco manuṣyā vadanti /// iti /// tasyāś cāsaṅkirṇāt vāco gūraṇi kārtṣyena... vyākaraṇākhye nibaddham /*» (Комментарий на «*Vākyā-padiya*», 1.143; стих из «Риг-Веды» вставлен внутрь текста, хотя порядок «четвертей» в нем перевернут).

¹ *Abhinavagupta. Parātrīpiśikā-vivaraṇa*, p. 5.

Сущность действенного сознания — это сознание себя самого.
 Высшая речь всегда проявляется через себя саму. /
 Это поистине самодостаточность, верховное господство
 самого высшего атмана. //
 Это сознание есть мерцающая вибрация высшей реальности,
 что лежит за пределами времени и пространства. /
 Составляя внутреннюю сущность [атмана], располагается
 Она зовется также сердцем великого Господа. //»¹

Когда мы рассматриваем тексты шивaitов, оказывается, что очень часто в непосредственной близости к истоку вселенной пребывает и «Высшая Речь» (*parā vāk*). В своем толковании этих карик Утпаладевы Абхинавагупта предлагает еще одну интерпретацию этого понятия. По его словам, «это саморефлектирующее сознание (*pratyavamarśa*) названо еще «говорением» (*śabdāna*), которое имеет природу внутреннего выражения. Такое говорение поистине не имеет ничего общего с [обычным], общепринятым языком (*saṅketa*). Это действие, [которое раскрывает] сияющее блаженство, оно подобно внутреннему кивку [одобрения и согласия]. Это нечто, придающее жизнь буквам алфавита и прочим [вещам], оно наделено также [внутренней] формой обычных слов, находящихся на уровне «Иллюзии» (*māyā*), поскольку оно есть также основание всех прочих представлений... Эту [речь] называют «Высшей» в силу ее полноты, и ее называют Речью (*vāk*), ибо она «речет» (*vakti*), сообщая словесное выражение всей вселенной благодаря такому представлению. Оттого-то мы можем сказать, что [эта речь] создана сама собой и собой же проговаривается, ведь по сути своей это сущность Сознания (*cid-rūpatā*); она укоренена в собственном своем

¹ «Ātmataiva caitanyaṇi citkriyā citikartṛtā /
 Tatparyenoditas tena jaḍat sa hi
 vilakṣaṇaḥ //
 Citiḥ pratyavamarśātmā parā vāksvarasoditā /
 Svātantryam etanmukhyam tadaisvaryam
 paramātmanaḥ //
 Sā sphurattā mahāsattā deśakālavišeṣiṇī /
 Saiṣā sāratayā proktā hṛdayaṇ
 parameṣṭhiṇaḥ //»
 (Utpaladeva. Īvara-pratyabhijñā-kārikā, 1.5.12-14).

бытии — в вечно существующем [сознании] «я»¹.

Кашмирские шиваиты предлагали весьма изощренные конструкции сложных иерархий бытия; они подробно и охотно рассматривали в своих трудах это постепенное нисхождение «Высшей Речи», ее постепенную трансформацию в осозаемый, звучащий и видимый мир. Порядок тут может существенно разниться, но обычно на уровне parā vāk порождается некий изначальный, еще не слышный звук (nāda), который концентрируется в «капле», или «точке» (bindu) фонической энергии. Тем самым это первоначальное напряжение, первое усилие Слова, которое более не в силах остановиться, сдержать себя, переводит его на уровень «Видящей» (paśyantī) речи. После этого оно продолжает раскрываться дальше, создавая вначале своего рода идеальную матрицу, идеальную совокупность всех фонем (это mātṛka, или «мать» действительного, «овеществившегося» творения; она же, кстати, соответствует уровню «Срединной» — madhyamā — речи). Позднее же, на следующем этапе, в общей череде творения проговариваются наконец и сами реально артикулируемые фонемы, равно как и состоящие из них слова и целые фразы; вместе с ними складывается и вся целокупность существующей вселенной (это и есть теперь уровень «Проявленной», «грубой», «телесной» — vaikharī — речи). Кшемараджа же говорит о «Силе речи» (vāk-śakti), уточняя, что сама «Высшая» (parā) речь, тождественная свету сознания, уже потенциально содержит в себе, «беременна целым скопищем сил», которым только предстоит развернуться (см. Комментарий на «Сердце узнавания», 12).

Более подробно развитие и схождение вниз этой фонической энергии осуществляется так: в абсолютной божественной сущности, еще до звучания первой фонемы, возникает некая первичная вибрация, — вибрация, уже несущая в себе возможности именно звукового развития. Благодаря первому само-осознанию себя (parāmarṣa) она порождает гласный звук «а»; затем (всякий раз самоосознавая себя как гласный

¹ «Pratyavamarśāś ca antarabhilāpātmakāśabdanasvabhāvah tac ca śabdanaṁ saṅketanirapekṣam eva avicchinnaṁ acamatkārātmakam antarmukhaśironirdeśaprākhyam akārādimāyiśaṅketikaś abdajivitabhūtam... pratyavamarśāntarbhittibhūtatvāt pūrṇatvāt parā vakti viśvām abhilāpati pratyavamarśena iti ca vāk ata eva sā svarasena cidrūpatatā svātmaviśrāntivapuṣā uditā sadānastamitā nityā aham ity eva /». (Abhinavagupta. Īśvara-pratyabhijñā-vimarsinī, 1.5.13).

звук, через каждую следующую «парамаршу», всё та же изначальная энергия поочередно создает прочие гласные — а, и, ī, у... и так далее, а затем и дифтонги; эта серия заканчивается «анусварой» (назализованным призвуком), или «бинду», а потом — «висаргой». Все эти звуки считаются гласными (*svara*) и полагаются непосредственно связанными с «сущностью Шивы» (*śiva-tattva*). При этом гласная «а» непосредственно ассоциируется с силой абсолютного сознания Шивы (*anuttara*), гласная «и» — с его энергией желания (*icchā*), а гласная «ц» — с силой «пробужденного мгновения», «раскрытия глаз» (*upmeṣa*). И вообще-то предполагается, что энергия, потребная для проекции звуков, с самого начала концентрируется в точке «бинду» и только в конце серии она наконец готова выйти наружу, как бы реализуясь в выдохе «висарги».

Гласные наделены здесь особо мощной энергетикой, они прямо рассматриваются как «семена» (*bija*) творения. И уже только потом в дело идут согласные (*vyañjana*). Если гласные считаются «семенами» творения, то согласные выступают его «лонами», «вагинами» (*uponi*). Считается, что они возникают от ограничения или своеобразной «конденсации», «усыхания» гласных. Но так или иначе, даже в этом редуцированном состоянии — состоянии согласных — фонемы несут в себе изначальную энергию «Высшей Речи» (*parā vāk*) как высшей Энергии (*parā śakti*). В дальнейшем фонемы дают жизнь всему природному, овеществившемуся миру.¹ Но в каком-то смысле можно сказать, что всякий раз, когда нечто произносится, артикулируется с позволения «Высшей Речи», перед нами как бы заново проигрывается само творение мира. И, соответственно, когда адепт-йогин

¹ В автокомментарии на 12-ю сутру «Сердца узнавания» Кшемараджа уточняет, что происхождение и дробление происходит «от [гласных] звуков разряда «а» и кончая [согласными] разряда «кша» — иначе говоря, Речь беременна и дает рождение отдельным «силам» (или богиням). Можно отметить, что за каждый разряд слов германского алфавита отвечает отдельная богиня, то есть одна из более мелких, «отраженных» сил Шакти. (Слог «ка» — Brähmī, «са» — Māheśvāri, «та» — Kaumārī, «та» — Vaiṣṇavī, «ра» — Vārāhi, «уа» — Indrāṇī, «ша» — Cāmuṇḍā, «а» — Mahālakṣmī). Когда речь идет именно о «силах», стоящих за каждым из слов германского алфавита, важно понимать, что это вовсе не произносимые в мире реальные звуки, но первоначальное расщепление единой сонорной энергии слова «Ом». И только потом, позднее, в продолжение этой эманации будет возникать вселенная (вначале ее психические, ментальные составляющие и только затем — «грубый», «телесный» космос). Ну и, к тому же, сама фраза «от [гласных] звуков разряда «а» до [согласных] разряда «кша»» примерно соответствует знакомому нам образу: «Я есь альфа и омега».

в своем сотериологическом усилии рецитирует определенные мантры, он как бы совершаает обратный путь (или хотя бы ее часть), подымаясь по ступенькам фонем к изначальной точке Высшей Речи. Скажем, Йогараджа в своем комментарии к 43-му стиху «Парамартха-сары» пытается довольно подробно рассмотреть один из возможных примеров¹.

В книге «От дерева к лабиринту» Умберто Эко говорит (на примере традиции Каббалы в «Сефер Йецира», но также вспоминая близкие неоплатонические и луллианские мотивы Пико делла Мирандолы), что если Бог создал мир, последовательно артикулируя буквы алфавита, то сами эти семиотические элементы — вовсе не отражение чего-то «изначального»; напротив, их-то и следует считать первичными формами, в которые затем отливается мир². Кашмирцы же полагают, что переставляя, рекомбинируя элементы алфавита, воспроизводя их в четкой фонетической последовательности, мы можем напрямую воздействовать на строение вселенной: реальность как раз и обнаруживается в таких «опытах», «прикидках», «репетициях» — как проживание множества судеб в многообразии возможных миров.

¹ Йогараджа тотчас же поясняет, что Брахман как вселенная есть прежде всего чистая реальность, чистое существование (*sad, san-mâtra*), а это значит, что мир также несет в себе «семя бессмертия» (*amṛta-bîja*). При этом, как он говорит несколько дальше, Брахман, пребывающий внутри трех оболочек (или яиц) «Земли», «Природы» и «Иллюзии» (*prthivyañda, prakṛtyañda, mâyâñda*), обозначается буквой «S» (*sa*) (надо сказать, что приставка *sa* обыкновенно выражает «соединение», «сцепление», «владение», что неплохо стыкуется с образом этого «связанного» Брахмана). Однако внутренняя, четвертая «сфера» — это сфера Энергии (*śaktyañda*), сфера многих божественных Сил — прежде всего, «желания» (*icchâ*), «познания» (*bodha, jñâna*) и «действия» (*kriyâ*); трезубец этих сил обозначается дифтонгом «AU» (строго говоря, это четырнадцатая буква индийского алфавита; в обычной речи она выражает обращение, восклицание «Эй!», когда некто — или нечто — пытается привлечь к себе внимание потенциального партнера по диалогу). Наконец, когда адепт осознает, что этот соединенный с природой Брахман (*Sa*) на самом деле мирно «покоится» (*vîśrâmyati*) в Энергии (*AU*), он немедленно узнает себя как Шиву и оказывается внутренне тождественным Бхайраве; это состояние выражено висаргой (*H*). Висарга — это тридцать третья, последняя буква алфавита нагари; по смыслу частица *ha* в ранних текстах обычно выражает усиление, подтверждение изначального утверждения: «воистину так!», «действительно!» ; в кашмирском шиваизме эта экспрессивная частица часто обозначает самого Бхайраву. Вот таким способом, продолжает Йогараджа, мы и приходим к мистической формуле, выражающей соотношение Брахмана и мира — то бишь, к мантре SAUH

² См.: Umberto Eco. Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione. Bompiani, Milano, 2007, p.402-413.

ПОЭТИКА. ТЕАТРАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА



режде чем говорить об эстетических построениях кашмирцев, вернемся еще раз к тем онтологическим необходимостям, которые потребовали включения в философию чисто эстетических разделов — в конечном счете всего того, с чем призван справляться язык как средство поэтического творчества. Вернемся к проблеме саморефлексии сознания, к принципиальной невозможности для атмана взглянуть на себя со стороны, сделаться собственным объектом. Вспомним представление адвайта-веданты о внутренней сердцевине мира и человеческой личности — о Ниргуна-Брахмане (*nirguna-brahman*), то есть о Брахмане, лишенном свойств и определений, — о чистом духе, который никогда не может обернуться на самое себя, но вечно меняет маски и личины в многообразных вселенных, представая в облике различных живых существ. Тогда и приблизиться к нему возможно лишь средствами апофатической теологии, все определения спадают, как сухие листья, и остается лишь знаменитое речение «Брихадараньяка-упанишады», повторяющееся там как рефрен: *neti, neti* — «не так», «не так»... Отсюда и беспокойная, тревожная красочность уп-

нишад, где так трудно отыскать систематические определения. Отсюда и язык самого Шанкары, а также всё его поэтическое творчество, нисколько не мешающее философской рефлексии¹. В той же «Брихадараньяка-упанишаде» (4.2.2) было сказано: «Ибо богам как бы приятно косвенное и ненавистно прямое [называние]» («parokşapriyā īva hi devāḥ pratyakṣadviṣaḥ»). Эта внутренняя сущность сознания заведомо не может быть названа, она оказывается хоть как-то очерчена лишь благодаря говорению «около», «вокруг», — и только благодаря сохранению таких «околичностей» — косвенных, не-прямых, рискованных средств — мы впервые можем к ней приблизиться...

И вот теперь, от рассмотрения сущности языка, сущности Речи, — можно перейти к тому, чтобы посмотреть, для чего и как этот язык, собственно, стоит употребить. И может быть, попытаться понять, чем именно занимался Абхинавагупта в свой «эстетический» период. Меня будут занимать, в основном, эстетические проблемы, взятые применительно к языку, — скажем, представление Абхинавагупты о потенциях и возможностях речи и его идеи относительно роли искусства (прежде всего, искусства театрального) и его способности передавать смыслы. Можно также попытаться выяснить, что же это за особое бытие, которое, согласно Абхинавагупте, раскрывается в поэтическом тексте, каковы конкретные средства этого раскрытия, что именно воспринимается слушателем или зрителем, и, наконец, как всё это увязано с общей концепцией спасения в кашмирском шиваизме.

Начиная со времени Анандавардханы (IX век), индийская эстетика начала проявлять особый интерес к эвокативной функции языка. Иными словами, крупнейшие теоретики литературы, помимо обсуждения

¹ Если взять христианскую традицию, то мы неминуемо выйдем на апофатику Псевдо-Дионисия Ареопагита, где постулируется невозможность проникновения в темную «сущность» (οὐσία) Бога; вспомним Григория Паламу и прочих исихастов, когда Бог как чистый Дух раскрывается адепту лишь в «энергиях» (ενέργεια), точнее — через участие в этих энергиях, в том числе через называние и толкование «имен» Господа. Ну и Мейстер Экхарт, и другие мистики... Говоря словами Кьеркегора (из «Заключительного ненаучного послесловия к «Философским крохам» — «Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til Philosophiske Smuler»), «прямое отношение к Богу — это чистое язычество, и только когда настоящий разрыв с ним произошел, возможным становится и истинное отношение... Почему же Бог так уклончив? Как раз потому, что он есть истина, и подобная уклончивость спасает человека от неистинного».

чисто технических проблем поэтики, всё больше занимались способностью языка передавать смыслы косвенно, без явного их выражения. К этому моменту в индийской литературе уже существовала изощренная классификация метафор и поэтических украшений, однако они чаще всего рассматривались просто как удобные средства поэтического ремесла. Обычно к ним подходили как к особым умениям, которыми постепенно овладевает поэт; тогда поэтическая выразительность выступает прежде всего как своего рода поверхностное украшение, как орудие, которое можно шлифовать и оттачивать, как нечто, чему можно научить — и, соответственно, научиться¹.

Анандавардхана же стал одним из основателей так называемой «школы дхвани» (dhvani), то есть школы «подразумеваемого», «косвенного» смысла; он оказался первым теоретиком литературы, полагавшим, что язык наделен способностью «косвенного сообщения» (vyañjanavūþāra). Более того, по мысли Анандавардханы, такая способность внутренне присуща не только поэтическому тексту, но и — пусть и в разной степени — вообще любому речению или высказыванию. Выдвигая свою теорию дхвани, сам Анандавардхана и его последователь Абхинавагупта связывают ее с учением грамматистов, и прежде всего с идеями Бхартрихари. Разумеется, с точки зрения терминологии «дхвани», или «идеальный звук», «первозвучие» Бхартрихари, которое, по сути, есть лишь один из способов проявления «спхоты» (sphoṭa), имеет очень мало общего с концепцией дхвани как «косвенного, подразумеваемого смысла». Тем не менее, сам пафос учения Бхартрихари очень близок построениям кашмирских эстетиков. И Абхинавагупта в своей «Лочане» (1.4) подчеркивает, что у него нет никаких принципиальных разногласий со сторонниками доктрины спхоты, то есть с последователями Бхартрихари.

Перед тем, как разобраться в концепции дхвани, предложенной Абхинавагуптой, вернемся ненадолго к базовым терминам санскритской

¹ Теория метафор (gūraka) и особых, поэтических оборотов речи была изложена в работах Бхамахи (Bhāmaḥa) и Дандин (Daṇḍīn) (около 8 века). На русском языке пятая глава трактата Бхамахи «Поэтические украшения» оявилась в переводе Э. Темкина; там же содержится разбор некоторых терминов санскритской поэтики (см.: Темкин Э. Н. Мировоззрение Бхамахи и датировка его трактата «Кавьяланкара». М., 1975).

поэтики. Тут, кстати, мы получим еще одну тетраду терминов с довольно традиционными соотношениями между ними.

Когда мы имеем дело с буквальным смыслом, речения, слова или вообще языковые средства называются *abhidhā* (или *vācaka*), транслируемый ими буквальный смысл — это *abhidheya* (*vācya*), а процесс такой передачи, само действие, способствующее возникновению буквального смысла, именуется *abhidhāna* (*vacana*). Чаще всего действие тут разворачивается по законам простой денотации: слово или речение непосредственно указывают на конкретный объект или прямо отсылают к нему.

Разумеется, поэты, литературные критики и теоретики вполне отдавали себе отчет в том, что поэзия использует и иные смыслы слов, — смыслы, которые исключают возможность прямого толкования. Предшественник Анандавардханы, Бхамаха (*Bhāmaha*) и его современник Рудрата (*Rudraṭa*) уже определили источники возникновения и правила функционирования так называемого переносного, фигуративного смысла (*lakṣaṇa*). По их терминологии, слово или речение, передающие этот переносный смысл, обычно называется *lakṣaṇika*, тогда как передаваемое ими обозначается понятием *lakṣya*. Действие по передаче переносного смысла — *lakṣaṇa* — есть та область поэтического творчества, что занята по преимуществу созданием метафор (*gūraka*), изобретением языковых украшений (*alaṅkāra*), вымысливанием тропов, двусмысленностей, многозначных, так называемых «изогнутых», поэтических строк (*vakrokti*).

Как уже говорилось, Анандавардхана был первым эстетиком, предположившим, что каждое речение наделено помимо этого также и эвокативной силой, — способностью порождать косвенные, подразумеваемые смыслы. Новое поле значений закладывается отнюдь не расширением, продлением первоначального смысла (будь то смысл буквальный или переносный), но включением совершенно иной силы; сила эта внутренне присуща самому слову, а также тем особым, необычным сочетаниям слов, что удается изобретать только поэтам. Порой своевольно нарушая законы логики, порой осмеливаясь вставить в строку, казалось бы, совершенно неподходящее слово, поэт открывает новые, неожиданные смыслы, которые нельзя ни объяснить,

ни предсказать заранее. Поэтический смысл, полученный таким образом, не может быть передан никаким иным сочетанием слов, и отличительная особенность поэтического текста вообще состоит в том, что его нельзя пересказать, нельзя перефразировать, не нанеся тем самым непоправимого урона ускользающему косвенному смыслу. Неуловимое ядро смысла лишено какого-либо «вещественного» субстрата, на него можно указать лишь намеком; мы вообще способны только догадываться о том, что именно пытался передать автор, нам не под силу настолько приблизиться к этому темному смысловому ядру, чтобы оно вдруг открылось однозначному определению. Более того, «косвенный», «подразумеваемый» смысл в какой-то степени остается загадкой и для самого поэта. Сила «косвенного сообщения» (*vyañjana-vyārāga*) порождается самим языком, поэт — всего лишь орудие или подходящий инструмент для того, чтобы без потерь доставить этот смысл слушателям. Если «косвенный смысл» — это мелодия, то поэт оказывается не столько композитором, сколько дудочкой, на которой эта мелодия сыграна. Как раз такая внутренняя энергия поэтического языка и стала называться «дхвани» (см. «Дхванялока», 1.2, и другие разделы). Возвращаясь к нашим терминологическим соответствиям, можно уточнить, что речение, передающее «косвенный смысл», обычно называется *vyañjaka*, а смысл, передаваемый таким образом, чаще всего обозначается словом *vyañgya*, или всё тем же знакомым словом «дхвани».

Известно, что согласно санскритской поэтике, метафорический, переносный смысл (*lakṣaṇa*) — это вызов и противоположность смыслу буквальному (*abhidhā*); они не могут раскрываться в одном и том же речении одновременно, слушателю приходится выбирать либо одно, либо другое. Напротив, когда в поэтической строке появляется «дхвани», он отнюдь не отменяет ее буквального смысла. Смысл «абхидах» и смысл «лакшана» вполне могут сохраняться: они не мешают дхвани, ибо не в состоянии подорвать его внутреннюю мощь, не могут помешать косенному смыслу проявиться; они не в силах оказать сопротивление, когда «косвенный» смысл неудержимо устремляется вперед в своем страстном желании сообщить о мире нечто такое, что известно только самому языку. Как сказано в «Лочане» Абхинавагуп-

ты, «… дхвани — это поистине родовая область косвенного сообщения» — «vyāṇyapradhānye hi dhvaniḥ /» («Locana», 1.13).

Сложность, как это часто бывает, связана с переводом. В европейской поэтической и критической литературе эти два понятия обычно употребляются как взаимозаменяемые: довольно хаотично и бессистемно во всех подобных случаях обычно говорят о «подразумеваемом», «переносном», даже «символическом» смысле речения или отдельного слова. Без разбору толкуют о «метафоре», «аллегории», символе и прочих подобных терминах европейской поэтики¹.

Но и в самом деле, как их можно отличить друг от друга? В своей книге «Слово, творящее мир» я уже приводила очень простой пример, который, на мой взгляд, тут же выстраивает эту нашу триаду. Допустим, перед нами доставленное почтальоном письмо. Тогда «абхидха», или «буквальный смысл», — это нечто вроде формальной описи вложения, которая кратко знакомит нас с содержимым. «Лакшана» — это

¹ Как это часто бывает, разобраться с двумя этими — в общем-то противоположными — понятиями лучше удается религиозным мыслителям. А так, в принципе, европейская эстетика не различает «переносный» и «косвенный» смыслы. Но вот герменевтик Поль Рикёр в одной из своих последних работ противопоставляет «живую метафору» (*la métaphore vive*) и «метафору мертвую» (*la métaphore morte*); тут «живая метафора» примерно соответствует дхвани Анандавардханы и Абхинавагупты, — это прежде всего способ раскрытия новых, прежде неведомых смыслов. Описывая действие «живой метафоры», Рикёр говорит: «Это, по сути, онтологический порыв, который срывает означенение с прежнего якоря, освобождает его в качестве особой формы движения и увлекает в новые области, так что это означенение становится способным ощутить собственную фигуративную мощь». — Ricoeur P. *La Métaphore vive*. Paris, 1975, p. 379. Ну и для меня еще один сходный пример — это огромная роль, которую «косвенное сообщение» играет в «экзистенциальной диалектике» Кьеркегора; оно действует там как мощное средство реализации истины, — средство, употребляемое вовсе не для украшения поэтического текста, но прежде всего ради правильной формы «говорения» о «Боге-инкогнито». А всё дело в том, что подход Кьеркегора к истинам христианского вероучения на удивление схожен с отношением кашмирцев к религиозной истине: эту реальность невозможно знать, в ней можно только пребывать («здесь истина не отличается от пути, но как раз и есть сам путь...») — («Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»). Именно поэтому вхождение в такую истину ждет от адепта (или же от поэта-творца) особых способов «косвенного» приближения к ней. Установка на амбивалентность, двоящуюся зыбкость сообщения вызвана желанием датского теолога принудить даже усталого, скучающего и изверившего слушателя сделать шаг к личному выбору и усвоению христианских истин...

любые украшения (красивые марки, виньетки) на конверте: они радуют адресата, согревают ему сердце, но в любом случае остаются на поверхности и, к тому же, вполне могут быть заменены другими декоративными орнаментами. Но вот «дхвани» — это уже само письмо, — его можно прочитать, только если вскрыть конверт, который его до поры до времени сберегает.

Но и это еще не всё. В индийской религиозно-философской традиции, как мы помним, мыслят тетрадами. В конце концов, само письмо было написано ради передачи некого сообщения, и вот это-то сообщение (отправленное нам языком через посредство поэта) и есть «раса» (*rasa*). Санскритский термин «раса» также относится к числу тех ускользающих, трудноуловимых слов, которые доставляют столько хлопот переводчикам. «Раса» толкуется и как «вкус» («поэтический вкус»), и как «поэтическое воображение», «поэтическая интуиция», и даже как «сильная эмоция», «эстетическое чувство», «эстетическое наслаждение»¹. Например, замечательная современная французская исследовательница индийского театра, Лин Банса-Будон, ссылаясь также на опыт французской культуры (в частности, на Малларме), настойчиво переводит понятие «раса» как нечто, обозначающее «просветленную», «возвышенную» эмоцию, как облагороженное эстетическим впечатлением «чувство».² Однако она же, в своих переводах (и даже от-

¹ Например, современный индолог С. Ананд Амаладас в своем разборе понятий «дхвани» и «раса» в эстетической теории Абхинавагупты всё время возвращается к метафоре, противопоставляющей душу и тело. Для него дхвани, то есть «душа» поэтического текста, может действовать лишь через некие «телесные» манифестации, через чувства, сильные эмоции («раса»), поскольку главной целью всегда остается пробуждение соответствующей эмоциональной реакции в душе слушателя или театрального зрителя. (См.: Anand Amaladass S. J. Philosophical Implications of Dhvani. Experience of Symbol Language in Indian Aesthetics. Vienna, 1984, p. 130–139). Для меня весьма сомнительным была уже настойчивая попытка переводить «атман» как «душу». Исследователь попытался последовательно выдержать интерпретацию дхвани как символа, но когда для подтверждения попытался обратиться к теориям того же Поля Рикёра, специалиста по герменевтическим и символическим толкованиям, он вдруг с некоторым замешательством обнаружил, что у Рикёра понятие *le symbole* принципиально лишено какого бы то ни было эмоционального содержания.

² См.: Bansat-Boudon Lyne. Le sentiment contemplé. — «Poétique», Seuil, novembre 1992. Bansat-Boudon Lyne. Poétique du théâtre indien. Lectures du Nātyāśāstra. Publications de l’Ecole française d’Extrême-Orient. Paris, 1992.

части в толкованиях) показывает, что для Абхинавагупты «раса» — это вовсе не сама эмоция, но скорее «корень» (*mūla*) эмоциональных, чувственных переживаний («подобно тому, как дерево обязано своим существование семечку, цветок и плод — этому дереву, — точно так же «раса» служит корнем всех чувств, которые от нее происходят» — Комментарий к «Натья-шастре», 6.38)¹. Попробуем с этим разобраться, попробуем не спорить о терминах, но попытаться разглядеть реальность, таящуюся за словом.

До Анандавардханы теория «расы» уже не раз становилась предметом обсуждения эстетиков и литературных критиков. Одним из признанных авторитетов в этой области был Бхарата (*Bharata*) (около 6 века), знаменитый автор уже упоминавшейся «Натья-шастры» («Трактата о драматическом искусстве»). Для него «раса» действительно соотносилась прежде всего с понятием «сильного чувства», «устойчивого настроения» (*sthāyi-bhāva*); во всяком случае, он полагал, что «раса» может порождаться таким чувством. Современник Анандавардханы, кашмирец Бхаттанаяка (*Bhaṭṭanāyaka*) (IX век) отождествлял «расу» с понятием удовольствия или наслаждения (*bhoga*), выводя всю эту концепцию из представления мимансы о «действенности», «внутренней потенции» слова (теория *sabda-bhāvana*).

Согласно Анандавардхане и Абхинавагупте, «раса» не может быть сведена всего лишь к некоему «вкусению», «удовольствию», пусть даже мы и подразумеваем тут особый род наслаждения — наслаждение эстетическое. Для них «раса» включает не только (и не столько) эмоциональный отклик, но и нечто, сближающее ее с «познанием», «знанием». И кроме того, есть важная роль, которую может сыграть одна лишь «раса»; это то, что сближает ее с понятием «катарсиса» (*καθαρσίς*), каким он предстает в «Федоне» Платона (раздел, где «знание» приравнивается к обрядам очищения) и в «Поэтике» Аристотеля (шестая глава, где о катарсисе говорится в связи с теорией драмы).

Если мы вернемся к нашей аналогии с письмом, можно сказать, что, коль скоро письмо прочитано, это значит, что сообщение уже передано. И важная сторона этого сообщения (то есть «расы») состоит в том,

¹ См.: Bansat-Boudon Lyne. Le sentiment contemplé..., p. 423.

что оно воспринимается как бы внезапно, в единой вспышке осознания (*sphuṭatva*). По существу, мы возвращаемся здесь ко всём той же концепции, которая была прежде известна нам под другим именем: идея «расы» в эстетике Абхинавагупты до странности совпадает с «мгновенным озарением» (*pratibhā*) Бхартрихари, равно как и с «внезапным припоминанием» (*pratyabhijñā*) самого Абхинавагупты. «Раса» вспыхивает вдруг, неожиданно даже для «вкусившего» ее слушателя или зрителя; и, как сказано в «Дхваньялока», «она никогда не может стать объектом прямого словесного определения» — «na tu sākṣāc chabdavyāpāraviśaya iti /» («Dhvanyāloka», 1.4).

В эстетической теории Абхинавагупты «раса» едва ли может tolkowаться как «постоянное», «сильное», или даже особо «чистое» чувство. Из контекста «Дхваньялоки» и «Лочаны» совершенно ясно, что «эмоция», «чувство», «настроение» (*sthāyi-bhāva*) должны рассматриваться скорее как *locus* или случайная манифестация «расы». «Раса» всегда сопровождается «вкушением» или «наслаждением», «раса» даже опознается по этому отличительному признаку, однако она никоим образом не сводится к нему. По словам Абхинавагупты, приведенным в «Лочане», «[эстетическое] наслаждение (*bhoga*) бывает вызвано не столько поэтическими словами, сколько удалением препятствий слепящей тьмы, порожденной путанным неведением (*moha*). В надмирном блаженстве, которое наступает так и иначе зовется «сладостью» (*asvāda*), главным передаваемым смыслом будет смысл косвенный (*dhvanana*). И как только этот косвенный смысл передается, «раса» становится способной порождать наслаждение. Ибо само наслаждение (*bhoga*) есть не что иное, как дрожь изумления и радости (*camatkāra*), берущая начало в эстетической страсти (*rasyamānata*)... Мы согласны, что эстетическое наслаждение сродни радости от [узнавания себя как] высшего Брахмана» — «...bhogo 'pi kāvyaśabdena kriyate api tu ghanamohāṇḍyasaṅkaṭatānivṛttidvareṇa asvādāparanāmni... bhoge kartavye lokottare dhvananavyāpāra eva mūrdhābhīṣiktaḥ / tac cedam bhogakṛtivā rasasya dhvananīyatve siddhe daivasiddham / rasyamānatoditacamatkārān atiriktatvād bhogasyeti / ...parabrahmāsvādasabrahmacāritvāṁ castv asya rasāsvādasya /» («Locana», 2.4). И несколько дальше в том же тексте Абхинавагупта еще раз подчеркивает, что все «расы» передаются только через косвенный, подразумеваемый смысл (*abhivyāñjyante*).

Итак, письмо было прочитано, сообщение доставлено. Момент передачи тотчас же отмечается адресатом во внезапной вспышке озарения (*pratibhā*); наконец, что еще более важно, сама весточка тут же «узнается» как сообщение осмысленное. Такое «узнавание» вообще становится возможным лишь потому, что — еще до момента получения — в душе у самого адресата уже дремало такое же знание, просто он об этом до поры до времени даже не подозревал. И только внутри мгновения эстетической страсти слушатель или зритель (то есть наш адресат) становится равновеликим поэту (или поэтическому тексту), который обращается к нему с посланием.

Теперь мы подходим к еще одному эстетическому понятию, которое весьма часто фигурирует и в трактате Анандавардханы, и в комментарии Абхинавагупты. Я имею в виду их представление о *sahṛdaya* (буквально — « тот, чье сердце подобно [моему]», « со-сердечный [приятель] »), или о «заинтересованном слушателе ». Предлагаемые варианты перевода у европейских исследователей сосредоточены обычно вокруг соответствующих умений и навыков: *sahṛdaya* — это, как правило, « понимающий », « вдумчивый », « чувствительный » читатель или зритель, — некто, сведущий в поэтических, художественных играх, человек « изысканного вкуса » (в своем переводе « Дхванялоки » Д. Инголлс предпочитает термин *connoisseur* — « знаток »). Мне кажется, однако, что в эстетической теории Абхинавагупты речь скорее идет об особых узах, связывающих поэта и слушателя; и крепость этих уз, их абсолютная необходимость и совершенно исключительный характер никак не могут объясняться ни эмоциональным контактом, ни степенью искушенности знатока.

Более того, согласно « Лочане » Абхинавагупты, культурная утонченность и всевозможные технические « умения » (*vyutpatti*) поэта и слушателя действительны лишь до тех пор, пока им приходится иметь дело с разнообразными « украшениями » (*alaṅkāra*) поэтического текста. Мы можем старательно изобретать или искусно разгадывать аллегории, загадки, метафорические определения, мы можем сколь угодно долго обучаться всем приемам передачи переносного смысла (*lakṣaṇa*), — всё равно такие « окультуренные », « отшлифованные » средства поэтической выразительности окажутся явно недостаточными для сообщения смысла косвенного (*vyañjana, dhvani*). В коротком стишке из « Лочаны » говорится:

«Корова Речи доится для получения «расы»
ради ее жаждущих малышей; /
И едва ли результат тут можно сравнивать с тем,
что [усердно] выдаивается [учеными]-подвижниками. // »

«Vāgdhenur dugdha etaṁ hi rasaṁ
yadbālatṛṣṇyā /
Tena nāsyā samaḥ sa syād duhyate yogibhir
hi yaḥ //»

(«Locana», 1.6).

«Малыши» (*bāla*), дети священной коровы Речи, — это как поэты (*kavi*), так и «ко-сердечные» слушатели (*sahṛdaya*), — все те, кто позволяет Речи действовать через себя, «сказываться» через посредство самого поэтического естества. Короче, это те, кто способен ощутить в поэтическом тексте изначальную пульсацию первого Слова. Сообщение между поэтом и слушателем происходит на уровне бытия, а не на уровне психологии; в момент поэтической страсти (*rasa*) раскрывается и «узнается» сама эта языковая реальность, которая уже существовала задолго до того, как данный текст был произнесен или услышан.

Даже *camatkāra*, или дрожь изумленной радости, что сопровождает поэтическое наслаждение, является по сути своей не эмоциональной реакцией, но скорее мгновением эпифании, тем блаженством удивления, которое мы испытываем в момент правильного решения сложной словесной головоломки (и, параллельно, загадки бытия). Такое наслаждение тождественно самой сущности Шакти как «раз-мышления» (*vimarsa*), когда она изнутри дробит и разрывает внутренний покой сознания. Вот этот пик осознания предмета (то есть постижение его смысла перед тем, как тот снова исчезнет) непременно сопровождается мгновением внезапной, экзальтированной радости. Не стоит забывать и о том, что *camatkāra* — это еще и «эстетическое наслаждение» (причем оно всегда связано не с пассивным созерцанием, «разглядыванием» предмета искусства, но с творческой активностью самого зрителя). Это восторг радостного изумления, который посещает нас после разгадывания замысловатой загадки, после внезапного постижения скрытого смысла всей «картинки» мирздания. Именно поэтому «экстатическая радость» стоит здесь бок о бок с «раз-мышлением», то есть

восхождением, возгонкой творческой энергии самой Шакти. Как говорит Кшемараджа (скажем, в комментарии на «Сердце узнавания», 19), адепт, входящий в состояние внутренней «сосредоточенности», на деле переживает безудержный восторг, он «качается, как пьяный»: по существу, он близок к тому состоянию «священного безумия» (*«θεια μανια»*), о котором говорил еще Сократ¹, — именно здесь, в последнем усилии страсти, человек на мгновение как бы становится соизмерим в своем творческом усилии самому Богу.

Потому-то поэзия и литература (как, впрочем, и драматическое искусство) никогда не выступают для Абхинавагупты простым «развлечением» (*vinoda*) или «удовольствием» (*prīti*); они обычно напрямую связаны с состоянием блаженства (*ānanda*), что сопровождает знание Брахмана². Иными словами, эстетическая теория Абхинавагупты имеет ярко выра-

¹ Вообще говоря, холодок страсти, своего рода экстатическая дрожь, что сродни страху, неизменно сопутствует поэтическому вдохновению. Согласно Платону, «божественное безумие» бывает четырех видов: одно порождает «пророков», или «философов» (в момент приступа этой страсти они находятся под покровительством Аполлона), другое — «посвященных в религиозные таинства» (за ними присматривает Дионисий), еще одно является уделом «поэтов», которые прибегают к помощи Муз, и, наконец, последнее остается за «любовниками», пребывающими в сфере влияния Эроса и Афродиты (См. «Федр», 244а-245в, а также «Пир»). Можно отметить, что в своем «Втором манифесте скюреализма» (1929) Андре Бретон вспоминает об аналогичном «стратном безумии» (лат.: *«furor»*, фр.: *«fureur»*), отсылая читателя все к тем же его четырем видам, только представленным в неоплатонической редакции (см.: André Breton, *«Second manifeste du surréalisme»*. — *Oeuvres complètes*, vol. 1, Paris, 1988, p. 820).

² См.: «Лочана», 1.6, где о словесных искусствах сказано, что они порождают «вкус блаженства» (*ānanda-rasa*), или, если угодно, «расу блаженства». Поскольку известно, что такой «расы» нет в списке Бхараты, речь явно идет об онтологически окрашенной «страсти блаженства». А Кшемараджа в комментарии на «Сердце узнавания», 18 даже говорит о трех способах, благодаря которым сосредоточенность на эстетическом наслаждении (точнее, его длительное и прочное «удерживание» — *dhāraṇā*) прямиком выводит адепта к высшему блаженству (*ānanda*), тождественному атману. Перечислены «удерживание сладости» (*āsvāda-dhāraṇā*), то есть радость от еды и питья, «удерживание звучания» (*sabda-dhāraṇā*), или удовольствие от пения и музыки, и «удерживание ментальных наслаждений» (*manas-tuṣṭi-dhāraṇā*) — наслаждение от всего, что услаждает манас. Для Кшемараджи это самый легкий способ «усладить богинь», — расклад, совершенно невозможный для Шанкары, — чувственное, эстетическое наслаждение как способ достижения бессмертия, как путь к чистому Сознанию... Да и сама майя для кашмирцев — вовсе не недостаток, но, скорее, «украшение» бытия.

женный онтологический привкус: дхвани как «косвенный», «подразумеваемый» смысл остается радикально отличным от любых технических и культурных умений (*vyutpatti*), а «раса» как страсть узнавания всегда радикально отлична от эмоциональных реакций, которыми так легко манипулировать и которых так легко добиваться хорошему ремесленнику. В одном из разделов «Дхванялоки» (1.6) мы находим запоминающийся образ богини Сарасвати; там говорится, что, действуя через великих поэтов, она «изливает наружу эту сущность (*artha-vastu*), что подобная сиянию и может определяться как внезапная, прерывистая вспышка света» — «... *arthavastum alokasāmānyam abhivyānakti parisphurantaṁ pratibhāvišeśam /*. «Сущность», подразумеваемая здесь, — это, конечно же, «раса»; она помещена вне сферы человеческих эмоций и непосредственных реакций и отождествляется с «прерывистым», «мерцающим» светом (*parisphuranta*), который проявляется во внезапной «вспышке» (*pratibhā*). А в своем комментарии Абхинавагупта уточняет, что Сарасвати здесь — просто одно из имен богини Речи (*vāk*), тогда как «внезапная вспышка света есть сознание, которое заново готово просиять в каждом своем мерцании» — «*pratibhā apūrvavastu nirmāṇakṣamā prajñā /*» («Locana», 1.6).

Можно вспомнить также, что в «Тантралоке» Абхинавагупта уже писал:

«И впрямь, когда он [слышит] сладкие песни
или касается сандалового дерева, /
Когда он более не [довольствуется] пребыванием посредине
[и прежним своим равнодушием],
когда напряженная дрожь (*spandamānatā*)
[зарождается] в его сердце, /
Всё это называется силой блаженства,
А человек этот становится
«со-сердечным» [слушателем]» —

«*Tathā hi madhure gīte spr̥še vā candanādike /*
Madhyasthyavigame yāsau hṛdaye spandamānatā /
Ānandaśaktiḥ sauvoktā yataḥ
sahṛdayajanaḥ /»¹

¹ «*Tantrāloka*». Edited with Notes by Rajanaka Jayaratha. Vol. 2, Bombay, 1920, p. 200.

Та же сила блаженства (*ānanda-śakti*), которая в литературе, в поэзии и в театре соответствует «расе», здесь ставится в более широкий контекст: «эстетическое наслаждение», или «эстетическая страсть», рассматривается как онтологическая категория, как основная черта вселенной (а не просто как свойство художественного произведения). Или, если зайти к этому с другой стороны, сам мир тут становится своего рода поэтическим текстом, который создается и выражается Речью.

Тут разрешаются все прочие недоумения. Для Абхинавагупты порядок значимости попросту перевернут. Дело уже не в том, что ловкий «знаток» (*connoisseur*) способен различать «расы». Наоборот, — как только эстетическая страсть «расы» начинает навязывать себя кому-то, как только она охватывает слушателя, насиливо принуждая «узнавать» себя в поэтическом произведении, даже самый обычный человек тотчас же становится равным гениальнейшему художнику, становится его «со-сердечным» слушателем (*sahṛdaya*).

И, наконец, последняя проблема, настоятельно встающая перед нами в связи с эстетической теорией Абхинавагупты. Может ли быть так, что в его системе послание или сообщение, которое приходит к адресату, в конечном счете остается одним и тем же? Иными словами, вправе ли мы предположить, что «раса» Абхинавагупты, то есть описанная им «онтологическая страсть», в основе своей всегда неизменна, тождественна себе, — вне зависимости от текстов и художественных произведений, через которые она передается?

Разумеется, всё зависит от толкования самой этой «расы». Как мы уже видели, она никак не сводится к простой эмоциональной реакции на ловко подобранный, искусный стимул. Скорее, сама эмоция становится случайным «локусом», точкой приложения «расы», указанием на нее или знаком ее присутствия. Говоря словами Абхинавагупты в «Лочане», «печаль — это «устойчивое настроение» (*sthāyi-bhāva*), которое становится важной областью для вкушения [«расы】] сострадания (*karuṇa*). Поскольку же состояние сознания (*citta-vṛtti*), которое [определяется] импульсами и следствиями применительно к устойчивому настроению печали, становится соответствующей «расой», когда оно достигает сущности вкушения, — можно также сказать,

что пребывающий внутри этого [устойчивого настроения] достигает «расы» — «*karuṇasya tac carvanāgocarātmanaḥ sthāyibhāvaḥ / śoke hi sthāyibhāve ye vibhāvānubhāvās tat samucitā cittaūttis carvyamāṇātmā rasa ity ocityāt sthāyino rasatāpattir ity ucye /*» («Locana», 1.5).

Легенда о мудреце Вальмики, который произнес первые стихотворные строки, движимый состраданием к птице-краунча, описана и в «Дхванялоке»; там говорится, что сама печаль тут радикально преобразуется. Но теперь это уже не психологическое состояние, которое всегда остается преходящим, не настроение или чувство, которое непременно предполагает подвижность и переменчивость. Природа поэзии преображает печаль в некую особую сущность, которая ближе всего обозначается словом *кафароৎ*; иначе говоря, во внезапной «вспышке» или «озарении» (*pratibhā*) нам позволено бывает заглянуть в новую онтологическую реальность.

Тут начинает постепенно проясняться вопрос и с количеством «рас». Известно, что в «Нат्यа-шастре» Бхараты (6.15) мы находим перечисление восьми основных рас: это расы «эротическая» (*śṛṅgāra*), «комическая» (*hāsyā*), «сострадательная» (*karuṇā*), «яростная» (*raudra*), «мужественная» (*vīra*), «пугающая» (*bhayānaka*), «отталкивающая» (*bibhatsa*) и «удивляющая» (*adbhuta*)¹.

Но и в самом деле, коль скоро главная цель произведения искусства — это его способность создать «разъем», «трещину» в скорлупе обычных отношений, — так, чтобы сквозь эту щель поэт и слушатель, художник и зритель смогли вместе заглянуть в некую новую сущность (а сущность эта, к тому же, «узнается» для них в их собственной природе), — то может, и впрямь, сообщение здесь всегда остается одним и тем же? Может, это сообщение вообще не зависит от конкретных художественных образцов, которые служат разве что удобными поводами или средствами для его передачи? Мы помним, правда, что Бхарата в своем списке насчитывал восемь основных «рас», практически отождествляя их с соответствующими

¹ Правда, и сам Бхарата как-то различал «расы» и «устойчивые настроения» (*sthāyi-bhāva*), хотя он и не уточнял, на чем основано такое отличие. Всевозможные «настроения», отнюдь не совпадающие с «расами», перечислены в другом разделе «Нат्यа-шастры» (6.17).

ми эмоциями. Но вот Абхинавагупта, похоже, предпочитал искать одну-единственную «расу».

Историкам эстетики и театра известно, что Абхинавагупта добавил к списку Бхараты еще одну, девятую «расу», — так называемую «расу покоя» (*sānta-rasa*). Даже Анандавардхана упоминает возможность этой «расы» в третьей главе «Дхваньялоки» (3.26), правда, никак не объясняя причин ее появления. Для Абхинавагупты же введение девятой «расы» совершенно меняет всю оптику рассмотрения категорий. Как сказано в «Лочане» о шанта-расе, «поскольку она опирается на высшую цель человеков (*puruṣārtha*), ибо [приносит нам] плоды освобождения, она считается также основанием всех прочих «рас» — «*mokṣaphalatvena cāyam paramapuruṣārthanīśatvāt sarvarasebhyaḥ pradhānātmanaḥ /*» («Locana», 3.26). Есть, правда и весьма любопытный пассаж, посвященный «расе покоя», в четвертой главе «Дхваньялоки» Анандавардханы: «Эта цель человеков, определяемая как освобождение, [толкуется] в шастрах как единственно высшее, тогда как в поэзии она остается «расой покоя» (*sānta-rasa*), определяемой как внезапно процветшее счастье от уголения жажды... Поскольку она есть высшая сущность, ее смысл может быть передан лишь косвенно (*vyaṅyatvena*), а никак не с помощью буквальных средств (*vācyatvena*). И в самом деле, смысл главной сущности способен просяить намного прекраснее, когда он не передается буквально, обычными словами. И в собраниях искусственных и мудрых согласно считается, что драгоценный предмет [рассуждения] способен по-настоящему просиять как раз тогда, когда его передают косвенно, а не прямо, не обычными словами» — «...*mokṣalakṣaṇa evaikaḥ paraḥ puruṣārthaḥ śāstranaye kāvyanaye ca tṛṣṇākṣayasukharipopoṣalakṣaṇaḥ sānte raso / ... atyantasārabhātatvāc cāyam artho vyaṅyatvenaiva darśito na tu vācyatvena / sārabhūto hy arthaḥ svaśabdānabhidheyatvena prakāśitaḥ sutarām eva śobhām āvahati / prasiddhiś ceyam asty eva vidagdhavidvatpariṣatsu yad abhimatatarām vastu vyaṅyatvena prakāśyate na sākṣāt chabdavācyatvena /*» («Dhvanyāloka», 4.5).

Видимо, самый важный — и самый прозрачный — раздел, касающийся «расы покоя», можно найти в комментарии Абхинавагупты к «Натья-шастре» Бхараты. Тут она прямо уподобляется высшему ат-

ману, достижение же этой «расы» явно понимается как своего рода катарсическое преображение обычной реальности. По словам Абхинавагупты, когда человек задается вопросом о природе эстетического наслаждения, ему следует ответить так: «Собственная природа атмана [временно] окрашивается «смехом», «эротической любовью» и прочим, что может придать ему свой цвет. Однако он всё равно остается этой белейшей [бесцветной] нитью, что сияет сквозь горстку свободно нанизанных [разноцветных] драгоценных камешков. Он обретает формы всех чувств, вроде эротической любви и прочего, поскольку все эти чувства могут придавать ему свои цвета. Однако он тотчас же вспыхивает, просвечивая сквозь них, стоит лишь просиять знанию: «это атман». Он лишен скопления печалей, ибо отворачивается от них. Поскольку же он есть достижение высшего блаженства, он просвечивает всякий раз, когда происходит «обобщение» [чувств] в поэзии и драме. И благодаря такому отличию себя от непосредственно го восприятия он [преображает] сердце [слушателя] в убежище этого надмирного блаженства» — «*ucyate uparāgadāyabhiḥ utsāharatyādibhir uparaktaṁ yad ātmasvarūpaṁ tad eva viralombhitaratnāntarālanirbhāsamā nasitatarā-sūtravad yad āhita tat svarūpaṁ sakaleśu ratyādiṣu uparañjakeṣu tathābhāvenāpi sakṛdvibhāto ‘yam ātmeti nyāyena bhāsamānaṁ parāṇm ukhatātmakasakaladuḥkhajālahināṁ paramānandalābhāsaṁ videkatvena kāvyaprayogaprabandhābhyaṁ sādhāraṇatayā nīrbhāsamānaṁ antar-mukhāvasthābhedena lokottarānandānayaṇaṁ tathāvidhahṛdayaṁ vidhatta iti /*¹ Иными словами, именно сам атман, используя в качестве своих средств «косвенный» язык, преображает и поэта и слушателя в «сердечных» (*sahṛdaya*) адресатов для послания Речи.

И еще один любопытный момент. Настойчиво отстаивая преимущество и особицу *śānta-rasa*, Абхинавагупта все же включает в комментарий на «Дхваньялоку» свой короткий стишок, который представляет расу покоя в несколько ином свете:

«О ты, увенчанный луною Господь жизненных дыханий,
когда ты внезапно прикасаешься ко мне
после долгой боли разлуки, /

¹ «*Abhinavabhārati*», vol. 1, p. 339.

Мое сознание — кукла, выточенная из лунного камня —
тает и истаивает совсем. // »

«Tvāṇi candraśūḍam sahasā spr̄śati
prāṇeśvaraṁ gāḍhaṇiviyogataptā /
Sā candrakāntākṛtiputrikeva
saṁvidhiliyāhi vilīyate me // »

(«Locana», 3.30).

Здесь, отмечает и сам Абхинавагупта, происходят довольно странные вещи: все искусственные приемы, которыми обычно пользуются поэты для пробуждения śṛṅgara-rasa, или расы эротической любви, идут в дело, чтобы могла родиться śānta-rasa. Пожалуй, это еще одно уместное и своевременное напоминание нам всем — расу покоя нельзя толковать буквально, или, говоря другими словами, мы не должны попадаться в ловушку буквальных смыслов (abhidhā). Самая спокойная, самая мирная из всех рас Абхинавагупты на поверку несет в себе несомненный привкус и жало эротической страсти¹.

Подобно всем другим расам, она прежде всего остается онтологической страстью, то есть реальной и опасно живой энергией (śakti, ενεργεια), пульсирующим напряжением (если угодно, «истаивающим»), которое постоянно действует, постоянно выталкивает себя наружу, на свет Божий, постоянно ищет партнеров, чтобы возобновлять и длить свой вечный диалог². Ну а само функционирование

¹ Д. Инголлс весьма проницательно (хотя и несколько парадоксально) описывает расу покоя в своем введении к переводу «Дхваньялоки», когда говорит: «Единственное, чего умеет добиваться эта śānta-rasa, и на что неспособны все другие расы, — так это то, что она нас тревожит». (См.: The Dhvanyāloka of Ānandavardhana..., р. IX).

² Заметим в скобках, что очень похожую строфу можно найти в «Парамартхасаре», — да, впрочем, и в других поэтических произведениях Абхинавагупты:

«Таким образом, когда исчезли мысленные конструкции двойственности, когда [этот адепт] преодолел ослепляющую иллюзию, /

Он истаивает в Брахмане, — как молоко [сливается] с молоком, а вода [сливается] с водою. // »

«Itthaṇi dvaitavikalpe galite pravilaṇghya
mohinīṁ māyāṁ /

расы мне кажется на удивление близкой той силе мистического предвосхищения (*bhāvanā*), о которой специально говорилось не в эстетических трактатах, но в собственно философских и религиозных сочинениях.

Любопытно, что семиотик Умберто Эко, говоря о возможности единой основы для заведомо противоречивых словесных интерпретаций, в последней, восемнадцатой главе своего «Дерева», возвращается все к той же силе творческого воображения. Дело в том, что мы явственно чувствуем: слово, как бы взрезающее собою плоть мира, само может попадать при этом «вдоль волокон» или же «поперек». Даже если ничего определенного сказать нельзя, существуют некие «линии сопротивления», уберегающие нас от напрасных ошибок... Нельзя быть уверенным ни в каком жестком суждении, но творческая сила, связующая проекцию мира и поэтическое предвосхищение слова (нечто сродни образу *magia divina* Якоба Бёме, где зеркало Софии, отражающей Абсолют, удивительно напоминает концепцию энергий у исихастов), снова и снова дает нам понять, где проходит граница возможного. А это как раз и значит, что Бог любит являть себя миру именно апофатически, через отрижение...

salite lalilañ kṣire kṣiramiva
brahmaṇi layī syāt //
(«Paramārtha-sāra», 51).

Здесь выражение «истаивает» (*layī syāt*) предполагает, что некая сущность полностью погружается в иную, более высокую или обширную сущность и в результате полностью «тает» в ней, — примерно так, как соль может целиком растворяться в воде. Аdept, достигший освобождения, не исчезает, но его сущность полностью растворяется в сущности Шивы. При этом Абхинавагупта подчеркивает, что сами эти сущности уже изначально полностью тождественны между собой: они смешиваются как молоко с молоком, как вода с водой (а не, скажем, как молоко, налитое в воду). Наконец, момент «истаивания», — это еще и момент полного экстатического взаимного растворения любовников друг в друге.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: ТЕАТР КАК ЖИВАЯ ЭНЕРГИЯ (ПАРАТЕАТРАЛЬНЫЕ ОПЫТЫ СОВРЕМЕННОСТИ)



А надо сказать, что для меня возможные схождения между театральной эстетикой кашмирского шиваизма, между ее философскими и даже теологическими импликациями, и какими-то живыми точками роста театральной практики сегодня определялись вовсе не «высокими» темами. Когда я говорю о практике, я, конечно, имею в виду не только театральные постановки, но и гораздо более закрытую практику тренингов и особых репетиций, цель которых — изменить отчасти и саму психо-физическую природу актеров, их человеческого материала. Дело, конечно же, не в темах и сюжетах. Абхинавагупта сказал бы, что «узнается» не сам объект любви или постижения (ибо как Бог, так и пытающийся вступить с ним в отношение одушевленный, познающий субъект по сути своей стоят за пределами полного постижения), — но захватывающая, ошеломляющая онтологическая страсть, или *rasa*. Согласно эстетике Абхинавагупты, даже когда нечто повторяется (а ведь художник отнюдь не порождает некий совершенно новый язык, он может лишь проявить нечто, уже заложенное в самой структуре языка), оно неизменно проигрываетяется как бы впервые, зано-

во, в изумлении и радости, в дрожи радостно-изумленного узнавания (самат्कारा). Как пишет Кшемараджа (Комментарий на «Сердце узнавания», 20), «да и сам Господь достиг блаженства, [обернувшись] всем миром», то есть став jagad-ānanda¹. Ускользающая точка (bindu) художественного творчества всегда замечательно непредсказуема, — и все же она намечена языком, задана всеми возможностями, уже заложенными в человеке. Задача художника — вовсе не в том, чтобы «копировать» вселенную или «подражать» ей, но в том, чтобы полностью проявить и верно направить собственную творческую энергию (говоря языком исихастов, говоря языком средневековой христианской теологии, ему надлежит беспокоиться не об «анalogии бытия», но об «анalogии делаения»).

Как сказал один из современных русских беллетристов, если высшее начало делает нам некое «божественное предложение» — в нем может быть только «неподлежащее» и «несказуемое». Индийские мыслители (все — от Шанкары до Абхинавагупты) тут охотно согласились бы (вспомним упанишады: «ибо богам как бы приятно косвенное и ненавистно прямое [называние]»). Но вот реальная практика, с ее реальным же изменением средств, — это всегда интересно.

Итак, вот мы и вышли к этим современным западным паратеатральным опытам, которые несут, на мой взгляд, отпечаток всё того же стремления, попытку подняться (или подойти ближе) к некой высшей реальности, используя средства художественного, театрального опыта. Я думаю, мы легко можем выделить тут две различные и взаимно противоположные идеи о природе актера и его игры — идеи, которые отчетливо существуют, в том числе, и в истории театра. Первая концепция хорошо отражена в знаменитой теории Дени

¹ Чтобы продолжить так полюбившиеся кашмирцам аналогии с театром, можно сказать, что в качестве театрального спектакля перед взором Атмана развертывается не только весь мир с его многоцветием воспринимаемых предметов, с его множеством иллюзорных субъектов, — в качестве разнообразных «ролей» (bhūmikā), переменчивых «личин», в которые облачается актер (bhūmikā — это «украшения», но также и разноцветная «земля», «глина» как основа театрального макияжа), выступают также всевозможные позиции философских систем — darśana. Получается, что и мудрец-философ по сути — это «загримированный» актер, всегда готовый к выступлению... (См.: Кшемараджа, «Сердце узнавания», 8).

Дидро с его знаменитым «Парадоксом об актере» (*«Paradoxe sur le comédien»*), — в основном это внешний подход, искусственная имитация поверхности и неких выразительных знаков эмоциональной жизни. Ничего не имею против, — по-своему это почтенная традиция — в конце концов, можно стать настоящим виртуозом в создании правдоподобных и даже весьма ярко изукрашенных копий человеческого существования.

С другой же стороны, есть и иной подход, тесно связанный с внутренней жизнью человека, связанный с творческим и живым порывом, — он толкает актера скорее к внутреннему ощущению, к «самочувствию», «самоощущению» (как сказала бы Мария Кнебель, ученица Станиславского и Михаила Чехова), к тому, что и впрямь переживается как реальный опыт в процессе самого творчества. В той же Франции мы явственно различаем эту вторую тенденцию в работах Антонена Арто (*Antonin Artaud*), — это жажда истинной страсти, присущей творческому акту, — страсти, которая приводит к трансформации сознания, чувственности, даже самой органической, телесной жизни артиста. Вот если попытаться переместиться теперь куда-то в сторону внутренней человеческой психо-физики, мы тут же окажемся лицом к лицу с несколькими именами, которые могут представлять для нас вполне конкретный, специфический интерес.

Если атакующий авангард театра и перемещается сейчас куда-то, то это как раз перегруппировка в сторону Антонена Арто с его «театром жестокости» (*«théâtre de cruauté»*). Это ведь безумец Арто говорил: «необходимо прежде всего разрушить привычную зависимость театра от сюжетных текстов и восстановить представление о первичном языке, стоящем на полпути от жеста к мысли»... Именно Арто желал любой ценой вырвать театр из его «психологического и гуманитарного проявления». Это ведь Арто требовал «алхимической возгонки» самой материи театра, самой натуры человека, коль скоро та оказывается задействованной в рискованном драматическом процессе: «Недостаточно обращают внимание на то, насколько символизм материи, призванный обозначить этот таинственный труд, по самому своему духу отвечает некоему параллельному символизму, тому воплощению идей и видимостей, посредством которого всё театральное в театре определяется

и может быть философски разграничено¹. Все это очевидным образом перекликается с представлением шивайотов об огненной «силе», «энергии» (*sakti*), которая преображает адепта на его пути к освобождению. Недаром в своих теоретических работах Арто пытается уйти от излишне рассудочного, излишне банализированно-сентиментального западного театра к иным образцам (в их числе был и балийский театр, и народные представления Мексики — короче, туда, где сама человеческая природа как бы «методом тыка», наощупь, ищет себе метафизические пути). Только таким способом Арто надеется выйти к новому театральному языку — не только к новым средствам выражения, но и, буквально, к тому новому языку, который заново должна освоить вся человеческая натура. По его словам, «сам этот язык, развертывающий все физические и поэтические следствия во всех планах сознания и во всех смыслах, необходимо вынуждает мышление выбирать те глубинные отношения, которые только и можно назвать *метафизикой в действии*².

Я думаю, что как раз Арто, прочитанный сквозь призму семиологии, и показался современным теоретикам и практикам театра если и не образцом для подражания, то, по крайней мере, достойным всяческого внимания ориентиром. Арто, всегда отдававший приоритет телесной чувственности, занимавшийся возгонкой ощущения до уровня мистического транса, в поле театра вдруг чудесным образом совпал со многими идеями французских семиологов, начиная с Ролана Барта (Roland Barthes), — совпал с идеями этих академичных филологов, внезапно уставших от «логоцентризма», от подчинения строгому вербальному порядку и единому смыслу.

К сожалению, традиция, реальная традиция постановок прервалась (сам Арто был и актером, и режиссером, долго боролся с психической болезнью, мучительство умирал). Сейчас острый интерес к его идеям остался, но подобрать это — как горящую головню — во Франции реально некому...

Как уже говорилось в предисловии, реально попробовал выйти к этой особой энергии попытался Ежи Гrotowski. 2009 был объявлен

¹ См.: Антонен Арто. Театр и его двойник. (Перевод Натальи Исаевой и Сергея Исаева), Издательство «Мартис», М., 1993, с.52.

² Антонен Арто. Театр и его двойник..., с.46.

ЮНЕСКО «Годом Гротовского», поскольку в январе исполнилось 10 лет со дня его смерти. Но для классиков он до сих пор слишком неудобен, а с учениками, как водится, плоховато. Я видела театральный Париж в 2009; лекции, симпозиумы, встречи с публикой — все в конечном счете крутилось вокруг Гротовского, которым теперь — гордятся, который уже стал «священной коровой» или идолом, требующим подношений и памяти. Все клянутся именем Гротовского. Есть Центр Гротовского с медиатекой и архивными материалами, с издающимся журналом и польско-английскими публикациями (Центр, понятное дело, выступил одним из организаторов фестиваля). И есть множество вопросов, которые волей-неволей Гротовский ставит перед нами, — вопросы летят и летят, как шарики от пинг-понга, отмахнуться невозможно, увернуться не удается.

Смысл театрального искусства: что это — откровенное развлечение, в лучшем случае — моральное, социальное воспитание граждан, завернутое в блестящую целлофановую упаковку трюков, возможность в течении пары часов «сопереживать» судьбам героев, изысканное — и совершенно головное, выдуманное — «решение» режиссера, разыгранный по ролям, «с выражением», литературный текст, — или нечто иное? Близкая — на горизонте уже — смерть драматического театра, которому вскорости неумолимо суждено заместиться театром движеческим, «синтетическим», танцевальным, претерпеть процедуру (по счастливому выражению Татьяны Щербины) «воцерковления», — или все обернется иначе? Чего он вообще добивался, Гротовский, — и в своих поразительных театральных постановках вроцлавского периода, и потом, позже, в паратеатральных опытах, вплоть до весьма неоднозначной лабораторной практики в США и Понтедере? Короче, зачем он нужен, сам драматический театр, в своем предельном усилии, в идеале — чего он добивается в конечном счете?

Гротовский сказал бы: не драматический театр, украшенный вставными пластическими номерами, не трюки, помогающие держать ритм и напряжение действия, но некие телесные, чувственные субстанции, которые возгоняются, разгоняются как в электронном ускорителе, чтобы дать на выходе иную материю — иную плоть актера, иную чувственность, иной смысл... То, чего прежде искал Антонен Арто — алхимической сублимации телесного и эмоционального состава, опасных игр

с физиологическими сдвигами, с изменением сознания, — ради создания новых смыслов. Творец — режиссер-педагог-мастер (в восточном смысле этого слова), — который выступает не просто создателем новой истории или нового образа, но вначале пре-творяет, пре-существляет своих актеров, залезая внутрь, умело и грубо — как Гrotovский с Чесляком, как Васильев с Валери Древиль. Лабораторная работа как основа всего, как необходимое, последнее условие, без которого не будет и вещи... Философ Михаил Ямпольский (который помимо феноменологии занимается также теорией кино) подсказал мне тут весьма удачный термин — даже не столько лаборатория, сколько «полигон», поскольку и для кашмирских шивaitов, и для современных актеров, опирающихся на эту внутреннюю «энергию», меняется не просто их собственная психо-физика, но и окружающий мир, который теперь оказывается почти радиоактивным, заново заряженным этим электричеством. Меняется психо-физическая природа актера, но тут же, по законам индукции, меняется и «со-сердечный» (*sahṛdaya*) ему зритель, ощутимо трансформируется само вмещающее их пространство. Ну а любимое словечко Гrotovского, которое я подобрала и украла — это *vehicle*, то есть »средство передвижения«; искусство как «проводник». В индийской традиции (которая для Гrotovского была так бесконечно важна) искусство — это, скорее, *vāhana*, ездовое животное божества, которым нужно правильно управлять, чтобы попытаться выйти к целям, лежащим скорее за пределами самого театра.

Сейчас приходят новые молодые режиссеры — часто и выдумщики, и дерзкие фантазеры, но они идут с поверхности, они «вытрачиваются» быстрее, чем успевают создавать. Полноте, я-то видела (даже и на репетициях), как начинает жить энергия театра, когда она реальна, прямо-таки осязаема: это не живенький подскок, не веселый фокус, не акробатический трюк. По словам Ханса-Тиса Лемана, «для перформанса, равно как и для нынешнего постдраматического театра, на первый план выходит «живое» (*liveness*), так что высвечивается прежде всего провокативное присутствие человека, а не воплощение некой фигуры».¹ Именно лаборатория позволяет мастеру работать из-

¹ См.: Hans-Thies Lehmann, «Postdramatisches Theater», S. 243.

нутри, опираться не просто на психологию актера или его технические умения, — она дает возможность работать с тем сгустком первичной энергии (в индийской традиции — bindu), где еще нераздельны, где сцеплены вместе и фоническое звучание распева, и изначальный жест, и звучащее слово... Словами Гrotovskого (это частично опубликованная машинопись текста «Фарс-мистерия», хранящаяся у Людвика Фляшена), «...секрет современной мистерии, напротив, должен быть чем-то неотделимым от самих ее участников... тогда обновление текста становится живой плазмой, живой материей...» Без фундаментальной науки — с ее рискованными опытами над людьми — не бывает науки прикладной, без серьезной лаборатории театр обречен на вымирание. Для меня-то всё это очень тесно согласуется с чисто кашмирским представлением о том, что актер — это «чаша» (*pātra*), до краев заполненная «соком расы», и задача его — донести эту чашу до губ и сердца зрителя, разделить с тем не просто свое эмоциональное состояние,¹ но и все дальнейшие приключения духа. Метафизика в театре рождается не подбором «глубоких» тем, а тем особым процессом, который индийские театральные эстетики именовали *rasa-saṃkrānti* — «помещение расы в сосуд», то есть ее «вливание» в подготовленное сердце (*hṛdaya*) актера-медиатора...

В немногих своих опубликованных произведениях Гrotovский постоянно говорит о «вертикальности» как реальном векторе работы. Экспериментируя с этническими песнопениями самых разных народов (он употреблял в тренинговой практике близневосточные, средиземноморские, афро-カリбские обрядовые и народные напевы, но это был всего лишь материал — подход к звуковой материи неизменно оставался индийским), Гrotovский пытался как бы подняться по лестнице энергии, используя гласные звуки для того, чтобы нащупать некое изначальное звучание (своего рода высший «первозвук» — *para nāda*). При этом он очень хорошо различал окраску порождаемой фонической

¹ Про то, как разделяется и потом взаимно социально обсуждается «просветленная» эмоция западные критики как раз знают все — см., например, замечания о функции актера (как раз в аналитике — на стыке между эстетикой традиционного индийского театра и современной театральной теорией) у Лин Банса-Будон (Bansat-Boudon Lyne. Le sentiment contemplé..., p. 420).

энергии; на его взгляд, она генерировалась как «тяжелая», «активная» или «прозрачная» в момент своего подъема (это, конечно же, очень близко соотносится со свойствами гун, то есть с окраской *tamas*, *rajas* или же *sattva*). Как говорил Гrotовский, в этой работе дело даже не в нахождении агрессивной жизненной силы, — напротив, для него (при всей силы, даже довольно брутальной мощи создаваемого действия) важен был именно переход от чистой «вitalности» к «тонкости» контакта.

Так или иначе, для самого Гrotовского было крайне важным это путешествие к истокам; это было в какой-то степени даже данью личному мифу (он не уставал повторять: для меня-то топография всегда остается вертикальной, нужно только, чтобы и другие были готовы сопроводить меня на этой дороге...).

Мне только не хочется, чтобы Ежи Гrotовский представлял перед читателем этаким таким мистиком-гуру, вещающим «последние истины» потрясенным ученикам. Вовсе нет, я тут говорю прежде всего о практиках, о людях, которые — если и имели дело с живой энергией художественного творчества — предпочитали, скорее, «вещественный», почти тактильный контакт. Тот же Гrotовский говорил, что когда он встречает в театральной группе следы транса, трансперсональных состояний, — это, по большей части служит знаком некоторой истерии и имеет как раз чисто «горизонтальное» происхождение. Напротив, по его мнению, даже во время самых крайних, экстремальных тренингов нужно использовать как «вертикальную», так и «горизонтальную» опору — иначе слишком велик риск падения. Однако же, всё это не снимает ни с актера, ни с того, кто его направляет (то есть с режиссера-педагога, занимающегося реальным воспитанием и духовной подготовкой актера) некой глобальной задачи — через вполне экстремальные по своему характеру психо-физические реакции прийти, в общем-то к архетипическим вещам...

Ну и еще один пример, теперь уже вполне современный. Кроме того, это пример, который не замыкается в рамках чисто лабораторной работы (как это произошло на поздних этапах с Ежи Гrotовским), — метод, который практически работает в театральных постановках, вполне рассчитанных на присутствие публики (в этом также огромное разли-

чие с Гrotovским, который для своих понтедеровских опытов предпочитал говорить не о «зрителях», но о небольшом числе специально отобранных «свидетелей»). Я имею в виду практику Анатолия Васильева. Трудно назвать все увиденное театральным экспериментом. По первому, личному впечатлению: скорее уж — возвращение к архаике. Скорее уж бурение колодца, чтобы попасть в пласт подземных вод, чтобы соединиться наконец с тем первородным, первобытным океаном поэтической речи, требующей себе собственной, отличной фонетики, собственных ритмов.

Всё это, конечно же, предполагает изменение лабораторной работы. Тут многое можно говорить и о «Диалогах» Платона, которые неизменно — вот уже более пятнадцати лет — используются в качестве учебного материала, на котором отрабатывается структура диалогического мышления и диалогического обмена... Можно говорить и об особой «вербальной технике», с ее построением «утвердительной интонации», предполагающей (совсем как в кашмирском шиваизме) построение пространства, опирающегося на постепенное чередование и развертывание гласных... Эта интонация дает свой особый ритм, свою каденцию. Тот же ритм, та же поступь слышны и в васильевских «Маленьких трагедиях» Пушкина, и в «Кровавой свадьбе» Лорки, и в «Терезе-философе» Буайе д'Аржанса. В нем точно угадано главное: есть неотменность судьбы, есть настойчивый ритм желания, они настигают нас независимо от того, хотим ли мы вообще входить в пространство трагедии. Есть глухие удары молота — как пульсация нашего собственного сердца, как фаллическая энергия любовного соития, как плеск волны, которая не устает биться в берег... Кто видел в Москве пугающе-страстную Медею («Медея-материал» Хайнера Мюллера в постановке того же Васильева), никогда не сможет забыть настойчивого, завораживающего голоса Валери Древиль. Для подобных драматических текстов важен не нарративный сюжет, не понимаемый смысл — потому что ударными оказываются все слова подряд, и предлоги и незначащие частицы, и случайные оговорки. Действительна здесь только мера страсти, она одна реально присутствует — как тусклое свечение, как неотвратимый приговор, как коридор, куда входишь — и деваться некуда, не получается, всюду стенки, — так и идешь себе вперед.

Валери играет на французском. Французский язык — цепкий, паутинный, слишком аналитичный, слишком суховатый и однообразно-прозрачный. Но он же одновременно позволяет слушателю опереться на пружинящую подкладку повторов, он дает возможность разворачиваться, бесконечно блуждать внутри лабиринта риторических приемов, внутри упрямой софистики, которая поддерживает своей кристаллической решеткой стихию самой речи. Для Валери Древиль в этой работе важнее всего было поймать то, что сам Васильев именует «утвердительной» интонацией, той особой интонацией высокой, поэтической трагедии, которая, по его мысли, должна вернуться в театр. Речь, поднятая, вздыбленная до уровня поэзии, всегда произносится как бы из единой точки, вынесенной за скобки психологии, человеческих отношений, человеческих капризов и столкновений. Градус этой речи, ее жар неизменно выжигает всякое личное начало: слышен лишь чей-то голос, та общая подкладка, та основа, которая существует в каждом из нас, во всех, — лишь проговариваясь — в зависимости от случая — более или менее внятно. Тут сами слова существуют внутри странных провалов, они тычутся друг в друга, как слепые котята, отталкиваются друг от друга, смотрятся друг в друга как в зеркало. Французская культура неизмеримо более вербальна и рациональна, чем наша, но есть и одна особенность, которую пожалуй, делят и русские, и французы в своем глубинном отношении к языку. Мы знаем, как им можно опьяниться, мы на собственной шкуре ощущаем то, как может захватить и унести сама эта стихия языка, мы хорошо представляем себе безумный облазн поэтического слова и его внутренней энергии.

А в «Амфитрионе» в «Комеди Франсэз» был найден замечательный, на мой взгляд, визуальный образ для этого полета речи. Начинается монолог, монолог, обращенный к партнеру, но вместе с тем, начинается и некое риторическое упражнение, начинается эта завораживающая магия языка, которая действует неостановимо, стучит в твою дверь неотступно, — и наступает момент, когда актер поднимается со стула и уходит, взбегает туда, — на самый край, на верхний обод башни. Он хватается за одну из свисающих веревок и начинает бег по кругу, нес колько шагов — и вот он уже летит, держась за веревку, несколько шагов для разбега — и вот оно — свободное парение легкого

слова! Своего рода «гигантские шаги» в их вербальном варианте: если хорош разгон предыдущей риторической фразы, кто знает, как далеко тебя вынесет энергия речи, ее живое биение... (Потом «Фигаро» напишет — «к чему нам этот цирк, что там сделали с нашим Мольером!» — Да только ведь их драгоценный Мольер именно так и устроен, это и есть первичная конструкция, базовый элемент — некий длинный риторический монолог, который раскачивается, вращается, гигантский маховик, постепенно набирающий внутреннюю энергию механического, поступательного движения... Все эти любовные споры персонажей, построенные как словесные прения в суде, как ученыe диспуты философов-схоластов, — с той лишь разницей, что зрителю, слушателю нужно не столько следить за аргументами сторон, сколько вслушиваться в нарастающий пафос, в тот гул, в тот белый шум страсти, что странным образом рождается не из психологии персонажей, но как бы из самой фонетики проговариваемых слов).

Я вспоминаю из прежних спектаклей, еще московского периода, еще до изгнания из России; к примеру, «Моцарт и Сальери». Белый Сальери, черный Моцарт. История, которая завершается латинским «Реквиемом» Владимира Мартынова (композитор и «Плача Иеремии», и хоров «Илиады»). Смешанные приемы, коллаж: чего здесь больше — музыки? поэзии? масонской символики? Декоративные повороты и чудная музыка, все выверено до последней детали — и башмачки ангелов, и магические орудия и сосуды на столе алхимика, и просчитанные действия волхва-отравителя. Но сказать-то хотелось не столько о зрелищной, декоративной стороне, которая была, как всегда, великолепна.

Вообще, законченная форма, визуальный рисунок спектакля (пусть даже речь идет всего лишь о презентации работы учеников), — это, конечно важно, но куда более важным, с точки зрения Васильева, становится подготовительный период, — недаром в русском театральном языке существует противопоставление «постановочной разводки» (та всегда несет в себе некий уничижительный смысл, сколько бы режиссер ни трудился над визуальными знаками, жестами и движениями) — истинной режиссуре. Но Васильев тут куда более суров, даже жесток: он использует драгоценное подготовительное время не только для того, чтобы прочертить путь, но и чтобы проделать дыру, щель в защитных бастио-

нах ученика. Видимо, это совершенно необходимо, чтобы оттуда могла наконец брызнутуть «чистая креативность», — прямо как это описано у Хайдеггера в его «Истоке художественного творения» (*«Der Ursprung des Kunstwerkes»*), где тот говорит о «разъеме», «щели», хотя тут ее приходится проделывать каждый раз не просто в толще бытия, но в хрупкой и страдающей природе самого артиста... Зная, как использовать не только сильные стороны актера, но и его слабость, его стыд, страх перед самим собой, — с тем, чтобы привести его в конце концов к этому светящемуся и пугающему мгновению действия, чистого творчества. Режиссер, скорее, призван стать неким «мета-творцом», то есть тем, кто сумеет повернуть и по-новому сформировать художественные импульсы других. Создать свой собственный рисунок из свободной воли других подлинных художников, создать целый мир, новую вселенную — не из элементов и неподвижных объектов (они-то уже сотворены), но из одушевленных, живых существ, из их душ и тайных порывов, которые порой скрыты и от них самих). Знать, что надо сделать, если нужно — как слукавить, — однако прежде всего: как прикоснуться к живой ране каждого, — болезненно, но не причинив ущерба. Иначе говоря, тут мы каждый раз неизбежноозвращаемся к фундаментальным отношениям между мастером и учеником. Важно ведь не просто провести линию цветным карандашом, но зная человека, подтолкнуть его, чтобы тот сам провел эту линию в пространстве — коли понадобится, то и кровью своего сердца...

Ролан Барт говорил: «письмо, сам акт письма, превосходит собой любое произведение¹. Конечно же, игра, живой акт, происходящий

¹ А Пессоа, например, пишет в автобиографии: «Tenho neste momento tantos pensamentos fundamentais, tantas coisas verdadeiramente metafísicas para dizer, que me cango de repente, e decido não escrever mais, não pensar mais, mas deixar que a febre de dizer me dê sono, e eu faça festas, como a um gato, a tudo quanto poderia ter dito» («У меня столько фундаментальных размышлений, столько взаправду меафизических вещей, которые я мог бы произнести, — что я вдруг устаю и решо ничего больше не писать, ни о чем больше не думать, но позволить лихорадке говорения усыпить меня и в конечном счете убаюкать — как у спящего кота — всё, что я мог бы сказать...») Хорошо поэту: он может вдруг «окуклиться», превратить мысль и остroe чувство в жемчужинку, бусинку поэтической строчки — дальше с него и спроса нет, всё и так блестит и переливается. А Васильев (впрочем, точно так же, как и ставивший до него всё на карту страсти Кьеркегор) всё роет, роет: внутри языка, но с учетом гораздо более рыхлой среды, берущей свое начало в самой психо-физической природе человека... Но результат, по-моему, мощнее...

здесь и сейчас, выше, чем любой завершенный и прекрасный предмет искусства! Правда, и у Васильева всё начинается с анализа текста. Только это вполне конкретная работа, построенная на умении различать между плоским массивом текста текста, бесструктурным «чтением слов», — и линией реального действия в этом тексте. Между тем, что лежит на поверхности, — и тем, что до поры до времени скрыто. Когда мы говорим о психологическом театре (*«психологических структурах»*), это означает для Васильева — и вполне в русле русской театральной школы — что при анализе драматического текста все разбирается от условий и предпосылок человеческой ситуации, которая определяет собой начало пьесы, — то бишь от *исходного события*. Персонаж продолжает свое путешествие по запутанной сумятице обстоятельств, столкновений и пересечений драмы. Тем не менее, на протяжении этого путешествия он чувствует, как нечто уже подталкивает его сзади: судьба его уже предопределена прошлым, а все силы уходят на выявление и осознание этих предпосылок, — персонаж по существу становится беспомощным узником цепи причин и следствий, в числе которых — и его собственный характер, его собственная натура. Тогда создателю спектакля необходимо как можно пристальнее копаться в этом первоначальном событии, искать там новые возможности, — иначе говоря, нам волей-неволей приходится нырять весьма глубоко в темное подсознание участников драмы. Только там, внизу, — в изначальном водовороте всех наших страстей, наших темных комплексов, — мы и сможем найти истинные причины зарождения чувства и действия. В то же время, эта кажущаяся свобода — всего лишь иллюзия, своего рода близорукость или трусость с нашей стороны — то, что по сути мешает нам видеть ясно положение дел. Многое уже предписано и предопределено заранее, ограничено самой сутью наших эмоций, самим характером наших самых возвышенных, самых лучших и спонтанных движений: все они принадлежат царству природы (*prakṛti*), все они определяется ее прежними «отпечатками» (*samṣkra*), — а стало быть, представляют собой не более, чем звено в этой бесконечной причинно-следственной цепи.

Напротив, как определяет Васильев, в отличие от психологических, *«игровые структуры»* всегда направлены к цели, к пределу и вершине

всей композиции. Теперь уже не особый персонаж определяет собою путешествие, — о нет, это реальный человек, личность (*persona*) актера решает собой всё: он начал эту авантюру, и хочет любой ценой дойти до конца. А *основное событие*, которого мы надеемся достичь, оказывается чем-то вроде разрешения загадки, сложной головоломки. Если исходное событие подталкивает персонаж, гонит его вперед неумолимо и неостановимо, то основное событие влечет к себе самого актера как человека, делая ему знак, чтобы тот приблизился, подошел, — оно призывает и манит к себе. Тут всё может стать предметом игры, включая и человеческую природу (характер персонажа, — или же природа свободного игрока, который участвует в этом обмене). По дороге что угодно может послужить участникам мячом, игрушкой, точкой соприкосновения. Но всё это время, в самых причудливых закоулках, в самые темные тоннелях, — на всем лежит отблеск — свет далекого маяка, которая привлекает нас, зовет нас подойти поближе для последней разгадки....

По Васильеву, движение персонажа и всей пьесы можно рассматривать как некую траекторию, которая связывает исходное событие с событием основным. Мы всегда ощущаем это напряжение, которое существует между природным окружением — своего рода нашими собственными предлагаемыми обстоятельствами — и окончательным разрешением загадки и судьбы. Васильев начинал свою теоретическую работу с «психологических структур» («Первый вариант Вассы Железновой», «Серсо»), где всё определяется именно исходным событием. Эта почтенная традиция идет, в основном, от Станиславского; по существу, здесь мы имеем дело с миром, который вполне предсказуем, вполне просчитан в своих основных параметрах. Персонаж начинает свое путешествие из неких данных ситуаций, уже чувствуя, как давление этого исходного события неумолимо подталкивает его вперед. И даже если допустить между персонажами возможность достаточно свободной связи, всё равно человек здесь определен своим прошлым: прежними обстоятельствами, сложившимися отношениями, своей собственной психо-физической природой. Что это, как не известная нам *samskāra*, — нечто «пережитое»; разумеется, в индийской традиции это сжатая история наших прежних рождений, — своего рода «следы»,

«запечатления» прежних вселенных, через которые довелось пройти... Нечто сугубо механическое и мертвое, — та «природа», *prakṛti*, которая полностью просчитывается (если знать все ее элементы и составляющие).

Васильев, который — без преувеличения — был настоящим виртуозом психологических структур, очень рано стал уже осознавать их недостаточность, ущербность. Можно было сколько угодно искать внутреннюю свободу актеров, создавая «игровую среду» для репетиционных «этюдов». Разумеется, метод этюда уже дает немало: способность свободно импровизировать, опираясь на структуру текста и на собственную природу, где уже заложены глубинные корни наших реакций. Всё это дает либо текучую материю, кисель сантиментов, либо — если хватает храбрости — возможность заглянуть в стоячие воды подсознания, меняя радостную материю игры на гораздо более тяжкие, резкие, болезненные состояния психики. Похоже, что, все-таки, решение во многом отказаться от психологических структур, снять их в ином подходе, было обусловлено не столько мрачной окраской предельных психологических состояний, сколько этим фатальным отсутствием свободы...

Начиная с легендарных «Шести персонажей в поисках автора» Пиранделло, объехавших, без преувеличения, весь мир, Васильев начинает разрабатывать и практиковать концепцию «игровых структур», где всё завязано как раз на основном событии. Тут всё определяется будущим, той разгадкой, развязкой всей пьесы, которая пока еще не известна персонажам, но уже существует для них в виде смутного предчувствия, пред-восхищения. Исходное событие неумолимо толкает в спину — не хочешь, да пойдешь, обстоятельства, отношения, твоя собственная натура не дадут отклониться от набитой колеи, выверенной дорожки, о которой ты, может, и не подозреваешь, — но вот она-то тебя знает... Здесь же необходимость размыта: не какая-то непременная судьба, склонность, укладка, но, скорее, туманный свет дальнего маяка, то, что не толкает, а только манит... Да и к тому же, как прекрасно показал Васильев в своих поздних спектаклях, манят тут не события, не конкретные цели, но куда более расплывчатые, неопределенные, но от того не менее сильные истины, метафизические ценности; они не представлены в виде готовых формул, рецептов и руководства к действию.

Так, неопределенное благо... Вот ведь, странная истина, которая всё возникает и возникает... Вот этот назойливый, настойчивый абсолют, что где-то маячит, — вроде бы и не ко мне, но никак не отделаешься... Для меня в этом раскладе явственно ощутим вкус *bhāvanā* как мистической силы пред-восхищения, постепенно прорастающей в человеке (и в персонаже), постепенно — если он это позволит — захватывающей, заполоняющей собою всю его психо-физическую природу. Васильев же предпочитает говорить об «обратной перспективе» русских икон, ссылаясь на отца Павла Флоренского: когда то, что далеко от первого плана, от обыденной жизни, начинает вдруг обретать немыслимые размеры, вырастать и вырастать, когда далекое как раз и становится постепенно самым близким... В своей французской книжке «Семь или восемь уроков театра» Васильев объясняет: «Я вернулся к идее цели. Которую я не желал понимать более как преобразование одного персонажа другим, поскольку сам этот персонаж уже вышел за пределы конкретного. Цель теперь полагалась в чем-то абстрактном: я не наблюдал более людей, которые пытались осмыслить истины, но, скорее, сами эти истины... И персонажи более не находились в состоянии борьбы друг с другом, но в состоянии игр».¹ И всё, в конечном итоге, может входить в эту игру — как мячик, которым перебрасываются актеры, как точка контакта, — всё, включая метафизические истины, включая и саму психологическую природу персонажей...

Скажем, в «Моцарте» структурное построение кажется еще более сложным. Во второй части спектакля два protagonista все время остаются как бы внутри воздушного пузыря, — словно на картине Босха, тот плывет, движется в вечности внутри сакрального течения «Реквиема». «Товарищи в искусстве дивном», они так и продолжают перебрасываться острыми словечками, стишками, продолжают смеяться и дразнить друг друга, но все это возможно лишь по ту сторону, когда все уже прощено, и прощено не ими самими, но кем-то другим. Их легкая болтовня равновеликих художников все так же вечно длится на фоне поющего хора небесных ангелов, которые в разноцветных платьях танцуют вокруг, крутятся как суфийские дервиши, обмениваясь бесстыдными

¹ См.: Anatoli Vassiliev. Sept ou huit lesons de théâtre. P. O. L., Paris, 1999, p. 27.

поцелуями со старцами-пустынниками. Но есть и иной образ: это когда основное событие начинает неотменимо, непримиримо воздействовать на событие исходное, когда именно конец начинает определять собой всю нынешнюю тварную экзистенцию. Здесь, в нашей земной жизни, все рассудится иначе; блеснувшее лезвие эсхатологического будущего безжалостно рубанет по самой человечьей природе, иссушая скрытые от глаза истоки спонтанной креативности. Последняя картинка спектакля: в своей земной жизни, в своей земной комнате Сальери останется навеки оскопленным собственным своим преступлением; он пробует писать — но слышит только скрежет дьявольского трезубца, он содрогается, трепещет, ерзает на стуле — желает вновь слышать свою музыку, но больше никогда уже так и не сможет к ней вернуться.

В конце концов, даже для философских текстов Васильев предложил вернуться к практике «этюда», — практике, глубоко укорененной в свободной импровизации (это и опыт Станиславского периода «физических действий», но особенно подход Марии Кнебель, первого наставника Васильева во время его обучения в ГИТИСе). Между тем, хорошо известно, что «этюд» напрямую связан с самой сущностью психического — это почти алхимический процесс, который позволяет актеру сублимировать свои собственные страсти и воспоминания, чтобы возбуждать внутреннее ядро эмоций и чувств, чтобы прикоснуться к внутренним скважинам его собственного подсознания. На самом деле, Васильев предпочитает говорить не о твердом «ядре» личности, но скорее о некой скорлупе, под невидимой поверхностью которой мы находим живое и текущее вещество, способное порождать спонтанную жизнь, производить неожиданные следствия... Но здесь, в случае игровых структур, это может показаться противоречием: в конце концов, мы должны играть с понятиями и образами, сами идеи и выступают выступают «предметами игры», которыми обмениваются партнеры, «мячами» в этом странном футболе. Да и сама игровая среда — разве она не создается благодаря этому расстоянию между «ногой и мячом», действующим актером и его персонажем, — игровая среда, которая разогревается как раз благодаря этому немного ироничному отношению, способности живой «персоны» выглядывать наружу из своей роли, слегка подмигнув нам всем со стороны?

Не стоит, правда, усматривать во всем этом нечто подобное, скажем, дистанцированию или «очуждению» («Verfremdung») Брехта: для Васильева пространство игры заполнено не привычками или социальными условностями, но самой этой странной «материей» игровых живых энергий. Есть силовые линии, которые провоцируют и создают реальную силу, — то силовое поле, что генерирует ток игры. И есть, конечно, эта черная дыра, почти непостижимая, — зона основного события, что влечет нас к себе (она располагается где-то в конце текста, когда уже всё сказано, — очень часто она даже перемещается за пределы самого текста произведения — как окончательное решение запутанной загадки)...

Если мы вернемся теперь к психологическим структурам (как правило, связанным с практикой этюда), мы найдем ситуацию, в которой актер должен использовать творческую силу глубинных течений своей собственной природы. Это не так просто, как может показаться на первый взгляд. Мы помним, что источником энергии, первым импульсом к творческому движению становится то, что существует еще до всякого первоначального действия — это исходное событие — сокрытое прошлое, которое существует не только как конгломерат событий и явлений, но и как некая темная подложка наших страстей и тайных желаний.

Уже у Платона (равно как и у кашмирских шиваитов) мы находим эту поразительную аналогию между эротической любовью и творчеством: это чистое желание, что постоянно ищет себе новые тела, новые души, которые оно могло бы схватить и присвоить. По словам Станиславского, режиссера-учителя следует рассматривать, скорее, как акушерку, которая призвана помочь рождению спектакля; ну а Васильев, прямо отсылает нас к образу Диотимы из «Пира» Платона, к этому мощному образу посредника, проводника, сопровождающего нас на подъеме к вечной красоте и бессмертию.

Васильев часто говорит, что сама сила Эроса заполняет здесь промежуток. Прежде всего это означает, что расстояние между исполнителем действия, — этим актером, который играет, — и предметом игры как одной из любимых игрушек, то есть, его персонажем, — это расстояние всё время меняется, становится размытым, но остается всегда заряженным игровым электричеством. Можно сказать, что в игровых структурах творчество порождается в игровой среде, созданной этим «сдвигом»

(или «зазором», по терминологии Васильева). Этот промежуток меняется, но он всегда необходим. Он существует между человеком, «персоной» актера и проецируемым им объектом или персонажем; кроме того, он обусловлен неопределенной по самой своей сущности, вечно изумляющей нас природой основного события, — природой той конечной цели, что сокращает и укорачивает всякую перспективу, подспудно воздействуя на всех персонажей и их поведение уже от самого начала игры. Все это касается, главным образом, положения актера, когда его центр внимания, центр эмоций смещается, «выносится» вперед, оставаясь теперь перед ним как некое ядро, излучающее бесконечные игровые возможности.

Эта дорога любви, то есть страсти как и все возрастающей жажды, как игры *par excellence*, причем игры опасной, — это же, вместе с тем, и путь творчества. Французский историк культуры Пьер Клоссовски (Pierre Klossowski), говоря об актерской технике Кармело Бене, уточняет: «то же самое тело само по себе не гарантирует одну и ту же душу, не говоря уже о характере *dramatis personae* (действующих лиц) — когда все они выступают аналогом души в ожидании будущего воплощения. В любой момент, когда мы наблюдаем его жесты, когда мы воспринимаем предложенные нам крики или шепоты Кармело, мы оказываемся лицом к лицу перед нашей собственной дилеммой, от которой перехватывает горло: где, при каких обстоятельствах мы можем узнать себя такими, какими себя считаем, какими мы есть?» Клоссовски продолжает говорить далее о неком «тонком теле», — той разреженной области, которая включает в себя и как бы окутывает тело и душу исполнителя, являясь перед нами все осциллирующие, колеблющиеся возможности, всю эту территорию пугающей свободы игры, которая существует вокруг актера. Как будто все эти виртуальные существа продолжают сопровождать личность художника, — почти как блуждающие души из Чистилища, лишенные опоры, вечно в поисках нового тела, новой жизни, новой судьбы... Вспомним: «*sūkṣma-liṅga*» или «*sūkṣma-śarīra*», — это «тонкое тело», которое сохраняет для нас выражаемый смысл (в особенности, смысл «тонкий», метафорический), но то же время является единственной реальной связью между различными воплощениями души. Можно сказать, что именно *sūkṣma-śarīra* выступает здесь в качестве носителя «следов» пережитых ощущений, а также остается

своего рода «пунктирной» линией личности во всех ее воплощениях и трансформациях. Одним словом, когда мы ищем истоки своих действий в психологии, нам непременно приходится рыть всё глубже — до последних пределов нашей собственной памяти, — а потом и погружаясь в подземные реки забытого прошлого, в почерневшие, обугленные глубины нашего подсознания — пугающего и постыдного...

Вообще, с точки зрения Васильева, в текстах наиболее метафизичных и высоких «основное событие» непременно располагается за пределами самой истории. Предположим, что нам приходится раздвигать рамки нашей загадки, переступая в поисках развязки границы самой интриги. Тогда получится, что сгибая лук, чтобы ощутить напряжение между двумя его крайними полюсами, нам придется брать в качестве начала также некую более далекую, более раннюю точку. Иначе говоря, эсхатологический конец требует себе для равновесного дополнения такого начала в глубинном, подсознательном корне психики, которое перекрывало бы собою саму нашу индивидуальную человеческую природу. И впрямь, от подсознания в конечном счете никуда не деться, вот только подсознание это будет теперь затрагивать своим темным крылом первородную природу человека вообще. Помимо «коллективного бессознательного» и «архетипов» Карла Юнга здесь сразу же приходят на ум поиски чистой театральности у Михаила Чехова или Антонена Арто, Ежи Гrotовского или самого позднего Васильева. Вот здесь-то и оказывается, что единственное орудие, способное приручить эту первородную плазму глубинного подсознания, общего для нас всех, можно отыскать лишь в ритуале. (Уже на конференции в Сан Паулу в 1998 году, пытаясь определить ту средства, которые он сознательно выбирал для репетиций «Илиады», Васильев впервые говорит об «искусственной ритуализации»). Ритуал как единственный инструмент, способный контролировать эту расплавленную плазму наши глубинных снов, наших самых рискованных и жестоких импульсов, — этих «архетипов», которые уже существовали в цепочке сущего столетиями, задолго до нас...

И еще одно маленько замечание. В своем трактате, специально посвященному театральным опытам — в работе «Повторение» (Gjentagelsen), — Сёрен Кьеркегор говорит о повторении, которое является также возобновлением, но одновременно говорит и об опасности

таких попыток всякий раз воссоздавать вечное становление. Он признает, что можно действительно попробовать найти трансцендентность в этот момент чистого творчества, можно попытаться бесконечно раздуть этот спонтанный момент экстаза, когда актер реально, почти наощупь ощущает присутствие духа, действующего в рамках психической имманентности¹. Это состояние, которое для Кьеркегора является более или менее тождественным «припомнанию» Сократа, создает канал, который соединяет нас с трансцендентным, что дает нам возможность созерцать это трансцендентное многократно, — но только внутри некоего «вечного возвращения», вечного скольжения, не надеясь на истинное постижение. Для Кьеркегора это отношение сопряжено именно с эстетическим моментом, — то есть с созданием произведений искусства и с эстетическим наслаждением. По сути, он говорит тут об эстетической стадии существования человека, об искусстве превращать всю свою жизнь в предмет искусства, — наподобие того, как это делает дзэнский мастер (см. «Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»» — «Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til Philosophiske Smuler»). Точно так же в психологическом этюде актер может достичь этого порыва, этой истинной страсти, которая дает ему некое предчувствие, — как первый вкус вечности на губах; однако сам он не может обеспечить того прокола имманентности, который был бы достаточен, чтобы отменить временность. Напротив, по Кьеркегору, мы можем говорить о подлинном «мгновении» (*«Øieblik»*), которое рассматривается им как подлинная точка пересечения между временем и вечностью. Но

¹ В своей книге «*Camera lucida*» (*«La Chambre claire»*), посвященной искусству фотографии, Ролан Барт говорит о такой точке (*«punctum»*) высшего напряжения страсти (или эстетического наслаждения), которая сама по себе уже преодолевает субъективность, приостанавливает чисто психологическое «удовольствие» и тем самым как бы рассекает время: «Однако существует и другая категория фотографий, к которой относятся те снимки, что представляют для зрителя особую ценность. В этом случае эмоциональная и смысловая наполненность фотографии такова, что эти фотографии не просто «нравятся», а вызывают мощный ответный отклик. Такие снимки сразу занимают вершину ценностной, аксиологической шкалы нашего внутреннего мира, наравне со всеми другими культурными артефактами, восхитившими нас. Слово «восхищение» в данном контексте не отсылает к конкретному чувству, а обозначает высокую интенсивность эстетического воздействия». — См.: Roland Barthes, *La Chambre claire: Note sur la photographie*, Paris, 1980, p. 48.

это понятие «мгновения» становится возможным только потому, что сама вечность уже вошла в сердце времени, что предполагает рассечение временного вектора свободным вмешательством трансценденции. Да-да, это — в конечном итоге — та самая «реснота» Сигизмунда Кржижановского, — или же, если угодно, — иптиша кашмирских шивайотов...

Мне кажется, именно тут и можно искать истоки довольно необычной идеи «обратной перспективы» игровых структур у Васильева. Конечно, он говорит в этой связи о ранних итальянцах — работах треченто и кватроченто, о русской иконе, — ну да, они создавались именно с этим чувством, с предвкушением обещанного бессмертия, давая нам образ материи, которая уже по сути своей преображена дыханием вечности. Помню, одну из своих французских статей о Васильеве я так и назвала: «Утвердительная интонация. Маленькая предварительная репетиция вечности». Тот неумелый «этюд» вечности, который мы, подмастерья, пытаемся проиграть — вместе, прямо здесь и сейчас.

Итак: не декоративные, псевдо-этнографические вставки (пусть даже те представлены в виде аутентичных, хорошо освоенных элементов экзотических культур), но прежде всего некий инструмент, — орудие, оружие, способное совладать с клокочущей магмой нижних слоев психики (превосходный, очень наглядный пример этого — «Медея-материал» Хайнера Мюллера — программный спектакль Васильева, объехавший всю Европу). Жесткая дисциплина сакрального обряда — будь то мерная, гулкая каденция «утвердительной» васильевской интонации или же повторяющиеся иероглифы восточных единоборств, — равно как и мгновение страсти, реально преображающее актера на сцене — все они равно годятся в качестве средства возгонки этой самой природы нашей психики, всей нашей чувственной природы вообще, чтобы сделать ее достойной восприемницей духа... «Так вода превращается в вино» (это название еще одного текста Васильева, датированного тем же 1998 года, — это статья, посвященная Гротовскому и урокам, вытекающим из идей Гротовского). Так происходит преображение самой ткани представления, где все еще сохраняются следы репетиционной чувственной импровизации — совсем как остатки фигуративности, что проглядывают в абстрактных композициях Миро или Клее, — но все высветлено и аскетически подсушено жаром чистого духа...



ПЕРЕВОДЫ



абхинавагупта

ПАРАМАРТХА-САРА (СУЩНОСТЬ ИСТИНЫ)



«Парамартха-сара» Абхинавагупты — это достаточно короткий текст, кратко резюмирующий его magnum opus, то есть главный тантристский трактат — «Тантралока». Вообще, существует два кратких изложения основных идей школы «Трика», принадлежащих Абхинавагупте — совсем коротенькая «Тантра-вата-дханика» («*Tantra-vāṭa-dhānikā*») и «Парамартха-сара» («*Paramārtha-sāra*»), насчитывающая сто пять строф. В случае с «Парамартха-сара» любопытно то, что существовал еще один текст под тем же названием (несколько более краткий — из 79 или 85 стихов), принадлежавший мудрецу Шешамуни (*Śeṣamuni*, другие имена — *Ādiśeṣa*, *Ādhāra*, *śeṣanāga*), весьма близкий по духу к вишнуитской санкхье; это произведение было весьма популярно в Кашмире в X–XI веках и широко известно также под названием «Адхара-карика» («*Ādhāra-kārikā*»). Абхинавагупта использует с десяток строф этого текста, слегка меняя их текстуально (отчего, впрочем, совершенно преобразуется весь смысл); он радикально трансформирует главную идею «Парамартха-сара», помещая всю вещь целиком в не-дуалистический контекст кашмирского шиваизма.

«Прамартха-сара» была откомментирована Йогараджей (*Yogarāja*), младшим современником Абхинавагупты, жившим в Кашмире, в Витастангуре (*Vitastāpūri*) во второй половине XI века. Параллельно с переводом самой «Парамартха-сара» я иногда использовала для пояснения небольшие фрагменты его комментария («*Viṅgī*»), опираясь, прежде всего, на перевод и изложение Лилиан Сильберн¹.

Абхинавагупта

СУЩНОСТЬ² ВЫСШЕЙ ИСТИНЫ³

1. В высшем, перекрывающем пропасть⁴, лишенном начала, едином, проникающем многообразно в самую глубину⁵,

Пребывающем во всем, сущем во всем движущемся и неподвижном, — в Тебе, о Благославенный⁶, — я нахожу прибежище.

2. Блуждающий в круге несчастий⁷, начинающихся от пребывания в семени [и] кончающихся смертью, —

Адхару почтенного ученик попросил [раскрыть ему] высшую истину⁸.

3. «Адхара-карикой» ему учитель ответил, поистине;⁹

Изложил же [основное] Абхинавагупта в соответствии с точкой зрения¹⁰ шивайтского наставления.

4. От избытка излияния¹¹ [его] внутренней энергии¹² эти четыре яйца¹³, благодаря [своему] раздроблению, —

то есть [сфера] Энергии¹⁴, Иллюзии¹⁵, Природы¹⁶ и Земли¹⁷, — были порождены Господом.

5. Здесь, внутри, — всё это: поток¹⁸ тел, чувствилищ¹⁹, миров, —

Вкушающим²⁰ здесь и наделенным телом²¹ сам Шива [становится], схватывая [для себя] сущность твари²².

6. Подобно тому, как образ²³ многих, отдельных цветов [на время] обретает лишенный загрязнений хрусталь,²⁴

Сущность²⁵ богов, людей, животных и растений [обретает] и Господь.

7. Подобно тому, как двигается в движущейся воде отражение луны²⁶, но стоит в стоячей,

Так же и Атман, великий Господь, [кажется движущимся] в телах, органах чувств и в [многообразных] мирах.

8. Раху²⁷, хотя и невидимый, появляется только тогда, когда держится за диск луны,

Точно так же и Атман, вездесущий, появляется в зеркале мысли только тогда, когда находит себе прибежище в объектах²⁸.

9. Подобно тому, как лицо ясно появляется в зеркале, лишенном загрязнений,

Образ сияния [этого Атмана] сияет внутри сущности мысли в чистом нисхождении энергии Шивы²⁹.

10. Этот исполненный³⁰ образом сияния, [испытывающий] великое блаженство от пребывания в самом себе,

Наделенный желанием, самосознанием и органами чувств, исполненный бесконечных энергий,

11. Этот лишенный [разделений] от всевозможных ментальных конструкций³¹, чистый, спокойный, свободный от появления или исчезновения, —

Именно в нем, [как] в высшей основе³², проявляется этот мир тридцати шести сущностей³³.

12. Подобно тому, как разные города и деревни, отражающиеся в диске зеркала, [на самом деле] лишены отличий,

Хотя они и кажутся разнящимися между собой и отличными от самого зеркала,

13. Точно так же, рождаясь от пробужденного [сознания]³⁴ чистого, высшего Бхайравы,³⁵ этот мир, хотя [на самом деле] и лишенный различий,

Кажется внутренне различным и, вместе с тем, отличным от Него.

14. Это [сознание] проявляет сущности: Шивы, Шакти³⁶, вечного Шивы³⁷, Господа³⁸ и [чистого] знания³⁹;

Оно сияет разделенными свойствами пяти энергий⁴⁰.

15. Это высшая свобода⁴¹, позволяющая [осуществлять всё] труднодостижимое, [свобода] высшего Господа —

Божественная⁴² сила майи⁴³, которая для Шивы [служит] покровом его собственного атмана.

16. Когда, в силу охваченности майей, пробужденное [сознание] пятается, оно становится [отдельной] душой⁴⁴, тварью⁴⁵.

Эта [душа] скована временем, то есть законосообразностью и причинно-следственной связью, ввиду [ее] страстей и [частичного] знания.

17. Сейчас, подобно всем прочим, я познаю так: «это нечто и есть то»; Пока [оно остается] связанным майей, это нечто, названное здесь «то», обозначает внутреннюю часть души и покрывающие ее шесть оболочек⁴⁶.

18. Шелуха на зернышке риса [кажется] неотделимой от него, хотя на самом деле они различны;

Но это [зернышко] полностью очищается, если сделать разворот⁴⁷ [по направлению] к пути Шивы.

19. Состоящая только из удовольствия, страдания и ослепления, в силу [обычных] заблуждений, мысленных конструкций и [общепринятых] мнений,

Пракрити⁴⁸ образует «внутренний орган»⁴⁹, разум⁵⁰ и [принцип индивидуации, то есть сознание,] «создающее «я»»⁵¹.

20. Ухо, кожа, глаз, язык и нос — это органы чувств⁵², [управляемые] разумом, [которые действуют] применительно к звуку и другим [объектам чувственности];

Опять-таки, речь, руки, ноги, [органы] выделения и размножения являются органами действия⁵³.

21. Будучи тонкими и лишенными различий [внутри себя], они должны схватывать свою

Пятерку «тонких элементов»⁵⁴, то есть звук, тактильные ощущения, свет, вкус и запах.

22. Затем, в силу соединения этих [тонких элементов], возникают объекты органов чувств,

Которые составляют пятерку «грубых⁵⁵ элементов» — эфир [или пространство]⁵⁶, воздух, огонь, и вода, и земля⁵⁷.

23. Подобно тому, как шелуха обволакивает собою рисовое зернышко, творение, которое начинается с пракрити,

И завершается землей, [как бы] прикрывает сознание⁵⁸ телесным существованием.

24. Высшая завеса здесь — это «первичное» загрязнение, «тонкое» же — это покров майи и тому подобного,

А «грубое» [загрязнение наступает тогда, когда] покров становится внешним и получает форму тела. Ибо таким образом атман обретает [свои] три «чехла»⁵⁹.

25. В силу [своей временной] связи с ослеплением⁶⁰ неведения, атман, хотя и единый по своей природе,

Воспринимает себя [как бы] в разнообразной множественности объектов и субъектов.⁶¹

26. Точно так же, как [сладкий] сок, сироп, кусковой сахар, меласса или пиленный сахар суть всё тот же самый сок сахарного тростника,

Все эти различные состояния суть [состояния] высшего атмана, Шамбху⁶².

27. Познание⁶³, «внутренний управитель»⁶⁴, жизненные дыхания⁶⁵, космическое тело⁶⁶, [обычно] тело, род, индивидуальные [души], —

Всё это суть всего лишь [феномены] обычной практики⁶⁷, — и с точки зрения высшей истины⁶⁸ их не существует вовсе.

28. В веревке нет никакой змеи⁶⁹, — и однако же, она вызывает ужас, ведущий к смерти.

Поистине, иллюзии⁷⁰ великая сила вовсе не может быть [легко] различима.

29. Точно так же должное, недолжное, небо, ад, рождение, смерть, удовольствие, страдание,

Варны, стадии жизни и тому подобное⁷¹, — хотя они и не реальны для атмана, — все же существуют [в мире] силой заблуждения.

30. Слепота⁷² же состоит в том, чтобы об этих сущностях, имеющих природу света,

[некто говорил так,] словно они отличны от атмана, хотя [на самом деле считать их] не-атманом было бы заблуждением.⁷³

31. Ослепление⁷⁴, порождаемое ослеплением, [как бы] опухоль, нарастающая поверх опухоли, —

[Настоящая болезнь,] большая беда — воображать [и считать] атманом то, что атманом не является, например, тело, жизненные дыхания и тому подобное.

32. Удивительно наблюдать: подобно тому как творящий паутину [паук] завертывается в эту паутину,

Атман тоже завертывается, соединяясь с размышлением о теле и жизненных дыханиях, [соединяясь] со знанием о мысли, [соединяясь] с протяженностью пространства.

33. Сосредоточившись же на раскрытии своего величия, свойственного познанию самого себя, он проявляет [себя как] внутренний атман.

Так высший Шива ведет свою увлекательную⁷⁵ любовную игру⁷⁶, [которая заключается] в связанности [кармой] и освобождении.

34. Творение, пребывание и распадение [вселенной]⁷⁷, а также бодрствование, сон со сновидениями и глубокий сон⁷⁸, —

Именно в нем, в этом четвертом состоянии⁷⁹, все они сияют. Однако само оно не проявляется до тех пор, пока [остается] покрытым этими [тремя].

35. Бодрствование есть «Всеобщее»⁸⁰, бесконечно [разнообразное] «всё», так как оно многоразлично; сон со сновидениями есть «Сияющее»⁸¹, так как свет [его] великолепен;

Глубокий сон есть «Сознающее»⁸², так как он есть одна лишь глыба сознания⁸³; но выше их всех — «четвертое».

36. Подобно тому, как поверхность твердого основания не загрязняется дождевыми тучами, дымом и пылью,

Точно так же и высший дух⁸⁴ не затрагивается образованиями иллюзии.

37. Когда пространство внутри одного глиняного сосуда заполнено пылью, пространство других сосудов не загрязняется.

Точно так же обстоит дело с отдельными душами⁸⁵, которые подвержены различным удовольствиям и страданиям.

38. Когда эти сущности⁸⁶ спокойны⁸⁷, и он как бы спокоен, [когда] они страстно возбуждены⁸⁸ — он [как бы] страстно возбужден, [когда] они в оцепенении⁸⁹ — и он [как бы] в оцепенении;

Но с точки зрения высшей истины Господь вовсе не таков.

39. Отбросив прежде всего видимость атмана в том, что атманом не является,

Высший атман [затем] полностью рассеивает заблуждение, видящее в атмане нечто помимо [самого этого] атмана.⁹⁰

40. И затем уж, когда эта двойственная иллюзия⁹¹ вырвана с корнем, [это значит, что]

Высший йогин достиг своей цели и для него не существует больше необходимости выполнять все прочие обязательства⁹².

41. Ибо эта триада Земли, Природы, Иллюзии,⁹³ которая приводит к [развертыванию] постижимой [вселенной],

Силою [мистического] предвосхищения⁹⁴ не-двойственности сжимается в чистую реальность [как таковую]⁹⁵.

42. Если отвлечься от [всех] различий,⁹⁶ [драгоценный] пояс, сережки, браслеты можно рассматривать как [чистое] золото,

Точно так же, если отвлечься от различий, вся [эта вселенная] сияет как чистая реальность [как таковая].

43. Она⁹⁷ есть Брахман — высший, чистый, спокойный, по сути своей лишенный различий, равный [самому себе], целокупный, Бессмертный, истинный, покоящийся в Энергии, чья сущность — сияние.

44. Однако же то, что не покоится в его сияющей сущности, даже если [назвать это] «желанным», «постижимым» или «содеянным»,⁹⁸ Будет по сути оставаться [всего лишь] цветком в пространстве.⁹⁹

45. Бог богов, используя реализующее постижение трезубца энергий,¹⁰⁰ проецирует [весь этот] целокупный мир

На верховного Господа, с точки зрения высшей истины именуемого Шивой.

46. И напротив, [в обратном движении,]¹⁰¹ обретая [свой] атман во внешнем, посредством постепенного нисхождения пяти энергий, [Им самим как бы] изливается¹⁰² чудесная троица сфер.

47. Стало быть, [и сам] Бог, который посредством своей радостной игры¹⁰³ приводит в движение [волшебный] механизм¹⁰⁴ колеса энергий¹⁰⁵,

[Одновременно] есть [внутреннее] «я» [адепта], имеющее природу чистоты и занимающее место водителя великого колеса энергий.¹⁰⁶

48. Ибо именно во мне сияет вся эта [вселенная], — подобная глиняным горшкам и прочему, [что отражается] в незапятнанном зеркале;

Из меня истекает [порождается] всё, — подобно тому, как чудесные сновидения [появляются] из глубокого сна.

49. Ибо именно я имею своей формой всю эту [вселенную], — подобно тому, как тело по своей природе имеет руки, ноги и прочее;

Ибо именно я проблесками сияю¹⁰⁷ во всех существах, — подобно тому как сущность света [сияет] во всех его видах.

50. Даже в отсутствие тела и органов чувств я есмь видящий, слышащий, ощущающий [запахи], — и хотя я [по сути своей] вовсе не деятель, —

Именно я реку, [излагая] разнообразные философские учения¹⁰⁸, религиозные традиции откровения¹⁰⁹ и логические системы¹¹⁰.

51. Таким образом, когда исчезли мысленные конструкции двойственности¹¹¹, когда [этот адепт] преодолел ослепляющую иллюзию,

Он истаивает¹¹² в Брахмане, — как молоко [сливается] с молоком, а вода [сливается] с водою.

52. Таким образом, благодаря [мистическому] предвосхищению¹¹³, он входит в сущность тождества с Шивой в целокупности [всех] сущностей¹¹⁴;

Какая печаль, какое ослепление [может длиться еще для того, кто] постигает всю [вселенную] в качестве Брахмана?

53. Чистый или же нечистый плод действия происходит только от связи с ложным знанием,

Ибо порочен проступок союза с вором даже для того, кто сам вором не является¹¹⁵.

54. Ослепленные¹¹⁶ [существа, которые] почитают здесь неведение, состоящее из опыта обыденной человеческой практики¹¹⁷,

Идут к рождению и смерти, будучи закованы в колодки должного и недолжного¹¹⁸.

55. Между тем, действие, имеющее природу должностного и недолжного, хотя оно и накапливается за время, [относящееся к сфере] неведения¹¹⁹,

Гибнет в пламени знания — совсем как хлопковое волокно, долгое время собиравшееся.

56. С достижением знания¹²⁰ даже осуществленное действие более не приносит плода, — а [значит], как тут возможно теперь рождение?

Когда связь с путами рождения уходит [для него] прочь, он сам начинает сиять как солнце Шивы¹²¹ благодаря собственным своим лучам.

57. Подобно тому, как зерно, очищенное от грубой оболочки, от шелухи и корневых усиков, не может дать ростка,

Так и атман, лишенный [корневой системы, то есть] атомарного [разделенного] состояния, иллюзии и действия,¹²² более не дает прорасти [земному] существованию.

58. Знающий атман более ничего не страшится, ибо всё [имеет сущность] его собственной природы;

Точно так же он ни о чем и не сожалеет, ибо в высшей реальности¹²³ нет никакого уничтожения.

59. Благодаря тому, что он собрал себе драгоценности [этой] высшей реальности в [главной] сокровищнице — в самой глубине своего сердца¹²⁴,

[Он говорит себе:] «я и есть это [всё]». В этом состоянии высшего Господа какое несчастье может с ним теперь приключиться?

60. В освобождении¹²⁵ [для адепта] нет более никакого [определенного] местопребывания, нет тут и [возможности] уйти в иные пределы;

Освобождение — это полное проявление¹²⁶ его собственной энергии, [наступающее] благодаря разрыву связи с неведением.

61. Тот, для кого разорвана связь с неведением, для кого исчезли заблуждения,

Тот, для кого уничтожен [смысл] благочестивых и неблагочестивых действий, — он освобожден¹²⁷, даже если соединение с телом [до поры до времени] сохраняется.

62. Подобно тому, как зерно, пожиравшее огнем, неспособно более давать росток,

Действие, пожиравшее пламенем знания, не производит более [нового] рождения.

63. Ибо благодаря присущей ей способности представлять себе будущее тело в соответствии с совершенным действием, — последством действия ограниченного разума¹²⁸, —

Сила сознания¹²⁹ надлежащим образом сжимается при распадении прежнего тела [чтобы войти затем в новое тело].

64. Напротив, незапятнанное сознание, действенный субъект сознания, который превосходит всю [вселенную],

Вездесущий, имеющий природу сияния [солнца], что [никогда] не восходит и не заходит, тот, чьи намерения истинны¹³⁰,

65. Свободный от параметров пространства и времени, неизменный, неуничтожимый, [высший] Господь, исполненный совершенства,

Единственный, кто вызывает возникновение и исчезновение бесчисленных энергий¹³¹,

66. Тот, кто искусно распределяет задачи творения и прочего, — тот, кто узнает свой атман как тождественный Шиве, —

Как он может [вступать] в цепь перерождений?¹³² Вездесущий, откуда и куда он мог бы пойти?

67. Вот так, рассуждения такого порядка доказывают [нам], что действие [со]знающего¹³³ не приносит плода, —

Ибо благодаря твердому убеждению: «это не мое, но его», для него постине нет плода [действия] в этом мире.

68. Таким образом, пробудившись благодаря дуновению [мистического] предвосхищения¹³⁴,

Он отдает на [ритуальное] сожжение всю совокупность [своих] ментальных конструкций, [бросает всё] в сияющее пламя атмана и становится тождественным этому свету.

69. Питаясь тем, что найдется, одетый — всё равно как, спокойный, Он пребывает — всё равно где, он свободен, — он, этот [внутренний] атман всех живых существ¹³⁵.

70. Да соверши он хоть сотни тысяч «жертвоприношений коня»¹³⁶ или сто тысяч убийств брахмана, —

[Он останется всё тем же, —] знающий высшую реальность, он не затрагивается благочестивыми или неблагочестивыми действиями, — он, тот, кто свободен от загрязнений.

71. Отбросив прочь от себя опьянение, бурную радость, ярость, страсть, удрученность, страх, жадность и ослепление,

Не восклицая более «вашат!»¹³⁷, он будет бродить как оглушенный — бессловесный и безмысленный.

72. Этот набор [психических состояний,] которые начинаются с опьянения, бурной радости и тому подобного, порождается [в нас] ослеплением различиями.

Но как же может затрагиваться им тот, кто поистине осознал атман, лишенный двойственности¹³⁸?

73. Нет тут более ничего, отличного от него самого, что он мог бы восхвалить или чему [предложить] жертвенное возлияние.

Как же он может обрадоваться восхвалению и тому подобному, — он, тот, кто [уже] освобожден и находится за пределами ритуального почитания или восклицаний «вашат!»?

74. Его храм¹³⁹ — это собственное тело, несущее в себе тридцать шесть сущностей, [храм этот] совершенно устроен, в нем прекрасно выделанные окна,

Но так же [подобно храму] и то, что отлично [от тела, и окружает его со всех сторон,] например, глиняные горшки и прочее.

75. Там он и пребывает, предлагая все блага незапятнанного жертвоприношения — [то есть] полного осознания своего атмана —

Божеству Шиве, [или] высшему Атману Бхайраве, окруженному своими энергиями.

76. В это жаркое пламя своего сознания он бросает [в качестве] жертвоприношения горсть великих семян различения — [то есть] мысленных конструкций, соответствующих внешним и внутренним [феноменам];

И его жертвенное возлияние происходит безо всякого усилия, [спонтанно]¹⁴⁰.

77. Его медитация¹⁴¹ не прерывается, поскольку Господь снова и снова воссоздает чудесные формы [природного существования],

И эта его медитация имеет сущность истинной реальности,¹⁴² которая вымысливается его собственным воображением.

78. Когда в своем внутреннем видении¹⁴³ он заставляет проворачиваться заново [всю космическую эманацию, то есть] запускает полное развертывание миров¹⁴⁴, а также постепенное вымысливание [соответствующих им] сущностей и всей совокупности органов восприятия, —

Это и есть его внутренняя молитва, которая [неизменно] поднимается вверх¹⁴⁵.

79. [Вменяемый] ему религиозный долг¹⁴⁶, который весьма труден [для осуществления], но одновременно и весьма легок, состоит в том, чтобы всё воспринимать в единстве,

А также в том, чтобы представлять себе сознание как бы пребывающим на кладбище вселенной¹⁴⁷ и несущим на себе знак скелета.

80. Он пьет из черепа смерти, — это по сути своей частица познаваемого объекта, которую он держит в руке,

[Череп этот] наполнен [до краев] напитком сущности вселенной.

81. Таким образом, постигнув того, кого зовут Великим Господом, [то есть] истинной реальностью, свободный от возникновения и уничтожения,

Совершив всё, что было должно, он остается здесь, [в этом мире,] по собственному своему желанию, поскольку для него [поистине] просяло состояние воспринимающего субъекта¹⁴⁸.

82. Тот, кто знает атмана всех¹⁴⁹, вездесущего, того, для кого исключена любая множественность,

Того, кто проявляется как высшее и несравненное блаженство¹⁵⁰, — тот сам становится тождественным ему.

83. Покинет ли он свое тело, [умирая], в священном месте или же в доме неприкасаемого, даже если он вообще при этом утратит память, —

Он [всё равно] освобождается в тот самый момент когда обретает осознание [атмана], он поднимается к высшему, преодолевая всякую печаль.¹⁵¹

84. Посещение священных мест [влечет за собой] заслугу, смерть в доме неприкасаемого [обычно] ведет прямо в ад;

Но что это всё значит для того, кто не затронут загрязнениями благочестивых и неблагочестивых действий?¹⁵²

85. Если полностью отделить зернышко риса от его оболочки и шелухи, а затем заново [попытаться]

Поместить его в оболочку и шелуху, как оно сможет обрести снова свою изначальную форму?

86. Точно так же, если благодаря всевозможным очищениям отделить Сознание от оболочек, которые его [обыкновенно] покрывают,

То даже если [после этого] оно [будет вынуждено до поры до времени] оставаться внутри этих оболочек¹⁵³, — всё равно, будучи [по сути] освобожденным атманом¹⁵⁴, оно избегнет контакта с ними.

87. Драгоценный камень, который благодаря работе весьма искусного ремесленника, стал прозрачным, может показаться затуманенным, если вставить его в оправу¹⁵⁵.

Стоит убрать оправу, и [драгоценный камень] вновь обретет свою прозрачность.

88. Точно так же и сознание, которое благодаря наставлению совершенного мастера¹⁵⁶ было очищено самым надежным образом,

Проявляется как тождественное Шиве, как только оно освобождается от своей «оправы» и при условии, что [для него] исчезли также все прочие ограничения.

89. Напротив, благодаря неколебимой вере¹⁵⁷ в шастры и прочие средства [религиозного наставления адепт] становится тождественным объекту [своей веры]

И тотчас же перед [мгновением] смерти отправляется на небо, в ад или же [снова обретает] человеческое состояние.

90. Однако это последнее мгновение, усиливая состояние добродетели или греха, становится для невежд фактором [будущего] существования;

Между тем, для других, [тех, кто знает]¹⁵⁸, это вовсе не определяющая причина [их] судьбы.

91. Пусть даже [такое существо] будет зверем, птицей или змеей, — те, кто узнает свою судьбу как [реализацию] атмана,

Будут очищены совершенным постижением того, что они уже были [чистым атманом] всегда и что теперь они идут [прямо к этой] своей судьбе.

92. Человек, который заточен [как в темнице] внутри собственного тела, сам себе уже свое небо и свой ад.

После распадения [прежнего тела] он соединяется с неким иным телом по собственному предпочтению¹⁵⁹.

93. Однако в мгновение реализации Сознания¹⁶⁰ собственный атман открывается [человеку] раз и навсегда; тут-то он им и становится.

Со смертью тела он уже более не изменится.

94. [Но что же будет, если его постигнут] паралич членов, потеря памяти, приступы судорожного кашля, одышка, разрыв сочленений, всевозможные страдания?

Разве эти испытания, которые проис текают из телесной предраспо-
ложенности, не будут возникать для него [снова и снова], покуда длится соединение с телом?

95. [Нет,] даже если испытания его не оставят, тот, кто [пришел к ре-
ализации] Сознания¹⁶¹, —

Тот и в мгновение смерти не отклоняется от высшей реальности
своего атмана¹⁶².

96. Когда он идет по пути высшей реальности¹⁶³, следуя наставлению
мастера,

Внезапно, благодаря схождению крайне мощной благодати¹⁶⁴, он не-
избежно становится самим Шивой.

97. Поднимаясь шаг за шагом по лестнице, [другой адепт], благодаря
тому, что он стремится к сущности, превосходящей всё прочее,

[Постепенно] реализует свой подъем вплоть до высшего принципа
и в конце концов также отождествляется с Шивой.¹⁶⁵

98. Того же, кто, остановившись на «срединном успокоении»¹⁶⁶, не до-
стигает высшей точки совершенной реализации высшей реальности,

Хотя сердце его и желает страстно прийти к этому состоянию, — ша-
стры называют его «[тот, кому] союз не удался»¹⁶⁷.

99. Когда в один [прекрасный] день он умрет, он сам станет хозяи-
ном в мирах с чудесными наслаждениями¹⁶⁸,

А в зависимости от степени «успокоения»¹⁶⁹, которой ему удалось
достигнуть, он придет к единению с Шивой в [одном из] будущих рож-
дений.

100. Тот, кто — поистине — несмотря на многочисленные усилия,
предпринятые на пути к высшей реальности, всё же не достиг подлин-
ного «союза»¹⁷⁰,

Тем не менее участвует в наслаждениях божественных миров, где он
долгое время вкушает душевную радость¹⁷¹.

101. Подобно тому, как владыка всей земли почитается всеми народами своих владений,

«[Тот, кому] союз не удался»¹⁷² почитается в [небесных] мирах всеми богами.

102. Спустя долгий период времени, снова оказавшись в человеческом состоянии,

Он всё же придет к этому «союзу» и достигнет [состояния] божественного, бессмертного¹⁷³, откуда уже более не вернется обратно.¹⁷⁴

103. Таким образом, когда некто вступает на этот истинный путь, он [непременно] достигает сущности Шивы;

Вот так, [вначале] поразмыслив о высшей реальности, — в соответствии с этим [адепт и выстраивает в дальнейшем] свои усилия.¹⁷⁵

104. Когда же он будет медитировать на высшего Брахмана, — каким его сжато представил здесь Абхинавагупта,

Природа Шивы вскорости проникнет в его собственное сердце.

105. Это мною, Абхинавагуптой, — [тем, кто] вдохновлялся постоянными размышлениями у ног Шивы,

Объединена в сотне благородных стихов эта глубокая сущность всех шastr.

Примечания

¹ См.: Le Paramārthasāra de Abhinavagupta. Texte, traduction et introduction par Lilian Silburn. Paris, Editeur: Collège de France, Institut de Civilisation Indienne. 1979.

² «Сущность» (sāra); вообще, «сущность» здесь — не столько «главная идея», «теоретический принцип», сколько нечто заведомо «сокровенное», «глубинно скрытое» (atigūḍha). Еще Сомананда (Somānanda) в своей работе «Шива-дришти» («Śiva-dṛṣṭi», «Видение Шивы», «Прозрение Шивы») описывал не-дуалистический кашмирский шиваизм прежде всего как «тайное учение» (rahasyaṇi śāstram), которое легко может быть утрачено или неверно истолковано в наш «железный» век (kali-yuga).

³ «Высшая истина» (paramārtha), она же — «высшая цель», или, как я часто переводила здесь дальше, в корпусе самого текста, — «высшая реальность». Дело в том, что слово artha означает одновременно и высшую семантическую ценность («предельно глубокий

смысл»), и высшую этическую ценность, то бишь «цель человеков» (*puruṣārtha*). Вместе с тем, для кашмирских шиваитов чрезвычайно важен именно аспект «делания», «осуществления», то есть «высшая истинна» — это не столько то, что должно быть понято, но некая запредельная, мистическая сущность, которая должна быть вполне конкретно реализована.

⁴ «Пропасть» (*gahana*), то есть иллюзию майи (*māyā*), или же, в терминах «Трики», вселенское «ослепление», «заблуждение» (*moha*).

⁵ «Глубина» (*guha*); Йогараджа в своем комментарии поясняет, что хотя высший Господь — это прежде всего чистый свет сознания, тем не менее, он свободно и по своей воле проникает в самые потаенные уголки, пронзая вплоть до последних глубин как прочие божества, управляющие вселенной, например, Рудру (*Rudra*), так и отдельные человеческие души (*jīva*).

⁶ «Благославенный» (*sambhu*), один из главных эпитетов Шивы. В вишнуитском трактате Шешамуни, или Адхары, вместо Шамбухи прямо стоит имя Вишну (*Viṣṇu*).

⁷ «Круг несчастий» (*duḥkha-sakra*), то есть неизбывный круг перерождений, который прерывается только истинным освобождением (*mokṣa*).

⁸ Как видно, самые первые строфы еще связаны с прежним, вишнуитским текстом (об этом же говорит, к примеру, прямое обращение некого «ученика» к «почтенному Адхаре» (*Ādhāraṁ bhagavantāṁ*)). В дальнейшем смысл совершенно меняется, а слушающиеся текстуальные совпадения я постараюсь помечать специально.

⁹ Эта первая часть третьей строфы идет у Адхары в строфе 8.

¹⁰ «Точка зрения» (*dṛṣṭi*), — «воззрение», «взгляд», то есть изменившийся подход, изменившееся рассмотрение.

¹¹ «Излияние» (*vaibhava*); не стоит забывать, что в не-двойственном шиваизме само «творение» (*sṛṣṭi*) понимается скорее как эманация, свободное переливание, выплескивание «семени», или креативной энергии творца.

¹² «Внутренняя энергия» (*pīja-śakti*); один из центральных, важнейших терминов кашмирского шиваизма — Шакти, — подруга и возлюбленная высшего божества и, одновременно, его деятельная, творящая сила.

¹³ Когда говорится о «яйце» (*aṇḍa*), речь идет обычно о вселенной, которая находится в латентном, непроявленном состоянии, где все будущие различия лишь заложены имплицитно — как пестрое оперение павлина уже предполагается (и как бы пред-существует) в однородности яичного желтка. Однако в кашмирском шиваизме *aṇḍa* — это прежде всего космическая сфера; существуют четыре круга реальности, как бы вложенные друг в друга. Эти четыре «яйца» или «сфера» поименованы дальше — от самой высокой (или самой интимно-внутренней) до низшей сферы эманации, наиболее удаленной от чистого Сознания. Друг за другом идут сферы «Энергии», «Иллюзии», «Природы» и «Земли». Соотношение между сферами и составляющие их сущности будут рассмотрены дальше.

¹⁴ «Энергия» — *śakti*; см. выше, а также, разумеется, все толкования и коннотации в корпусе книги. В комментарии Йогараджи говорится, что речь идет здесь как бы о двух

реальностях: самой энергии и том, кто ее «держит»; даже для йогина энергия и есть весь мир, однако тот, кто держит энергию в себе, — это высший Господь. Соответственно, «сфера», или «яйцо» Энергии — это высшая степень реальности в пределах космической эманации.

¹⁵ «Иллюзия» — *māyā*; как уже было сказано, у шивaitов чаще говорится о *moḥa* — «ослеплении», «помрачении», «затемнении». Тем не менее, как видим, любимый шанкароп термин попал и сюда... Любопытно, что «яйцо», или «сфера» майи для кашмирцев гораздо «реальнее», «абсолютнее», ближе к высшему Шиве, чем какой угодно ощутимый природный мир.

¹⁶ «Природа» — *prakṛti*; «натура», некая субстанциальная опора «естественной» вселенной; интересно, что в качестве обозначения для третьего «яйца» тут как раз используется термин вишнуитской санкхьи (не стоит забывать тут и о плясунье Пракрити, исполняющей свой искусственный танец перед взором чистого духа — Пуруши). В любом случае подразумевается «естественному» как своего рода идеальный субстрат всего дальнейшего развития физического мира.

¹⁷ «Земля» (*prthivī*); последнее «яйцо» в космической иерархии, — физический, материальный план существования.

¹⁸ «Поток» (*samṛtāna*); не стоит удивляться этому, казалось бы чисто буддийскому термину. С одной стороны — по сути кашмирский шиваизм ориентирован именно на преобразование психической «материи», это видно уже из названий философских направлений, непосредственно отсылающих к «вибрации» (*spanda*), «дрожи», «мерцанию» (*sphoṭa*, *sphurattā*), то есть к изменчивой, пульсирующей природе самого сознания (в том числе и человеческой психики). С другой же стороны, чисто исторически — не стоит забывать, что Абхинавагупта прошел серьезную школу в том числе и у буддистов-виджнянавадинов.

¹⁹ «Чувствилище» (*karaṇa*); «то, что действует», «воспринимает». Не нужно забывать, что на этом этапе трудно говорить об «органах чувств» или «действия», — соответствующих телесных образований еще попросту нет, но вот виртуальная способность к восприятию и действию уже возникает во вселенском масштабе.

²⁰ «Вкушающий» (*bhoktṛ*); букв.: « тот, кто наслаждается», « тот, кто вкушает », — то есть тот, кто переживает разнообразные впечатления. Теперь, как видно из текста, это сам Шива, который начинает проходить через череду чувственных опытов.

²¹ «Наделенный телом» (*dehin*). Как пишет далее в своем комментарии Йогараджа, как актер, который по своей воле выходит на сцену и выбирает для себя роли созидающих субъектов, воплощенных в разнообразных телах (*deha-pramāṭ-bhūmīka*), Шива сам проходит через это театральное представление, чтобы испытать радости и страдания, которые он придумал для живых существ.

²² «Сущность твари» (*raśu-bhāva*), то есть саму природу «упасаемого» тварного создания. Обо всех основных связях между *Pati* («Господином», Шивой) и *raśu* («упасаемой» им домашней скотинкой, тварным созданием) см. основной корпус книги.

²³ «Образ» (*rūpa*), то есть некая внешняя форма, внешнее отличие, например — цвет.

²⁴ «Хрусталь» (*sphaṭika*); Йогараджа в своем комментарии уточняет, что сравнение с хрусталем здесь выбрано не случайно — по сути, высший Господь отражает в своем «стекле», в зеркале, все множество одушевленных существ, которые и сменяют друг друга в виде смутных, разноцветных теней вплоть до мгновения освобождения. В момент истинного осознавания себя (*pratyavamarṣa*), сопровождаемом [криком] блаженства и изумления (*camatkāra*), все различия — как внешние, так и внутренние — исчезают, атман же обретает свой истинный лик, свой истинный образ чистого сознания (*cintmūrti*).

²⁵ «Сущность» (*gūratva*); понятно, что помимо смысловой параллели, автор удерживает здесь и параллель фонетическую (*gūra*-*gūratva*). Но если в первой строке речь идет о сравнении по некоторым «внешним», «случайным» параметрам, уже во второй строке говорится о неких существенных, неотъемлемых качествах природного мира.

²⁶ «Отражение луны» (*himakara-bimba*); *hima-kara* — букв.: «производящая, вызывающая холод», «холодная». Йогараджа напоминает в своем комментарии, что эта «холодная» луна на самом деле неподвижна, а ее мерцающее отражение зависит от волнующейся, текучей воды.

²⁷ «Раху» (*rāhu*), букв.: «хватающий». В индийской мифологии демон Раху с драконьим хвостом обманом выпил напиток бессмертия — амриту, однако после жалоб Солнца и Луны Вишну отсек ему голову; эта голова, оставаясь бессмертной, незримо пребывает на небосводе, обнаруживая свое присутствие лишь в минуты, когда она проглатывает небесные светила, вызывая солнечные или лунные затмения.

²⁸ «Находит себе прибежище в объектах» (*viśayāśrayaṇa*), — иначе говоря, — только пока он опирается на объекты. Только находя себе эти прходящие, мимолетные «точки опоры», атман впервые становится видимым, обретает некий образ.

²⁹ «Чистое нисхождение энергии Шивы» (*śiva-śakti-pāṭa-vimala*); не стоит забывать о том, что эта эманация Шакти есть прежде всего свободный акт милости, благодати Шивы, — акт, который затрагивает лишь отдельные души. Само нисхождение этой Энергии, Моши и служит доказательством «чистоты» и избранности тех живых существ, кого это коснулось.

³⁰ «Исполненный» (*parīpūrṇa*), букв.: «Полностью наполненный», «наполненный под завязку», то есть «совершенный».

³¹ «Ментальная конструкция» (*vikalpa*), то бишь любая «умственная проекция», «фантазия» или «теория».

³² «Высшая основа» (*para-tattva*); в своем комментарии Йогараджа прямо отождествляет эту высшую основу с Высшей Речью (*parā-vāk*), еще свободной от какой бы то ни было двойственности ментальных конструкций, в том числе и от чисто спекулятивного разделения на субъект и объект.

³³ «Тридцать шесть сущностей» (*ṣaṭtriṁśadātma*), *ātma* здесь, конечно же, не «дух», но скорее то, что чуть дальше будет определено как *tattva* («сущность»); Шива уже содержит в себе все эти основные сущности, соответствующие определенным космическим манифестациям. Важно лишь не упускать из виду, что эти «сущности», или «категории» на деле суть реальные и многообразные энергии, излучаемые Шивой.

³⁴ «Пробужденное [сознание]» (*bodha*); речь все так же идет о «сознании» (*caitanya*, *jñāna*, *satiṣvid*). Как уточняет сам Абхинавагупта, *bodha* — это «свет высшего сознания, сущность которого состоит в осознании самого себя (*parāmarśa*). Этот свет и обеспечивает реальность всех объектов, когда те воспринимаются в своей объективности и всеобщности».

³⁵ Помимо того, что Бхайрава (*Bhairava*) — это, прежде всего, «ужасающая» ипостась Шивы, воплощение его мужественности и грозного, воинственного духа, он отличается тем, что уничтожает, как бы «переплавляет» своим усилием все двойственные, фрагментарные аспекты сознания, все его отдельные психические и феноменальные функции.

³⁶ Шива и Шакти — это самая вершина пирамиды, самая чистая, абсолютная реальность мироздания. Именно с появлением высшей Энергии (Шакти) Шива впервые ощущает желание как бы примерить на себя театральный костюм вселенной. Именно в это мгновение первичного разделения субъекта и объекта Шива впервые ощущает себя как слитное первичное восприятие «я есть».

³⁷ «Вечный Шива» (*sadāśiva*); мы продолжаем оставаться тут на уровне чистой энергии. «Вечный Шива» иногда определяется как *sadākhyā*, поскольку именно в этот момент начала эманации в мир у него появляется ощущение «реального», «бытия» (*sad*). И как смутный эскиз на холсте одновременно является предчувствие «Я есть то» (с акцентом прежде всего на это «Я»).

³⁸ «Господь» (*iśvara*); еще один шаг нисхождения внутри всей той же сферы чистой энергии. В длящемся тождестве субъекта и объекта происходит первичное нарушение равновесия между сознанием и деятельностью. Начинает преобладать действие и в обычной формуле «великого речения» Шива впервые ощущает это единство как «То есть я» (с акцентом на «То»). Именно здесь и начинает обнаруживаться все сияние божественной сущности Шивы: он обретает себя как высшего властителя, Господа всего сущего.

³⁹ «Чистое знание» (*sadvidyā*); следующая ступень эманации (всё так же внутри сферы чистой энергии). Равновесие между субъектом и объектом восстанавливается, — они все еще тождественны, покоятся на одном и том же основании чистого сознания, однако уже готовы разделиться, быть рассечены единственным движением (появляется возможность ощущения «я есть я» и «то есть то»).

⁴⁰ «Пять энергий» (*rājca-śakti*) высшего Господа суть «сознание» (*cit*), «блаженство» (*ānanda*), «желание» (*icchā*), «пробужденное знание» (*bodha*, *jñāna*) и «действие» (*kriyā*).

⁴¹ «Высшая свобода» (*paramātma ... svātantrya*); способность действовать независимо, автономно, по собственной воле. Собственно, Шакти (и майя) как раз и составляет эту свободную активность, ничем не скованную волю высшего Шивы. Она и творит это «труднодостижимое» (*durgṛhaṭa*), то бишь, вселенную со всем ее многообразием и чудесными свойствами.

⁴² «Божественная» (*devī*), «Богиня», — тут явственно ощутим и сам корень слова *deva* («бог»), происходящий прежде всего от глагола [°]*div* — «играть».

⁴³ «Майя» (*tmāya*), вселенская иллюзия; начиная с этого момента мы выходим во вторую «сферу», или «яйцо» космической иерархии — в сферу «Иллюзии».

⁴⁴ «[Отдельная] душа» (*rūmān*), — букв.: «мужчина»; само слово употребляется примерно в значении *rūguṣa*, обозначая живой дух всякого живого существа.

⁴⁵ «Тварь» (*raśu*), то есть тварное существо, вступающее в общий круговорот душ вселенной.

⁴⁶ «Шесть оболочек» (*ṣaṭ-kāñcuka*); *kāñcuka* — это оболочка, которая настолько тесно соединена со своим носителем, что становится для него как бы змеиной кожей, — тесно прилегающей, облегающей как перчатка, — но всегда с этой внутренне прозреваемой возможностью сбросить ее, избавиться от покрова. Еще одно значение слова — очень тонкая кольчуга, призванная до поры до времени оберегать дух, светящийся изнутри. «Пять оболочек» суть «причинно-следственная связь» (*kalā*), «[ограниченное] знание» (*vidyā*), « страсть» (*rāga*), «время» (*kāla*), «закон», «законосообразность» (*piyati*). Шестой оболочкой выступает сам, обусловленный майей, принцип раздробленности сознания на отдельные души (*rūguṣa*, *rūmān*).

⁴⁷ «Разворот» (*aṇtmukhya*); вообще-то это лицо адепта, повернутое в сторону «пути Шивы» (*śiva-mārga*). Однако такая позиция предполагает не просто перемену вектора и направления, — речь идет здесь о страстном желании самой этой перемены и не менее страстном ожидании отклика от Господа.

⁴⁸ «Пракрити» (*prakṛti*), то есть «природное начало», отвечающее в индийской традиции прежде всего за разнообразные психические функции и свойства. Вместе с тем, появление «природы» показывает, что мы переходим тут на уровень третьей «сферы», или «яйца».

⁴⁹ «Внутренний орган» (*antaḥ-karaṇa*) — здесь это рассудок, точнее, интегратор или калькулятор, сводящий воедино чувственные данные. (Обычно в аналитике психических функций «внутренний орган» объединяет «манас», «буддхи» и «аханкару»). Но здесь важнее отметить, что в нашей строящейся вселенной пока нет ни самой чувственности, ни уж, тем более, физических органов чувств, — но вот интегратор, который будет синтезировать чувственный материал, появляется первым.

⁵⁰ «Разум» (*buddhi*), точнее, интеллектуально-волевое начало, так сказать, умение принимать решения со знанием дела.

⁵¹ «Создающее «я»» (*ahaṅ-krīti*); психическая функция, обеспечивающая узнавание индивидом себя в качестве конкретной личности, имеющей свою «особицу», свое «эго». Понятно, что это «я» никак не обозначает здесь внутренний атман, — речь идет просто о специфической индивидуальной окраске психики.

⁵² «Органы чувств» — *indriyāṇi*.

⁵³ «Органы действия» — *karmendriyāṇi*.

⁵⁴ «Тонкие элементы» (*tanmātra*); букв.: «только это», то есть тончайшие сущности — своего рода бесконечно малые частицы мироздания, — те свойства или психические конструкции, которым еще только предстоит «овеществиться».

⁵⁵ «Грубый [элемент]» — *sthūla*, — речь идет о своего рода физических «первоатомах» вселенной.

⁵⁶ «Эфир» [или пространство] — *nabha*; обычно в индийской традиции более употребительно слово *ākāśa* как элемент (то есть стихия) или субстрат распространения звука. Этот пятый элемент всегда стоит немного особняком, поскольку из всех «материальных» образований он наиболее тесно связан со Словом, Речью — в том числе и Словом священного писания как чего-то «услышанного» (*śruti*).

⁵⁷ «Земля» (*prthivi*); понятно, что здесь речь идет всего лишь об одном из «грубых» первоэлементов, — но остроумие автора, знающего толк в подобных играх, как бы незаметно вводит в качестве предмета нашего рассмотрения «сферу», или «яйцо» Земли, — четвертую, нижнюю, то есть наиболее физически-овеществленную часть вселенской иерархии.

⁵⁸ «Сознание» — здесь использовано самое общее, самое «нейтральное» слово (*caitanya*) для обозначения внутренней сущности сознания.

⁵⁹ «Чехол» (*koṣa*), то есть «оболочка», «футляр», «одежда», в которую рядится атман.

⁶⁰ «Ослепление» (*timira*) — болезнь зрения: частичная слепота или же своеобразное косоглазие, когда видимые предметы как бы «удваиваются», «расщепляются».

⁶¹ «Объекты и субъекты» — здесь: *grāhya-grāhaka*, то есть, буквально, субъекты, «схватывающие» в ощущениях и восприятиях, — и то, что «схватывается» чувственностью.

⁶² «Шамбху» (*sambhu*); букв.: «Благосклонный», «Милосердный». Обычно это эпитет Вишну, но здесь, у Абхинавагупты, он, конечно же, относится к Шиве. Понятно также, почему в качестве метафоры этих различных состояний высшего атмана взяты как раз всевозможные превращения «сладости», «сладкого сока» как вкуса блаженства (*ānanda*).

⁶³ «Познание» (*vijñāna*); Йогараджа разъясняет, что внимание этому принципу существования уделяют прежде всего буддисты-виджнянавадины, для которых весь мир строится из некой меняющейся композиции психических элементов.

⁶⁴ «Внутренний управитель» (*antaryāmin*) — психический «центр управления» души (обычно в индийской традиции предполагается, что он состоит из *buddhi* (разумно-волевого начала), *manas* (рассудка как интегратора деятельности органов чувств) и *ahaṅkāra* (принципа индивидуации)).

⁶⁵ «Жизненные дыхания», «жизненные силы» (*prāṇa*); в индийской традиции их обычно насчитываются пять: *prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *samāna*, *udāna*. Йогараджа уточняет, что в данном случае в тексте подразумеваются прежде всего грамматисты (например, Бхартрихари), для которых первичное дыхание теснейшим образом связано с представлением о Первозвуке, о Высшей Речи (*parā-vāk*).

⁶⁶ «Космическое тело» (*vīrāj*); Йогараджа отмечает, что представление о «космическом теле» Брахмана характерно для ведантристов-брахмавадинов.

⁶⁷ «Обычная практика» (*vyavahāra*), то есть сфера эмпирии, феноменального существования; в адвайта-веданте Шанкары это сфера «неведения» (*avidyā*), то есть весь мир, соответствующий неким практически-удобным истинам и целиком описываемый ими. Интересно, что давая свое толкование на этот стих, Йогараджа приводит в качестве синонима аналогичный термин из буддийской традиции — *saṃvṛti-satya*, то есть сферу

«неподлинной», «суетной», относительной истины. В этом смысле — по сравнению с ведантой — кашмирский шиваизм кажется куда более «психологизированным», более склонным к «энергетическим» объяснениям.

⁶⁸ «Высшая истина» (*paramārtha*), — для Шанкары речь тут могла бы идти только о высшей реальности самого Брахмана, тождественного высшему Атману, — реальности, которая не затемняется «космической иллюзией» (*māyā*), или «неведением». Йогараджа сразу же говорит о реальности «высшего света» (*parama-prakāśa*), составляющего единое, чистое сознание Шивы.

⁶⁹ Традиционный ведантристский пример с веревкой, которая в руках искусного фокусника кажется змеей и наводит ужас на зрителей. Эта метафора (а также пример с раковиной, обломком перламутра, который издали может представляться слитком серебра) — обычное уподобление, разъясняющее способ функционирования «космической иллюзии» (*māyā*). Ошибки и погрешности восприятия стоят в том же отношении к сфере «эмпирической практики», в каком эта сфера, в свою очередь, пребывает применительно к высшей истине или абсолютной реальности.

⁷⁰ «Иллюзия» — здесь у Абхинавагупты употребляется именно слово «видимость», «ошибка» (*bhrānti*).

⁷¹ Интересно, что в качестве всех этих «неподлинных», иллюзорных сущностей приводятся либо двоицы противоположных понятий, либо (с еще большей степенью дробления) четверки элементов — как в случае с варнами или «стадиями жизни» (*āśrama*). Йогараджа уточняет что причина (*hetu*) этой иллюзии, то бишь причина восприятия конечных и раздробленных сущностей коренится в неспособности человека интуитивно схватывать «полноту» (*rūgṛatva*) бытия, таящуюся в свете (*prakāśa*).

⁷² «Слепота» (*andha-kāra*) — полная слепота, как бы абсолютное заблуждение.

⁷³ Как продолжает далее Йогараджа, «слепота или заблуждение вызваны неспособностью интуитивно схватывать «полноту» бытия. Сущности или способы этого бытия суть постигающие [субъекты] и постигаемые [объекты] познания, которые образуют вселенную и по сути своей не отличаются от атмана, а тот есть ничто иное, как Сознание, ибо свет Сознания сияет в нем. Однако же они воспринимаются как отличные от атмана. На деле же этот свободный и сияющий атман проявляет себя через сущности или способы этого бытия через постигающих [субъектов] и постигаемые [объекты]. Нереально как раз это расщепление на субъекты и объекты, тогда как проявление атмана, который сам есть Сознание, вполне реально».

⁷⁴ «Ослепление» (*timira*); см. примечание 60: здесь болезнь зрения состоит в своеобразном косоглазии, когда видимые предметы как бы «удваиваются», «расщепляются». Отметим, что подобный случай идет по разряду «болезненной слепоты», ложного видения. Йогараджа поясняет, что такое происходит, когда человек ложно отождествляет свой атман с некими телесными признаками и свойствами.

⁷⁵ «Увлекательная» (*citra*) — букв.: разнообразная, великолепная, удивительная.

⁷⁶ «Любовная игра» (*kriḍā*) — букв.: развлечение, игра, некое времяпрепровождение (чаще всего имеющее эротическую окраску). Йогараджа поясняет, что душа проникается собственным сиянием, говоря себе: «вся эта вселенная есть моя слава». Шива, нераз-

дельное единство блаженства и высшего Сознания, «ведет свою любовную игру, [иначе говоря,] прячет собственную сущность, как бы разделяясь на множество воспринимающих [субъектов] и [временно] приписывая этой нераздельной сущности состояние связаннысти [кармой], свойственное воспринимающему [субъекту] и воспринимаемому [объекту].»

⁷⁷ «Творение, пребывание и распадение [вселенной]» (*sṛṣṭi-sthiti-saṃhāra*) — три повторяющихся состояния, через которые проходит мир внутри каждого цикла существования. Как мы увидим дальше, каждое из этих состояний имеет свое соответствие внутри микрокосма, — то бишь, отражается в психических состояниях, через которые периодически проходит душа всякого живого существа.

⁷⁸ «Бодрствование, сон со сновидениями и глубокий сон» (*jāgrat-svapna-suṣupti*) — три «обычных», своего рода «повседневных» состояния души, которые повторяются в циклических колебаниях, свойственных психике.

⁷⁹ «Четвертое состояние» (*turiya*); здесь Абхинавагупта обращается к весьма почтенной ведантистской традиции, наиболее полно представленной Гаудападой в его «Мандукья-кариках» (Комментарии на «Мандукья-упанишаду») (5-й — начало 6-го века). Именно в этом тексте представлена не только блестящая аналитика психических состояний, но и одна из первых попыток соединить психику с определенными космическими иерархиями, отыскать возможные пересечения и взаимопроекции микрокосма и макрокосма. Подробнее все это будет разобрано далее; пока что мы видим, что загадочное «четвертое» состояние принципиально противоставлено обыденным феноменам психики. Полный и подробно откомментированный перевод «Мандукья-карик», а также исторический и философский очерк, посвященный творчеству Гаудапады, можно найти в моей книге «Слово, творящее мир».

⁸⁰ «Всеобщее» (*viśva*), то есть сама вселенная во всем своем разнообразии. Одновременно эта вселенная, тождественная многообразным восприятиям отдельных душ, соответствует «космической форме» (*vīrāj*) Брахмана, который до поры до времени даже самому себе кажется разделенным на множество субъектов и объектов. В «Шива-сутре» состояние бодрствования (*jāgrat*) прямо отождествляется с [обычным] знанием, то есть с привычным для всех живых существ способом познавания (См.: «*Sīva-sūtra*», 1.8: «...jñānam jāgrat»).

⁸¹ «Сияющее» (*taijasa*); с точки зрения психической жизни, сознание здесь как бы сияет отраженным светом, — объектами здесь служат его собственные образы, воспоминания, грезы, — вообще все «иллюзорные», фантазийные и обманчивые восприятия. Даже исходя из обычного опыта понятно, что сознание само проецирует для себя мир восприятий, оно само подпитывает себя «изнутри». Как поясняет Йогараджа, Брахман тут примеряет на себя маски разнообразных субъектов, для каждого из которых — и внутри его «сияющей независимости» (*prakāsa-svātantrya*) — он создает по сути отдельную вселенную, отдельный, только ему самому свойственный уникальный сон.

⁸² «Сознающее» (*prājña*); Гаудапада пояснял, что если в предыдущих двух состояниях сознание еще пользуется своими орудиями, или инструментами, то на стадии «глубокого сна» (*suṣupti*, то что в современной психологии называется «медленным сном» в отличие от «быстрого сна» со сновидениями) эти орудия свернуты и пребывают в латентном,

непроявленном состоянии. Вместо множества восприятий сознание сохраняет лишь базовое ощущение «блаженства» (*ānanda*) как пред-чувствие, пред-вкусение неизреченной сладости бессмертия. Йогараджа говорит в этой связи прямо-таки о квази-буддийской «пустоте» (*sūnya*), несущей в себе предвосхищения, предрасположенности, подобные бутонам, которым суждено в дальнейшем раскрыться процветшими восприятиями. В «Спанда-кариках» же это третье состояние уже сближается с «четвертым»; водораздел там проходит как бы между двоицей и двоицей: «Всеведущий Господь проявляется в двух состояниях [бодрствования и сна со сновидениями] как наделенный высшей Энергией, принимающей вид познающего и познаваемого. / но в том, что отлично от этих двух [в глубоком сне и в «четвертом» состоянии] он проявляется как тождественный Сознанию.» —

(jñāna-jñeyasvarūpiṇyā śaktyā paramā�a yutah/
padadvaye vibhurbhāti tadanyatra tu cinmayaḥ //
«Spanda-kārikā», 1.18).

⁸³ «Глыба сознания» (*jñāna-ghana*), термин прямо заимствован у Гаудапады, который старался подчеркнуть своего рода «однородность», неразъемность и, вместе с тем, некую «тяжесть» третьего состояния, — по всей видимости, чтобы непременно отделить его от «четвертого» элемента этой тетрады.

⁸⁴ «Высший дух» — здесь: *para-riguṣa*, то есть высший Брахман. Сама терминология Абхинавагупты, как мы видим, свободно колеблется, осциллирует между понятиями веданты, санкхьи и буддизма. В скобках добавлю, что для меня это еще одно косвенное доказательство не просто глубинного родства и явных корреспонденций психики и космических феноменов, но и — в определенном смысле — их взаимопроекции и отождествления.

⁸⁵ «Отдельная, [индивидуальная] душа» — *jīva*.

⁸⁶ «Сущности» (*tattva-gana*); в данном случае речь идет об аспектах бытия и психической природы, которые примерно соответствуют «гунам» (*guṇa*) санкхьи, из которых соткана ткань природного мира.

⁸⁷ «Спокойный» (*śānta*) аспект природного бытия — здесь соответствует «качеству», или «нити» «саттва» (*sattva*), то есть гуны прозрачного, ясного, разумного покоя.

⁸⁸ «Страстно возбужденный» (*hṛṣṭa*); этот аспект, конечно же, совпадает с огненно-красной гуной «раджас» (*rajas*), или свойством страсти, желания, бурного веселья.

⁸⁹ «Оцепенение» (*mūḍha*); это явно третья, мутно-темная гуна «тамас» (*tamas*), выражающая апатию, леность, умственный ступор.

⁹⁰ Йогараджа поясняет, что вначале адепту совершенно необходимо отличать свой внутренний атман от того, что на самом деле не имеет никакого отношения к истинному «я» (скажем, ложное представление, в силу которого человек думает о себе: «я худой», «я сильный», тем самым отождествляя свой атман со свойствами тела или психики). И только затем — благодаря непрекращающейся деятельности высшего атмана внутри него — он научается противоположному движению, противоположному усилию: пониманию того, что внутренний атман заведомо лишен каких бы то ни было свойств или отношений.

⁹¹ «Двойственная иллюзия», точнее: «две иллюзии» (*vibhramau*); см. выше: с одной стороны, ошибка состоит в том, чтобы усматривать атман (то бишь свое внутреннее «я») в том, что атманом не является, с другой же — видеть в истинном атмане следы или возможности чего то иного, должно приписывая ему различные дифференциации.

⁹² «Прочие обязательства» (*kartavyāntara*); Йогараджа уточняет, что, начиная с момента «узнавания» себя высшим атманом, истинному йогину более не вменяются никакие «должные» поступки (в том числе и ритуальные действия, — в частности, паломничество, культовое почитание божества, практика религиозной медитации и даже сама религиозная инициация).

⁹³ Отсылка к уже известным нам трем «сферам», или трем вложенным друг в друга «яйцам», окружающим, обволакивающим чистое сознание начиная с момента развертывания вселенной. Счет начинается здесь с наиболее «внешней» оболочки («Земля» — *prthivi*), затем идут «Природа» (*prakṛti*) и «Иллюзия» (*māyā*); все они окружают наиболее «внутреннюю» и наиболее интимно прилегающую к атману оболочку «Энергии» (*śakti*).

⁹⁴ «Силою [мистического] предвосхищения» (...bhāvana-balād); прежде я обычно переводила термин *bhāvana* как «сила становления». Однако «сила становления» ничего не объясняет в устройстве задействованного здесь тонкого сотериологического механизма. На самом деле, в усилии адепта, в его приобщении к некой изначальной энергии, в его погружении в онтологическую страсть, которая одна лишь способна вынести его на «ту сторону», на иной берег, он постепенно начинает ощущать в себе нечто, пока не существующее в реальности, но присутствующее в виде неясного пред-восхищения, пред-чувствия этой перемены. Именно *bhāvana* призвана разрушить, безжалостно склереть в огне страсти все прежние зародыши существования, все накопленные кармой «предрасположенности» пережитого (*vāsanā*), «следы», «запечатления» (*saṃskāra*) прежних существований, которые виснут над человеком с неизбежностью неотменимой, механической прежней судьбы.

⁹⁵ «...в чистую реальность [как таковую]» (*san-mātra*), то есть сворачивается в «одну только реальность» — как неотъемлемую сущность самого этого атмана (когда он рассматривается как *sac-cid-ānanda* — «реальность-сознание-блаженство», причем эти его аспекты, с одной стороны, абсолютно тождественны между собой и в этом смысле неразъемны, а с другой — суть не что иное, как сам атман, а не какие-то его отдельные свойства).

⁹⁶ «Если отвлечься от [всех] различий...» (*bheda-tyāgena...*); в своем переводе «Парамартха-сары» Лилиан Сильберн даже говорит: «абстрагироваться», сделать шаг к философской абстракции. Важно лишь не забывать, что — применительно ко всей вселенной — речь идет не просто о неком обобщении, о некой логической операции, но о реальном действии, опирающемся на онтологию и в пределе меняющем всю конструкцию мира.

⁹⁷ «Она» (*tad*), то бишь эта самая вселенная, поскольку «*tad*» немедленно отсылает нас к слову «*sarvam*» («вся», «весь» этот мир). Иначе говоря, не просто: «Я есмь Брахман» (*ahaṁ brahmaśmi*), но и «это», то есть весь мир — это уже высший Брахман, но Брахман,

опирающийся на свою Энергию, на свою Шакти. Йогараджа в своем комментарии тотчас же поясняет, что Брахман как вселенная есть прежде всего чистая реальность, чистое существование (*sad, san-māṭra*), а это значит, что мир также несет в себе «семя бессмертия» (*amṛta-bīja*). При этом, как он говорит несколько дальше, Брахман, пребывающий внутри трех оболочек (или яиц) «Земли», «Природы» и «Иллюзии» (*pr̥thivyaṇḍa, prakṛtyaṇḍa, māyāṇḍa*), обозначается буквой «*S*» (*sa*) (надо сказать, что приставка «*sa*» обычно выражает «соединение», «сцепление», «владение», что неплохо стыкуется с образом этого «связанного» Брахмана). Однако внутренняя, четвертая «сфера» — это сфера Энергии (*śaktyaṇḍa*), сфера многих божественных Сил — прежде всего, «желания» (*icchā*), «познания» (*bodha, jñāna*) и «действия» (*kriyā*); трезубец этих сил обозначается дифтонгом «AU» (строго говоря, это четырнадцатая буква индийского алфавита; в обычной речи она выражает обращение, восклицание «Эй!», когда некто — или нечто — пытается привлечь к себе внимание потенциального партнера по диалогу). Наконец, когда адепт осознает, что этот соединенный с природой Брахман (*S*) на самом деле мирно «покоится» (*vīśrāmyati*) в Энергии (*AU*), он немедленно узнает себя как Шиву и оказывается внутренне тождественным Бхайраве; это состояние выражено висаргой (*H*). Висарга — это тридцать третья, последняя буква алфавита нагари; по смыслу частица «*ha*» в ранних текстах обычно выражает усиление, подтверждение изначального утверждения: «воистину так!», «действительно!»; в кашмирском шиваизме эта экспрессивная частица часто обозначает самого Бхайраву. Вот таким способом, продолжает Йогараджа, мы и приходим к мистической формуле, выражающей соотношение Брахмана и мира — то бишь, к мантре SAUH.

⁹⁸ «...даже если [назвать это] «желанным», «постижимым» или «содеянным»...» — «*Iṣyata iti vedyata iti saṃpādyata iti...*». Как говорит Йогараджа, реально существующим может быть лишь то, что связано со светящейся сущностью Шакти; элемента же, которого она не касается своей силой, не существует вовсе, — даже если в обыденной жизни мы и склонны придавать ему какую-то значимость.

⁹⁹ «...Будет по сути оставаться [всего лишь] цветком в пространстве» — «...*nabhaḥprasūnatvam abhyeti*». Цветок, внезапно распускающийся в воздухе, в индийской традиции представляет весьма распространенную метафору чего-то заведомо невозможного, чисто воображаемого.

¹⁰⁰ «Трезубец энергий» (*sakti-tri-sūla*) — этот трезубец образован нерасторжимым единством трех божественных энергий: энергии желания, познания и делания.

¹⁰¹ В двух последних строфах речь идет уже об усилии самого адепта: вначале он как бы втягивается внутрь собственного сознания, узнавая себя как Шиву, тогда как в противоположном, дополнительном движении йогин обращает свой взгляд во-вне, как бы соучаствуя в творческом акте божества. Лилиан Сильберн в этой связи говорит о «теопатическом» действии адепта — его резонансном присутствии и участии в творении мира.

¹⁰² «Изливается» — речь идет о «творении» (*sr̥ṣṭi*) как свободном выплеске «избыточной» энергии божества; благодаря этому и происходит эманация трех «сфер», или «яиц»: сферы Земли, Природы и Иллюзии.

¹⁰³ «Радостная игра» (*kriḍā*) — само начало творения мира, понимаемое как истечение множества вселенских сущностей; оно неизбежно несет с собой окраску наслаждения,

веселой и беспутной эротической игры. Заметим в скобках, что даже в гораздо более сухой и строгой адвайта-веданте *lilā* (тождественная майе) начинается как необъяснимая «игра» Брахмана, возникающая без причины, как бы «по капризу», — в общем-то как спонтанное театральное представление.

¹⁰⁴ «[Волшебный] механизм» (*yantra*); янтра как магическая схема, конструкция или карта вселенной (в том числе и размеченный атлас его собственного тела и психики) выступает как своего рода «машинка для производства чудес», «машинка для исполнения желаний», поскольку владеющий этой конструкцией адепт способен теперь подчинять себе любые законы функционирования вселенной. Участвуя в божественных энергиях и в акте творения мира вместе с Богом, йогин начинает по своей воле управлять внутренними силами сущего.

¹⁰⁵ «Колесо энергий» (*śakti-cakra*). Циклическое, периодически наступающее творение вселенной всякий раз проходит через определенную череду «нисхождений» (*krama*), или эманаций. Каждое прохождение ступенчатого цикла может рассматриваться еще и как «проворачивание» колеса, спицы которого представляют собой различные аспекты божественной творящей энергии. По словам Марка Дычковского, вращение череды этих колес в целом составляет некую первичную форму, своего рода архетип всякого опыта. Ну и, к тому же, не надо забывать о том, что в тантристской практике «чакры» самого адепта, по которым поднимается вверх змеиная энергия Кундалини, составляют некие энергетические «узлы», или «проекции» соответствующих космических энергетических манифестаций.

¹⁰⁶ В силу этого изначального тождества макрокосма и микрокосма мы видим здесь самого адепта, занимающего место возничего, управляющего «ездовым животным» (*vāhana*), — то бишь всем космическим процессом — рядом, рука об руку с верховным божеством. Впрочем, понятно, что с точки зрения высшей истины возничий тут один — это йогин, который в пределе и есть сам Шива, и отличается от Бога-творца лишь тем, что пришел к осознанию такого положения вещей уже внутри конкретного вселенского цикла.

¹⁰⁷ «Проблесками сияю...» — *sphurāmi*. Речь идет о свете сознания, но именно о том прерывистом свете, который пульсируя вспыхивает с каждым поворотом колеса... В своем комментарии Йогараджа прямо сближает два корня: *sphur* и *spand*.

¹⁰⁸ «Философское учение» — *siddhānta*.

¹⁰⁹ «Религиозные традиции откровения» — *āgama*, то есть — в том числе — и почтаемые источники самого кашмирского шиваизма. Получается, что тексты откровения не занимают здесь какого-то особого, привилегированного положения, но проецируются внутренним «я» адепта наряду с прочими космическими манифестациями. Интересно лишь отметить, что все эти «научные», «утонченные» варианты знания (равно как и положения откровения) возникают и изрекаются именно как знание *устное*, — знание, существующее в живой деятельности пульсирующей Речи. Существенно не просто некое более или менее глубокое содержание, но сама вибрация, дрожь и блеск живого слова.

¹¹⁰ «Логические системы» — *tarka*; опять-таки, даже в научном знании важен прежде всего сам процесс произнесения, изложения, то есть процесс живой — почти театрализованной — деятельности.

¹¹¹ «Мысленные конструкции двойственности» (*dvaita-vikalpa*). Вообще, *vikalpa* — это любая мысленная проекция, будь то логическая или научная гипотеза, — или же попросту некая иллюзия, фантазия. Важно, что речь идет здесь о воображаемой сущности, — это своего рода свободное творчество или случайное, временное упражнение сознания, не имеющее под собой реальной и прочной онтологической основы.

¹¹² «Истаивает» (*layī syāt*); подразумевается, что некая сущность полностью погружается в иную, более высокую или обширную сущность и в результате полностью «ает» в ней, — примерно так, как соль может целиком растворяться в воде. Адепт, достигший освобождения, не исчезает, но его сущность полностью растворяется в сущности Шивы. При этом Абхинавагупта подчеркивает, что сами эти сущности уже изначально полностью тождественны между собой: они смешиваются как молоко с молоком, как вода с водой (а не, скажем, как молоко, налитое в воду). Наконец, момент «истаивания», — это еще и момент полного экстатического взаимного растворения любовников друг в друге.

¹¹³ «...благодаря [мистическому] предвосхищению» — «...bhāvanayā». См. об этом подробнее примечание 94. Речь идет об особом йогическом усилии, свободно направленном в будущее, в становление себя самого как Шивы.

¹¹⁴ Вначале йогин постигает «сущности» (*tattva*) поочередно, порознь. Однако освобождение как постижение Шивы становится возможным лишь при схватывании всей целокупной картины мира (это происходит именно таким образом еще и потому, что дело здесь вовсе не в каком-то рациональном, последовательном знании, вовсе не в том, что можно постепенно «изучить», — нет, постижение здесь — это прежде всего процесс реального «делания», «со-участия» в знании, где недопустимо пропускать ни одной ступени лестницы, ни одного реализуемого на этом пути элемента).

¹¹⁵ Йогараджа приводит тут известный пример из комментария на «Санкхья-карики» (шлока 20): «Даже тот, кто [по варне своей] — брахман, — ежели он по ошибке или недомыслию стал водить компанию с ворами и с ворами же был взят, будет и наказан вместе с ними. Вот так же обстоит дело с сознающим атманом (*puruṣa*): ввиду того, что [в обычном восприятии его ошибочно] ассоциируют с действиями, в нормальной языковой практике его принято называть «действителем» (*kartṛ*)».

¹¹⁶ «Ослепленные» (*mūḍhāḥ*) — то есть глупцы, чье сознание затуманено заблуждением, иллюзией.

¹¹⁷ «...неведение, состоящее из опыта обыденной человеческой практики» — «...*loka-uyavahāra-kṛtām... avidyām*». Тут мы попадаем вдруг прямиком в лексику и смысловые поля адвайта-веданты. Для Шанкары, к примеру, *avidyā* («неведение») равна и вполне тождественна вселенской иллюзии — май; вместе с тем тут подчеркивается психологический и — в особенности — эпистемологический аспект этого иллюзорного существования, поскольку авидья не просто ошибочна — по сути, это единственный способ восприятия и постижения, единственная основа чувственного опыта, рефлексии и даже религиозного почитания до тех пор, пока человек находится в пределах феноменальной вселенной, в рамках обычной человеческой практики (*loka-uyavahāra*). Любопытно, что Абхинавагупта, не упускающий даже малой возможности поиграть словами, вводит

внутрь фразы слово «почтание», — на мой взгляд, именно чтобы подчеркнуть, что ошибочен не просто рассудок и человеческий опыт, — ограничена и иллюзорна также вся обычная культовая практика.

¹¹⁸ Получается, что и морально-религиозные предписания, обыкновенно попадающие в сферу «должного» (*dharma*), суть всего лишь «деревянные колодки» (*argala*), препятствия и узкие ограничения, снова и снова сталкивающие человека в дурную бесконечность кармы, в бессмысленную череду рождений и смертей.

¹¹⁹ «Неведение» (*ajñāna*); еще один ведантистский синоним к «авидье», или «майе». Мы видим, что «нормальные» восприятия (имеющие по сути природу неведения) и «нормальные» моральные требования и предписания, которые вменяются человеку, действительны лишь в этой сфере уже развернувшегося космоса, где для него протекает обычное, «нормальное» время.

¹²⁰ «С достижением знания...» — *jñāna-prāptau*.... Совершенно так же, как и в адвайта-веданте, освобождение рассматривается каширицами как нечто, требующее специальных усилий для своего осуществления, и одновременно — как достижение «уже достигнутого», то есть как обретение того, что заведомо существовало заранее, еще до начала всех этих усилий адепта.

¹²¹ «Солнце Шивы» (*śivārka*); помимо значения «солнца», слово *arka* несет в себе еще и более ранний смысл — образ внезапно ударяющей ослепительной молнии (см., например, в «Риг-Веде»). Кроме того, это еще и обозначение растения калотропия, листья которого употребляются в церемонии жертвоприношения.

¹²² «Лишенный... атомарного [разделенного] состояния, иллюзии и действия...» — «...*aṇava-māyā-karma-vimuktā*». Речь идет об атмане, более не подвергающемся воздействию трех вселенских сил: энергии желания (*icchā*) (то есть энергии, создающей сам принцип индивидуации, — отдельной, индивидуальной «самости» субъекта), энергии его [ограниченного] познания (*jñāna*) (то есть иллюзии) и энергии действия (*kriyā*).

¹²³ «...в высшей реальности» («...*paramārthe*») — то есть, одновременно, «с точки зрения высшей истины» и «внутри высшей онтологической реальности». Ровно такой же смысл *paramārtha* имеет и в адвайта-веданте.

¹²⁴ «...в самой глубине своего сердца» — «*atigūḍha-hṛdaya*». Здесь уже говорилась о мистико-эротических коннотациях, связанных с образом «сердца». Понятно, что высшее знание сохраняется и действует для адепта вовсе не в его разуме, но в некой самой интимной части его существа, в момент почти физического, физиологического «проникновения» истины.

¹²⁵ «Освобождение» — *mokṣa*, то есть выход йогина из-под власти кармы — в реальное бессмертие, которое более не пресекается и не меняется.

¹²⁶ «Полное проявление» (*abhivyakta*) — то есть реальная манифестация свободной энергии самого Сознания.

¹²⁷ «Освобожден» (*mukta*); подразумевается именно «освобождение при жизни» (*jīvan-mukti*), возможность которого признавалась как адвайтистами, так и каширскими шиваитами. В этом состоянии адвайта не связан условиями земного существования.

ния, — даже если его тело продолжает существовать по инерции прежней кармы (пока та не истощится окончательно).

¹²⁸ «...посредством действия ограниченного разума» — «Parimita-buddhitvena...». «Ограниченный», то есть имеющий определенную меру, определенную конфигурацию. Именно в соответствии с пределами этой конфигурации буддхи как раз и задаются параметры будущей вселенной, которая раскроется для души в будущем рождении.

¹²⁹ «Сила сознания» (*citi*), иначе говоря тот аспект сознания — в женском роде — который соответствует Энергии. Эта энергия сознания как бы сама соглашается принять определенные очертания, — таким способом и выбрасывается во-вне проекция того сознания, создающая новый разноцветный фильм будущей судьбы, будущего рождения — и всей будущей вселенной вообще.

¹³⁰ «... тот, чьи намерения истинны» («...satya-saṃkalpana»). Лилиан Сильберн предлагает перевод: «тот, чья воля эффективна». Я не уверена, что применительно к высшему Господу-Ишваре (а речь, как мы увидим далее, именно о нем), можно говорить о какой-либо эффективности реализации. В отличие от Силы сознания из предыдущей строфы, Ишвара сам уже ничего не творит и не проецирует — не царское это дело! Парой строф ниже становится понятно, что для того, кто с ним отождествляется, новое рождение более не предусмотрено.

¹³¹ «Бесчисленные энергии» (*śakti-vṛtā*), точнее: просто множество, скопление энергий, каждая из которых имеет свою производящую, творящую функцию.

¹³² «Как он может [вступать] в цепь перерождений?» — «*kathamiva samsāri syād*». Иначе говоря, «как он может входить в сансару?» Здесь мы понимаем, что, несмотря на то, что в трех последних стихах все время говорилось о Господе, мы тут же плавно сползаем на совершенно те же самые рассуждения, уже обращенные на адепта-йогина, осознавшего свое тождество с Шивой. Онтология и сотериология здесь полностью взаимно обратимы.

¹³³ «[Co]знающий» (*jñānin*). Здесь, конечно же, подразумевается особое знание (*jñāna*), одновременно совпадающее с освобождением (*mokṣa*): осознание себя как Господа.

¹³⁴ «... благодаря дуновению [мистического] предвосхищения» — «*bhāvanā-samīraṇataḥ*». Выше уже говорилось о *bhāvanā* — силе мистического пред-чувствия, пред-восхищения. (Скажем, в строфе 52, комм. 113). Любопытно, что практически всякий раз, когда в тексте появляется упоминание «бхавана», фраза начинается словом — «таким образом», «стало быть», «воистину так!». «Дуновение» (*saṃīraṇa*) здесь — это «благоприятный ветерок», а также вообще нечто «стимулирующее», «побуждающее», «оживляющее». Йогараджа поясняет в своем комментарии, что огонь и так уже тлеет под углами и пеплом, но стороннему наблюдателю он не видим, для такого наблюдателя он неощутим; но достаточно легонько подуть на потухший костер, — и пламя вспыхнет снова. И Йогараджа же подчеркивает, что огонь здесь — это именно огонь ритуальный, когда на алтарь для всесожжения выкладываются все физические и психические функции и способности человека, все особенности его личности. Из всех возможных жертвоприношений принимается только это — другие же попросту не нужны.

¹³⁵ Из этого стиха особенно хорошо видна принципиальная анти-обрядовая, антикультовая установка кашмирских шивaitов; и в самом деле, тут дается не просто описа-

ние жизненного уклада мудреца-саньясина, — дело не в аскезе и умерщвлении плоти, но в том, что приспособления к какому бы то ни было порядку (в том числе и религиозному) попросту не нужны: «всё равно где...», «всё равно как...» Продолжение и развитие этой мысли см. в следующей строфе — только в гораздо более радикальной форме.

¹³⁶ «Жертвоприношение коня» (*haya-medha*), то же самое, что *aśva-medha*, — легендарное, наиболее пышное и «действенное» жертвоприношение, свидетельства о котором доходят до нас с древнейших времен. По преданию, оно обладало такое силой, что, скажем, сотня подобных жертвоприношений могла низвергать богов из небесных чертогов, менять устройство вселенной и так далее.

¹³⁷ Восклицание «вашат!» (*vaṣat*) — это ритуальное восклицание, сопровождающее жертвенные возлияния, когда, скажем, очищенное масло выливается в огонь. В этой строфе любопытно то, что именно берется в качестве противохода, в качестве противоположности истинному состоянию освобождения. Всё начинается как бы с наиболее близких вещей: в предыдущем стихе речь шла о жертвенном огне, который, разгоревшись, должен пожрать какие бы то ни было психические свойства и отношения; здесь мы видим отсылку к восклицанию «вашат!», раздающемуся именно при жертвенных церемониях, связанных с возлиянием масла в огонь. Наконец, единение с Шивой часто описывается как «бездержанная радость» (*ullāsa*), опьянение, — и цепочка «неподлинных», «ненужных» страстей начинается с наиболее близких к этому психических феноменов. Дело в том, что особые состояния адепта, пребывающего в близости, соседстве с божеством (или даже — в предельном случае — отождествляющегося с ним) лишь на первый взгляд имеют сходство с обычными эмоциями. И наилучшим способом понять это будет обращение к проблемам эстетики. Я в этой связи предпочитаю говорить об «онтологической страсти» (*rasa*), что напрямую выводит нас на проблемы поэтики и театральной эстетики.

¹³⁸ Если в первой половине строфы говорится о «различиях» (*vibheda*), то во второй — уже о «не-двойственном» (*advaita*) атмане. Думаю, здесь со стороны Абхинавагупты мы имеем дело с сознательным поклоном традиции адвайта-веданты.

¹³⁹ «Храм» (*deva-gṛ̥ha*), букв.: «дом божий». Тело соединяет в себе все сущности вселенной и оно наделено «окнами», то есть средствами и органами восприятия. Однако далее Абхинавагупта продолжает: таков же и весь мир, который окружает тело — как его продолжение. Йогараджа разъясняет, что всякий «природный», воспринимаемый объект — это всего лишь «переодетый» атман, ибо основа мира — это проекция самого сознания. В подтверждение он цитирует «Спада-карики»: «Сам вкушающий [познающий] субъект пребывает всегда и повсюду [также и] в форме познаваемого объекта» («*Spanda-kārikā*, 2.4: «*Bhoktaiva bhogyabhāvena sadā sarvatra samsthitaḥ»).*

¹⁴⁰ «Безо всякого усилия [спонтанно]» — «*yatnād vinā*»; *yatna* — это именно «трудоемкое» усилие, подробное, основательное и последовательное. От адепта, разумеется, требуется усилие, но совершенно иного свойства...

¹⁴¹ «Медитация» (*dhyāna*), метафизическая сосредоточенность, приводящая адепта не просто к пониманию, но к реализации высшей сущности.

¹⁴² «Истинная реальность» (*satya-gūpatva*). Мы видим, что даже сама эта «истинная реальность» в конечном счете вымысливается, проецируется сознанием.

¹⁴³ «Внутреннее видение» (*antar-bodha*), то есть «пробужденное сознание», которое интериоризовано.

¹⁴⁴ «Миры» (*bhuvanāḥ*), многообразные миры, существующие во вселенной; все они покрываются известными нам «планами», или «сферами» существования, обнимаются тридцатью шестью сущностями и содержат разнообразные способы восприятия, которыми пользуются многочисленные живые существа. Как мы видим, всё это — не более, чем «вымысливание», проекция сознания.

¹⁴⁵ «Внутренняя молитва, которая [неизменно] поднимается вверх» — «*japa uditāḥ*». *Жара* — это не молитва-просьба в нашем понимании, но особого рода устная рецитация, то есть молитва, которая постоянно проговаривается, проборматывается, — зачастую это просто постоянное повторение некой фиксированной мантры (наподобие «Иисусовой молитвы» у исихастов). Эта молитва «идет вверх», то есть реализуется, если адепту удается привести свое тело и психику в резонанс с космическими энергиями. Йогараджа поясняет, что для йогина спонтанная рецитация молитвы — это вибрация (*spanda*) каждого из его «жизненных дыханий» (*rāṭa*). Четки же, которые перебирает йогин — это его собственное сознание, которое как бы накладывается на энергию «срединного дыхания» (*madhyama-rāṭa*); поскольку же вся вселенная покоятся на энергии дыхания, то, по мере того, как он поочередно произносит священные слоги, с каждым из своих вдохов и выдохов он заставляет проворачиваться перед собою весь космос в последовательности циклов творения и разрушения миров.

¹⁴⁶ «[Вменяемый ему] религиозный долг» (*vrata*). Йогараджа поясняет, что долг этот состоит исключительно в осознании своего атмана; этот долг труден для осуществления, ибо осознание это целиком зависит от милости Господа. Одновременно он и весьма легок, поскольку никак не связан с физическими, природными дарами и предметами жертвоприношения.

¹⁴⁷ «Кладбище вселенной» (*viśva-śmaśāna*), букв.: «вселенная как место для сожжения трупов». С одной стороны, пугающие, почти невыносимые образы призваны создавать особое напряжение, поднимать градус мистического усилия адепта, чтобы помочь тому выйти к экстремальным, трангрессивным состояниям сознания. С другой же стороны, представление о вселенной как о месте, где царит смерть, технически вполне оправдано: вся природа (включая психические функции субъекта, орудия его восприятия и рефлексии) — не более, чем механическая, мертвая игрушка в руках истинного субъекта. Одушевлен — поистине жив — лишь сам атман, — потому для достижения бессмертия адепту так необходима полная реализация этого чистого «я». Йогараджа пишет в своем комментарии: совсем как безумец или пьяный (*unmatta*), йогин предается пугающим играм посреди этого поля неодушевленных предметов. Подобно тому, как шивантантрик, давший обет мужественного героизма (*vira-vrata*), реально уходит в места сожжения трупов и совершает там обряд, сопровождаемый «жестом скелета» (*khaṭvāṅga-mudra*) (конкретно это значит, что он поднимает перед собой правой рукой посох аскета, увенчанный черепом), йогин-шивантрик, пытающийся прежде всего реализовать философское содержание, в своем воображении вызывает образ сознания, украшенного черепом, причем его собственное тело визуализируется в виде скелета. Подобно тому, как практикующий тантрик реально пьет запретные жидкости из черепа,

йогин-философ представляет себе часть воспринимаемых объектов вселенной в виде опьяняющего напитка. Наконец, если тантрик держит этот череп в своей руке (*kara*), йогин-философ освещает лучами (*kara*) своего сознания всю неодушевленную вселенную. Иначе говоря, как уточняет Йогараджа, пугающие и чудовищные обряды реально практикующих тантриков теперь, в воображаемой практике шиваита-философа интериоризируются, переводятся во внутренний, воображаемый план.

¹⁴⁸ «...поскольку для него [поистине] просияло состояние воспринимающего субъекта» — «...upalabdhetā-prakaśat». Upalabdhet — воспринимающий, сознающий субъект, истинный «свидетель» (*sākṣin*), тождественный атману.

¹⁴⁹ «Атман всех» (*sarvātman*), то есть Шива, внутреннее сознание, внутренний атман всех живых существ во вселенной.

¹⁵⁰ «Высшее и несравненное блаженство» (*pīgurama-paramānanda*); здесь Абхинавагупта напоминает, что для Шивы как высшего атмана действительно и принятое сущностное определение Брахмана как *sac-cid-ānanda*. Эта строфа текста Абхинавагупты полностью совпадает с 80-й строфой «Адхара-карики».

¹⁵¹ Йогараджа поясняет, что достигнутое перед этим состояние освобождения (*mokṣa*) выходит за пределы «четвертого» состояния сознания и тождественно «освобождению при жизни» (*jīvan-mukti*); иначе говоря, отсчет идет с момента осознания, а мгновение смерти или ее обстоятельства ничего более уже ничего не решают. Эта строфа Абхинавагупты полностью совпадает с 81-й строфой «Адхара-карики».

¹⁵² Эта строфа Абхинавагупты полностью совпадает с 82-й строфой «Адхара-карики».

¹⁵³ «Оболочка» (*kañcuka*); букв.: «доспехи», «кольчуга», то есть все психо-физические образования, покрывающие атман в обыденной жизни, все функции и инструменты души и тела живого существа.

¹⁵⁴ «Освобожденный атман» — «muktātman».

¹⁵⁵ «Оправа» (*upādhi*); букв.: «основание», «подложка». Upādhi — весьма важный философский термин в традиции адвайта-веданты. Я обычно переводила его как «ограничивающие привходящие», — это практически калька ссанскритского термина, поскольку речь идет здесь о «различениях», «особенностях» — обо всем, что временно ограничивает и затемняет чистую сущность атмана.

¹⁵⁶ «Наставление совершенного мастера» — «sad-guru-śāsana». Понятно, что если для адвайта-веданты считается возможным, чтобы адепт обрел «освобождение» как бы вдруг, сам по себе, — разумеется, после «слушания» священных текстов, в кашмирском шиваизме «освобождение» принципиально недостижимо без инициации и наставничества «мастера», то есть вполне определенного гуру, с которым у адепта устанавливаются личные отношения.

¹⁵⁷ «Неколебимая вера» (*avicalita-śraddha*); странно, но Лилиан Сильберн в своих замечаниях полностью отождествляет подобную «веру», питаемую шастрами, и отождествление, осознание себя Шивой (См.: Silburn Lilian. Le Paramārthaśāra de Abhinavagupta. Traduction et Introduction... p. 93. Это тем более странно, что в комментарии Йогараджи

два эти варианта реализации полностью разводятся. Бессспорно, «шраддха» сама по себе крайне интересна: это, по существу, акт воображения, напряженной и интенсивной визуализации некоего конкретного объекта (например, небесных миров); тут адепт получает искомое — в момент смерти он осуществляет переход, точнее, «вхождение» в желанную сущность. Однако истинный философ шивант, истинный йогин, каким его представляет себе Абхинавагупта, совершенно не зависит от «шраддхи»; более того, для него теряет какой-либо значимый маркер и сам момент смерти — это всего лишь иллюзорное мгновение наряду с прочими и относящимися — как и все прочие — к «шелухе» феноменального существования. И как мы помним, инструмент освобождения для шиванта — это не «шраддха», но *bhāvanā* — мистическая сила пред-восхищения; она также зависит от воображения, но куда менее конкретна...

¹⁵⁸ «Те, кто знает» (*jñānipāṇiḥ*) — добавлено в комментарии Йогараджей.

¹⁵⁹ «По собственному предпочтению» (*svaicityād*); букв.: «по своему удовольствию», «по своему желанию». Йогараджа разъясняет в своем комментарии, что речь тут идет не просто о мимолетном желании, — само предпочтение человека определяется прежними «запечатлениями», следами «пережитых» восприятий (*vāsanā*).

¹⁶⁰ Йогараджа добавляет, что здесь подразумевается мгновение — то есть реальная реализация чистого сознания, сопровождаемая состоянием *paramārtha*, то есть внутренней уверенностью в реальности, безошибочности этого шага.

¹⁶¹ «Тот, кто [пришел к реализации] Сознания» — *jñānin*.

¹⁶² «Высшая реальность своего атмана» — *svātma-paramārtha*.

¹⁶³ «Путь высшей реальности» — *paramārtha-mārga*.

¹⁶⁴ «Крайне мощная благодать» — *atītvra-śakti-pāta*; *śaktipāta* — милость, благодать Господа, букв.: «никсхождение», «падение вниз» энергии. Надо сказать, что в принципе эта благодать не зависит от человеческого усилия, она даруется Господом просто так, без всякой специальной заслуги.

¹⁶⁵ В своем комментарии Йогараджа объясняет, что степень интенсивности милости божией может существенно разниться. «Крайне мощная благодать» — *atītvra-śakti-pāta* — не имеет степеней или градаций; однако даже относительная, опосредованная благодать постепенно воздействует на адепта. Тому нужно набраться терпения и упорства и шаг за шагом проходить необходимые ступеньки на пути к реализации совершенного сознания. Йогараджа говорит далее о пути Кундалини, которая размеренно поднимается по чакрам адепта, — вплоть до последней, «тысячелепесткового лотоса» (*sahasrāra*), где и наступает единение с Шивой.

¹⁶⁶ «Срединное успокоение» (*madhya-viśrānti*) — еще один, более низкий вариант. Вообще, *viśrānti* — это своеобразный «мистический покой», в принципе он предполагает глубинное погружение во внутреннее «я» адепта — единственное место подлинного затишия посреди мирских бурь. Степень погружения и успокоения вместе с тем характеризует и степень приближения к высшей реальности сознания. С психо-физической точки зрения это означает, что адепту удается довести змеиную энергию Кундалини лишь до одной из промежуточных чакр.

¹⁶⁷ «[Тот, кому] союз не удался» (*yoga-bhraṣṭa*) — то есть adept, которому не удалось дойти до полной реализации высшей сущности. Тем не менее, это тот, кому удается — как мы увидим дальше — добиться для себя завидной судьбы в будущих рождениях.

¹⁶⁸ «Хозяин в мирах с чудесными наслаждениями» — *citra-bhoga-bhuvana-pati*.

¹⁶⁹ «Успокоение» — *viśrānti*. См. предыдущую строфиу, примечание 166.

¹⁷⁰ «Союз» (*yoga*), то есть истинное единение с Шивой. См. об этом примечание 167.

¹⁷¹ «Душевная радость» (*mudita-mana*), то есть радость прежде всего умственная, интеллектуальная. Эта строфа Абхинавагупты в основном соответствует строфе 84 «Адхара-карики».

¹⁷² «[Тот, кому] союз не удался» (*yoga-bhraṣṭa*). См. об этом примечание 167. Эта строфа Абхинавагупты полностью совпадает со строфой 85 «Адхара-карики».

¹⁷³ «[Состояние] божественное, бессмертное» (*divyam amṛtam*). Понятно, что само слово «божественное» употребляется здесь скорее метафорически — обозначая предельно высокое, совершенное состояние, а вовсе не пребывание в уже упоминавшихся «божественных мирах». В отличие от этого, «бессмертие» здесь — вполне содержательная характеристика, предполагающая, что adept не вернется более в сансарный круг перерождений.

¹⁷⁴ В «Адхара-карике» эта строфа звучит почти идентично (там это строфа 86), с той лишь разницей что говорится там конкретно о «союзе» (*yoga*) с Вишну.

175 Эта строфа у Лилиан Сильберн почему-то пропущена.

Кшемараджā

ПРАТЬЯБХИДЖНЯ-ХРИДАЯ (СЕРДЦЕ УЗНАВАНИЯ)



Трактат написан ближайшим и самым продвинутым учеником Абхинавагупты — Кшемараджей (Kṣemarājā); стало быть, датировать его можно приблизительно XI веком, — Кшемараджа был младшим (вероятно, на поколение) современником Абхинавагупты. В общем-то, это краткое изложение учения Абхинавагупты (прежде всего его первого, тантристского, периода); любопытно, что хотя произведение и называется «Сердце узнавания», в самих сутрах этот центральный термин — «узнавание» (*pratyabhijñā*) — не встречается ни единожды и появляется только пару раз в автокомментарии. В своих сутрах Кшемараджа предпочитает говорить о «сознании», точнее — «силе сознания» (*citi, citi-sakti*), хотя, конечно, «узнавание», «припоминание» себя Шивой, — то бишь то состояние, к которому в конечном счете должен прийти адепт, — весьма и весьма присутствует в самом корпусе текста. Сутры крайне лапидарны, да и число их невелико — всего двадцать; к тому же, как это часто бывает с индийскими базовыми текстами, они практически не понятны без комментария. Как уже не раз говорилось, подобные произведения составлялись как краткие учебники, своего рода памятки или шпаргалки для того, чтобы ученик не сбивался с курса в основных идеях изучаемого философского направления. Остальное — было делом устной традиции, непосредственного наставничества, передачи «из рук в руки» от учителя к ученику (*guru-śiṣya-parāmpara*). В случае

«Сердца узнавания» мы имеем дело с автокомментарием самого Кшемараджи, который я привожу в слегка сокращенном переводе. Английский комментированный перевод Кшемараджи был сделан современным исследователем кашмирского шиваизма — Джайдевой Сингхом (Pratyabhijñāhṛdayaṁ Kṣemarāja — The Doctrine of Recognition. A Translation with Introduction and Notes by Jaideva Singh. Foreward by Paul Muller-Ortega. Albany, «SUNY-press», 1990). Наконец, совсем недавний вариант французского перевода, выполненного пять лет назад Давидом Дюбуа, был опубликован в Париже в небольшом эзотерическом издательстве (Pratyabhijñāhṛdayam Kṣemarāja — Au Coeur des Tantras. Introduction et commentaires, traduction et notes par David Dubois. Les Deux Océans. Paris, 2008).

КШЕМАРАДЖА

СЕРДЦЕ¹ УЗНАВАНИЯ²

Ом — слава тому, кто [являет собой] знак³ совершенств

Вот «Сердце узнавания»

Слава Шиве, который вечно⁴ пять действий⁵ совершает, который проявляет себя как высшая цель⁶ [и] как собственное «я»⁷, то есть глыба сознания и блаженства.⁸

Слава Шиве, который вечно пять действий совершает, который проявляет себя как высшая цель — собственный Атман, который является глыбой сознания и блаженства.

Из великого океана «припоминания», который является сутью [этой] упанишады⁹ относительно Шанкары¹⁰, (а тот, кто приносит покой, и есть Шанкара) Кшемараджей взбивается тонкое масло [т. е. «важ-

нейшая, тончайшая часть»], чтобы обезвредить яд¹¹ сансары (сансара же — это то, что [всегда] движется¹²)¹³.

В этом мире есть благочестивые люди, которые не сильны в размышлении, не прилагали усилий к [упражнениям в] рассуждениях и шатах. Однако же и они стремятся к соединению¹⁴ с высшим Господом, которое процветает одновременно с нисхождением Шакти.¹⁵ Именно ради них истинное учение «Узнавания Господа» здесь кратко изложено,

Для объяснения повсеместного [участия] в качестве причины¹⁶ Господа, который есть собственный Атман, а также возможности его легкого достижения и высшей награды далее сказано:

1. [Высшая] Сила сознания¹⁷ свободна¹⁸ и [является] для всей [вселенной] реальной причиной¹⁹.

«Всей [вселенной]» означает: начиная от Садашивы и вплоть до земли²⁰. «Реальная [причина]» обозначает «производящую [причину]», [то есть] нечто, вызывающее эманацию, поддержание и поглощение [вселенной], и пребывающее в высшем Субъекте²¹. Стало быть, [производя всё это,] форма Высшей Шакти — или госпожа-сознание и сила, [действующая] «свободно», — есть по сути высшее Размышление,²² и она не отличима от питающего Шивы²³; она сама и есть причина [всего]. Только когда «Сила сознания», то есть высшее сознание-сила, начинает развиваться, мир открывает глаза и начинает существовать; когда же она перестает [шалить], [мир снова] закрывает глаза. Тут и собственные ощущения могут нам об этом свидетельствовать²⁴. Прочие же [сущности], скажем, майя²⁵ или пракрити²⁶, поскольку они отличны от света Сознания, никогда не могут быть уверены и укреплены [ни в чем] нигде, — они не способны проявляться [самостоятельно], ибо ввиду своего отличия от Сознания-Силы, они [как бы] не существуют вовсе. Стало быть, Сознание²⁷, которое и есть этот свет, одно есть [настоящая] причина. А майя и пракрити никогда не [могут быть] причиной. Поэтому-то пространство, время, форма, которые сами порождены этим

[Сознанием] и оживлены им, не способны проникнуть в его истинную сущность, — ведь оно вездесуще, является вечно восшедшим²⁸ и исполненным самим собою. Так должен пониматься смысл этой сутры.

Но если всё есть Сознание²⁹, можно возразить, что вселенной³⁰ не существует вовсе, поскольку она отлична от этого Сознания. Если же [скажут], что вселенная неотличима [от Сознания], то как тогда установить отношение причины и следствия [между ними]?

Ответ состоит в том, что само божественное Сознание, светящееся, высшее и свободное, изливается светом в виде бесчисленных миров. Это и подразумевается здесь под причинно-следственным отношением. Оно берется тут в своем высшем смысле. Поскольку одно лишь это [Сознание] является причиной проявления вселенной, состоящей из познающих [субъектов], способов познания и познаваемых [объектов],³¹ тогда как сами по себе способы познания не годятся для того, чтобы ухватить само это Сознание, которое является высшим, лишенным ограничений и самосветящимся. В «Трика-саре» об этом сказано так: «Если попробуешь прыгнуть собственной ногой внутрь тени от своей же головы, этой головы тебе никогда не достигнуть, — вот так же не ухватывается и Изначальная сила³²».

Поскольку это [Сознание как Сила³³] есть причина реализации³⁴ вселенной, а также ее втягивания [во-внутрь]³⁵, которое [снова] приводит к тождеству с высшим, не-двойственным [Сознанием], оно называется свободным³⁶. Когда такая свобода признается, [Сознание как Сила] становится причиной реализации вселенной. Подобная реализация имеет природу вкушения³⁷ и освобождения³⁸. Сутра должна пониматься также и в этом смысле.

Опять-таки, вселенная обозначает здесь [внешние формы], наподобие «синего [цвета]», [внутренние чувства] наподобие «удовольствия», а также тела, «жизненные дыхания» и так далее. Полная реализация [вселенной] становится причиной или средством обретения [единства] с Сознанием как Силой. Эта реализация состоит из слияния³⁹ с Атманом, который несет в себе природу высшего Размышления⁴⁰, и достигается постепенным подъемом, начиная с [применения] источников достоверного познания.⁴¹ Под «средством» подразумевается «легкое средство». Как сказано в превосходнейшем [тексте] «Виджняна-бхаттарака», «осо-

знание объекта и субъекта свойственно всем воплощенным душам; однако йогины отличаются [от прочих] тем, что им ведом глубинный смысл этого отношения»⁴².

Сознание как Сила, употребляемое здесь в единственном числе, обозначает, что здесь нет никаких разделений, привносимых пространством, временем и тому подобным, то есть [всё это] указывает [на] на несостоительность любых теорий о двойственности. Слово «свободная» указывает, что эта высшая энергия составляет саму сущность Сознания, а это отличает [наши представления] от учения о Брахмане.⁴³ Слово «вселенная» [понимаемое как «всё» существующее] показывает, что [Сознание] наделено бесконечными силами, может вызвать [к жизни] «всё», является легким средством [освобождения] и само по себе служит высшей наградой.

Но тут возникает сомнение. Если Сознание как Сила и есть причина вселенной, значит предполагается некая материальная причина [для появления этой отличной вселенной], то есть мы не можем избежнуть двойственности. Предвосхищая это [сомнение], автор говорит [следующее].

2. По собственному своему желанию⁴⁴ это [Сознание как Сила] развертывает всю [вселенную] на собственном экране⁴⁵.

«По собственному своему желанию», то есть отнюдь не по желанию другого, как это было бы в «учении о Брахмане» [Шанкары] и в других подобных [системах]. Более того, выражение «по собственному своему желанию» предполагает, что это [Сознание как Сила развертывает вселенную] единственно по собственному [волению], а не по какой-то материальной причине. Иначе, если бы высшая свобода не была ему дана, сама сущность Сознания была бы тут невозможна.

«На собственном экране», а не где-то еще. Это [Сознание как Сила] развертывает прежде определенную вселенную подобно [отражению] города в зеркале, которое, хоть и не отлично от самого этого [субстрата], выступает уже как нечто иное. «Развертывает» означает просто проявление того, что уже [имплицитно] заложено [в Сознании как Силе].

Стало быть, само существование вселенной является тождественным этому свету [Сознания как Силы].

Теперь же, чтобы прояснить природу вселенной с помощью рассуждения, [автор] говорит:

3. Эта [вселенная] многообразна — ввиду различия [хорошо] подогнанных [друг к другу]⁴⁶ объектов и субъектов⁴⁷.

«Эта» означает вселенную, «многообразна» означает «множественна». Почему же? Ввиду различий между объектами и субъектами, которые взаимно «подогнаны» [друг к другу].

Стало быть, на уровне сущности Вечного Шивы (*sadāśiva*)⁴⁸ [восприятие] Всего⁴⁹ как объекта является одновременно тождественным и различным, а в самом опыте преобладает ощущение своего «я», тогда как «чтойность»⁵⁰ еще не проявлена. Здесь существует множество субъектов, называемых «Мантра-Махешвара»⁵¹, которые управляются блаженным Вечным Шивой; их существование на этой стадии обусловлено свободным желанием этого вечного божества.

И подобным же образом, на уровне сущности Господа⁵² вся [вселенная] воспринимается так, что ощущения «я» и «чтойности» оказываются уравновешанными и одинаково различимыми. Здесь появляется множество субъектов, называемых «Мантрешвара»⁵³, которыми управляет сам высший Господь.

На уровне сущности Знания, или Чистого Знания,⁵⁴ также существует множество субъектов, называемых «Мантрами»; они находятся в разных состояниях и у них есть многочисленные подразделения, — всеми ими управляет Анантабхаттарака.⁵⁵ Здесь также существует объект восприятия — вся [вселенная], чья суть поистине определяется различиями.

[...]

Между тем, Шивабхаттарака, превосходящий всё это, состоит из одного лишь света. И именно в этом блаженном высшем Шиве, который одновременно и превосходит вселенную и является вселенной, в том, кто есть высшее блаженство и свет⁵⁶, сияет всё — от самого Шивы

вплоть до Земли, всё пребывает в тождестве с ним. Вот тут уж подлинно нет никакого разделения на воспринимающий [субъект] и воспринимаемый [объект]. Вот что здесь реально подразумевается: это единый Шива проявляет себя таким образом, во всем этом многообразии.

Поскольку Господь [Шива] имеет своим телом всю вселенную, сказано:

4. Сознающий [индивиду], в котором свернуто Сознание как Сила, поистине имеет всю [вселенную в качестве тела] в свернутой форме.

Высший Шива, желая проявить всю [вселенную], которая лежит в нем самом как тождественная ему, пока он пребывает в форме Вечного Шивы и других подходящих [для этого] формах, вспыхивает⁵⁷ вначале как неотличимый от самого света, — однако он исполнен [возможности] отвернуться от единства этого сознания⁵⁸. Он известен еще как Шива, лишенный опоры,⁵⁹ и он более пуст, чем сама пустота.⁶⁰ Затем он развертывает себя в полноте своих проявлений — то есть в сущностях, мирах, предметах и в соответствующих им воспринимающих [субъектах], которые все суть не что иное, как стущение сока⁶¹ Сознания как Силы.

Поскольку Господь имеет телом своим всю [вселенную], то и «сознающий [индивиду]», в котором свернуто «сознание как Сила, имеет в качестве тела всю [вселенную], пребывающую в свернутом состоянии», — совсем как дерево баньян уже содержитя [в свернутом виде] в своем семечке. Точно так же, Сиддханта⁶² объявляет: «Все тела и все души [содержатся как в семечке в] едином теле и единой душе». И подобным же образом, в [доктрине о] Трехглавом Бхайраве⁶³ сказано, что познающий [субъект] содержит всю [вселенную] в свернутом виде; [пассаж этот] начинается словами:

«Тело [это] образовано всеми богами,⁶⁴
Теперь же, о моя дорогая,⁶⁵ услыши и это:
Его именуют «землей» из-за твердости,
«Водой» из-за текучести... »,

завершается же так:

«Трехглавый Бхайрава предстает [перед нами] наглядно,⁶⁶
заполняя собой всю [вселенную]».

Здесь подразумевается, что этот воспринимающий субъект тождествен Шиве, чьим телом выступает вся [вселенная], поскольку свет [сознания]⁶⁷ составляет его истинную природу и поскольку это соответствует рассуждению, приведенному в [данной] сиддханте. Лишь из-за собственной силы майи⁶⁸ он предстает в свернутой форме, — его истинная сущность тут не проявляется. Однако при [более тщательном] рассмотрении оказывается, что такая свернутая форма всё равно есть Сознание,⁶⁹ это свертывание тоже является собой природу Сознания, — иначе оно не было бы вообще ничем. Стало быть, всякий воспринимающий [индивиду] тождествен самому Господу Шиве, имеющем всю [вселенную] в качестве своего тела. Я и сам говорил:

«Если же скажут, что «невоспринимаемость сознания»⁷⁰ вообще никогда не проявляется,

то это и будет означать, что остается одно лишь сознание.

И напротив, если «невоспринимаемость сознания» порой проявляется, то, поскольку оно — всего лишь одна из форм сознания [или даже одна из праман], —

само его наличие [доказывает], что все равно остается одно лишь сознание.»

Ради этого наставления в «Спанда-шастре»⁷¹ и провозглашается тождество индивидуальной души⁷² и Шивы; об этом говорится в соответствующем стихе, начиная со слов: «Поскольку душа человека равна всей вселенной...», и кончая [строчкой]: «А потому ни в мире, ни в каком-либо предмете, ни в сознательном постижении нет такого состояния, которое не было бы Шивой».

Знание этой истины уже само по себе составляет освобождение, отсутствие же знания этой истины уже само по себе есть связанность [санкарой]. Это будет дополнительно разъяснено далее.

Однако тут можно выдвинуть возражение, что воспринимающий [индивидуид] сам возникает лишь благодаря произвольному вымысливанию⁷³, последнее же само — всего лишь производное от индивидуальной психики.⁷⁴ А раз уж индивидуальная психика принадлежит [конкретному] человеку, то как он может иметь природу Шивы?⁷⁵

Отвечая на это возражение, а также проясняя смысл понятия «индивидуальной психики», [автор] говорит:

5. **Сама Сила сознания,⁷⁶ спустившись вниз от Сознания [самого по себе], становится индивидуальной психикой, поскольку она сворачивается в соответствии с [представшими перед ней] предметами познания.**

Поистине, индивидуальная психика и есть само сознание как такое. Когда Сила сознания, сокрыв свою истинную сущность, допускает такое свертывание, [то есть ограничение,] у нее [остаются] два пути. Либо она сияет прежде всего как само Сознание⁷⁷, подчиняя себе такое свертывание [как нечто второстепенное], — либо она проявляется прежде всего в этом свертывании. Когда естественным образом тут преобладает само Сознание, то есть присутствует только ясный свет сознания,⁷⁸ воспринимающий [субъект] будет называться Виджнянакала.⁷⁹ Когда преобладают одновременно «пракаша» и «парамарша»,⁸⁰ воспринимающий [субъект] определяется как Видьяпраматр.⁸¹ Даже в этом [втором] состоянии, ввиду сравнительно малой степени такого свертывания[-ограничения], достижимы состояния «Господа», «Вечного Шивы» и «Шивы, лишенного опоры».⁸² Если же чистое сознание преобладает у субъекта, который сам достиг его, практикуя медитацию,⁸³ то для него постижение «чистого пути»⁸⁴ происходит постепенно.

Там же, где преобладает состояние свертывания, [или ограничения] сознания, происходит «постижение отсутствия» и тому подобное.⁸⁵

Стало быть, «сама Сила сознания» в виде ограниченного [или «свернутого»] воспринимающего субъекта, «спустившись вниз от Сознания [самого по себе]», нацелена теперь на воспринимаемые объекты, и «сворачивается в соответствии с [представшими перед ней] предметами познания», — скажем, синим [цветом], удовольствием

и тому подобным. Именно она сама и становится «индивидуальной психикой». Об этом и говорится в превосходнейшем трактате «Сердце узнавания».

«Знание», «Действие» и третья Сила великого Господа [Шивы], то есть «Иллюзия»,⁸⁶ выступают, соответственно, как «саттва», «раджас» и «тамас»⁸⁷ для упасаемой твари,⁸⁸ тогда как для самого Господа они скорее просто члены его тела. Благодаря этому и подобным ему утверждениям [становится ясно, что] Сила сознания, которая по природе совершенно свободна, имеет также функции «Знания», «Действия» и «Иллюзии», однако при преобладании ограничений она является нам в состоянии «упасаемой твари», то есть в качестве «индивидуальной психики», а ее функции выступают для души как «саттва», «раджас» и «тамас». О том же говорится и в «Узнавании Господа».⁸⁹

Индивидуальное сознание — даже в этом его свернутом [ограниченном] состоянии — имеет сущность высшей реальности. Ради ее достижения в «Гимне о семени реальности»⁹⁰ сказано так:

«Вот почему для тех, кто исследуют высшую истину,
Самосветящаяся суть их собственной внутренней природы
Никогда не исчезает [из виду]»

Относительно же того, что истинной сущностью «воспринимающего Иллюзию»⁹¹ будет как раз индивидуальная психика [человека], сказано так:

6. «Воспринимающий иллюзию» состоит из этого [индивидуального сознания].

Основа, на которой покоится сфера дыхания [то есть жизни] и тела, — это индивидуальное сознание. Даже сфера пустоты⁹² несет на себе отпечатки⁹³ психических состояний, — иначе тот, кто пробуждается [от глубокого сна], не способен был бы снова следовать своему долгу. Стало быть, «воспринимающий иллюзию» состоит только «из этого [индивидуального сознания]». Вот поэтому, когда в «Шива-сутрах» рассматривается положение вещей [в мире]⁹⁴, после слов о том, что чи-

стое сознание⁹⁵ и есть атман, далее следует речение: «и индивидуальное сознание есть атман»,⁹⁶ — и это говорится как раз в том разделе, где обсуждаются свойства «воспринимающего иллюзию».

Поскольку освобождение возможно лишь благодаря истинному знанию сущности атмана, а цепь перерождений обусловлена неистинным знанием, нам следует теперь подробно рассмотреть истинную сущность этого [атмана].

7. И хотя он един, он [принимает] двоичную, троичную, четверичную форму, обладая природой семи пятериц.

Исходя из того, что было сказано, мы видим, что высший Шива, имеющий природу Сознания, и есть не что иное, как Атман, поскольку свет сознания не дробится временем или пространством, а нечто бесчувственно-тупое⁹⁷ никак не может быть воспринимающим [субъектом].

Поскольку Сознание по собственной своей воле⁹⁸ обретает ограничения жизненного дыхания, а также состояние того, кто воспринимает ограниченные объекты, оно [принимает] **«двоичную форму»**, — [с одной стороны,] как то, что является светом сознания, и [с другой стороны,] как ограниченные проявленные [предметы].

Поскольку же оно покрыто «загрязнениями»,⁹⁹ связанными с «атомарностью», «иллюзией» и «кармой»,¹⁰⁰ оно [принимает] **«троичную форму»**.

Оно также [принимает] **«четверичную форму»**, поскольку обретает природу «[воспринимающего] пустоту», «жизненного дыхания», «тонкого» и «грубого» тела.¹⁰¹

«Семь пятериц» — это тридцать пять сущностей,¹⁰² начиная от самого Шивы и вплоть до земли.

[...]

Стало быть, лишь осознав, что он и есть сам Шива, даже [разворачиваясь] этими тридцатью пятью сущностями, даже имея своей природой все семь воспринимающих субъектов,¹⁰³ даже обладая всеми пятью силами сознания¹⁰⁴ и тому подобным, этот [атман] достигает освобождения. Если же он познается иначе, это становится причиной связности сансарой.

Скажем, когда [противники не осознают, что]

8. Позиции всех философских систем¹⁰⁵ суть [всего лишь] различные роли¹⁰⁶ этого¹⁰⁷ [атмана].

Все «философские системы» — это как бы выдуманные «роли» самого Атмана, которые тот берет на себя по собственному желанию, — подобно единому актеру, [играющему многих персонажей].

[...]

«Брахмавадины» полагают главной сущностью «не-бытие»,¹⁰⁸ — их позицию разделяют также [буддисты] мадхьямики.¹⁰⁹

[...]

«Грамматисты»¹¹⁰ считают высшей реальностью «Вечного Шиву» и полагают, что атман — это «шабда-Брахман», обретающий форму «Видящей [Речи]».

[...]

Тантрики же полагают, что сущность атмана превосходит собой вселенную. Последователи священной традиции «Кула»¹¹¹ видят, что атман растворен во всем, [то есть, что атман и есть весь этот мир], тогда как знатоки «Трики»¹¹² считают, что атман [одновременно] и есть вся эта вселенная, и превосходит ее.

Таким образом, все эти роли Господа проявляются по собственному его желанию, — различия же ролей обусловлены тем, в какой мере он по своей свободной [воле] предпочитает обнаруживать или же скрывать себя. Значит, есть один лишь атман, который принимает на себя все эти [роли].

[...]

Как сказано [в «Нетра-тантре»]¹¹³:

«Почитатели же атмана, связанного ограничениями,
Не достигают высшей сферы — [то есть] самого Шивы».

Однако [можно прочесть эту же сутру и иначе:] «Внутреннее успокоение» всех «восприятий»,¹¹⁴ подобных восприятию [внешних явлений], скажем, синего цвета и прочего, а также [внутренних ощущений]

вроде удовольствия и прочего, становится «проявлением»¹¹⁵ этого [атмана как Шивы], то есть как имеющего своей сущностью сознание и блаженство.

Стало быть, всякий раз, когда внешние проявления сознания возвращаются вспять, [сворачиваясь] внутри его истинной природы [вечного субъекта], наступает прекращение¹¹⁶ [внешнего], пребывание во внутреннем покое, за которым опять следует поток восприятий, который вздыхается съзнова. Такова почитаемая Сила «четвертого»¹¹⁷ [состояния сознания], что по самой своей природе соединяет появление, пребывание и свертывание, постоянно вспыхивая снова и снова. Она попеременно то извергает из себя различные явления, то вновь поглощает их, — именно поэтому она всегда остается одновременно «толстой» [то есть «заполненной этими феноменами восприятия»] и «худой» [«пустой»], соединяя эти два [аспекта] и оставаясь совершенно отличной от них обоих.

Как было сказано в «Шри пратьябхиджнятике»:¹¹⁸

«Вначале она начинает лизать¹¹⁹ предметы,
Благодаря этому она вспыхивает и насыщается».

Если обращаться к этой Силе всё больше и больше, она постепенно сделает почитающего ее адепта действительно своим.

Но если этот [атман] столь велик, то как же он может становиться атомарной,¹²⁰ [отдельной душой,] покрытой загрязнениями,¹²¹ скованной ограничениями и другими своими оболочками, — как же он может становиться тем, кто снова и снова входит в сансарные перерождения?

На это сказано:

9. Сознание, — как бы из-за ограничений его [различных] Сил, — становится теперь покрытым загрязнениями [субъектом], который входит в сансарные перерождения.

Когда высший Господь, чья сущность — Сознание, по собственной своей воле скрывает свою недвойственность и со всех сторон обрета-

ет двойственность, тогда его желание и прочие «Силы», хотя и лишенные по своей сути ограничений, как бы [временно] получают для себя такие ограничения. И только тогда такой [индивидуальный субъект] становится душой, входящей в сансарные перерождения и «покрытой загрязнениями». Точно так же и его Сила, чье господство беспредельно, обретает ограничения, становясь «атомарным загрязнением»¹²², следствие же этого состоит в том, что душа теперь считает себя несовершенной. В случае же «Силы знания», когда [индивидуальный субъект] становится всё более ограниченным в этом мире различий, его [изначальное] всеведение сокращается до знания всего лишь немногих вещей. Сжавшись до крайнего предела, но получив теперь [в свое распоряжение] «внутренний орган»¹²³ и органы восприятия,¹²⁴ он обретает «загрязнение иллюзии», состоящее в том, что все предметы воспринимаются им по-отдельности. А при [начавшей функционировать] «Силе действия» его всемогущество в этом мире различий сокращается до [способности] делать всего лишь немногие вещи. Начав принимать на себя ограничения в виде «органов действия», он становится крайне малым и обретает «загрязнение действия», сводящееся к тому, что теперь он творит доброе или злое. А потому, принимая на себя такие ограничения, и сами эти Силы, — то есть всемогущество, всеведение, совершенство покоя, вечность и свобода, — выступают теперь в виде [чего-то прямо противоположного]: ограниченной действенности, ограниченного знания, страсти, времени и причинной зависимости.¹²⁵ Сконструированный таким образом [субъект] называется «входящим в сансарные перерождения»; силы его весьма бедны и недостаточны. Однако при полном обладании Силами он становится самим Шивой.

Но есть ли какой-то знак, соответствующий сущности Шивы, по которому атман, даже входя в сансарные перерождения, мог бы узнать себя как самого Шиву? Такой [знак] есть:

10. Даже в таком состоянии он совершает пять действий подобно этому [Шиве].

Здесь-то и заложено различие между [сторонниками] «Ишвара-адвайа»¹²⁶ и Брахмавадинами¹²⁷: Божество, чья сущность есть Сознание,

всегда сохраняет за собой способность совершать «пятеричное действие»¹²⁸. Вот что было сказано великим Сваччхандой и другими последователями [шиваизма]:

«[Преклоняюсь] перед Божеством, несущим [нам] творение, поглощение, сокрытие и поддержание [вселенной], перед тем, кто мицует и уничтожает пороки людей, что [перед ним] склонились».

Подобно тому, как Высший [Шива] в процессе развертывания [вселенной] производит это выплескивание как продолжение своей же собственной природы, он продолжает совершать всё те же пять действий даже войдя в сансарные перерождения; это происходит благодаря ограничениям его собственной Силы сознания. Как было сказано:

«Поскольку это так, то даже в сфере обычной [феноменальной] практики¹²⁹ Господь, вошедший теперь в отдельное тело и тому подобное, вынуждает скопление предметов появляться как бы снаружи по собственной своей воле, хотя [на самом деле] всё это развертывается внутри Него самого».¹³⁰

Стало быть, согласно «Карике об узнавании Господа», когда великий Господь, имеющий форму Сознания, входит в сферу телесного и внимание его направлено теперь на нечто внешнее, само жизненное дыхание вынуждает предметы [восприятия], вроде синего цвета и тому подобного, появляться в [определенном] месте и времени. Это и есть его состояние «творящего».¹³¹ Когда те же самые предметы [восприятия] появляются затем в ином месте и времени, это и будет для него состоянием «разрушителя». А когда всё те же предметы [восприятия], вроде синего цвета и тому подобного, так и будут продолжать являться [перед его взором длительное время], это будет для него состоянием «удерживателя». Если же они вдруг покажутся [ему] иными, это будет состояние «сокрываемателя». Ну а восприятие всего как имеющего природу света [Сознания] будет равно состоянию того, кто «дарует милость».

Я уже подробно показал, как сам Господь всегда совершает эти пять действий в [комментарии] «Спанда-сандоха».

И если понимание совершения этих «пяти действий», которые можно отследить даже в собственном своем опыте восприятия, проис-

ходит неукоснительно и твердо, оно открывает адепту величие Господа. Те, кто всегда размышляет об этом [совершении пяти действий], те, кто видит вселенную как развертывание собственной сущности [Сознания], становятся «освобожденными при жизни».¹³² Так утверждает священная традиция. Те же, кто не размышляет над этим, те, кто видит все предметы [восприятия] по-отдельности [то есть реальными и действительно различными], навсегда остаются связанными [санкарой].

Но это не единственный способ понимания пяти действий. Существует иное тонкое знание относительно этого. Ибо сказано:

11. Эти [пять действий] суть проявление, наслаждение, размышление, закладывание семени и прекращение.

Он совершает «эти» пять действий;¹³³ тут мы видим продолжение предыдущей сутры. С точки зрения высшей истины, всё, что появляется благодаря последовательному расширению [власти] богини зрения и прочих [органов чувств], затем как бы «изливается» наружу.¹³⁴ Предмет, который так «проявился», затем «удерживается» богиней сохранения, если [атман], всё так же не закрывая глаз, «наслаждается» им какое-то время. Он убирается прочь на самой вершине «размышления», называемой также [внезапной] дрожью наслаждения.¹³⁵ Как сказано Рамой,

«Гора множественности, которую невозможно
расколоть иначе, — даже молнией [созерцания] «самадхи», —
Постигается как атман, а потому легко разрушается теми,
кто наделен силой, обретаемой преданностью тебе».

Однако же, если во время такого уничтожения [множественности], то есть «втягивания во-внутрь», этот [предмет восприятия] все-таки успел создать внутри различные «отпечатки» сомнения,¹³⁶ тогда [для души] здесь «закладывается семя» сансарного состояния. После этого неизбежным становится новое вхождение в земную жизнь, а значит, [атман] попадает в состояние «сокрытого» [майей]. Но даже если такое [семя] заложено внутрь вместе со всем, что было испытано [душой],

оно может «прекратиться» и быть сожжено дотла огнем сознания благодаря настойчивости¹³⁷, а также полному поглощению¹³⁸; тогда этот адепт, достигая совершенства, обретает «милость».

Подобное совершение пятеричного действия, хотя [в принципе] и доступное каждому, не может проявиться без наставлений Мастера¹³⁹. Стало быть, следует прибегнуть к почитанию достойного мастера, чтобы всё это могло осуществиться. Тот же, кто не достигает совершенного знания [пятеричного действия] ввиду отсутствия наставничества достойного мастера, обманывается собственными [ограниченными] силами, поскольку истинная природа каждой [силы] скрыта [от него]. Потому-то и сказано:

12. Состояние сансарной [связанности] означает, что [душа] заблуждается относительно собственных сил ввиду незнания этого [пятеричного действия].

«Этого», то есть самой сущности пятеричного действия, которое так или иначе, [даже если человек этого не понимает,] всегда продолжает происходить. «Ввиду незнания» означает, что [знание здесь] не вспыхивает внезапно, поскольку не проявляется собственная сила [души], которая может действовать только благодаря нисхождению [высшей] Шакти. «Состояние сансарной [связанности] означает, что [душа] заблуждается», то есть она скована различными сомнениями, порождаемыми как шастрами, так и [обыденными] мнениями. Как сказано в превосходнейшей «Сарва-вира-бхаттараке»,

«Из-за неведения люди подвержены сомнениям;
а уж отсюда следуют рождение и смерть.
Сущность мантр образована буквами и звуками,
сущностью же всех букв и звуков [остается] Шива».

Стало быть, Сила речи¹⁴⁰, [известная как] «Высшая¹⁴¹ [речь]», равная свету Сознания, — та, что имеет сущность великой и вечно звучащей манtry [Ом] и состоит из осознания полноты [нашего] «я», беременная целым скопищем сил, начиная от [гласных] звуков разряда «а» и кончая

[согласными] разряда «кша»¹⁴², — она-то и проявляет всю сферу познающих [субъектов] и познаваемых [объектов] посредством [постепенного нисхождения] в виде «Видящей [речи]», «Срединной [речи]» и тому подобного. В таком состоянии [отдельного познающего субъекта] она скрывает свою истинную сущность «Высшей [речи]» и каждую минуту заново производит в этом иллюзорном субъекте действие особого «вымысливания»,¹⁴³ которое [создает для его взгляда] отдельные и туманные предметы. Но она же реально создает и [сферу сознания] без «вымысливания»¹⁴⁴, так что само «вымысливание» лишь временно ее скрывает, — хотя сознание без «вымысливания» по сути остается вечно чистым. В этих условиях, обманываясь особыми силами, существующими в виде [согласных] разряда «ка» и прочих, которыми распоряжаются богини, начиная с Брахми¹⁴⁵, такой введенный в заблуждение человек поневоле считает своим атманом тело, «жизненные дыхания» и прочее. Брахми же и прочие богини, пока они действуют лишь ради «упасаемой твари»¹⁴⁶, — то есть [пока они] применительно к различиям практикуют «с сотворение» и «удержание», а применительно к отсутствию различий практикуют «свертывание», — производят лишь ограниченные и суетные «вымысливания». Когда же они действуют ради «хозяина-пастыря», эти же самые [богини], напротив, практикуют «свертывание» применительно к различиям, к отсутствию же различий — «с сотворение» и «удержание». Тем самым они постепенно уменьшают [размах] «вымысливания», а в конце концов раскрывают великое [сознание] без «вымысливания», позволяя адепту вступить в блаженное состояние «Бхайрава-мудра»¹⁴⁷. В таком состоянии эти [силы, или богини] раскрывают в адепте силу «чистого вымысливания»¹⁴⁸, — силу, которая сама уже глубоко погружена в сознание и блаженство:

«Тот, кому ведомо: «вся слава видимости — моя»,
 тот, кто понимает, что вся вселенная есть лишь его атман,
 Уже наделен великой божественной мощью, —
 пусть даже «вымыслы» вокруг еще продолжают играть».

Стало быть, как это было разъяснено, всё тут зависит от заблуждения [человека] относительно его собственных сил¹⁴⁹.

Кроме того, сказано, что высшая Сила сознания, известная еще как Вамешвари¹⁵⁰, поскольку она выплевывает из себя вселенную, а также закладывает «левый» ход сансары, сама входит в состояние «упасаемой твари», когда она проявляет себя как отдельный субъект в виде «кхечари», как внутренние [психические] функции в виде «гочари», как внешние органы в виде «дикчари» и как предметы [окружающего мира] в виде «бхучари»¹⁵¹.

[...]

Кроме того, сказано, что высший Господь, чья сущность есть Сознание, имеет свою собственную божественную Силу¹⁵². Ее же природа состоит из действенности, которая по сути есть вспыхивание, мерцание¹⁵³ божественного света. Когда она, сокрыв свою истинную природу, создает [для нас] обманки во [временном] состоянии «упасаемой твари», принимая вид «жизненных дыханий»¹⁵⁴, то есть сил «праны», «апаны» и «саманы», или же вид бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна¹⁵⁵, или же вид [особых состояний тела], — когда оно живо [на земле] или же пребывает в «тонком» состоянии «пуръяштака»¹⁵⁶, — [в этот момент] и происходит заблуждение [человека] относительно его вхождения в сансарные перерождения. Когда же эта [Сила] раскрывает «жизненное дыхание» «удана» в срединном стволе [позвоночника]¹⁵⁷, проявляется «четвертое» состояние сознания¹⁵⁸ и возникает особая сила проникновения¹⁵⁹, которая заполняет собой всю вселенную. Тогда лишь появляется то, что превосходит собой даже «четвертое» [состояние психики]¹⁶⁰, что само есть глыба сознания и блаженства¹⁶¹, — и вот именно тогда, даже в воплощенном своем состоянии, [адепт] сам становится «хозяином-пастырем» и достигает освобождения при жизни¹⁶².

Так тремя различными способами было разъяснено, что это значит: «заблуждаться относительно своих собственных сил».

В [девятой] сутре говорилось о том, как Сознание, — как бы из-за ограничений его [различных] Сил, — становится [субъектом], который входит в сансарные перерождения. Здесь же мы показали [то же самое] с другой стороны: иначе говоря, как этот субъект входит в сансару ввиду заблуждения относительно своих собственных сил.

Но ведь можно также возразить: согласно священной традиции, даже тот, чьи силы ограничены, тот, для кого сохраняются все его «жиз-

ненные дыхания» и прочие [видимости], — стоит лишь ему перестать заблуждаться относительно своих собственных сил, — он всё равно будет способен стать самим Господом. А это значит, что о нем можно будет теперь говорить, как о самом великому Шиве. Ибо [именно о таких мудрецах] сказано в священной традиции:

«Они суть сам великий Господь в сокрытом виде,
Это [Господь,] вошедший в человеческое тело».

А в одном из комментариев на «Сердце узнавания» прямо говорилось:

«Только те достигают совершенства, кто считает, что их тело или [даже любой] кувшин, состоящий из тридцати шести сущностей, — это всего лишь форма [проявления] Шивы».

Для того, чтобы разъяснить высшую истину, смысл этой сутры далее представлен иными словами:

13. Обретя полное знание относительно этого [совершения пятеричного действия], само индивидуальное сознание, благодаря своему внутреннему движению, становится Силой сознания, возвышающейся [затем] до Сознания [как такового].¹⁶³

С точки зрения предмета восприятия эта сутра уже была разъяснена в комментарии к двенадцатой сутре. Однако в том, что касается точных терминов, мы скажем так:

«Обретя полное знание относительно этого [совершения пятеричного действия]» — поскольку неведение здесь устраняется, а заблуждение относительно собственных сил прекращается благодаря обретению свободы,¹⁶⁴ — «индивидуальное сознание» отказывается от ограничений, которые толкали его к внешнему, [полностью сосредотачивается] на внутреннем и тем самым поднимается к состоянию «Сознания [как такового]». Иначе говоря, оно постепенно поднимает-

ется к состоянию видящего, тем самым уничтожая [на своем пути] все ограничения и достигая своей собственной сущности, становясь «Силой сознания». Только так оно становится затем высшим Сознанием.

Но здесь возможно возражение: если сама сущность Силы сознания, [когда та находится] на вершине, пожирает там все различия, то она должна оставаться таковой даже в сфере майи, — подобно тому, как солнце продолжает освещать собою все предметы, даже когда оно покрыто облаками. [Поставив этот вопрос,] автор отвечает далее:

14. **Огонь Силы сознания, — даже когда та спускается вниз, — пусть и скрытый [майей], всё равно частично сжигает топливо познаваемых [предметов].**

«Сила сознания» [здесь уподобляется] «огню», поскольку она способна пожрать¹⁶⁵ эту вселенную. «Спускаясь вниз», к состоянию «познающего майю», даже будучи частично «скрытой этой [майей]» в силу своей свободы, она частично «сжигает», то есть присваивает себе¹⁶⁶ «топливо познаваемых [предметов]», — скажем синего, желтого цвета и тому подобного. Это происходит несмотря на то, что ее истинная сущность при этом скрыта, — подобно тому, как огонь продолжает сжигать свое топливо, даже когда он [только тлеет] под густым слоем пепла.

Смысл же слова «частично», употребленного здесь, таков: хотя он и пожирает [предметы восприятия], это происходит лишь частично, поскольку те снова появляются из-за оставленных «запечатлений». То, что все субъекты восприятия способны к такому «пожиранию», [доказано] самим опытом восприятия. Как было сказано почтенным Утпаладевой в его гимнах,

«Все существа, даже [боги] Браhma, Индра и Вишну
продолжают такое «пожирание»,
А потому, о Господи, я почитаю вселенную,
имеющую твою сущность».

Когда же такой [адепт], совершая «prasarу»¹⁶⁷, или излучение божественных чувствилищ, тем самым практикует вселенскую эманацию,¹⁶⁸

а совершая «санкочу»¹⁶⁹, или втягивание внутрь [этих органов чувств], практикует свертывание [вселенной],¹⁷⁰ тогда

15. Обретая мощь¹⁷¹ [Силы сознания], он делает своей [всю] вселенную.

Сила сознания, избавляясь от оболочек тела, «жизненных дыханий» и прочего, проявляя свою истинную сущность, «обретает мощь». Как было сказано:

«Прибегнув к одной лишь этой моши, все мантры... »¹⁷²

Стало быть, обретая эту мощь, [то есть] собственную свою сущность, которая теперь проявилась, [адепт] «делает своей [всю] вселенную», начиная от земли и вплоть до Вечного Шивы¹⁷³. [Иначе говоря,] он является всю вселенную как тождественную своему атману. Вот что было сказано древними наставниками «Крама-сутр» своим особым языком:

«Подобно тому, как пылающий огонь скигает свое топливо,
[каждому] следует сжечь предметы восприятия,
ибо те действуют [для нас] как оковы».

И неверно утверждать, что всеобщее действие Силы сознания, когда та пожирает всю вселенную, всего лишь временно, — а потому [такое действие] нельзя [принять как допущение]. Ведь всеобщая сущность Силы сознания только кажется временной в силу появления и распадения тела и прочего. [На самом деле,] даже такое — как бы временное — проявление сущности Силы сознания, связанное с телом и прочим, происходит по собственной воле самой этой [Силы сознания].

Однако такое всеобщее действие постоянно проявляется, — ведь иначе даже тело и прочее не могло бы проявиться. А потому нужны особые упражнения, чтобы убрать [ложные] отождествления воспринимающего субъекта с телом и прочим, ибо эти [ложные отождествления] мешают обретению самой сущности восприятия,¹⁷⁴ которая всегда есть сияющий свет [Сознания].

Таков смысл, [передаваемый] автором превосходного «[Сердца] узнавания»:

16. [Когда] обретают блаженство Сознания, — пусть даже и при наличии тела и прочего, при наличии предметов восприятия и прочего, — [когда обретают] крепость в тождестве с Сознанием, [такое состояние называется] «освобождением при жизни».

«[Когда] обретают блаженство Сознания», происходит «Вхождение в единство»¹⁷⁵ или же созерцание единства Сознания, — и тогда вся вселенная воспринимается как тождественная атману. И потом, даже после выхода [из этого созерцания],¹⁷⁶ внутри которого тело, «жизненные дыхания», синий [цвет], удовольствие и тому подобное воспринимались просто как покровы [этого атмана], [для него] всё равно сохраняется «крепость в тождестве с Сознанием». [Иначе говоря,] сохраняется крепкий и длящийся опыт тождества с Сознанием. Это происходит благодаря «следам» такого [опыта] входления в единство¹⁷⁷ с Сознанием, полученным во время созерцания, [а уж эти «следы»] должны потом укрепляться разными способами, о которых наставляют [специально]. Такая крепость в опыте тождества с Сознанием «[называется] «освобождением при жизни»». Это освобождение того, кто еще находится в [земной] жизни, кто еще сохраняет свои «жизненные дыхания». В этом состоянии оковы [недоведения] полностью спадают, а [человек] узнает наконец свою истинную сущность.

Как сказано в «Спанда-шастре»:¹⁷⁸

«Тот, кому ведомо это [тождество вселенной с атманом],
 тот, кто рассматривает весь мир как [божественную] игру, —
 Тот навсегда соединен с Сознанием, лишен сомнений
 и становится освобожденным при жизни».

Но как же обретают блаженство Сознания? Относительно этого сказано автором Сутр:

17. Благодаря развитию центра¹⁷⁹ [происходит] обретение блаженства сознания.

Достигшее вершины со-постижение¹⁸⁰ само и является таким «центром», ибо оно уже присутствует как внутренняя сущность всего, а никакая собственная природа невозможна, если у нее нет укорененности в своей опоре. Несмотря на это, в силу [указанного в] речении:

«Вначале со-постижение превращается в «жизненные дыхания», — это [со-постижение] скрывает [от нас] свою истинную сущность на стадии майи. Принимая на себя функции «Силы жизненных дыханий»¹⁸¹, то есть оставаясь — в нисходящем порядке — на уровне тела, буддхи и тому подобного, оно следует течению тысячи каналов.¹⁸² Но даже здесь, [на уровне телесного воплощения,] оно существует в основном в виде «срединного канала», чьей опорой остается Брахман, [принявший вид] «Силы жизненных дыханий», начиная от [высшей чакры] «Браhma-рандхра» и кончая [низшей чакрой] «адхо-вактра».¹⁸³ [Цепочка чакр] здесь подобна центральной прожилке баньянового листа. [Этот срединный канал энергий] называется «центром», поскольку он является источником и опорой всех действий. Но даже в таком виде его [истинная] сущность скрыта от [обычных людей, то есть от] упасаемых тварей.

Однако же, когда достигшее вершины со-постижение, присущее как внутренняя сущность всего, действительно становится «центром», который развивается описанными способами, — или же когда центральный канал «Браhma-нади» развивается, как это еще будет описано, — тогда, благодаря такому развитию, «[происходит] обретение блаженства сознания». Тогда-то [для человека] и наступает освобождение при жизни, как это было сказано ранее.

Относительно же способов развития этого «центра» сказано так:

18. Способы же [развития этого «центра»] таковы: распадение «примысливания», «санкоча» [то есть втягивание внутрь] и «викаса» [то есть «развитие» и пребывание Кундалини в срединном канале], связанные с Шакти, пресечение потоков [праны и апаны, теку-

щих справа и слева от центрального канала], практика созерцания крайней точки [всякого] начала и конца, а также прочие [практики].

Для развития центральной Шакти [подходящим] «способом» является «распадение «примысливания» и тому подобное. Уже прежде было сказано, что развитие «со-постижения», составляющее центр всего, достижимо через осознание [адептом того, что он сам и является] творцом, совершающим пятиричное действие. Однако, упомянут также иной способ. [И в самом деле,] есть более легкий способ, который позволяет избавиться от оков суровой [йогической] практики вроде «пранаямы»¹⁸⁴, «мудры»¹⁸⁵, «бандхи»¹⁸⁶ и тому подобного. Если [адепт] сосредоточил свое индивидуальное сознание на со-постижении и сердце¹⁸⁷, ограничив тем самым всякое «примысливание», которое мешает его пребыванию в своей истинной сущности, [если] он не думает о каких-то [конкретных] предметах и, благодаря этому, [переходит] в состояние «без примысливания», он постепенно приучается рассматривать свое сознание как [истинного] постигающего субъекта, незапятнанного [ограничениями] вроде тела и тому подобного; тогда очень скоро он приходит [вначале] к «четвертому» состоянию сознания, а [затем] — и к тому, что превосходит собой даже это «четвертое» [состояние психики].»¹⁸⁸

Как было сказано в «[Кариках] об узнавании Господа»:¹⁸⁹

«Отбросив примысливание, сосредоточившись на одной точке,
[адепт] постепенно достигает состояния самого Господа.»

А в превосходной «Спанда-карике»¹⁹⁰ говорится:

«Когда рассеивается суета, тогда и наступает
высшее состояние».

И к тому же [сказано] в «Семени знания»¹⁹¹

«Когда же, о матерь, люди отказываются от всех
психических действий и укрепляются в чистом состоянии,
Освободившись от оков, [вынуждавших] следовать за
деятельностью органов чувств,

Тогда по твоей милости высшее состояние достигается
сразу же,
А уж оно проливает [на людей] амриту неуменьшающегося
и бесподобного счастья».

Этот способ описан первым, поскольку он является высшим и поскольку именно о нем наставляет учение об узнавании [себя Господом].

Однако, тут упоминается еще и способ ««санкоча» [то есть втягивание внутрь]» и прочее, хотя об этих [практиках] и не наставляет нас учение об узнавании [себя Господом], — поскольку они все же принадлежат священной традиции и также частично с нею связаны.

[...]

Слова «**а также прочие [практики]**» относятся к опыту состояния «унмеша»¹⁹². Как сказано в «Спандा-карике»:

Это [состояние] известно как «унмеша»;
[каждый] сам может его [испытать и] определить».

Здесь также говорится о вкушении приятных предметов [восприятия] и тому подобном. Как сказано в превосходной «Виджнянабхайраве»,¹⁹³

«Когда [человек] ощущает, как его охватывает радость вкуса,
происходящая от удовольствия еды и питья,
Он должен сосредоточиться на совершенстве этой радости, —
и тогда его охватит великое блаженство.

Когда йогин в своем сознании соединяется с несравненной
радостью от пения и прочих предметов [восприятия],
Тогда, при сосредоточении на этом, он соединяется
[с этой радостью], поскольку становится единственным с нею.

Всякий раз, когда «манас» находит себе удовольствие, —
пусть он на [этом удовольствии] сосредоточится!
Ибо всякий раз при этом [для него] внезапно просияет
сама сущность высшего блаженства».¹⁹⁴

Стало быть, подобным же образом здесь подразумевается «становление»¹⁹⁵ Атмана, исполненного блаженства. И слова «**а также**

прочие [практики]» относятся к различным способам, подобным тем, [что способствуют] развитию этого центра.

Развитие же этого центра приводит к достижению блаженства Сознания. Это и есть «сосредоточенность»¹⁹⁶ высшего йогина, [то есть его умение пребывать в единстве], известное также как «вхождение»¹⁹⁷, «обретение единства»¹⁹⁸ и прочие подобные [понятия]. А вот для достижения постоянства [такого вхождения] указан [следующий] способ:

19. [Даже] после выхода [из этого созерцания],¹⁹⁹ которое все еще исполнено остатками наступившей «сосредоточенности», происходит обретение теперь уже постоянной «сосредоточенности» благодаря [упорному] пребыванию в единстве с Сознанием, — [в том единстве, которое наступает] снова и снова.

Великий йогин, которому удалось «вхождение», все еще исполнен состояния «сосредоточенности», которое продолжается «[даже] после выхода [из этого созерцания]». После выхода [из созерцания] он видит, что всё множество [различных] сущностей как бы тает в Сознании — совсем как осенние облака тают в небе. Он радостно вздрагивает от вкуса такой «сосредоточенности», он [качается] как пьяный, он возвращается к ней «снова и снова». Он созерцает свое единство с высшим Сознанием благодаря «сосредоточенности с закрытыми глазами».²⁰⁰

Как сказано в «Крама-сутрах»,

«Даже когда адепт глядит на внешние вещи, он остается
в этом «вхождении» благодаря «крама-мудре»,
Которая всегда имеет сущность внутреннего.
Благодаря же силе этого «вхождения»
Он вначале идет в сознании от внешнего к внутреннему,
а затем от внутреннего к внешнему.
И стало быть, «крама-мудра» имеет сущность как внешнего,
так и внутреннего».

Смысл этого таков: «крама» здесь означает последовательность [циклических преобразований] Силы сознания, то есть «творение», «под-

держение» и «поглощение» [или «втягивание внутрь» этой вселенной]. «Мудра» же означает, что «турия» [или «четвертое» состояние сознания] присваивает себе вселенский процесс [творения], который коренится в высшем Атмане. «Сущность внутреннего» — это собственная природа полного и совершенного «я». Стало быть, [целиком этот текст означает]: «Даже когда адепт, или высший йогин, глядит во-вне и занят внешними предметами восприятия, он остается «вошедшим», то есть тем, кто пребывает в развертывании высшей Шакти. [Он достигает этого] благодаря «крама-мудре», которая сама имеет сущность сознания совершенного Атмана. И в этом процессе, благодаря пожиранию всех внешних предметов восприятия, которые погружаются внутрь, он сам переходит на высший уровень Силы сознания, — то есть входит во внутреннее, а значит — достигает [истинного] «вхождения». [А тут уже происходит обратный процесс, то есть] благодаря внутреннему, благодаря достижению сущности Силы сознания в этом «вхождении», он пронзает собою внешнее и овладевает им, то есть полнотой [вселенского] выплескивания наружу. Такое пронзание и овладевание также является «вхождением», — [теперь уже вхождением] в проявление как бы завердевание [или «овеществление»] сущности Сознания.

Его «вхождение», «[которое наступает] снова и снова», которое является одновременно внешним и внутренним, имеет сущность «мудры»,²⁰¹ поскольку оно дарит радость, так как само наделено сущностью высшего блаженства, а также поскольку оно растворяет все путы и запечатывает всю вселенную внутри «четвертого» состояния сознания.

Оно также зовется «крамой»,²⁰² поскольку разворачивает всю эманацию последовательно, а также поскольку само составляет часть такого последовательного [иллюзорного] явления [вселенной].

А вот как описан плод достижения этой «сосредоточенности»:

20. Потом, в силу достижения полноты самой сущности этого «я», [то есть] мощного Атмана, имеющего сущность света [Сознания] и блаженства, [а также сущность] великой мантры, происходит и достижение господства над колесом божеств со-постижения, которые всегда [распоряжаются] всяkim «творением»

и «свертыванием» [вселенной]. А это ведь [и означает] — быть Шивой.

После достижения длящейся «сосредоточенности» происходит [обретение Атмана,] «имеющего сущность света [Сознания] и блаженства», «мощного Атмана», имеющего сущность «великой манты», [то есть] выступающего душой всех мантр.²⁰³ «Полнота», [то есть нечто,] дарующее радость и являющееся высшей Силой²⁰⁴; «сама сущность этого «я», [то есть] наслаждение от сущности собственного атмана; «в силу достижения» и «всегда» означают, что именно так происходит «достижение господства над колесом божеств со-постижения».²⁰⁵ Колесо этих [божеств] «всегда [распоряжается] всяким «творением» и «свертыванием» [вселенной]» — начиная с уровня Агни²⁰⁶ и кончая последним уровнем [этой вселенской манифестации]. «А это ведь [и означает] — быть Шивой», то есть в заключение сказано, что всё это [имеет] внутреннюю сущность самого Шивы.

Коль скоро это так, то собственной природой познаваемых [предметов] является само познание²⁰⁷. Глубинной же сущностью его выступает обращенный во-внутрь субъект познания. А для этих [субъектов познания] глубинной сущностью является [пребывание] Господом — Вечным Шивой,²⁰⁸ когда исчезает [ложное] отождествление себя с телесными ограничениями и прочим, а телом становится вся вселенная. Глубинной же сущностью такого [пребывания Господом — Вечным Шивой] является сам блаженный Господь, исполненный чудесной внезапной радости и размышлений²⁰⁹ [при виде] всей вселенной, возникшей благодаря единству бытия как такового с ясным светом [Сознания].

Ничто не может проявиться, пока оно не войдет в свет высшей сущности; а высший Господь полон блаженства, поскольку его существо свободно от желаний, вполне совершенно, поскольку сам он имеет сущность абсолютной свободы и достиг блаженства, [обернувшись] всем миром.²¹⁰ Он создал всю вселенную, состоящую из означающего и означаемого,²¹¹ охватив своим сознанием всю совокупность неиллюзорных [божественных] слогов²¹² от «а» до «ка». А потому и вся протяженная вселенная, — начиная со слога «а», имеющего природу высшего [Господа],²¹³ вплоть до слога «ха», обозначающего развертывание Шакти, где

«кша» указывает на границы такого развертывания, — вся эта [вселенная] продолжает вспыхивать и пульсировать благодаря соединению «а» и «ха». Если принять внутренне соединение звуков в один слог, которое укоренено в высшей сущности, имеющей форму «бинду»²¹⁴, оно сразу же указывает на Сознание, лишенное разделений. Стало быть, даже естественное «размышление» и внутренний опыт [сознания] имеет сущность соединения слогов.

Как было сказано,²¹⁵

«Успокоение всякого восприятия внутри себя означает
[настоящее] достижение сущности своего «я».
Такое успокоение называется первичным состоянием деятеля
ввиду его совершенной свободы
И господством ввиду прекращения отношений и прекращения зависимости
от чего-либо другого [помимо самого себя]».

Эта сущность своего «я» обладает великой мощью, ибо от нее рождаются все мантры и в ней же успокаиваются. Благодаря ей происходят все действия с предметами [восприятия].

Как было сказано в превосходной «Спанде»,²¹⁶ начиная со слов:

«Все мантры приближаются к этой силе... »,

и заканчивая словами:

«Все эти [манtry] наделены сущностью и отличительным
знаком Шивы».

И в «Шива-сутрах» также говорится:

«Соединившись с великим озером,²¹⁷
достигают опыта этой силы мантр».

Здесь же [Кшемараджа насталает] о вхождении в высший Атман, который имеет сущность самой силы мантр; [это происходит] благодаря соединению с ним и погружению в него тела, жизненных сил и про-

чего, благодаря прочности в достижении этого уровня [высшего Атмана] и благодаря растворению в нем всякого опыта [восприятия] тела, синего цвета и тому подобного. Стало быть, что бы ни явилось перед нами, — будь то тело, удовольствие, синий цвет и так далее, — что бы ни постигалось наверняка [разумом — «буддхи»], что бы ни вспоминалось, что бы ни мыслилось [«манасом»], — всё это становится теперь игрой Силы Сознания, которая вспыхивает как основа [всякого опыта и восприятия]. Верно было сказано: «пока она не вспыхнет, ничто другое не явится». Только вспыхивая таким образом, эта Сила, — что благодаря Силе Иллюзии появляется вдруг как то или это, поскольку сама она считает себя теперь как бы окрашенной этими телами, синим цветом и тому подобным, — [эта Сила] воспринимается иллюзорными субъектами как знание, воображение, решимость и прочее. На деле же такая Сила Сознания всегда остается тою же самой, неизменной.

Как было сказано,²¹⁸

«Сознание, которое окрашено последовательностью
тех или этих предметов [восприятия],
Есть сам великий Господь, высший субъект [познания],
по сути своей лишенный всякой последовательности
[развертывания вселенной], то есть бесконечное Сознание».

И сказано также:²¹⁹

«Благодаря [действию] силы иллюзии Господа,
сама она, соприкасаясь с различными предметами познания],
Может называться знанием, воображением, решимостью
или как-то иначе».

Стало быть, одна и та же Сила Сознания появляется по-разному и в разных состояниях. Когда, благодаря входжению и прочному удержанию, эта [Сила] наконец обретена, то посредством вышуказанных средств, а также поскольку всё имеет сущность всего остального, — после поглощения всего (каким бы ни было тут соответствующее колесо божеств со-постижения), — адепт-йогин достигает состояния господства и самой сущности Бхайравы.

Как было сказано:²²⁰

«Когда укореняешься в едином месте,²²¹ то есть в сущности пульсации, состоящей в совершенном осознании «я», Тогда, контролируя развертывание и поглощение этой [вселенной], Достигаешь состояния истинно вкушающего И становишься Господином колеса [божеств со-постижения]».

Здесь [разъясняется, что же такое — это] «единое место»:

«Всё должно полагаться в едином месте».

«Единое место» здесь следует понимать как состояние общей пульсации Сознания, имеющее природу «унмеши».²²²

Но тогда слово «этой [вселенной]», [приведенное в указанном выше стихе,] обозначает «пурьяштаку»²²³, поскольку предыдущая сутра начинается как раз словами «удержанное и связанное «пурьяштакой»».²²⁴ И слово «этой» не должно пониматься в смысле: «в едином месте, [то есть] в грубом теле», как это полагает Каллатачарья, автор [комментария] «Виварана».

Мною же это восхвалялось [в следующем стихе]:

«Тот, кто стал
независимым властелином [чувственного опыта],²²⁵
хозяин колеса Сознания и великий Господин, —
Ему служит теперь все колесо божеств со-постижения,
Он стоит наособицу и превосходит собю всё».

Слова сутры «**а это ведь**» помечают собою заключение. Слово «Шива» здесь означает, что всё тело, [о котором говорилось] в вышеприведенном тексте, и есть сам Шива, поскольку всё [вышесказанное] было всего лишь средством для достижения Шивы. Это поистине есть сам Шива, поскольку явилось от Шивы, поскольку не отличается от истинной сущности Шивы и поскольку это «[и означает] — быть Шивой».

«Человек, остающийся связанным телом,
жизненными силами, удовольствиями и прочим
Во всех состояниях бодрствования, сна со сновидениями
и глубокого сна, не узнает собственной своей Силы сознания,
имеющей сущность великой Госпожи [Шакти]
и полной совершенного блаженства.

Однако тот, кто благодаря этому наставлению видит воочию
в океане амриты осознания всю вселенную и со всех сторон
Как всего лишь пену на волнах, —
тот сам зовется единым Шивой».

Это наставление в истине даровано тем, кто ухватил суть
восхождения Шакти, вызванного Шивой, но ввиду отсутствия практики
серьезных занятий еще не готов к тонким аргументам, [а потому не
может вполне] понять [доктрину] «узнавания [себя как] Господа».

«Сердце узнавания» [на этом] завершено.

Эта работа великого господина учителя Раджанаки Кшемараджи
сложена к лотосовым ногам сиятельного Абхинавагупты, на лучшего из
всех почитаемых шиваитских учителей.

Да будет мир всем!

Примечания

¹ Один из совершенно выдающихся исследователей тантризма вообще и кашмирского шиваизма в частности, Джайдева Сингх (Jaideva Singh), переводил название трактата как «Доктрина узнавания» (Cm. Jaideva Singh. The Doctrine of Recognition. Albany, SUNY-press, 1990). Мне же хотелось сохранить все драгоценные коннотации, которые стягиваются вокруг слова 'hrdaya', «сердце», поскольку они, во-первых, сообщают сухому «постижению», «доктрине» необходимый для кашмирцев налет аффективности (знание невозможно без полного участия человеческого естества, человеческой природы, включая и ее эмоциональную составляющую), а во-вторых, чтобы оставить в неприкосновенности момент божественной «благодати», «милости», делающий возможным обретение истины (так Господь пронзает сердце адепта, а если не забывать о вполне определенных эротических обертонах кашмирцев, мы можем сказать, что это Шива проникает в само внутреннее существо, в потайную «вагину» адепта, улавливая того для освобождения внутри самого акта сексуального соития, коль скоро — как в поэзии, так и вполне

метафизических трактатах — слово ‘*hṛdaya*’ неизменно служит весьма прозрачной метафорой «устам» или «вагине» возлюбленной).

² «Узнавание» (*pratyabhijñā*, или *pratyabhijñāna*) — это особого рода «припомнение» (сродни платоновому *αναμνεσις*), когда «знание» уже заранее содержится в душе адепта в неком сокрытом, латентном (или даже «плененном») состоянии, и задача наставника состоит только в том, чтобы вызволить его, вытащить наружу и сделать очевидным для самого ученика. У Платона в диалоге «Менон» мы находим описание беседы Сократа с молодым рабом; в результате этого наставнического опыта, помимо построения квадрата с удвоенной стороной, появляется и некий вполне «иррациональный» геометрический объект: гипотенуза, то есть диагональ как символ бесконечности. В текстах Абхинавагупты и Кшемараджи речь идет, разумеется об «узнавании» адептом себя как Брахмана; знание это изначально уже таится в душе человека, но нуждается в специальных приемах (тут, правда, идут в ход также и методы «помимо и сверх» платоновой диалектики или майевтики).

³ «Знак» (*mūrti*), но также: «лик», «воплощение».

⁴ «Вечно» (*satatam*); может относиться также к «почитанию», «славе» (*pamaḥ*), то есть обозначать «вечную славу Шиве», но, вслед за Джайдевой Сингхом, я предпочитаю читать это слово как указание на «вечную деятельность, активность» Шивы.

⁵ «Пять действий» (*pañca-kṛtya*; пять основных актов, которые совершает Шива: *sṛṣṭi*, или «творение», или, точнее, «излияние», эманация мира; *sthiti*, или «поддержание» вселенной в ее живом, развивающемся состоянии; *saṁhṛti*, или «поглощение», периодическое, циклическое «втягивание» мира в единую исходную точку внутри божества; *vilaya* или *piḍhāna*, то есть «сокрытие» истинной природы атмана; *anugraha*, божественная «милость», «благодать», позволяющие адепту прийти к истинной своей сущности.

⁶ «Высшая цель» (*paramārtha*), исходя из смысла слова *artha*, одновременно и высшая значимость, и высшая «цель человеков» (*ṛiguṣārtha*).

«Собственное «я»» (*svātma*), букв.: «собственный атман», причем речь здесь идет как о внутреннем атмане Шивы, так и о внутреннем атмане каждого живого существа, — они ведь, в конечном счете, тождественны.

⁸ «Глыба сознания и блаженства» (*cidānanda-ghana*), то есть воедино сплавленные сознание и блаженство. В отличие от шанкаровых дефиниций, из определения высшего божества здесь выпадает «реальность» (*sat*) (адвайта-веданта, вслед за упанишадами, говорит обычно о Брахмане как о *sac-cid-ānanda* — «реальности, сознании и блаженстве», понимая эти аспекты как абсолютно тождественные и разворачивающиеся дифференцированно лишь для удобства рассмотрения). Разумеется, здесь тот же случай, «сознание» полностью совпадает с «блаженством»; однако выпадение аспекта «реальности», с одной стороны, сразу же переводит все в план управления психической энергией, а с другой — как бы «овеществляет» эту самую энергию, делая ее почти осязаемой внутри нашего ментального образа. Однако вовсе не случайно, что «протоведантист» Гаудапада говорит как раз о «глыбе знания» (*jñāna-ghana*), тогда как психологизирующий сущности Кшемараджа — о «глыбе блаженства» (*ānanda-ghana*).

⁹ «упанишада» (*upaniṣat*), — в данном случае — вовсе не одна из ведийских упанишад; здесь восстанавливается скорее изначальный смысл самого слова «упанишада» — «сиде-

ние у ног [учителя, чтобы внимать его словам]». Таким образом, речь идет скорее о *rahasya*, или «тайном знании», которое ученик получает в тесном психическом и духовном контакте с наставником.

¹⁰ «Шанкара» (*śaṅkara*); здесь — одно из имен Шивы, означающее «приносящий мир», «утишающий», «благословенный». Как объясняется далее, *śaṅ karoti iti śaṅkaraḥ* — «а тот, кто приносит покой, — и есть Шанкара».

¹¹ «Яд» (*viṣa*); впрочем, «ядовит» и «порочен» не сам этот мир как таковой. Этимологически здесь слово *viṣa* возводится к глаголу *viveṣti* — «проникает», «распространяется», как это обычно происходит с ядом, когда тот постепенно охватывает союю все тело. Другой корень, который отзывается здесь отдаленным эхом, — это глагол *viṣṭāti* — «разделять»; иными словами, речь идет прежде всего о сансаре, которая «отравляет» и, вместе с тем, «разделяет», насиливо отлучает человека от его изначального единства с Шивой.

¹² «Сансара же — это то, что всегда движется» (*samsarati iti saṃsāraḥ*); иначе говоря, отличительный признак «сансары», то есть всего этого мира, — это то, что он находится в непрерывном процессе становления. Вместе с тем, через разнообразные процессы и воплощения проходит и душа, всякое живое существо (*samsārin*), беспрестанно бегающее по кругу в своем беличьем колесе рождений и смертей.

¹³ Здесь Кшемараджа завершает вводные, то есть «благопожелательные» строфы (*maṅgala-śloka*). Подобные пассажи всегда предваряют собой благочестивые трактаты, выступая как бы небольшим «словесным ритуалом», обрядовым действием, несущим благо автору и его «слушателям».

¹⁴ «Соединение» *saṃvēśa*; букв.: «вхождение внутрь», «растворение», «отождествление». Не стоит забывать еще об одной важной для шиваитского тантризма коннотации: *āveśa* — это еще и «одержимость» божеством или духом. Так или иначе, речь идет здесь о полном поглощении, о полном растворении адепта в высшей реальности.

¹⁵ «Нисхождение Шакти» (*śakti-pāta*); с одной стороны, «нисхождение» креативной энергии Шивы — это один из пяти вселенских процессов, связанных с творением мира. С другой же — *śakti-pāta* — это обозначение «милости», или «благодати» (*anugraha*), которую Шива дарует избранным адептам.

¹⁶ «В качестве причины» (*karaṇatvaṇi*), — поскольку именно Шива является «причиной», то есть источником и субстратом всего существующего.

¹⁷ «Сила сознания» (*citī*); важно обратить здесь внимание на то, что «сознание» здесь стоит именно в женском роде, то есть это прежде всего сознание, предстающее перед нами как Шакти, как энергия, или же деятельная, креативная мощь Шивы. Когда речь идет о самом Шиве, «сознание» будет употребляться в лексической форме *cit*, тогда как для отдельного, индивидуального сознания и его психических состояний применяется производное *cittā*.

¹⁸ «Свободно» (*svatantrā*), то есть по своей воле, ни от кого не завися. Иначе говоря, креативная сила сознания начинает свою вселенную деятельность по собственному свободному произволу.

¹⁹ «Реальной причиной» (*siddhi-hetuḥ*); точнее, речь здесь идет отнюдь не о «причине» как о некоем логическом или метафизическом основании. Слово *siddhi* указывает на то, что подразумеваются именно процессы космического масштаба: оно включает в себя *sṛṣṭi*, или «эмансацию», «излияние» вселенной, *sthiti*, то есть ее «поддержание» в виде живого, развивающегося процесса, и *samṝhāra*, очередное циклическое поглощение космоса Шивой. Это, по сути, полная «реализация» программы сотворения (или проекции) космоса.

²⁰ «Начиная от Садашивы и вплоть до земли» (*Sadāśivādeḥ bhūmyantasya*); «Садашива» (*Sadāśiva*), букв.: «вечно благодатный». На самом деле речь идет о тридцати шести основных принципах, или сущностях (*tattva*), в соответствии с которыми развертывается вселенная. Они подразделяются на «чистый путь» (*śuddhādhvā*) и «не-чистый путь» (*aśuddhādhvā*); основным водоразделом тут служит появление «майи», или иллюзии, то есть возникновение четкого разграничения между познающим субъектом и познаваемым объектом. Иначе говоря — речь идет о состоянии, когда в силу появления помрачения и завесы между ними субъект перестает узнавать себя как в источнике мира, так и в его объектах. Уровень Садашивы — это, конечно же, уровень «чистого пути» (среди пяти «сущностей» этого пути он идет третьим, — непосредственно вслед за двоицей Шивы и Шакти). Это как бы уровень смутного переживания, когда единое сознание ощущает вдруг, что нечто иное, — помимо самого этого сознания, вдруг стало возможным; однако это ощущение еще не дифференцировано, не проявлено четко — оно чуть брезжит и пребывает в виде единого, пока еще слитного предчувствия «я есмь то» (*aham idam*).

²¹ «Высший Субъект» (*para-pramāṭṛ*); по сути, это тот, кто «испытывает», переживает опыты и ощущения. *Pramāṭṛ*, буквально — « тот, кто меряет [собою]»; *pramāṇa*, как известно, это «источник достоверного знания», букв.: «мера [познавания]», то есть некое «средство» постижения. *pramāṭṛ* же — тот, кто умеет это измеренное «знание» правильно применять. Соответственно, высший «испытатель», «соизмеритель» — это сам Шива.

²² «Высшее Размышление» (*anuttara-vimarśa*); то есть та креативная, энергетическая сторона сознания, «выше которой ничего нет» (*anuttara*). Я взяла здесь в качестве возможного русского перевода для для одного из ключевых терминов кашмирского шивизма «вимарша» именно это слово «размышление», поскольку мне хотелось сохранить разделительную, распределительную приставку *vi-*. Сам же термин происходит от глагольного корня **vi-mṝś* — «трогать», «прикасаться»; изначально — трогать физически, однако позднее: «ощущать», «контактировать» ментально, размышлять, рассматривать, рефлексировать...

²³ «Питающий Шива» (*śiva-bhaṭṭāraka*), — производное от корня **bhaṭ* — «питать», «даровать пищу», «поддерживать».

²⁴ «Свидетельствовать», — здесь, букв.: быть «свидетелем» (*sākṣin*).

²⁵ «Майя» (*māyā*), — выше уже говорилось о «завесе» майи, благодаря которой происходит само разделение на субъект и объект. Вместе с тем, не стоит забывать и о «майе» как ключевом термине адвайта-веданты, — майе как вселенской иллюзии, то есть, с одной стороны, всеобщем «неведении» (*avidyā*), существующем как единственный источник нашего опыта и ограниченного «познавания», с другой же — некой космической «игре»

(lila), или оборотной стороне Высшего Брахмана, его единственном способе проявления себя как «зримого», «ощущимого».

²⁶ «Пракрити» (prakṛti), то есть «материя», «природа». В философском смысле функция у пракрити очень близка к тому, чем занята майя. Вспомним, однако же и другие коннотации, которые тут непременно слышны: в санкхье, как известно, «пракрити» как субстрат природного мира (а в индийской религиозно-философской традиции в этот «природный» мир входят не только все физические элементы, его выстраивающие, но и элементы, функции, феномены психической жизни, подчиняющиеся каузальным связям) противопоставлена «Пуруше» (puruṣa), то есть чистому духу, атману. В санкхье пракрити — это не «оборотка» духа, не его своеобразное «инобытие», но совершенно отдельная, независимая сущность.

²⁷ «Сознание» (citi), то есть сознание как креативная мощь, энергия Шакти.

²⁸ «Вечно восшедшее» (nityodita), — а не просто постоянно восходящее и заходящее светило; центральный образ здесь — это образ никогда не засыпающего солнца: оно не закатывается, не туманится, вечно стоит над горизонтом, а значит — и вечно находится в состоянии живой пульсации (spanda), живого сияния, постоянно длящегося и одновременно мерцающего излияния света.

²⁹ «Сознание»: здесь берется самая общая форма, самый общий корень этого слова (cit), а это означает, что речь идет о чистом Сознании самого Шивы.

³⁰ «Вселенная» (jagat), то есть природный мир, населенный одушевленными существами. Далее в тексте будет чаще всего использоваться слово viśva (букв.: «всё»), то есть «вселенная» как «всё, что есть», включая «все» природные образования, в том числе и психические свойства и особенности отдельных душ.

³¹ См. примеч. 20; однако здесь речь идет не об атмане как абсолютном субъекте, но об отдельных «познавателях», «познающих субъектах» (pramāṭa), об используемых ими «средствах познания» (rgamāṇa), равно как и о «познаваемых объектах» (prameya), то есть обо всех предметах умопостижаемого природного мира.

³² «Изначальная Сила» (baindavī kalā); kalā — это синоним Шакти, то есть изначальной Силы, или Моцти высшего Шивы, тогда как baindavī — это производное от «bindu» — той первичной световой и сонорной точки, из которой разворачивается весь мир. Однако сама цитата затрагивает прежде всего проблему саморефлексии сознания. Не случайно ведь и в адвайта-веданте Шанкары, и в теоретических построениях кашмирских шиваитов атман прежде всего определяется как «самосветящийся», — он заведомо не нуждается в освещении себя каким-то иным, посторонним светом. Атману не нужно присутствия иного сознания, иного свидетеля, чтобы удостовериться в собственном существовании, в собственной реальности. Эта реальность раскрывается внезапно, во вспышке, всплеске интуиции, которая опирается на свойственное всем живым существам ощущение «я есмь». Именно такой подход и позволяет этим философам избежать бесконечного регресса сознаний, наблюдающих друг друга с тем, чтобы удостоверить свое реальное присутствие: сознание уже ощущает себя «видящим» (drāṣṭṛ), «свидетелем» (sākṣin), чей взгляд всегда идет «изнутри». Достаточно вспомнить одно из самых любимых и постоянно цитируемых Шанкарой речений из «Брихадараньяка-упанишады» (3.4.2): «Нельзя увидеть свидетеля

видения... и нельзя помыслить то, что пронизывает собой мысль» — «на dr̄şter draşṭāraṁ paśyεḥ ... на vijñāter vijñātaraṇi vijñānīyaḥ». По мысли Шанкары, чистая основа сознания никогда не может обернуться на себя самое, не может сделаться собственным объектом: «Действие, направленное на свой собственный источник, не может быть [помыслено] непротиворечиво; ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться» — «tarhi ... na tad darmatvam asnuvita svātmāni kriyāvirodhāt / na hy agnir uṣṇaḥ san svātmānaḥ dahati / na hi naṭaḥ śikṣitāḥ san svaskandham adhirokṣyati» (Шанкара. Комментарий на «Браhma-сутры», 3.54). Иначе говоря, первичное сознание не схватывается каким-то иным сознанием, не постигается средствами рассуждения или восприятия; такое сознание, не доступное ни слову, ни понятию, ни чувственному образу, может полностью раскрыться лишь во внезапной вспышке «озарения» (pratibhā). Для того же, чтобы впервые как-то обнаружиться во-вне, оно по необходимости должно стать зеркалом для прочих отражающихся в нем (пусть и иллюзорных) сущностей.

³³ Опять-таки «сознание» в женском роде (*citi*), то есть сознание как активная деятельность энергии Шакти.

³⁴ «Реализация» (*siddhi*) как «осуществление», «вызревание плода», достижение «полноты существования» и возможного совершенства тварного мира.

³⁵ «Втягивание [во-внутрь]» (*samṝhāra*), то есть свертывание вселенной, ее возвращение к единой «точке» (*bindu*) в конце очередного космического цикла.

³⁶ «Свободная» (*svatantrā*) сила Сознания, поскольку энергия Шакти не зависит от некоего постороннего управления, — это изначально свободная мощь самого Шивы.

³⁷ «Вкусение» (*bhoga*), то есть восприятие, действие и обретение душами плодов сансары внутри обычной кармической вселенной.

³⁸ «Освобождение» (*mokṣa*), — освобождение атмана из-под власти кармических законов; понятно, что у кашмирцев это становится возможным лишь в мгновение «узнавания» себя высшим Брахманом, или Шивой. Вообще-то *viśva-siddhi*, то есть полная реализация вселенной, полное достижение ею всех возможных совершенств, уже подразумевает и включает в себя не только предварительный элемент «вкусения», но и сoteriологическое обещание «освобождения».

³⁹ «Слияние» (*āveśa*), букв.: «вхождение внутрь».

⁴⁰ «Высшее Размышление» — уже известная нам *vimarśa*, которая понимается прежде всего как сила различия или саморефлексии, как энергия (*śakti*).

⁴¹ «Постепенным подъемом, начиная с [применения] источников достоверного познания» (*pramāṇopāroha-kramena*). Вообще-то речь идет о том, что от познаваемых предметов (*prameya*), через применение «средств», или «источников» достоверного познания (*pramāṇa*), adept постепенно приходит к осознанию себя как «познающего субъекта» (*pramāṭṛ*). А отсюда, от ощущения этого внутреннего света познания — уже рукой подать до высшего, абсолютного субъекта, то бишь высшего Атмана.

⁴² Иначе говоря, продвинутые adeptы, adeptы-йогины понимают, что всякое знание в конечном счете опирается на этот внутренний свет абсолютного субъекта; всякая «прамана» неизбежно уходит по самой своей сути в глубины познающего «я».

⁴³ «Учение о Брахмане» (*brahma-vāda*); здесь подразумевается именно Шанкарова адвайта-веданта, где высший Брахман лишен каких бы то ни было свойств, то есть не может нести в себе никакой активности и свободы как способности к спонтанному действию.

⁴⁴ «По собственному своему желанию» (*svecchayā*), то есть «по собственной воле», «свободно».

⁴⁵ «Собственный экран» (*sva-bhitti*); разумеется, такой перевод грешит неоправданной модернизацией. Однако не стоит забывать о том, что *bhitti* — это циновка, причем циновка, повешенная вертикально, — своего рода перегородка, стенка, — некая плоскость, размещенная так, что на нее можно проецировать образы.

⁴⁶ «[Хорошо] подогнанных [друг к другу]» (*apigūra*), букв.: «имеющих ту же форму», «взаимно соответствующих друг другу».

⁴⁷ «Объекты и субъекты» (*grāhya-grāhaka*), букв.: «то, что схватывается [чувственным восприятием, рассуждением и т. д.]» и «тот, кто схватывает».

⁴⁸ «Вечный Шива» (*sadāśiva*). Введение этого термина означает, что внутри космической конструкции, которая определяется эманацией чистого сознания, мы находимся сейчас на уровне чистой энергии (*śakti*), то есть внутри первичной, самой внутренней сферы, наиболее интимно связанной с вершиной пирамиды и союзом Шивы и Шакти. «Вечный Шива» иногда определяется как *sadākhyā*, поскольку именно в этот момент начала эманации в мир для него впервые появляется осознание «реального», то есть «бытия» (*sad*). Выражением этого служит смутное ощущение «Я есмь то» (с акцентом прежде всего на это «Я»).

⁴⁹ «Всё» (*viśva*), то есть мир, вселенная.

⁵⁰ «Чтойность» (*idantā*), или «То» (*idaṁ*) в первичном отождествлении «Я есмь то».

⁵¹ «Мантра-махешвара» (*mantra-maheśvara*), то есть сознание йогинов, которым удалось в своей сотериологической самореализации достигнуть уровня «Вечного Шивы».

⁵² «Сущность Господа» (*iśvara-tattva*); еще один шаг нисхождения, еще один этап построения космической иерархии внутри всё той же сферы чистой энергии (*śakti*). В длящемся тождестве субъекта и объекта, внутри обычной формулы «великого речения» Шива впервые ощущает это единство как «То есмь я» (с акцентом на «То»).

⁵³ «Мантрешвара» (*mantreśvara*), то есть сознание йогинов, которым удалось в своей сотериологической самореализации достигнуть уровня «Господа» (*iśvara*).

⁵⁴ «Знание» (*vidyā*), «Чистое Знание» (*śuddha-vidyā*); следующая ступень эманации (всё так же внутри сферы чистой энергии). Равновесие между субъектом и объектом сохраняется, — они всё еще тождественны, покоятся на одном и том же основании чистого сознания, однако уже готовы разделиться, быть рассечены единым движением (появляется возможность ощущения «я есмь я» и «то есть то»; другой вариант: *idaṁ ca ahaṁ ca* — «и то, и я», или же *aḥam idaṁ ca* — «я и то»). Получается, что вселенная отличается от «я», но вместе с тем, этому «я» принадлежит.

⁵⁵ «Анантабхаттарака» (*Anantabhaṭṭāraka*) — божество, которое управляет сознаниями йогинов-мантра (*mantra*), видящих во вселенной различия, но понимающих, что эти различия опираются на некое изначальное единство.

⁵⁶ «Свет» (*prakāśa*), то есть ясный, спокойный свет чистого созерцания, тождественный чистому Сознанию (cit).

⁵⁷ «Вспыхивает» (*sphurati*) — глагольная форма от **sphur*, **sphuṭ* — то есть от глагольных корней, обозначающих внезапное вспыхивание, раскрытие, проблеск. Иначе говоря, ясный свет сознания как бы пробивается тут изнутри мгновенным молниевым выбросом энергии.

⁵⁸ «Он исполнен [возможности] отвернуться от единства этого сознания» (*cidaikya-akhyātimaya*); вообще, *akhyāti* буквально означает нечто «порочащее», «бесславное». Смена тональности в описании высшего Шивы как бы предвосхищает тут состояние, предвещающее некое удаление или «отворачивание» от истинной природы сознания. Иначе говоря, именно здесь впервые намечается трещина, которая в конечном счете и приводит к «отпадению» от единого света.

⁵⁹ «Шива, лишенный опоры» (*anāśrita-śiva*), то есть Шива, еще ни с чем не соотносящийся. Иными словами, это сознание, пока еще лишенное какого бы то ни было содержания.

⁶⁰ «Он более пуст, чем сама пустота» (*śūnyātisūnyatayā*); здесь буддийский по происхождению термин *śūnya* обозначает отсутствие, «пустотность» предметного содержания.

⁶¹ «Сгущение сока» (*āśyānātā*) — «сгущение», «выпадение в осадок», — то есть некое «затвердевание», предметная манифестация «сока» (или «онтологической страсти» — *rasa*) самой Силы сознания (citi).

⁶² Речь идет о «шайва-сиддханте» (*śāiva-siddhānta*), то есть об устоявшейся традиции шиваизма, с которой нужно было непременно связать складывающуюся школу «узнавания».

⁶³ «Трехглавый Бхайрава» (*tri-śiro-mata*); в этой мистической доктрине Бхайрава предстает как трехглавое существо, где каждая из голов представляет одну из его «Сил», или «Шакти». Первая из них — это «Пара» (*Parā*), или «Высшее» состояние сил, когда они не отличаются от самого высшего Шивы. Вторая, «Парапара» (*Parāparā*), обозначает единство-в-тождестве, тогда как третья, «Апара» (*Aparā*), соотносится с их явным различием.

⁶⁴ «Тело [это] образовано всеми богами...» (*sarva-deva-mayaḥ kāyah*). Здесь совокупность богов символизирует собой весь мир, состоящий из воспринимающих субъектов (*pramāṭ*) и неодушевленных объектов как предметов этого восприятия (*prameya*).

⁶⁵ «О, моя дорогая!» (*ṛgiye*) — это обычное обращение Шивы к своей возлюбленной, Парвати, поскольку агамическая литература композиционно строится обычно как наставительный диалог между Господом и его подругой.

⁶⁶ «...предстает [перед нами] наглядно» (*sākṣāt vyavasthitāḥ*), то есть напрямую, «незачечно», доступным для непосредственного восприятия.

⁶⁷ «Свет [сознания]» — то есть *prakāśa* — сияние внутреннего осознания «я есмь», по сути означающее атман.

⁶⁸ «Сила майи» (*māyā-śakti*), то есть сила вселенской иллюзии. Одновременно это повод для комментатора лишний раз подчеркнуть, что Шакти (как спутница и возлюбленная

Господа) приравнивается к миражному отражению. Благодаря такому смысловому переносу (и намеренному отождествлению) мы и воспринимаем майю подлинно творческой, креативной силой.

⁶⁹ «Сознание» (cit) в самом общем смысле, то есть опять-таки сам изначальный свет, тождественный атману.

⁷⁰ «Невоспринимаемость сознания» (akhyāti), то есть [временное] отсутствие самого восприятия. Интересно, что та же akhyāti как «невоспринимаемость» чего-то, как своеобразная эпистемологическая «недоказуемость восприятия» предмета, иногда входит в число шести основных «праман», или средств достоверного познания.

⁷¹ Здесь имеется в виду «Спада-карика» Васугупты (2.3–4).

⁷² «Индивидуальная душа» (jīva), то есть атман отдельного человека, включенного в сансарный круг перерождений.

⁷³ «Произвольное вымысливание» (vikalpa), то есть некая ментальная, воображаемая конструкция. Но если в «Йога-сутрах», скажем, «викальпа» может обозначать и просто нечто фантастическое как порождение нашего воображения, то здесь «вымысливание» — это прежде всего готовность различать, воспринимать мир в сетках и двоицах дифференциаций.

⁷⁴ Термин, который я перевела здесь как «индивидуальная психика», — это уже известная нам citta, то есть подвижные, переменчивые состояния конкретного сознания.

⁷⁵ Иначе говоря, воображение конкретного человека может внушать ему самые фантастические идеи, но это еще не значит, что он подлинно наделен сущностью Шивы. Рассуждение тут понятно, однако не стоит упускать из виду и еще один очень важный терминологический момент: Шива всегда принципиально обозначается как «piṇḍikalpa», то есть «немыслимый», «невымышляемый», не зависящий от ментальных конструкций нашей фантазии и даже вообще превосходящий какие бы то ни было определения. Шива (то бишь высший Брахман) по самой своей природе апофатичен; вспомним: его лучшее определение — это «neti, neti» — «не то, не то».

⁷⁶ «Сила сознания» — это уже известная нам citi, — конечно же, в женском роде! И далее по тексту: «Сознание [само по себе]» — это чистый атман, то есть cetana, тогда как «индивидуальная психика», или же поток флюктуаций, переменчивых ментальных состояний отдельной души, — это citta.

⁷⁷ Само «Сознание» — то есть cit — высшая и чистая сущность сознания.

⁷⁸ «Ясный свет сознания» — это спокойное сияние prakāśa.

⁷⁹ «Виджнянакала» (Vijñānakala); так обозначается воспринимающий субъект, который уже готов отвергнуть обманчивую иллюзию и признать реальным только сознание. Тонкость (или намеренное лукавство) тут состоит в том, что даже этот — весьма продвинутый — субъект еще не готов признать, что мимолетные обманки сознания имеют в принципе ровно ту же ценность, что и само чистое сознание. Шанкара бы, наверное, поспорил с этим, но кашмирские шивиты очень часто (и бесстрашно) идут по стопам буддистов махаяны.

⁸⁰ «Пракаша» (prakāśa), понятно, это чистый свет, сияние сознания, чистый взгляд, сосредоточенный на переживании «я есмь», тогда как «парамарша» (parāmarśa) здесь

выступает синонимом парной ему «вимарши» (*vimarśa*), то есть Размышления как сознания, обремененного интенциональностью, — выступает синонимом пульсирующей Силы сознания, направленной во-вне.

⁸¹ «Видьяпраматр» (*vidyā-pramati*), букв.: «постигающий знание».

⁸² «Господь» здесь — это *iśa*, «Вечный Шива» — это уже упоминавшийся здесь *sadāśiva*, а «Шива, лишенный опоры», то есть, буквально: «неукорененный», «лишенный основы [в чем-то ином]» (*anāśrita-śiva*), — это Шива, еще ни с чем не соотносящийся. Говоря эпистемологическим языком, это сознание, пока еще лишенное какого бы то ни было содержания, — сознание, в котором только начинает смутно брезжить возможность чего-то иного, отличного от него самого. Всё это имена для Господа вселенной, уже тончайшим образом связанного со своей Шакти (пусть даже связь эта пока что пребывает как бы в потенции, в возможности).

⁸³ «Медитация», высшая «сосредоточенность», то есть «чистое созерцание» (*samādhi*), прямиком приводящее индивида ко входению (*āvēśa*) в сущность Шивы. Иначе говоря, здесь подразумевается умение и усилие человека, — конкретного индивида, для которого осознание своего единства с Шивой вовсе не является чем-то «естественным» (*sahaja*), заведомо обеспеченным.

⁸⁴ «Чистый путь» (*śuddhādhvā*), то есть высшие состояния бытия, соотносимые с четырьмя наиболее «чистыми» и высокими состояниями сознания. Это сам Шива, а также упоминавшиеся выше «Господь», «Вечный Шива» и «Шива, лишенный опоры». Мы видим, что адепт, как предполагается, должен в трансовой медитации последовательно пройти все эти четыре ипостаси, в конечном итоге достигая тождества с самим Шивой.

⁸⁵ Речь здесь идет о «нечистом пути» (*aśuddhādhvā*), когда воспринимающий субъект уже полностью погружен в царство майи. «Постигающий отсутствие» (*śūnyapramati*) — букв.: «постигающий пустоту»; здесь речь идет о состоянии атмана, когда он пребывает в глубоком сне без сновидений (*suṣupti*). Поскольку же далее сказано: «и так далее» (*ādi*), ясно, что речь идет также о двух других состояниях души — когда та грезит, «видит сны» (*svapna*) или же пребывает в «бодрствовании» (*jāgarita*). См. об этом подробнее: Исаева Н. В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашимирскому шиванизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., Ладомир, 1996 (в приложении к этой монографии дан полный комментированный перевод «Мандукья-карик» Гаудапады). Но в принципе, когда мы говорим о «нечистом пути», это всегда значит, что чистое сознание иллюзорно отождествляет себя с «привходящими», «посторонними», «добавочными» элементами (*sakala*).

⁸⁶ Это, разумеется, уже знакомые нам *jñāna* («Знание»), *kriyā* («Действие») и *māyā* («Иллюзия») как формы проявления Шакти, или Силы сознания (*citi*).

⁸⁷ Выше в примечаниях уже говорилось о природном, материальном субстрате мира (*prakṛti*). В учении санкхьи «пракрити» выступает отдельной (женственной) силой, независимой от своего возлюбленного — «Пуруши», или атмана (*rūpa*); эта наложница продолжает развлекать своего господина, пока тот от нее не отвернется, осознав наконец свою истинную сущность чистого сознания. «Пракрити», то есть природная

ткань мира, вся как бы сплетена из трех нитей: белой «саттвы» (*sattva*), обозначающей все спокойное и светлое, красного «раджаса» (*rajas*), отвечающего за ярость, страсть, волевое усилие, и мутно-темного «тамаса» (*tamas*), обозначающего вялость, ступор и инерцию. Разумеется, в кашмирском шиваизме «пракрити» не может иметь какой-то отдельной, независимой значимости. Она сама — всего лишь порождение и проекция сознания, временно надевающего на себя маску телесности и чувственности. Однако для индивидуального сознания, для отдельной души существование «пракрити» вполне реально, — это и есть тот мир, который отражается ее спутанной психикой и продолжает длиться вплоть до наступления освобождения.

⁸⁸ «Упасаемая тварь» (*raśi*) — это всё то же индивидуальное сознание, всё та же отдельная душа, только угол зрения здесь включает религиозное почитание, воспитание и мораль. Эта «скотинка» индивидуального сознания нуждается в пастухе (*raśi-pati*), или просто «хозяине-пастыре» (*pati*), который неуклонно ведет ее ко благу. Понятно, что «хозяин-пастырь» и есть сам Господь Шива.

⁸⁹ Здесь подразумевается текст Утпаладевы «*Īvara-pratyabhijñā*» (1.4.3).

⁹⁰ «*Tattva-garbha-stotra*».

⁹¹ «Воспринимающий иллюзию» (*māyā-pramatr*), то есть тот, кто пока еще опутан (и обманут) покровом «Майи», воспринимая ее как нечто реальное.

⁹² В данном случае, как уже было сказано выше, речь идет о глубоком сне без сновидений (*suṣupti*).

⁹³ «Отпечаток» (*sāṃskāra*), то есть — по неизбежному закону морально окрашенной причинно-следственной связи, которому подчинена вся природа, — это «следы» прежних психических состояний, прежних восприятий и переживаний. Читателю не стоит лишь забывать о том, что когда здесь говорится об «индивидуальной душе», «индивидуальном сознании», — то сюда непременно включается и вся цепочка прежних жизней, прежних воплощений данного субъекта.

⁹⁴ «Положение вещей [в мире]», букв.: «проворачивание», «функционирование» предметной реальности (*vastu-vṛtti*).

⁹⁵ Здесь — *caitanya*. См.: «Шива-сутры», 1.1.

⁹⁶ «Шива-сутры», 3.1.

⁹⁷ «...нечто бесчувственно-тупое» (*jada*), то есть нечто инертное, неодушевленное, лишенное внутренней жизни.

⁹⁸ «По собственной своей воле» (*svātantrya*), то есть безо всякой причины, спонтанно, по капрizu собственной своей игры.

⁹⁹ «Загрязнение» (*mala*), букв.: «пыль», а также «ржавчина» или «патина», мешающие чистому сознанию (как блестящему металлу) сиять изнутри. Помимо онтологического и эпистемологического аспекта, не следует забывать и о чисто моральной стороне, вменяющейся всякому воплощенному духу: «загрязнение» — это всегда не просто некое несчастье, страдание, но моральный ущерб, грех, от которого необходимо избавляться.

¹⁰⁰ «Атомарность» (*aṇutva*) — это так называемое «корневое загрязнение» (*mūla-mala*), в силу которого вседесущий, всеобъемлющий дух начинает видеть себя ограниченным,

скованным оболочками и преградами тварного мира. «Иллюзия» (*māyā*) — уже знакомое нам миражное очарование, которое вынуждает сознание отождествлять себя с «грубыми» и «тонкими» телесными ограничениями. И, наконец, «карма» (*karma*) создается «отпечатками», «следами» (*vāsanā, saṃskāra*) прежних действий и ощущений; она-то и вынуждает душу путешествовать внутри бессмысленного сансарного круга перерождений.

¹⁰¹ О «воспринимающем пустоту» мы уже говорили, «жизненное дыхание» — это, конечно же, «прана» (*prāṇa*), «тонкое тело» — *rūgaśṭaka* (обычно употребляется термин «sūkṣma-śarīra») — это связующее звено между воплощениями одной и той же души, создающееся «отпечатками», неизгладимо формирующими ее психику и способ восприятия; *rūgaśṭaka* (букв.: «город восьми») состоит из пяти «тантр» («тонкой», чисто психической, ментальной основы для будущего развертывания пяти первоэлементов) и трех элементов, конституирующих психику: «манаса» (считалки-координатора для сведения воедино данных органов чувств), «буддхи» (интеллектуально-волевого начала) и «аханкары», то есть осознания своего индивидуального «я»). «Грубое» же тело — это вообще весь природный мир, образованный пятью «грубыми» первоэлементами, — в том числе и нынешняя телесная оболочка данного индивидуального сознания.

¹⁰² О «сущностях», или «принципах» (*tattva*), конструирующих вселенную — см. выше, примечание 19.

¹⁰³ В шиваитской традиции это разные ипостаси Шивы, проявляющиеся по мере того, как чистое сознание начинает свое нисхождение, всё более и более впутываясь в иллюзорные игры: *Śiva-pramāṭ*, *Mantra-maheśvara*, *Mantrēśvara*, *Mantra*, *Vijñānākala*, *Pralayākala*, *Sakala*. См. также примеч. 78.

¹⁰⁴ Пять «сил» здесь — это *citi* (собственно Сила сознания), *ānanda* («блаженство»), *icchā* («желание»), *jñāna* («знание») и *kriyā* («действие»).

¹⁰⁵ «Позиции всех философских систем» (*sarva-darśana-sthitayah*): «философская система» здесь — это *darśana*, то есть, буквально, «взгляд», «точка зрения», — тот ракурс, под которым и рассматривается мироздание. Далее в комментарии даны самые общие характеристики философским учениям, начиная с чарваков-материалистов. Я продолжаю перевод с момента, когда комментатор говорит о «брахмавадинах», то есть о толкователях Вед: тут начинаются довольно любопытные сближения.

¹⁰⁶ «Роль» (*bhūmikā*), или «персонаж», (букв.: «украшения», но также и разноцветная «земля», «глина», как основа театрального макияжа), — то есть переменчивые личины, в которые облачается актер (*naṭa*). Скажем, *bhūmikā-gata* («тот, кто ходит в личине») — это актер, уже надевший на себя театральный костюм, актер «загримированный», готовый к выступлению.

¹⁰⁷ «Этого» (*tat*); кроме всего прочего, также и неявная отсылка к текстам упанишад (прежде всего, к «Брихадараньяке»), где при обращении к отдельному субъекту неизменно повторяется «Ты еси Ты», иначе говоря, «ты и есть этот [единственный] Атман».

¹⁰⁸ Комментатор, как мы видим, настаивает на том, что «брахмавадины»-ритуалисты берут за основу сущего именно «небытие» (*abhāvā*), полагая, что Веды не имеют автора или источника, но являются естественной составляющей всей видимой вселенной.

¹⁰⁹ Понятно, что для мадхьямиков глубинная основа мира — это «пустота» (*śūnya*), которая лишь временно подергивается рябью иллюзорных состояний сознания. Для них нет атмана (и вообще воспринимающего субъекта, тождественного чистому сознанию), — существует (то есть наблюдается, слукается) лишь череда психических состояний.

¹¹⁰ «Грамматисты» (*vaiyākaraṇa*), то есть последователи Бхартрихари (*Bhartṛhari*). Для них сущность бытия и воспринимающего атмана содержится в «шабда-Брахмане», то есть в Брахмане, который есть «слово» (*śabda*). Это «слово» равнозначно корневой матрице вселенной, или Ведам, в своей свернутой форме существующим как пульсирующая точка (*bindu*) священной мантры «Ом». При постепенном развертывании мира из этой изначальной вспышки сознания, «слово» проявляется как «Видящая [Речь]» (*paśyanti*), сама же «Речь» (*vāc*) — это по сути некая изначальная энергия Брахмана, чей образ очень близок шиваитской Шакти. См. об этом: Н.Исаева, «Слово, творящее мир», где в приложении дан комментированный перевод первой главы знаменитого произведения Бхартрихари «Вакья-падия» («*Vākyā-padiya*») — «[Трактат] о речении и слове».

¹¹¹ «Кула» (*kula*), букв.: «род». Речь идет о тех, кто поклоняется Шакти как верховной Прародительнице.

¹¹² Тут прежде всего подразумеваются последователи интересующей нас традиции «Пратьябхиджня», то есть «узнавания [себя как Шивы]». Они-то и поклоняются «Триаде» (*triṣṭika*) — Шиве, Шакти и Наре.

¹¹³ «Нетра-тантра», 8.30 — «*Netra-tantra*», то есть «Тантра глаза», иначе называемая «Тантра амриты [напитка бессмертия]».

¹¹⁴ «Внутреннее успокоение» всех «восприятий» — как еще один вариант чтения всё того же фрагмента (*sarva-darśana-sthitayāḥ*), где *sthiti* — это «втягивание во-внутрь», «временное зависание или прекращение», тогда как *darśana* обозначает (при подобной интерпретации) любые восприятия нашего опыта — как восприятие внешних предметов, так и внутренние переживания.

¹¹⁵ «Проявление»: в этом варианте чтения это уже известная нам *bhūmikā*, прежде переводившаяся как «роль» театрального актера.

¹¹⁶ «Прекращение» (*saṃjhāra*), точнее — «свертывание», «сжатие», «втягивание внутрь» (но и — в том числе — «развязка», «итог», «эпилог» драмы).

¹¹⁷ «Сила «четвертого»» (*turiyā*); отсылка к «четвертому», лишенному имени и просто безлично пронумерованному состоянию сознания, на которое — как на невидимую нить ожерелья — нанизаны бусинки «глубокого сна без сновидений» (*suṣupti*), «сновидения, или грёзы» (*svapna*) и «состояния бодрствования» (*jāgarita*). В отличие от трех прочих состояний сознания, как бы разделенных непроходимыми перегородками (когда я сплю, я не бодрствую), «турия» остается вечным и неизменным свидетелем всех психических преобразований; это подлинно нить, связующая собой разноцветные камешки, — нить, которая никогда не рвется. См. также примеч. 84 и отсылку к русскому переводу трактата Гаудапады «Мандукья-карики».

¹¹⁸ Здесь упоминается не дошедший до нас собственный комментарий Утпаладевы («*śrī pratyabhijñā-tīkā*»), от которого сохранилось лишь несколько стихов.

¹¹⁹ «Лизание» (avaleha) здесь — это постепенное поглощение Силой «четвертого» состояния сознания, втягивание ею многообразных восприятий внутрь самой себя.

¹²⁰ «Атомарный» (aṇu) — такое состояние индивидуальной души (jīva), когда составляющий ее истинную природу бессмертный, бесконечный и вездесущий атман начинает видеть себя ограниченным, «атомарным», то есть сжимается до бесконечно-малой точки как центра света и взгляда. См. об этом подробнее: Н. Исаева, «Математическая точка метафизики: Брахман как бесконечно малая величина». — сборник памяти О. Ф. Волковой, Институт философии РАН, М., 2006. См. также примеч. 99.

¹²¹ «Загрязнение» (mala) — это как бы налипающая на душу пыль, грязь, как раз и порождающая для нее видимость временных и пространственных ограничений, редуцирующая, сжимающая душу до индивидуально окрашенной точки сознания. Уже было сказано, что «загрязнение» здесь напоминает собой патину или ржавчину на благородном металле, мешающую нам разглядеть его во всем истинном блеске. Mala бывает трех видов; первой идет āṇava-mala, или «атомарное», «корневое» (mūla) загрязнение, создающее видимость того, что душа как бы отрезана от высшего атмана и составляет теперь всего лишь отдельную частицу изначального света. Затем мы имеем дело с māyīya-mala, то есть «загрязнением иллюзии», выступающим в виде общего космического фактора, наделяющего душу в этой вселенной ее «тонким» и «грубым» телом. И, наконец, третьим видом «загрязнений» становится kārtta-mala, или «загрязнение действия»; оно создается потоком «запечатлений» (vāsanā), или тонких следов наших действий и побуждений, — по существу, именно оно-то и вносит в эту схему моральный аспект, обеспечивающий душе неуклонительное следование кармическим законам, а значит — и место этой души на лестнице сансары, ее рождение в виде конкретного живого существа со всеми исходными положениями, предопределяющими ее земную судьбу. См. также примеч. 98.

¹²² Это уже знакомое нам загрязнение āṇava-mala, основанное на представлении о дроблении изначального света сознания. Стоит обратить здесь внимание на то, что все «загрязнения», «ограничения» или оболочки отдельной души создаются для нее «Силой» (śakti) самого высшего атмана, — то есть его волей и его собственной свободной игрой.

¹²³ «Внутренний орган» (antaḥ-karaṇa), то есть механизм, позволяющий душе осуществлять необходимые психические функции. Как уже говорилось, этот «инструмент» сознания состоит из «буддхи» (buddhi) (интеллектуально-волевого начала), «манаса» (manas) (рассудка, или интегратора показаний органов чувств) и «аханкары» (ahāṃkāra) (букв.: «делателя «я», то есть ощущения субъектом себя как индивидуально окрашенной личности). Читателю следует понимать, что речь тут идет всего лишь о software, о своеобразном «программном обеспечении» психических процессов. Все эти инструменты сами по себе ничуть не одушевлены, это просто некие «орудия», которые использует истинный субъект (атман). См. об этом также примеч. 100.

¹²⁴ «Органы восприятия» (indriya). Речь идет, конечно же, о хорошо нам известных пяти чувствах (то есть о слухе, зрении, вкусе, осязании, обонянии). Понятно, что тут подразумеваются не какие-то физиологические органы, ответственные за эти функции, но сама способность психики воспринимать, «ощущать» нечто. Это, скорее, «двери восприятия», общий баланс же тут подбивает «манас», который соотносит разнородные ощущения с каким-то конкретным предметом.

¹²⁵ Разберем теперь подробнее эту «оборотку». В общем-то, это сама Шакти предпочитает теперь выстраивать вокруг чистого Сознания свой забор из «оболочек», или «доспехов» (kālīcaka). Как бы прикрывая собой свет атмана, его спутница создает иллюзорную конструкцию, где всемогущество суперена заменяется на «ограниченную действенность» (kālā) каждого конкретного деятеля, его всеведение — на наше «ограниченное знание» (vidyā), спокойное и совершенное блаженство — на «страсти» (rāga), вечность — на время (kāla) с его непоправимой триадой прошлого — настоящего — будущего, а свобода — на неотменимую «судьбу» (piyati), то есть на входжение в кармическую каузальную цепь причин и следствий. И если для самого высшего Атмана пять его определений, по существу, сливаются воедино (как «реальность-сознание-блаженство» — sat-cit-ānanda — это всего лишь три ракурса, под которыми мы видим единый лик), то дробление свойств отпавшей от него вселенной вполне различимо. Эти свойства и есть те доспехи, та кираса, которая ограждает (и сковывает) каждую из многочисленных индивидуальных душ.

¹²⁶ «Сторонники «Ишвара-адвайа» (Iśvarādvaya) — это шивайты, признающие лишь «недейственного» (advaya) Господа, то есть Шиву.

¹²⁷ «Брахмавадины» (brahma-vādin), то есть «говорящие о Брахмане», — это ведантисты и прежде всего — сторонники Шанкарской адвайта-веданты.

¹²⁸ «Пятеричное действие» (pañca-vidha-kṛtya), то есть некий единый космический акт творения, расщепленный на «пять действий». Сами «пять действий» уже рассматривались здесь (в примеч.5) — это пять основных актов, которые совершает Шива, так сказать, во вселенском масштабе: sṛṣṭi, или «творение», или, точнее, «излияние», эманация мира; sthitī, или «поддержание», «удерживание» вселенной; samhṛti, «разрушение» или «поглощение», то есть периодическое, циклическое «втягивание» мира в единую исходную точку внутри божества; vilaya, то есть «сокрытие» истинной природы атмана; anugraha, божественное «милосердие», «благодать», позволяющие адепту прийти к осознанию истинной своей сущности.

¹²⁹ «Обычная [феноменальная] практика» (vyavahāra) — в индийской религиозно-философской традиции это вся сфера опыта и восприятия, вообще вся сфера земной жизни со всем ее неминуемо ущербным онтологическим и гносеологическим статусом. «Вьявахара» обычно противопоставляется сфере «высшей истины», «высшей цели» (paramārtha) как области освобождения и единения с высшим Атманом.

¹³⁰ Мне кажется, что из этого текста читателю уже должно быть понятно, где именно пролегает заявленная в начале сутры граница между кашмирским шиваизмом и, скажем, адвайта-ведантой Шанкары. Казалось бы, переход от чистого Сознания (Атмана) к миру вселенских процессов примерно сходен: возможность и опора творчества заложена в чистом Атмане, но всеми перечисленными «пятью действиями» так или иначе руководит майя (или шакти), — расхождения тут кажутся незначительными и скорее чисто терминологическими. Однако всё дело в том, что — как мы теперь видим — способность с совершением пяти вселенских актов у кашмирцев сохраняет за собой и отдельное, индивидуальное сознание. Акценты здесь явно смешены и вся космическая игра творения остается как бы во власти отдельной души: у каждого сознания развернут свой собственный психический экран, на который и проецируются многообразные «предметы» восприятия, точнее — образы мира. Такой квази-буддийский подход шивайтов

выдает свойственную им общую «психологизацию» учения по сравнению с гораздо более «объективистской» и «онтологизированной» позицией Шанкары.

¹³¹ Во всей этой цепочке производных от уже известных нам глаголов, обозначающих «вселенские действия» атмана любопытно то, что речь идет именно о «состоянии»: скажем, действие *sṛṣṭi* («выплескивание», «излияние») здесь предстает как состояние того, кто наблюдает, как с ним это происходит (*sraṣṭṛtā*). Еще раз повторюсь: для меня основной образ здесь — ощущение себя зрителем, — тем, кто созерцает все эти космические превращения на своем отдельном экране.

¹³² «Освобожденный при жизни» (*jīvan-mukta*) — тот, кто уже достиг освобождения, осознав себя чистым Атманом, но всё еще сохраняет свое тело, чувственность и тому подобное, — просто по инерции прошлой кармы, которая должна быть полностью «выработана», «израсходована». После смерти этот «освобожденный» адепт более не вступает в сансарные перерождения. Концепцию «дживан-муки» разделяли как Шанкара, так и большинство кашмирских шиваитов.

¹³³ Теперь те же пять «космических» актов рассматриваются с точки зрения специфического эзотерического опыта адепта-йогина. Для него «творением» (*sṛṣṭi*) будет «проявление» (*ābhāsana*), то есть «манифестация», кажимость появления неких психических феноменов; «пребывание», «удерживание» (*sthiti*) здесь — это «наслаждение» (*rakti*); «уничтожением», или «свертыванием» (*samphāra*), становится «раз-мышление» (*vimarśana*), то есть различающая, интенциально направленная во-вне деятельность сознания; «сокрытие» (*vilaya*) — это «закладывание семени» (*bijāvasthāpana*), а «дарование милости» (*anugraha*) есть «распадение», «прекращение» (*vilāpana*). Хотелось бы обратить внимание читателя на то, что эзотерическая психологизация «космических» действий несет здесь на себе явную окраску и обертоны эротического наслаждения.

¹³⁴ Мы видим, что процесс творения (или эманации, то есть «излияния», «выплескивания») понимается здесь именно как появление неких «видимых», «кажущихся» феноменов, которые на самом деле создаются самой чувственностью, самой психикой адепта.

¹³⁵ Третье «космическое» действие приравнивается здесь к «раз-мышлению», то есть самой сущности Шакти, которая изнутри дробит и разрывает внутренний покой сознания. Вот этот пик осознания предмета (то есть постижение его смысла перед тем, как тот снова исчезнет) непременно сопровождается мгновением внезапной, экзальтированной радости (*camatkāra*). Не стоит забывать и о том, что *camatkāra* — это еще и «эстетическое наслаждение» (причем оно связано не с пассивным созерцанием, «разглядыванием» предмета искусства, но с творческой активностью самого зрителя). Это восторг радостного изумления, который посещает нас после разгадывания замысловатой загадки, после внезапного постижения скрытого смысла «картинки»).

¹³⁶ Эти «отпечатки» суть уже знакомые нам «следы», «внутренние запечатления» (*saṁskāra*), появляющиеся для души в цепочке ее личного, индивидуального опыта восприятий.

¹³⁷ «Настойчивость» (*haṭhapāka*); речь идет о специальной практике *hathapāka-praśama*, то есть о том, чтобы въедливо и настойчиво приходить к «успокоению», «затуханию» (*praśama*) феноменов, двигаться от множественности к осознанию единства.

¹³⁸ «Полное поглощение» (*alaṁ-grāsa*); здесь *grāsa* буквально означает «заглатывание», «проглатывание» всех следов (*saṁskāra*) прежней сансарной жизни, равно как и семян (*bija*) жизни будущей.

¹³⁹ «Мастер» — это, конечно, личный «гуру» (*guru*), то есть не просто наставник и учитель, но прежде всего тот, кто дает адепту ритуальное посвящение.

¹⁴⁰ «Сила речи» (*vāk-śakti*); еще начиная с учения грамматиста Бхартрихари (*Bhartṛhari*) эманация тварного мира связывалась с действием особой «энергии», «силы» Брахмана, персонифицированной в образе Богини Речи (*Vāc*). Для грамматистов именно она (как спутница, но прежде всего — как своего рода «оборотная сторона» самого Брахмана) в конечном итоге развертывается во многообразие всей вселенной (или же, что для Бхартрихари, по существу, тождественно: заставляет проявляться и вспыхивать все внутренние смыслы слов — от первоначальной мантры «Ом» до слов обычного человеческого языка). По существу, уже грамматисты заложили основы довольно рискованной доктрины кашмирцев, согласно которой «творение» ничем не отличается от «проявления», «манифестации»…

¹⁴¹ «Высшая» (*parā*), то есть *parā-vak*; в «Вакья-падии» Бхартрихари впервые определяются три главных ипостаси речи: «Видящая» (*paśyanti*), «Срединная» (*madhyamā*) и «Проявленная» (*vaikhari*). Иначе говоря, эта речь проявляется сначала в латентном, «свернутом» состоянии, затем в виде образа или ментальной формулы желанного предмета (или же в парадигмах и правилах рассуждения о нем) и, наконец, в виде обычного «говорения вслух». Ну а саму Речь как таковую грамматисты прямо отождествляют со светом чистого сознания, с почти непереносимым в своей яркости сиянием (*prakāśa*). Правда, нужно сразу же уточнить, что для Бхартрихари на самой верхней ступеньке в его трехзвенном членении стоит именно Речь «Видящая» (*paśyanti*), четвертая же ступень появляется только у егоcommentатора Харивишабхи (*Hariṣṭabha*) (хотя она, на мой взгляд, косвенно обозначена и в самом трактате Бхартрихари). Харивишабха же прямо говорит, что «четвертое» состояние речи зовется «Высшим» (*parā vāk*).

¹⁴² «...от [гласных] звуков разряда «а» и кончая [согласными] разряда «кша» — иначе говоря, Речь беременна и дает рождение отдельным «силам» (или богиням), символизирующих ее постепенное нисхождение и дробление. Когда речь идет именно о «силах», стоящих за каждым из слогов санскритского алфавита, важно понимать, что это вовсе не произносимые в мире реальные звуки, но первоначальное расщепление единой сонорной энергии слога «Ом» (то есть вообще первоначального ступка энергии, заложенного в Брахмане в качестве «корневой манtry» (*mūla-mantra*)). И только потом, позднее, в продолжение этой эманации будет возникать вселенная (вначале ее психические, ментальные составляющие и только затем — «грубый», «телесный» космос). Ну и, к тому же, сама фраза «от [гласных] звуков разряда «а» до [согласных] разряда «кша»» примерно соответствует знакомому нам образу: «Я есмь альфа и омега». Кстати, первыми из этих санскритских слогов соткутся не вещи, но священные тексты Вед, которые затем послужат матрицей нарождающейся вселенной в начале каждого следующего цикла творения (или проявления).

¹⁴³ «Вымысливание» (*vikalpa*) это некая ментальная, воображаемая конструкция, которой мы неизменно пользуемся в своем восприятии, — не только наша произвольная

фантазия, но прежде всего способность различать, — то есть воспринимать мир как то место, где вещи и понятия имеют свои границы, где они разнородны и взаимно противоположны. «Викальпа», с одной стороны, заставляет нас видеть все «расщепленным» (тут речь идет о так называемой «силе дробления» — *vīkṣepa-śakti*), с другой же — «затуманивает», скрывает от нас за миражной видимостью истинное положение вещей (в этом состоит ее «сила сокрытия» — *avagaṇa-śakti*). Именно поэтому чуть дальше в тексте комментария речь идет об «отдельных» и «туманных» предметах. См. также примеч. 72.

¹⁴⁴ «Без вымысливания» (*avikalpa*). Там, где нет различения, разделения на «это» и «то», остается лишь чистый, беспримесный взгляд: сознание теперь лишено объектов восприятия, а потому свертывается до единой точки света, до базового ощущения «я есть».

¹⁴⁵ Согласно учению Кшемараджи, за каждый разряд слогов санскритского алфавита отвечает отдельная богиня, то есть одна из более мелких, «отраженных» сил Шакти. (Слог «ка» — Brāhmī, «са» — Māheśvari, «та» — Kaumārī, «та» — Vaiśnavī, «ра» — Vārāhī, «у» — Indrāṇī, «ша» — Cāmuṇḍā, «а» — Mahālakṣmī).

¹⁴⁶ Далее идет уже поминавшееся противопоставление «упасаемой твари» (*raśu*), то есть сознания, входящего в сансарный круг и подчиняющегося всем действующим там законам, — «хозяину-пастырю» (*patti*) (это может быть Господь Шива или же вообще тот, кто достиг свободы и сам теперь может вести и наставлять других). Здесь мы видим также, что граница между этими двумя состояниями проходит в том числе и по наличию или отсутствию «различений» внутри сознания. В идеале адепт стремится к достижению состояния, свободного от различий всевозможных предметов восприятия, к сознанию «пустому», «чистому»...

¹⁴⁷ «Бхайрава-мудра» (*«Bhairava-mudrā»*), букв.: «знак Бхайравы» — название одной из тантристских практик, предполагающих внутреннюю сосредоточенность адепта, который способен теперь сколь угодно долго глядеть прямо перед собой, не моргая (то есть глаза способны видеть предметы, но сознание как бы отключено при этом от множественных предметов восприятия).

¹⁴⁸ «Чистое вымысливание» (*śuddha-vikalpa*); это неизбежный промежуточный момент на пути к полному освобождению сознания. Именно здесь адепт впервые понимает, что он действительно тождествен самому Шиве. Это пока лишь идея, образ, — но образ совершенно необходимый на пути к реализации состояния *nirvikalpa*, или *avikalpa*, когда сознание уже не зависит ни от способов, ни от предметов восприятия.

¹⁴⁹ Здесь была изложена одна из техник кашмирского шиваизма, — так называемая *śāntbhavopāya*, то есть «упражнение по достижению единства сознания».

¹⁵⁰ «Вамешвари» (*Vāmeśvari*), одна из Сил или энергий; имя ее можно перевести либо как «Плюющая богиня» (от *°vam* — «плевать», «выбрасывать», «извергать»), либо как «Богиня левого (*vāma*) пути», то есть богиня радикальных тантристических практик, — но вместе с тем и спутница, возлюбленная, которая «противоположна», стоит в «противоходе» к чистому Брахману (ибо тот собирает, втягивает в себя сознания и души, а она, напротив, упрямо продолжает раздроблять и умножать сущности).

¹⁵¹ Из этого куска я оставила в переводе только путь нисхождения под водительством этой богини как одной из Шакти (иначе говоря, это описание психических процессов,

когда она функционирует ради «упасаемой твари» (*paśu*), то бишь субъекта, вступившего в сансару). Здесь вначале, в «колесе кхечари» (*khecari-cakra*, от «*kha*» — «эфир», или «акаша») душа вместо всеведения обретает лишь ограниченные и раздробленные восприятия; в «колесе гочари» (*gocarī-cakra*, от «*ga*» — «нечто движущееся») субъект получает свои внутренние психические механизмы, в «колесе дикчари» (*dikcarī-cakra*, производное от «*dik*» — «пространство») появляются органы чувств, ну а в «колесе бхучари» (*bhūcarī-cakra*, от «*bhū*» — «земля») — внешние, природные объекты. Понятно, что при функционировании Вамешвари ради «хозяина-пастыря» (*pati*) весь этот процесс обращается вспять и психический аппарат индивида постепенно свертывается, чтобы не заслонять собой единую светящуюся точку сознания. Здесь автор комментария описывает еще одну технику кашмирцев — «*sākta-pāya*» — «упражнение последователя Шакти».

¹⁵² «Божественная Сила» (*aiśvaryā-śakti*), то есть, одновременно, «Сила его Господства», «Сила его свободного воления».

¹⁵³ «Вспыхивание», «мерцание» (*spurhattā*). Иначе говоря, это такая вспышка энергии, которая дает о себе знать прерывистыми волнами (одновременно световыми и сонорными). Это точка напряжения, которая уже начала пульсировать. См. также примеч. 56.

¹⁵⁴ «Жизненные дыхания», то есть пять «пран» (*prāṇa*), «жизненных энергий», иначе называемых «ветрами» (*vāyu*). Это собственно «прана», или дыхание, выходящее наружу; *apāna*, то есть движение воздуха, направленное вниз по телу; *samāna*, или дыхание, сосредоточенное внутри тела и способствующее впитыванию жизненных соков; *vyāna* — дыхание, которое распространяется во всех направлениях, проникает повсюду в телесный и душевный состав человека; *udāna* — «жизненное дыхание», идущее вверх. Первые три вида «жизненных дыханий» («прана», «апана» и «самана») связаны с состоянием субъекта как «упасаемой твари», тогда как «вьяна» и «удана» при постоянной практике способствуют освобождению и переходу на уровень «хозяина-пастыря». Ну и, конечно же, важно понимать, что «праны» — это не просто дыхание, живое прохождение воздуха в организме («пока дышу — живу»), но и переплетение энергий, своего рода энергетическая подпитка всей нашей природной (то есть физической и психической) жизни... Сама природа неодушевлена, но на такой «электрической тяге» пран она делается подвижной, восприимчивой, «почти живой», — прямо-таки, как временно оживляемая электрическими разрядами кукла в руках у бестелесного атмана.

¹⁵⁵ Речь идет об уже упоминавшихся основных состояниях психики: душа может пребывать в «бодрствовании» (*jāgarita*), грезить или «видеть сны» (*svapna*), а также находиться в глубоком сне без сновидений (*suṣupti*). Наконец, для нее возможно также «четвертое» (*turiyā*) состояние, лишенное имени и просто безлично пронумерованное, на которое — как на невидимую нить ожерелья — как раз и нанизаны бусинки прочих психических феноменов.

¹⁵⁶ Иными словами, есть обычная жизнь, которая в принципе не может прерваться, пока живое существо продолжает оставаться в сансарном круге все новых и новых воплощений. Связующим звеном между различными инкарнациями души служит так называемое «тонкое тело» — *sūkṣma-sārīra* — сохраняющееся между смертью и новым рождением. Иначе оно зовется *rūgaṣṭaka*, то есть «восьмеричный город» («пуръяштака») — это пять «тонких элементов» (*tanmātra*), то есть пятерка чувств, находящаяся в свернутом

состоянии, а также «буддхи» (интеллектуально-волевое начало), «манас» (рассудок как интегратор данных органов чувств) и «аханкара» (субъективно-индивидуальная окраска психики). О психическом аппарате, психическом инструментарии души см. также примеч. 122–123.

¹⁵⁷ Вообще, движение «уданы» вверх по телесному составу начинается только тогда, когда «жизненные дыхания» «прана» и «апана» приходят в состояние равновесия. «Удана» находит себе проход к центральной энергетической цепочке, располагающейся вдоль позвоночника (*suṣṭum্পā*) и уже по этому каналу — как по главной телесной оси — начинает свое постепенное восхождение. Разумеется, речь тут идет не о каких-то физиологических артериях или каналах (хотя внутри телесности всем этим феноменам можно подобрать и чисто физиологические соответствия). Однако по сути все индийские аюрведические термины (точно так же, как и соответствующие им китайские расклады «киноварных полей») имеют прежде всего энергетическую природу, — недаром и о канале позвоночного столба говорится, что он имеет «сущность огня» (*vahni-svāgūpa*). В аюрведической и тантристской практике говорится обычно о двух «реках», или «каналах» (*nāḍī*), то есть потоках энергии: это *iḍā* (канал для прохождения «праны») и *piṅgalā* (канал для «апаны»). В особых случаях, когда благодаря тантристской практике адепту удается гармонизировать, уравновесить энергетические потоки «праны» и «апаны», открывается третий канал (его обычно символически локализуют как поток энергии вдоль позвоночного столба). Этот-то третий канал и зовется «срединным» (*madhya-dhāma*); именно он, в конечном счете, открывает путь для подъема «эмейной силы» Кундалини.

¹⁵⁸ «Четвертое» состояние сознания — это уже знакомая нам *turya*; это деятельность сознания, которая никогда не прерывается (поэтому, скажем, человек, даже пробуждаясь от глубокого сна, остается тою же самой личностью, остается собою, — как бы мгновенно «вспоминает себя» заново). «Четвертое» состояние — это всё еще сфера психики, но — как это всегда бывает с индийскими традиционными «четверицами» — четвертый элемент в них неизменно стоит особняком, перекрывая и обнимая собою все прочие.

¹⁵⁹ «Сила проникновения» (*vyāpa-śakti*); с одной стороны, это сила, которая заполняет собой всю вселенную, с другой же — она проникает во все уголки человеческого тела, как только пробуждается Кундалини. «Вьяна-шакти» как бы готовит природные элементы тела и психике к вспышке огня, который должен их охватить.

¹⁶⁰ «...превосходит собой даже «четвертое» [состояние психики]» — *turyātīta*. Здесь говорится о выходе к чистому состоянию сознания, которое, подобно океану, бесследно поглощает и растворяет в себе все психические механизмы и различия. Для кашмирских шиваитов такое состояние означает слияние с Шивой — чистым светом, чистым взглядом, длящимся вечно.

¹⁶¹ «Глыба сознания и блаженства» (*cidānandaghāna*), то есть сплавленные воедино сознание и блаженство, растворенные в чистом сознании. См. примеч. 8.

¹⁶² Здесь была представлена еще одна шиваитская техника, называемая *āṇavopāya* — «упражнение в атомарности, в единичности».

¹⁶³ Всё это уже хорошо нам знакомые термины: «индивидуальное сознание» здесь — это *cittā*, «Сила сознания» — *citi*, а «Сознание [как таковое]» — *cetana*.

¹⁶⁴ «Свобода» (*svātantrya*), то есть «самовластие», «собственное желание», «собственная прихоть».

¹⁶⁵ «... поскольку она способна пожрать» (*prasana-śilatvāt*). Вообще, как это будет видно дальше, это «скижание», или «пожирание» на самом деле предполагают еще один аспект помимо уничтожения: это также «способность присваивать себе», «делать своим». Иначе говоря, все феномены обычного опыта не просто исчезают как нечто неистинное, как некая миражная видимость, — они еще и возвращаются к своей изначальной основе, то есть к чистому Сознанию.

¹⁶⁶ «Присваивает себе» (*svātmasat karoti*), или: «делает собственным атманом».

¹⁶⁷ «Прасара» (*prasara*) — «выпускание наружу», «активация», запуск деятельности органов чувств (*indriya*).

¹⁶⁸ «Вселенская эманация» (*sarga*), то есть уже известное нам «творение» как выплескивание, излияние космоса.

¹⁶⁹ «Санкоча» (*sankoca*) — обычно этот термин обозначает «сжатие», или «ограничение». Однако здесь речь идет именно о «втягивании внутрь» всех чувствилищ, как бы «щупальцем» органов чувств.

¹⁷⁰ «Свертывание [вселенной]» — это уже известная нам *saṃhāra*.

¹⁷¹ «Мощь» (*bala*); я выбрали в переводе это слово, чтобы не путать термин с «силами» (*śakti*). Стоит отметить еще, что *bala* часто имеет коннотацию «магических сил».

¹⁷² Это короткая цитата из «Спанда-карики» Васугупты (*Spanda-kārikā*, 2.10). Целиком этот стих звучит так:

«Прибегнув к одной лишь этой моши [Силы сознания],
все мантры обретают действенность всеведущего [Шивы],
А затем уж выполняют свои отдельные функции
Как чувствилища воплощенного в теле».

¹⁷³ «Вечный Шива» здесь — это *Sadāśiva*.

¹⁷⁴ «Сама сущность восприятия» — *pramāṭṭā*.

¹⁷⁵ «Вхождение в единство» (*saṃvēśa*) — для кашмирцев это уровень экстатического, трансового созерцания (*saṃādhi*), когда адепт начинает воспринимать всю вселенную как свой атман, а собственное его сознание растворяется в «узнавании» себя Шивой.

¹⁷⁶ «Выход [из этого созерцания]» (*vyutthāna*), букв.: действие, когда адепт как бы «поднимается», «восстает» из глубокой медитации и возвращается к обычной жизни.

¹⁷⁷ «Следы» такого [опыта] вхождения в единство» (*saṃvēśa-saṃskāra*); иначе говоря, «запечатления», «следы» оставляет не только обычный опыт, но и опыт переживания особых состояний, — он оставляет хотя бы смутную память об этом пребывании «на самом пороге» освобождения.

¹⁷⁸ «*Spanda-kārikā*», 2.5.

¹⁷⁹ «Развитие центра» (*madhya-vikāsa*); «центр» (*madhya*) здесь — это восприятие, созерцание, которое, однако же, должно быть «развито», то есть тренировано с помощью

специальных практик, специальных «средств» или упражнений (*upāya*). Только так человек научается (и привыкает) опираться именно на чистое сознание, которое одно лишь способно привести его к освобождению. Для Шивы «мадхья» — это сам чистый взгляд, чистый свет сознания (*prakāśa*), лишенного предметов созерцания; для Шакти «мадхья» — это «раз-мышление» (*vimarśa*), то есть «делание знания» (*jñāpa-kriyā*), страстное желание сознавать и творить... Ну а для отдельного, «атомарного» индивида (*aṇu*) «мадхья» имеет вполне реальную локализацию: это «срединный» поток энергии, который проходит вдоль позвоночного столба (*suṣumnā*). Для отдельного человека «развитие центра» означает умение направить этот поток так, чтобы энергия Кундалини могла вдруг вспыхнуть и резко пойти вверх, соединившись с чистым сознанием Шивы в высшей чакре.

¹⁸⁰ «Со-постижение» (*samvid*), то есть внутреннее созерцание, — то восприятие (сама его сущность, восприятие как таковое), которое надежно ведет человека к чистому Сознанию.

¹⁸¹ «Сила жизненных дыханий» — *prāṇa-śakti*, то есть одна из низших «Сил», отвечающая за телесные энергии.

¹⁸² «Тысяча каналов» (*nāḍī-sahasra*), иначе говоря, многообразные пути и направления движения «жизненных энергий» в теле. Напомню, что в тантристской практике говорится обычно о двух главных «каналах» (*nāḍī*), то есть потоках энергии: это *īḍā* (канал для прохождения «праны») и *pingalā* (канал для «апаны»). (Вообще, корень **nāḍ-* значит «падать», «свободно течь», а *nāḍī* — это «река», свободно открытая дорога для прохождения штормовой волны, для наката энергии.) В особых случаях, когда благодаря тантристической практике адепту удается гармонизировать, уравновесить энергетические потоки «праны» и «апаны», открывается третий канал (его обычно символически локализуют как поток энергии, идущий вдоль позвоночного столба). Этот третий канал как раз и зовется «срединным» (*madhya-dhāma*); именно он, в конечном счете, открывает путь для мгновенного подъема «змеиной силы» Кундалини. См. также примеч. 156.

¹⁸³ Своеобразными «узлами» на пути такого прохождения энергий становятся чакры (*cakra* — букв.: «колесо»); в тантристской практике узловые чакры психо-физической природы человека находят себе соответствие в «колесах энергии» на макрокосмическом, вселенском уровне, а адепт, «узнавший» себя как Шиву, становится в центр всех творческих сил мироздания. Основные чакры, соотносимые с «телесным» уровнем энергетики — это *Mūlādhāra* («Корневая опора», располагается чуть ниже гениталий), *Svādhiṣṭhāna* («Само-сущая», «Само-стоящая», — над гениталиями), *Maṇipūra* («Драгоценный город» — возле пупка), *Anāhata* (сердце), *Viśuddha* («Чистая» — горло), *Ājñā* («Познание» — темя, где помещается «третий глаз»), *Sahaśrāra*, или *Brahma-randhra* («Тысячелепестковый лотос» — чуть выше над теменем). Соответственно, «Браhma-рандхра» — это высшая точка, куда приходит энергия, тогда как «адхо-вактра» (*adho-vaktra*, букв.: «нижний орган») — это самый телесный низ, располагающийся под «Муладхарой». Ну а движение Кундалини начинается от «Муладхары», а потому в тантристской практике одним из мощнейших источников движения так часто становится пробуждение именно сексуальной энергии адепта.

¹⁸⁴ «Пранаяма» (*prāṇāyāma*) — дыхательная практика, входящая составной частью во многие йогические учения.

¹⁸⁵ «Мудра» (*mudrā*) — букв.: «печать», «знак»; определенные жесты и положения пальцев, практикующиеся при медитации.

¹⁸⁶ «Бандха» (*bandha*) — букв.: «пути»; йогическая практика, при которой некоторые члены тела обездвиживаются и как бы «замыкаются» в бездействии.

¹⁸⁷ «Сердце» (*hrdaya*); понятно, что речь здесь идет не только (и не столько) о физическом сердце человека, — подразумевается прежде всего центральная точка, источник сознания (и не будем забывать, что в кашмирском шиваизме на этот же термин накладываются и метафорические коннотации «уст», а также «вагины» как любовно раскрытое отверстия для проникновения духа).

¹⁸⁸ См. примеч. 159.

¹⁸⁹ См.: «Íśvara-pratyabhijñā», 4.11.

¹⁹⁰ См.: «Spanda-kārikā», 1.9.

¹⁹¹ «Jñāna-garbha».

¹⁹² «Умеша» (*upmeṣa*) — букв.: «моргание глаза». Один из самых интересных (в чем-то даже ключевых) терминов кашмирского шиваизма. Та точка «видения», «глядения изнутри», — бесконечно малая, но существующая реально светящаяся точка настоящего времени, всегда располагающаяся между «еще не» и «уже прошло». Сама экзистенция наиболее полно раскрывается внутри единичного «мгновения» (*Øieblick* — как сказал бы Кьеркегор, или *Augenblick* у Хайдеггера), — мгновения, которое выступает прежде всего как ощущение «я есть», переживание во всей полноте нынешнего состояния, как внутреннее чувствование: вот сейчас, в эту самую минуту я смотрю на мир сквозь свои зрачки, которые пока открыты для жизни. Опять же, любопытную параллель тут (с той же этимологической подкладкой, но для русского языка) я нашла в работе Сигизмунда Кржижановского «Философема о театре» (1923): ««Ресница» — это всё пестротное многообразие зримого мира, который по сути своей *не длиннее ресниц*, хотя и *мнится огромным и многопространственным*». Мгновенный взмах ресниц, единий мимолетный взгляд, в котором уже содержится мир и даже то, что в конечном счете трансгрессивно минует и преодолевает пределы этого мира... Но это летящее, преходящее, мимолетное мгновение блаженства и есть уже, как говорит тот же Кьеркегор, «атом вечности», точнее — мгновенный укол — и прокол — в пленке земного времени, реальный онтологический выход в вечность, мгновенно раскрывающиеся створки двери, ведущей в бессмертие. У кашмирцев *upmeṣa* — это еще и бесконечно краткий (толщиной с ресничку) зазор между двумя ощущениями и идеями; тот, кто умеет удерживаться между ними, в этом проеме и зиянии, в этой вибрации (*spanda*) между двумя наличными состояниями (или содержаниями) сознания, — как раз и способен выйти к Сознанию как таковому...

¹⁹³ См.: «Vijñāna-bhairava», 72–74.

¹⁹⁴ Здесь говорится о трех способах, благодаря которым сородоченность на эстетическом наслаждении (точнее, его длительное и прочное «удерживание» — *dhāraṇā*) прямиком выводит адепта к высшему блаженству (*ānanda*), тождественному атману. Перечислены «удерживание сладости» (*āsvāda-dhāraṇā*), то есть радость от еды и питья, «удерживание звучания» (*sabda-dhāraṇā*), или удовольствие от пения и музыки, и «удер-

живание ментальных наслаждений» (*manas-tuṣṭi-dhāraṇā*) — наслаждение от всего, что усмаждает манас. Расклад, совершенно невозможный для Шанкары: чувственное, эстетическое наслаждение как способ достижения бессмертия, как путь к чистому Сознанию...

¹⁹⁵ Это уже известная нам *bhāvanā*, то есть устремленная в будущее сила мистического пред-восхищения спасения.

¹⁹⁶ «Сосредоточенность» здесь — это «самадхи» (*samādhi*), высший плод, высшая ступень медитации и йогического транса. Сам корень **samādhā* означает «соединять», «сливать воедино», но также и: «выравнивать». Именно поэтому мне не хотелось употреблять здесь транслитерацию, то есть вполне уже вошедшее в русский обиход слово «самадхи», не хотелось тащить сюда весь длинный хвост мало что значащих слов о «мистическом единении», «мистическом трансе». Для нас гораздо важнее, что даже такое — высшее, специально «выделанное» состояние, — всё еще лежит в сфере психики, в сфере человеческого сознания, хотя и «очищенного», «приподнятого» надлежащим образом, чтобы сравняться с высшим Атманом. См. примеч. 82.

¹⁹⁷ «Вхождение» (*samāveśa*), от **samāviś* — «входить», но также и «пронзать собою», «окхватывать», «овладевать». Ну а «входит» тут, разумеется, не адепт, а высшее Сознание (хотя субъективно вектор представляется прямо противоположным).

¹⁹⁸ «Обретение единства» (*samāpatti*); букв.: также и «в-падение», «сов-падение».

¹⁹⁹ «Выход [из созерцания]» (*vyanthāna*), букв.: «восстание [ото сна]»; в йогической практике означает возвращение к обычному психическому состоянию после глубокого транса.

²⁰⁰ «Сосредоточенность с закрытыми глазами» (*nīmīlana-samādhi*), от **nīmīlati* — «закрывать глаза», «засыпать» (в том числе и засыпать «вечным сном»); внутренняя медитация «с закрытыми глазами», когда индивидуальное сознание адепта-йогина (*sādhaka*) полностью растворяется в высшем Сознании и исчезают даже остаточные следы предметов восприятия.

²⁰¹ «Мудра» (*mudrā*); в данном случае (как это и объясняется далее у Кшемараджи), «мудра» — это не просто «знак» как особый жест, особое, выполненное смысла положение пальцев. Этимологическое толкование здесь таково: во-первых, «мудра» «дарит радость, наслаждение» (*mudat̄ dadāti*), во-вторых, она «растворяет путы» (*tuṇī drāvayati*) и, наконец, «запечатывает» (*mudrayati*) мир, то есть окончательно помещает все вселенские процессы внутрь психики адепта-йогина (пусть даже это «запечатывание» и сопрягается лишь с «четвертым» (*turiya*) состоянием сознания). Иными словами, именно на стадии прочного достижения самадхи (которое, как мы видим, может повторяться «снова и снова»), адепт окончательно убеждается в том, что вся вселенная, да и само циклическое появление и разрушение миров, полностью размещаются в рамках его сознания; именно такое постижение «расторяет» кармические путы и прекращает будущие сансарные перерождения; оно сопровождается бесконечной радостью (которая уже практически неотличима от вечного блаженства — *ānanda*).

²⁰² «Крама» (*krama*) — букв.: «последовательность», «цикл» (в том числе и циклы творения, и последовательно появляющиеся, властвующие над ними божества).

²⁰³ «Душа всех мантр» (*sarva-mantra-jivita-bhūtā*) — это, конечно же, изначальная

мантра «Ом», которая и для грамматистов, и (отчасти) для кашмирских шиваитов, всегда была как бы лицом высшего Брахмана, обращенным к миру. Именно сонорно-визуальная матрица «Ом» и становится тем изначальным «зерном», «семенем» (*bija*), которое и обеспечивает творение вселенной, равно как и правильное протекание всех вселенских циклов...

²⁰⁴ «Высшая Сила» (*parā-bhaṭṭārikā*) здесь — это Шакти, выступающая как «размышление» (*vimarśa*); однако не стоит забывать, что *para-vimarśa* — это такая ипостась Шакти, когда еще сохраняется неразличение между «познающим» субъектом и «познаваемым» (или «вкусляемым») объектом.

²⁰⁵ «Со-постижение» (*samvid*); см. примеч. 179. «Колесо божеств со-постижения» (*samvid-devatā-cakra*), то есть ряд последовательных «кругов», которыми описывается весь путь нисхождения Шакти в процессе эманации мира и создания психических механизмов для отдельного, индивидуального сознания. Здесь вначале, в «колесе кхечари» (*khecari-cakra*, от «*kha*» — «эфир», или «акаша») душа вместо всеведения обретает лишь ограниченные и раздробленные восприятия; в «колесе гочари» (*gocarī-cakra*, от «*ga*» — «нечто движущееся») субъект получает свои внутренние психические механизмы, в «колесе дикчари» (*dikcarī-cakra*, производное от «*dik*» — «пространство») появляются органы чувств, ну а в «колесе бхучари» (*bhūcarī-cakra*, от «*bhū*» — «земля») — внешние, природные объекты. См. ранее примеч. 150.

²⁰⁶ «...начиная с уровня Агни» (*kālāgnyādeḥ*), то есть начиная с низшей, «земной» ступени манифестации (*kalā*), вплоть до высших вселенских уровней (скажем, *śānta-kalā*).

²⁰⁷ «Познание» — (*pramāṇa*). Вообще, *pramāṇa* — это «источник достоверного знания», букв.: «мера [познавания]», то есть некое «средство» постижения; «познаваемые объекты», то есть все предметы умопостигаемого природного мира — это *prameya*, тогда как *pramāṭṛ* — это « тот, кто меряет [себой]», тот, кто умеет это измеренное «знание» правильно применять. Соответственно, высший «испытатель», «соизмеритель», «высший субъект» (*para-pramāṭṛ*) — это сам Шива. См. ранее примеч. 20 и 30.

²⁰⁸ «Садашива» (*Sadāśiva*), букв.: «вечно благодатный», то есть вечный Шива.

²⁰⁹ См. примеч. 134. Некая вершина осознания предмета (то есть постижение его смысла перед тем, как тот снова исчезнет) непременно сопровождается мгновением внезапной, экзальтированной радости (*camatkāra*). Не стоит забывать и о том, что *camatkāra* — это еще и «эстетическое наслаждение» (причем оно связано не с пассивным созерцанием, «разглядыванием» предмета искусства, но с творческой активностью самого зрителя. Это восторг радостного изумления, который посещает нас после разгадывания замысловатой загадки, после внезапного постижения скрытого смысла «картинки»). Именно поэтому «экстатическая радость» стоит здесь бок о бок с «размышлением» (*vimarśa*), то есть восхождением, возгонкой творческой энергии самой Шакти.

²¹⁰ «...достиг блаженства, [обернувшись] всем миром» — *jagad-ānanda*. Мы видим, что (скажем, в отличие от Шанкары) *ānanda*, или высшее, абсолютное блаженство — это не просто спокойное состояние, равное бытию и свету; для кашмирцев блаженство Господа наступает в сам этот момент начала великой игры — когда он, надев маску, оборачива-

ется всем миром...

²¹¹ «Означающее» (vācaka), то есть «слово» (напрямую связанное с высшей Речью), и «означаемое» (vācya), то есть вообще всякий, любой предмет восприятия.

²¹² «Неиллюзорные [божественные] слоги», то есть слоги amāyūra. Если обычные слова считаются условными, употребляющимися как бы «по договору» (это обозначения vikalpa, то есть, по сути, всего лишь произвольные фонетические и ментальные конструкции), а потому они и называются tāyūra («относящимися к сфере иллюзии»), то некие «корневые» слова и слоги, как бы еще сохраняющие в себе живое дыхание высшей Речи (parā-vāk), рассматриваются как «неиллюзорные» (amāyūra), подлинные, «невыдуманные» (nirvikalpaka).

²¹³ «...имеющего природу высшего [Господа]» — akula-svarūpa. Вообще, kula — это «проявление», «развертывание», «манифестация» (а также: «род»); потому, скажем, в тантристских текстах говорится: kulaṁ śaktir iti proktam akulaṁ śiva iccyate (««Кула» — так зовется Шакти, «Акула» же говорится про Шиву»). Стоит еще добавить, что в общем раскладе алфавита первый слог («а») ассоциируется с Шивой, а последний («ха») — с Шакти.

²¹⁴ «Бинду» (bindu) — букв.: «капля», «точка». Речь идет о той бесконечно малой точке, этом точечном свете Сознания, из которого развертывается (и в который в конце каждого цикла творения неизменно сворачивается) вся вселенная. Метафорой этой точки служит священный слог «Ом» как «корневая мантра», как изначальная матрица священных текстов Вед. Еще точнее, в виде графической метафоры bindu обозначается точкой (anusvāra) как знаком назализации внутри этого слога, — тем гулким звуком, который может тянуться и звучать вечно... Назализация, то есть фонетически нечто среднее между гласным и согласным звуком, как бы сплавляет в себе первый и последний слоги санскритского алфавита — «а» и «ха», но тогда их соединение внезапно всплывает перед нами словом «aham», то есть «я»: это одновременно высший, абсолютный субъект, то есть Шива, и просто «я», то есть «я сам», — как то сознание, что изнутри ощущало себя этим высшим Господом.

²¹⁵ Утпаладева, «Достижение одушевленного познающего [субъекта]» («Ajaṭa-gramātṛ-siddhi»), 22–23.

²¹⁶ «Спада-карика», 2. 1–2.

²¹⁷ «Великое озеро» (mahārada) — высшее Сознание, ясное, бесконечное и глубокое, — как озеро или море (вспомним Солярис!), лишь временно (или иллюзорно) бурлящее и вздымающееся волнами манифестаций...

²¹⁸ «Ишвара-пратьябхиджня» («Iśvara-pratyabhijñā»), 8.1.

²¹⁹ «Ишвара-пратьябхиджня», 5.18.

²²⁰ «Спада-карика», 3.19.

²²¹ Или: «единным образом» (ekatرا), то есть — в единстве высшего Сознания.

²²² Вот тут, по существу, и замыкается (и разгадывается!) вся наша метафизическая картинка. С одной стороны, мы должны выйти к чистой онтологии — той точке Сознания как мгновения единого взгляда, что длится вечно, глядит и глядит... С другой же — оказывается, что эта точка достижима лишь последовательным, все более мелким дроблением

некой психической «материи» нашего сознания, когда внутри постоянной пульсации мы ищем все более мелкий предел деления, все более тонкую «ресничку» этого мгновения: тот миг, когда нам удается наконец уловить, ощутить сознание «еще не» и «уже не» заполненное предметным содержанием. Это и есть «унмеша» (*unmeṣa*) — «мгновение ока», чистая точка онтологии внутри переходов и флуктуаций психики...

²²³ «Пурьяштака» (*ṛūgṛāṣṭaka*) как «тонкое тело» (*liṅga-śarīra*), соединяющее воедино (как бы прошивающее собою нас kvazъ) все воплощения индивидуальной души, отдельного субъекта. Здесь хорошо видно, что всё развертывание вселенной по существу сводится к своеобразному «многосерийному фильму», проходящему на экране психики, причем сам этот экран формируется кармическими законами для субъекта, смотрящего это представление (и тем самым до поры до времени участвующего в нем). Стоит обратить внимание, что чуть ниже Кшемараджа еще раз уточняет: не следует понимать всю эту игру как действительное творение «грубой», «реальной» вселенной...

²²⁴ См.: «Спанда-карика», 3.17.

²²⁵ «Независимый владелец [чувственного опыта]» — *cakra-vartin*, букв.: « тот, кто проворачивает колесо». Здесь подразумевается как верховный Господь — Шива, так и адепт-йогин, ставший наконец «хозяином колеса божеств со-постижения».

абхинавагупта

ГИМНЫ ШИВЕ-БХАЙРАВЕ



Поскольку тут мы обращаемся к менее жесткому, вполне лирическому и персональному высказыванию Абхинавагупты, я позволила себе предварить научный перевод переводом гораздо более свободным. И еще одно существенное замечание. Тут все нестрого, пристрастно, все окрашено личным отношением — и только здесь я взяла на себя смелость перевести «атман» не как Сознание, но как Дух. По правде говоря, это не вполне верно. Несмотря на понятное желание развести дух и психические функции (скажем приблизительно — «душу»), христианская традиция предполагает, что дух опирается на свободу и любовь, непременно сохраняя в своем ядре «открытость для другого», возможность отношения между персонами (это может быть отношение между людьми, — или же отношение между Богом и человеком). Для Абхинавагупты же — несмотря на эротическую окраску многих его образов, любовное отношение используется разве что для возгонки, для повышения градуса страсти, выводящей каждого из нас (совершенно отдельно, порознь) к Господу. Понятно, что сам внутренний пафос индийской традиции требует от адепта уничтожения всяческих дифференциаций — в том числе он предполагает и радикальное обрезание связей, которые отождествляются здесь попросту с «узами», «путами» сансары. Раз уж речь тут идет об узнавании себя Шивой, никакое отношение не берется более в расчет, не считается подлинным: соединяясь с собственным внутренним «я», адепт понимает, разумеется, что самого себя нельзя любить — себя можно только знать. И все же термин «дух» помогает нам не забывать, что эта точка схожде-

ния единого взгляда, эта точка чистого сознания противопоставлена не только иллюзорному материальному миру, но и столь же иллюзорным «душевным» — психическим и эмоциональным — различиям.

Гимны Абхинавагупты были изданы в 1986 году Лилиан Сильберн в серии публикаций Института индийской цивилизации (*Hymnes de Abhinavagupta. Traduits et commentés par Lilian Silburn. Paris, Collège de France, 1986*). Публикация включает восемь текстов на санскрите (на дева-нагари и в транслитерации), переводы на французский, а также введение и комментарии Л. Сильберн.

ГИМНЫ ШИВЕ-БХАЙРАВЕ (ВОЛЬНЫЙ ПЕРЕВОД)

«Гимн Бхайраве»

1. Тебя, собою пронзающего изнутри всё,
 что движется и неподвижно,
тебя — светло-единого, бесконечного, безначального,
Тебя, Господа Бхайраву — последнее прибежище тех,
кто собою слаб и вовсе не похож на истинного владыку, —
 мыслью, что разбужена тобой же,
 в сердце своем я славлю.

2. Исполненная тобою, вся эта вселенная
просияла для меня лишь силой твоего милосердия,
Господи, ты и есть мой собственный взгляд, мой свет сознания,
и вся связь целокупности сплетена во мне
 собственным твоим духом.

3. А в духе твоем вездесущем, везде бродящем,
 в тебе, Господи, —
где уж тут взяться страху перерождений? —

Пусть и впрямь мы проходим сквозь множество действий,
тянущих за собой ужас, слепоту и тяжкие муки...

4. О Губитель, я ведь не Кама! Не обращай на меня свой взор,
отягощенный ужасным гневом, —
Не смотри на меня так, я ведь легок, беспечен,
ибо сам исполнен силой Бхайравы!

5. Тают мокрые сумерки в лучах твоего сознания,
когда ты приближаешься ко мне!
Ни дел дьявольских, ни губителя Ямы,
то есть и самой смерти, Господи,
более не убоюся нимало! Слава тебе!

6. Я вижу теперь: всё скрещение связей — суть стрелы лучей
одной и той же вставшей над облаком, незакатной истины,
В твой дух я иду, ныряю в озеро, где затухают все волны,
чтобы там пригубить вольно льющееся через край
питье бессмертия, твою амриту.

7. Пусть всё так же раскатан, натянут холст неведения,
а мучения в десять рук рыхлят поле сухого рассудка, —
Ты знаешь, Господи, в этот самый момент
я прольюсь вдруг дождем — той самой амритой,
что каплями текучих стихов славит единство с тобою!

8. О Милосердный, это верно, что обеты, дары,
обряды или жар аскезы
уже отчасти утешают нас в мучениях жизни,
Но лишь память об амрите твоих речей
растекается в моем сознании
крепким, пьянящим питьем, разъедающим всё сущее!

9. О Бхайрава, Господь! Это разум мой бедный
всё танцует пред тобою, поет и весьма сильно радуется!

Ведь когда тебя, мой милый, тебя, мой прелестный,
тебя единственного ласкаю, тобой одним владею —
тут-то и приносится мной последняя «жертва единения»,
столь трудная для прочих людей...

В половину темной Луны, идущей на спад,
во второй день месяца «пауша»,
Абхинавагупта сочинил этот хвалебный стих, —
Строфы о том, как Вездесущий по своему милосердию
мгновенно умягчает для нас, живущих,
пятно и ссадину ожога, который метит нас
пока мы всё так же бродим по раскаленной пустыне жизни.

«Восемь строф о несравненном — о том, выше которого нет»

1. Не нужно здесь ни особого пути, ни созерцания,
не нужны нам словесные вязи и рассуждения,
ни к чему медитация и молитвенный транс...
Да и само бормотание молитв ни к чему...
— Скажи мне, что это за высшая истина,
что выглядит крепкой?
— Слушай, все тут легко:
ничего не бери, ничего не бросай,
просто — такой, как ты есть,
легко наслаждайся всем!

2. Поглядишь истинно — и сансары нет вовсе.
Откуда взяться ее путам
у наделенных этим жалким телом?
Но раз уж среди живущих
для освобожденного нет никаких пут,

зачем нам изнурять себя,
прилежно трудясь над освобождением?
Путы ведь — все равно, что воображаемая тень
демона-пишачи, все равно, что веревка,
которую приняли за змею, —
созданы они заблуждением.
Ведь никто тут не берет, никто не бросает,
просто — такой, как ты есть,
проводи время свое приятно!

3. Все эти пустяшные разговоры
вокруг различения жертвы,
жертвователя и того, кому жертвуют, —
разве возможны они для несравненного,
для того, выше которого нет?
Для кого и как тут ложится путь, —
да разве мы движемся куда-то, входя в этот дух?
Эта майя, пусть и раздробленная,
сама есть тот же дух, лишенный всех двоиц.
Ах! Все пребывает тут как незапятнанная
сущность собственного взгляда.
Не заводи себе в жизни напрасных тревог!

4. Это блаженство не схоже с опьянением
от вина или роскоши,
оно совсем не то, что соитие с возлюбленной.
Ведь свет сознающий не таков, как сияние
лучей лампы, солнца или луны.
Когда ты свободен от различий и двоиц,
накопленных прежде,
радость тут — как ощущение сброшенного груза!
Это свет сознающий —
ибо нашлось мое пропавшее сокровище! —
это поле всяческого единства.

5. Любовная страсть и ненависть, счастье и горе,
встал ты или ложишься, —
восторг или унылая подавленность, — все эти состояния
кажутся разнообразными формами вселенной,
а ведь по сути своей они нераздельны.
И всякий раз, когда видя порознь
что-то одно из целокупности,
ты смутно угдываешь в нем сущность Самосознания,
вечный дух Того, единого,
почему, — поглядев вот так, —
тебе попросту не возрадоваться?
6. Действие — это то, что существует сейчас,
а прежде его не существовало, —
так и возникают внезапно все эти состояния.
Откуда же взяться их реальности,
когда при их появлении всегда зияет дыра
на месте того срединного звена,
что могло бы соединить их между собою?
Откуда взяться реальности в неподлинном,
шатком, в многообразии видимостей,
в обманке сна, в искусственно-поддельном?
Оставайся же за пределами пороков сущего,
за пределами мук и сомнений,
пробудись от прежнего кошмара!
7. Вещи не возникают сами по себе, просто так,
они сияют потому лишь, что тобою видимы!
Пусть и лишенные реальности, вдруг — в один миг —
благодаря ложному восприятию
они как бы сами становятся частью этой реальности.
Так из твоего воображения, из этой выдумки
рождается вся эта великая громада вселенной, —
потому что нет иной причины для ее порождения.
Вот почему собственной своей славой и силой

Сияешь ты среди миров, — хотя ты и един,
но встаешь самой сущностью, духом многих.

8. И то, что реально, и то, что нереально,
мельчайшее и громадное, вечное и невечное,
то, что запятано майей,
и то, что лишено загрязнений, —
все тут сияет в зеркале твоего духа

И все это рождается, когда ты сам
трогаешь самого себя.

Узрев внутренний дух этого сияния форм,
поднявшись к этому взгляду,
себой воспринимая себя же,
наслаждайся свободно
своим господством над вселенной!

«Бхайрава-става» («Гимн Бхайраве¹»)

1. Того, кто проникает собою изнутри
все существа движущиеся и неподвижные,
состоящего из сознания,² единого, бесконечного,
безначального,

Господа Бхайраву³ — прибежище тех,
кто сам уж вовсе никак не господин, —
мыслию, наполненной тобою же, в сердце [своем]
я славлю.

2. Исполненная тобою,⁴ вся эта вселенная целиком
сияет для меня лишь благодаря силе твоего
милосердия,⁵

И ты, о великий Господь, всегда [будешь]
моим собственным духом,

и вся эта целокупность [будет] для меня
состоять из собственного духа.⁶

3. Внутри твоего духа вездесущего, в тебе, о Господи,
как может найтись еще [место] страху
перерождений, —

Даже если и впрямь существует множество действий,
сплетающих [для нас] ужасы,
ослепление и невыносимые муки?

4. О Погубитель,⁷ не обращай на меня своего взгляда,
отягощенного ужасным гневом, —
На меня, кому придает неуклонной твердости
созерцание и почитание Господа, —
на меня, который сам исполнен силой Бхайравы!

5. Так рассеиваются темные сумерки
лучами твоего сознания,
когда ты приближаешься [ко мне]!
Ни дел дьявольских, ни губителя Ямы,⁸
то есть и [самой] смерти, о Господи,
более не убоюся нимало! Слава тебе!

6. И сам я, как сущность множества объектов,
воспринимаемых [мною всего лишь] как лучи
вставшей [над горизонтом], пробудившейся истины,
В твой дух я иду, в это угасание [суеты],
до самых краев полное высшим напитком бессмертия⁹
[самого] бытия.

7. И даже тогда, когда создаваемые тягостным неведением
десятки мучений входят в поле моего рассудка, —
В тот же самый [момент], о Господи,
вдруг брызнет из меня дождем напиток бессмертия,¹⁰
славящий стихами единство с тобою!

8. О Милостивый,¹¹ это верно, что обеты, дары,
омовения и жар аскезы
уже утишают мучения жизни,
Но лишь промышление о напитке бессмертия
твоего наставления
[поистине] растекается в моем сознании
крепкой [верой] в угасание [суеты]!

9. О Господь Бхайрава! Это само мое сознание
танцует, поет и весьма сильно радуется!
Ведь когда тебя, мой милый, тебя, прелестный,
одного-единственного обретаешь, —
тут и происходит это
«жертвоприношение единства»,¹²
столь трудное для других людей...

В половину темной Луны, [идущей на спад],
во второй день месяца «пауша»,¹³
Абхинавагупта сочинил этот хвалебный стих.
Согласно [этим строфам,] Вездесущий
по своему милосердию мгновенно умягчает
в живых существах мучительный ожог,
который те претерпевают, [бродя] по пустыне бытия.

«Ануптараштика»
(«Восемь строф о несравненном,
[о том, выше которого нет]»)¹⁴

1. Не нужно здесь ни [духовного] пути, ни созерцания,
не нужно ни словесных ухищрений, ни рассуждений,
ни медитации, ни сосредоточенности. Да и бормотания
молитв¹⁵ не надо вовсе.

Скажи [мне], что это за высшая истина,
называемая совершенно надежной?
Слушай же: не бери и не бросай ничего,
просто — такой, как ты есть,
легко наслаждайся всем!¹⁶

2. С [точки зрения истинной] сущности сансары нет вовсе.
Как же может встать вопрос о связанности [санкарой]
для наделенных этим жалким телом?

Поскольку среди живущих
у освобожденного нет вовсе никакой связанности,
как можно [специально] творить освобождение?¹⁷
Это ведь все равно, что иллюзия воображаемой тени
демона-пишачи, все равно, что веревка,
которую принимают за змею,¹⁸ —
создана она ложным заблуждением.
Ведь никто тут не берет, никто не бросает,
просто — такой, как ты есть,
проводи время свое приятно!

3. Какой разговор [описание], какое различение жертвы,
жертвователя и того, ради кого принесена эта жертва,
могут быть для несравненного,
[для того, выше которого нет]?

Ведь поистине, для кого и как может быть развернут путь,
как [могло бы происходить] постепенное движение
ради вхождения [в этот дух]?¹⁹
Эта иллюзия[-майя], пусть и раздробленная,²⁰
есть не что иное, как [все то же] Сознание
недвойственное.

Ах! Пребывает тут всё как незапятнанная [чистая]
сущность самовосприятия.²¹
Не заводи же себе [в жизни] напрасных тревог!

4. Это блаженство не схоже с опьянением
от вина или богатства, оно не похоже
на соитие с возлюбленной.

Свет сознающий не таков, как сияние
лучей лампы, солнца или луны.²²

Когда освобождаешься от различений, накопленных прежде,
радость тут подобна счастью от сброшенного груза.

Свет сознающий — это обретение забытого сокровища —
поле всяческой недвойственности.

5. [Любовная] страсть и ненависть, счастье и несчастье,
поднимаешься ты или ложишься,
восторг или подавленность, — все эти состояния
кажутся разнообразными [формами] вселенной,
но по своей сути они вовсе не раздельны.

И всякий раз, когда ты видишь порознь
что-то одно из целокупности,
постигая сущность Самосознания,
[несущего в себе] дух Того, единого,²³ —
почему, полный такого созерцания,
ты [попросту] не возрадуешься?

6. Действие — это существующее ныне [состояние],
а прежде его не существовало.

Так и возникают внезапно все эти состояния²⁴.
Откуда же взяться их реальности,
когда [к их появлению] всегда примешивается
перекос [искажение] этого срединного [звена,
соединяющего их между собою]²⁵?

[Откуда взяться реальности] в неподлинном,
шатком, в многообразии видимостей,
в обманке сна, в искусственно-поддельном?
Оставайся за пределами несовершенств,
[что сопровождают] наши муки сомнений,
пробудись [от этого кошмара]!

7. Состояния не возникают сами по себе, просто так, вдруг, они сияют [только потому, что] тобою воспринимаются!²⁶

Пусть и лишенные реальности, вдруг в [один] миг —
в силу ошибки восприятия — они [как бы]
сами становятся частью этой реальности.

Так из твоего воображения, [из ментальной конструкции,]
рождается²⁷ вся эта великая громада вселенной, —

потому что нет иной причины для такого порождения.

Вот почему собственной твоей славой [силой]

сияешь ты среди миров, — хотя ты и един,
но [являешь себя] как сущность [как дух] многого.²⁸

8. И то, что реально, и то, что нереально,
самое малое и громадное, вечное и невечное,
то, что запятнано майей-иллюзией,
и то, что лишено загрязнений, —

все тут сияет в зеркале [твоего] Сознания

И все это [происходит] от саморефлексии,
от соприкосновения [тебя] с самим собою.²⁹

Познав внутреннюю сущность [дух] сияния форм,
благодаря величию такого подъема
к собственному восприятию —

наслаждайся же [своим] господством над вселенной!³⁰

Примечания

¹ Этот гимн Абхинавагупты (его еще называют *padya-navaka*, то есть «девятистрофник») посвящен Шиве в его самой грозной, ужасной ипостаси Бхайравы. Вместе с тем, именно этот лик Шивы считается одним из наиболее точных: именно «*bhairava-vaktra*», то есть «рот», «уста» в виде Бхайравы как раз и обеспечивают адепту входжение в поле, где соединение Шивы с его энергией остается наиболее тесным.

² «Состоящий из сознания» (*cin-maya*), или, скорее, «исполненный [чистого] сознания», — тот, кто и есть сам этот Дух (атман).

³ «Господа Бхайраву» (*bhairava-pāṭha*), то есть Бхайраву как покровителя, хозяина, господина.

⁴ «Исполненная тобою» (*tvan-mayaṁ*) — прямая параллель к первой строфе, — а значит, и подчеркивание прямого уподобления: «Ты» и есть «Сознание» (или чистый Дух). Неявная отсылка к «великому речению» (*mahā-vākyā*) упанишад *tat-tvam-asī* — «Ты еси То».

⁵ «благодаря силе твоего милосердия» (*tvad-anugraha-śaktū*). Среди основных «сил» или «энергий» Шивы Абхинавагупта выделяет здесь именно силу милосердия. Получается, что и все прочие властные умения Господа подчинены здесь милосердию (или включены в него): творение, поддержание, поглощение мира, равно как и сокрытие его сущности за пеленой майи зависят именно от милости, проявляются как энергия любви.

⁶ «[будет]... состоять из собственного духа» — *svātma-mayaṁ*

⁷ «Погубитель» (*antaka*). Уже в предыдущей строфе, говоря о страхе, ужасе и ослеплении, Абхинавагупта создает вполне поэтичный контраст с образом Шивы, исполненного милосердия. Получается, что в милосердие это чудесным образом входит и ужасающий аспект Бхайравы, его ипостась губителя и убийцы живущих. Переход этот далее замечательно помечен воспоминанием о том, как Шива испепелил своим взглядом бога любви Каму, чтобы тот не отвлекал его от медитации (надо сказать, что и пепел как знак посвящения на лбу у адептов-шивайтров считается как раз пеплом этой вспыхнувшей и отгоревшей страсти).

⁸ Если Кама в предыдущей строфе так и остался неназванным (де-материализованным, «сторевшим»), то здесь прямо говорится и о делах «дьявольских» (точнее, о жестоких проказах желтых, пожирающих плоть демонов-пишачей — *piśāca*), о Яме (*Yama*), о самой персонифицированной смерти (*Mṛtyu*). Кстати, Лилиан Сильберн напоминает в своих комментариях, что в шиваитской системе «Крама» Яма, то есть бог смерти, выступает не просто губителем живых существ, но и тем, кто как бы постоянно ограничивает нас в нашей земной, пока еще вполне «живой» жизни: он ограничивает всякое действие, всякое чувство, выгрызая и высасывая душу человека этим подспудным, неотступным страхом гибели.

⁹ И в продолжение все той же темы — Абхинавагупта говорит о том сладостном нектаре, ради которого боги пахтали вселенский океан. Это именно «напиток бессмертия» (*amṛta*), антидот, лекарство от смерти...

¹⁰ «... брызжет из меня дождем напиток бессмертия» — *tama rāgāmṛta-vṛṣṭir udeti*. Иначе говоря, дар бессмертия приходит внезапно, как милость Господа, — а с другой стороны, оказывается, что он вдруг истекает, брызжет из самого человека в дрожи любовного экстаза (именно брызжет — поскольку движение здесь направлено вверх, по пути Кундалини — то есть внутренняя энергия здесь поднимается, «встает» — *udeti*). И изливается этот нектар страсти как раз стихами...

¹¹ Круг замыкается и губитель-убийца Бхайрава предстает теперь в самой милосердной своей ипостаси — как Шанкара (*śaṅkara*), то есть Господь «Милостивый», «Милосердный».

¹² «Жертвоприношение единства» (*sama-yajña*) — это осознание единства, точнее — полного тождества с Шивой, — включая владение и распоряжение всеми его «силами».

¹³ Месяц «пауша» (*rauṣa*) — это месяц, когда Луна входит в созвездие *ruṣya*, то есть, приблизительно, декабрь-январь.

¹⁴ Решающим тут становится противопоставление «uttara» («высшего») — и «anuttara» («того, выше которого нет»). Не «высший» — «низший» (хотя префикс здесь — простое отрицание), но «высший» — и «тот, кто превосходит собою любые возможности сравнения». Такая оппозиция неявно отсылает нас к адвайтистской концепции атмана как «несоизмеримого» (apramāṇatva), заведомо не «вымерянного», не подпадающего ни под какую «меру» или «линейку». А там уж, дальше, эта апофатическая окраска высшей реальности заставляет нас вспомнить и знаменитые речения упанишад из серии «neti, netī» («не так, не так»): «Вот мой атман, меньше зернышка риса или ячменя; вот мой атман — больше, чем вся вселенная»... Это апофатическое обозначение высшей реальности представлялось Абхинавагупте настолько важным, что он посвятил термину «anuttara» специальный разбор в своем комментарии «Пара-тримшика-виварана» («Parā-trīṁśikā-vivaraṇa»). Помимо указанного главного смысла: «несравненный» не просто как «величайший», но как тот, кому мы заведомо не можем подобрать надлежащего определения, Абхинавагупта выстраивает тут целую лесенку смыслов, отталкиваясь от самого простого антонима — слова *uttara*. Оказывается, *uttara* может также означать «ответ» в имеющем глубокий метафизический смысл диалоге учителя с учеником (диалог этот развертывается наподобие дзэнских коанов; кстати сказать, далее, в самом гимне, мы сталкиваемся именно с ярким примером такого диалога); но тогда *anuttara* означает, что ответ Мастера не нужен вовсе, поскольку ученик и так уже латентно обладает этим высшим знанием во всей его полноте, — просто в какой-то момент это знание (осознание) должно внезапно вспыхнуть в нем самом... *Uttara* также может этимологически выводиться из глагола *ut-tṛ* — «переправляться» (вспомним, насколько важен был этот глагол и его производные в буддийском контексте, где спасение чаще всего уподобляется «переправе» на другой берег через бушующую реку сансары); тогда введение понятия *anuttara* подсказывает нам, что такая переправа попросту не нужна — узнавая себя Шивой, мы вдруг обнаруживаем, что и так всегда находились на «том» берегу... Кроме того, *uttara* может обозначать «то, что покидают; то, с чем расстаются» (то есть, в данном случае, — оковы сансары), этот термин помечает собой «различия», создаваемые для нас «ментальными конструкциями» (*vikalpa*), а также всю палитру, весь арсенал средств и целей, употребляемых для достижения освобождения. Соответственно, *anuttara* как бы смещает наш взгляд к освобождению, лишенному каких бы то ни было воображаемых дифференциаций, — а значит (совсем как у Майстера Экхарта, неустанно повторявшего, что взяв крепость, мы должны сбросить наземь лестницу, посредством которой ее штурмовали), в этом освобождении также отпадает и нужда в какой-либо градации наших инструментов — или же достигнутых промежуточных вершин.

¹⁵ «Бормотание молитв» (japābhāṣā) — букв.: «практика», «упражнение» в быстром, постоянном проговаривании молитв и мантр шепотом, — так, чтобы они исподволь и естественно входили в ритм дыхания, постепенно меняя свою собою.

¹⁶ С одной стороны, в этом легко увидеть проповедь гедонизма (тем более, что мы понимаем, сколь легко и соблазнительно накладываются подобные образы на реально существовавшие экстатические практики шивитов). Однако на самом деле смысл одновременно и глубже, и проще: «оставайся самим собою», — то есть тем, кто ты уже и так есть. Вспомним, что даже для Шанкары приход ко внутреннему атману есть по сути

«достижение уже достигнутого» (*prāptasya prāptiḥ*), поскольку с этим атманом на деле никогда и ничего не происходило...

¹⁸ Здесь повторяется тот же самый мотив: поскольку связанности (*badha*), то есть пут сансары, нет вовсе — к чему человеку отдельная забота об освобождении? Понятно, что речь идет не о том, что адепт должен вообще оставить все свои усилия как заведомо напрасные: о нет, просто гораздо действеннее понимать освобождение как нечто уже существующее, существующее прежде всякого творения, по сути — как единственную онтологическую подкладку бытия...

¹⁹ Веревка, которая в руках фокусника до поры до времени кажется змеей (или же раковина, которая издали блестит, как кусок серебра), — это традиционная метафора для иллюзии-майи (она особенно часто встречается в адвайте Шанкары).

²⁰ Иначе говоря, нам не нужны ни вспомогательные средства, ни даже сам путь (*krama*). Абхинавагупта здесь вполне радикален, в особенности, если мы вспомним, что «Крама» — это также и название одной из весьма почитаемых школ (или эзотерических практик) кашмирцев. «Путь», если мы воспринимаем его как некое постепенное продвижение во времени (равно как и продвижение по точкам обретения «совершенств» и «заслуг»), сворачивается, иссыхает и исчезает в лучах последней истины — обретенного тождества с Господом.

²¹ «Эта иллюзия[-майя], пусть и раздробленная...» (*māyeuāṭ ... bhinnāṛy...*). Майя — это не только обманчивая завеса, но и источник всякой двойственности. И тем не менее, нам не следует забывать, что сама она — всего лишь оборотная сторона или одна из «сил» «недвойственного Сознания» (*cid-advaya*).

²² «сущность самовосприятия» — *svānubhava-svabhāva*.

²³ Интересно, что набор метафор-определений, которые здесь перечислены (опьянение вином, любовное соитие, лучи света), — это как раз перечень наиболее употребительных поэтических сравнений, которые обычно используются для описания единства с Шивой. Иначе говоря, здесь Абхинавагупта, смиренно склоняясь перед Господом и как бы принося на его жертвенный алтарь последним даром свою собственную поэзию, тем самым признает и ущербность, неполноту поэтических средств. (В конечном счете и вообще — недостаточность любых ухищрений искусства, художества...)

²⁴ «...сущность Самосознания, [несущего в себе] дух Того, единого...» — *tad-ekātmatā-saṁvid-rūpaṇ*

²⁵ «Состояние» здесь — это *bhāva*, то есть вообще всякий феномен: сюда относятся и вещи, и психические явления, равно как и весь природный, психо-физический твердый мир во всех его многообразных проявлениях. (Напомним просто, что — вслед за буддизмом — для кашмирцев феномены психики и предметы материального мира принципиально ничем не отличаются друг от друга: они стоят на одном и том же уровне реальности, они порождены все тем же Сознанием).

²⁶ «...этого срединного [звена, соединяющего их между собою]» — здесь мы видим прямую отсылку к теории причинности, которую разделяли и буддисты; это теория *asat-kṛgva-vāda*, — то есть учение о том, что следствие не пред-существует в причине, — иначе говоря, что связь между причиной и следствием лишена какого-либо «материального»

субстрата. Причина тут вовсе не продолжает длиться, переходя в следствие, — она существует как бесконечно-малое, точечное мгновение (у буддистов — *kṣaṇa*); суть ее в том, что она «эффективна» и как бы создает предварительные условия для появления именно данного, конкретного следствия. Интересно, что для кашмирцев такая дискретность, отдельность, «моментальность» всех феноменов уже создает предпосылки для разрыва причинно-следственной цепи, — а тем самым и выхода из-под власти кармы, разрыва пут сансары. С одной стороны, освобождение уже «есть», оно существует как единая подкладка бытия, с другой же — в узоре феноменов, который временно нанесен на поверхность сознания, каждое из «состояний» (*bhāva*) — несмотря на казалось бы принимаемую непреложность причинно-следственной связи — на самом деле онтологически, глубинно никак не связано с состоянием предыдущим, которое вроде бы служит ему причиной. Вот сюда-то, в эту дырку, — образовавшуюся в отсутствие связующего звена, в отсутствие этого «третьего», — как раз и может вклиниться внезапная вспышка освобождения — всплеск чего-то радикально нового, никак не обусловленного (*svātantrya*), бесконечно свободного.

²⁶ «...сияют [только потому, что] тобою воспринимаются» — *tvad-bhāvītā bhānti*. Любопытно здесь, что в этой и предыдущей строфе Абхинавагупта фонетически обыгрывает один и тот же корень: *bhava*, *bhāvā*, который соотносится и с «сущностями» («феноменами» восприятия), и с самим восприятием (*anubhava*), и с «возникновением» (*samudbhava*); к этому же ряду фонетически лепится глагол *bhā* — «сиять», «просиять», то есть — открыть себя для восприятия, а значит — возникнуть, появиться, обрести существование...

²⁷ «Так из твоего воображения, [из ментальной конструкции,] рождается...» — *tvat-saṅkalpa-ja*

²⁸ «сущность многого» — *anekātmakaḥ* Буквально: «сущность того, что не-едино». Между тем, из всех возможных синонимов для слова «сущность» Абхинавагупта выбирает здесь именно *ātmaka*, что тут же отсылает нас к атману. Единство внутри множественного, истинная реальность внутри раздробленных осколков иллюзии — это всегда неизменный атман.

²⁹ «...от саморефлексии, от соприкосновения [тебя] с самим собою» — *sva-vimarśa-sanvidudayād* Здесь у Абхинавагупты идет речь о *vimarśa* — той страстной силе саморефлексии, которая так резко отличается от ясного света (*prakāśa*) сознания. Однако вместе с тем, *vimarśa* означает и «трагание», «соприкосновение»; образ здесь очевиден: благодаря этой страстной различающей силе дух как бы трогает, «ощупывает», «ласкает» самого себя, что в конечном счете и приводит к той вспышке, внутри которой и развертывается вселенная.

³⁰ «господство над вселенной» — *viśveśvaratvam*, то есть состояние, когда адепт узнает себя Шивой и обретает сущность и все надлежащие признаки высшего Господа (*iśvara*).

Рассарии



А

Абхидха (*abhidhā*) — средства, передающие буквальный смысл, содержащийся в речении. См. также «вачака». 113, 125, 126, 127, 139.

Абхидхейя (*abhidheya*) — передаваемый буквальный смысл речения. См. также «вачья». 125.

Абхидхана (*abhidhāna*) — действие называния, обозначения, способствующее возникновению буквального смысла. 125.

Абхидха-шакти (*abhidhā-śakti*) — средства выражения, своего рода «выразительная сила» речения. 113.

Абхишека (*abhiṣeka*) — второе, наиболее важное посвящение тантрика, проводимое его наставником-мастером. 87.

Авидья (*avidyā*), букв.: «неведение», «незнание». Одно из ключевых понятий адвайта-веданты — Авидья тождественна майе, то есть вселенской иллюзии, которая затемняет наше восприятие, мешая атману осознать свое единство с высшим Брахманом. Вместе с тем, avidya — это и вообще единственный способ нашего восприятия, опыта и познания вообще. 46, 187, 194, 195, 237.

Агама (*āgama*) — канонический текст традиции кашмирского шиваизма, передававшийся по определенной линии учителей-наставников. 20, 21, 28, 30, 40, 193.

Адвайта (*advaita*) — «недвойственность», как тождество атмана и высшего Брахмана; один из центральных принципов веданты Шанкары и кашмирского шиваизма. 5, 6, 12, 49, 197.

Адвайта-веданта (*advaita-vedānta*) — «недвойственная веданта»; система Шанкары. 5, 6, 12, 46, 49, 52, 59, 66, 86, 90, 122, 193, 194, 195, 197, 235, 237, 238, 240.

Акаша, набха (*ākāśa, nabha*) — эфир или пространство; считается наиболее важным из всех первоэлементов, поскольку служит полем и условием функционирования для слуха, то есть необходимым условием восприятия ведических текстов. 76, 107, 110, 187, 252.

Аланкара (*alaṅkāra*), букв.: «сокровище», «драгоценность»; поэтическое украшение. 125, 131.

Амная (*āmnāya*) — традиция устной передачи учения и непосредственной практики инициации «от учителя к ученику» (*guru-śiṣya-parāmpara*). 25, 26.

Анава-мала (*aṇava-mala*) — «загрязнение атомарности», то есть кармическое загрязнение души, связанное с раздробленностью, множественностью воспринимающих субъектов и забвением истинной природы сознания. 77, 247.

Анавопайя (*aṇavopāya*) — специальное усилие отдельного адепта, направленное к освобождению и необходимое в тех случаях, когда благодать Шивы относительно слаба. 83.

Ананда (*ānanda*) — «блаженство», в кашмирском шиваизме — собственная природа Шакти. У Шанкары «блаженство» составляет один из существенных аспектов высшего Брахмана (наряду с его «реальностью» и «сознанием»). 48, 63, 133, 135, 142, 185, 187, 190, 191, 245, 256, 257, 258.

Анда (*aṇḍa*), букв.: «яйцо»; в кашмирском шиваизме это космические сферы, вложенные друг в друга, как своеобразные оболочки, окружающие высший Брахман. Это сферы «энергии» (*śakti*), «иллюзии» (*māyā*), «природы» (*prakṛti*) и «земли» (*r̥thivī*). 68, 121, 182, 192.

Антакарана (*antaḥkaraṇa*) — «внутренний орган» как совокупность психических свойств и умений души. Состоит из будхи, манаса и аханкары и управляет деятельностью органов чувств. Синоним: «антарьядмин»

(*antaryāmin*), то есть «внутренний управитель» — психический «центр управления» души. 74, 186, 187, 247.

Ану (*aṇu*) — атом как предельно малая частица возможного деления; в кашмирском шивизме также — отдельная, «атомарная» душа. 72, 247, 255.

Ануграха (*anugraha*) — божественная милость, благодать, облегчающая адепту путь к Господу. 235, 236, 248, 249, 273.

Анугтара (*anuttara*) — « тот, выше которого нет», то есть Шива в его ипостаси чистого сознания. 120, 237, 269, 274.

Анумана (*anumāna*) — вывод, силлогистика, выводное знание как один из источников достоверного познания (*pramāṇa*). 46.

Анусвара (*anusvāra*) — точка; в написании деванагари — графический знак назализации. 110, 120, 259.

Апана (*aprāṇa*), одна из пран, или «жизненных дыханий», обозначает движение воздуха, направленное вниз по телу, 77, 84, 187, 220, 225, 252, 253, 255.

Атман (*ātman*) — чистое сознание, чистый дух, составляющий внутреннюю сердцевину всякого живого существа. В традиции адвайта-веданты и в кашмирском шиваизме атман считается в пределе абсолютно тождественным высшему Брахману. 45, 47, 48, 50, 59, 60, 62, 64, 71, 74, 77, 82, 88, 89, 101, 103, 118, 128, 133, 138, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 176, 178, 179, 180, 187, 188, 190, 191, 197, 198, 199, 204, 205, 212, 213, 214, 217, 219, 223, 227, 229, 230, 231, 232, 235, 238, 239, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 257, 272, 274, 275.

Аханкара (*ahaṅkara*) — ощущение своего «я», «эго»; принцип индивидуации как одна из составляющих частей «внутреннего органа» (*antaḥ-karaṇa*), то есть психических свойств и умений души. 74, 75, 186, 187, 245, 247, 253.

Ашrama (*āśrama*) — одна из «жизненных стадий», или ступенек духовного роста в индуизме: это стадии «ученика-послушника» (*brahmačārin*), «домохозяина» (*grhaṣṭha*), «лесного отшельника» (*vanaprastha*) и «отречившегося» (*sannyāsin*). 35, 188.

Б

Биджа (*bīja*), букв.: «семя», «зерно» будущих развернутых феноменов вселенной. «Семенами» могут становиться также начатки будущего просветления. 69, 87, 114, 120, 250, 258.

Бинду (*bindu*), букв.: «точка», «капля»; единый центр, в который сворачивается мир в конце вселенского цикла и из которого заново развертывается во вспышке творения. Обозначается точкой, графически указываю-

щей на назализацию священного слога Ом. 53, 57, 64, 65, 110, 119, 120, 142, 147, 231, 238, 239, 246, 259.

Брахман (*brahman*) — высшая реальность, высший дух, в пределе тождественный атману всякого живого существа. В кашмирском шиваизме это высший Господь Шива. 5, 7, 45, 46, 47, 48, 49, 66, 100, 110, 121, 122, 139, 172, 173, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 206, 213, 225, 235, 238, 239, 240, 246, 250, 251, 258.

Буддхи (*buddhi*) — в аналитике человеческой психики означает «разум» как интеллектуально-волевое начало, составляющее часть «внутреннего органа» (*antaḥ-karaṇa*), то есть психических свойств и умений души. 72, 73, 74, 75, 186, 187, 196, 232, 245, 247, 253.

Бхавана (*bhāvana*, *bhāvanā*) — мистическая сила вдохновения, предвосхищения, возможности отменить жесткую каузальность кармы. 81, 83, 93, 94, 140, 156, 191, 194, 196, 200, 257.

Бхайрава (*bhairava*) — Шива в своей устрашающей, наводящей ужас ипостаси. 20, 22, 23, 37, 90, 121, 176, 185, 208, 209, 219, 227, 232, 241, 251, 256, 261, 262, 263, 267, 268, 269, 272, 273.

Бхоктр (*bhoktṛ*) — «вкушающий», то есть субъект, который проходит через череду чувственных опытов. 183.

Бхога (*bhoga*), букв.: «вкусение»; удовольствие, то есть мирское, плотское наслаждение. 129, 130, 239.

Бхувана (*bhuvana*) — многообразные космические миры, на которые подразделяется каждая сфера, или «яйцо» (*aṇḍa*) развернувшейся вселенной. 69, 79, 198, 201.

Бхумика (*bhūmikā*) — театральная роль, а также «личина», «разноцветная глина, театральный грим» актера. 142, 245, 246.

В

Вайкхари (*vaikhari*), букв.: «проявленная», «грубая»; у грамматиков Бхартрихари и Харивришабхи, а затем и в философских построениях кашмирских шивaitов — последняя стадия развертывания Высшей Речи в мир, соответствующая «говорению вслух». 53, 114, 119, 250.

Вакрокти (*vakrokti*), букв.: «изогнутая речь»; троп, метафора, двузначность и другие поэтические средства. 125.

Вама (*vāma*) — так называемая практика «левой руки», то есть эзотерические техники тантризма, заведомо предполагающие радикальные практики. 19, 21, 251.

Васана (vāsanā) — «пережитое», то есть весь предшествующий опыт души в прежних рождениях, который в виде зародышей, наметок существования определяет будущие воплощения в соответствии с законом кармы. 83, 191, 200, 245, 247.

Вахана (vāhana) — «ездовое животное» как непременный иконографический атрибут божества (скажем, мышь для Ганеши, бык Нанди для Шивы и так далее) 3, 80, 146, 193.

Вахни (vahni) — огонь, пламя (в том числе и «жар страсти»). 4, 253.

Вач, **вак** (vāc, vāk) — Речь как вселенская сила, как космическая энергия, творящая мир. В кашмирском шиваизме прямо отождествляется с Шакти — спутницей и возлюбленной Шивы. 7, 51, 53, 58, 107, 114, 118, 119, 134, 246, 250.

Вачака (vācaka) — «означающее». 116, 125, 259.

Вачья (vācya) — «означаемое», 116, 125, 259.

Виварта (vivarta) — видимость, кажимость, зачастую отождествляемая с космической иллюзией — майей. 46, 113.

Виварта-вада (vivarta-vāda), учение о причинности, согласно которому вся вселенная считается иллюзорным развертыванием, однако истинная причина такого развертывания заложена в Брахмане. 46.

Видеха-мукти (videha-mukti) — «освобождение после разделения с телом», то есть после физической смерти. 41.

Виджняна (vijñāna) — «познание». 187, 205, 227, 256.

Видья (vidyā) — знание; в кашмирском шиваизме также сам принцип «ограниченного знания» как одна из оболочек (кайсика) атмана, появляющихся в сфере действия вселенской иллюзии (māyā). 72, 186, 240, 243, 248.

Викальпа (vikalpa) — «ментальная конструкция», — то есть «фантазия», но также и любая «теория», «концепция». 184, 194, 242, 250, 251, 259, 274.

Вилая (vilaya) — «сокрытие» истинной природы атмана как часть «панча-видха-критья», то есть единого вселенского «пятеричного действия» Шивы. 248, 249.

Вимарша (vimarśa) — «раз-мышление», деятельный аспект сознания, его направленность во-вне; в кашмирском шиваизме соответствует энергии Шакти и визуализируется через красный цвет. 53, 58, 60, 61, 67, 102, 132, 237, 239, 243, 255, 258, 276.

Вишва (viśva), букв.: «всё», то есть вселенная как совокупность природных образований (в число которых входят и психические свойства, особенности отдельных душ). 88, 198, 238, 239, 240.

Вишранти (viśrānti) — внутренний покой, достигаемый адептом на пути к освобождению. 85, 200, 201.

Врата (vrata) — религиозный обет, религиозный долг. 88, 198.

Вьютпatti (vyutpatti) — «технические», ремесленные умения поэта и художника. 131, 134.

Вьявахара (vyavahāra) — «обычная практика» то есть сфера эмпирии, феноменального существования, царство сферу «неподлинной», «суетной», относительной истины; в отличие от «парамартха», это весь мир, соответствующий неким практически-удобным истинам и целиком описываемый ими. 187, 194, 248.

Въяна (vyāna), одна из пран, или «жизненных дыханий», обозначает движение воздуха, распространяющееся по всему телу. 77, 187, 252, 253.

Въянджана (vyañjana), букв.: «подразумеваемый смысл», «то, что передается косвенно». Также : обозначение согласных звуков как «воспринимающего лона» (upi) в процессе творения. 120, 124, 126, 131.

Въянджана-въяпара (vyañjana-vyāpāra) — способность, сила «косвенного сообщения». 124, 126.

Г

Грахака (grāhaka), букв.: «схватывающий», то есть субъект познания. См. также «праматр». 187, 240.

Грахана (grāhaṇa), букв.: «схватывание» как постижение, чувственное «познавание». В кашмирском шиваизме такое постижение во многом означает проекцию самой деятельности познания, самого чувственного восприятия во-вне. 187.

Грахья (grāhya), букв.: «то, что схватывается», постигается благодаря органам чувств, то есть объект чувственного восприятия. В кашмирском шиваизме (вслед за некоторыми буддийскими подходами) предмет этот может пониматься как нечто, спроектированное во-вне благодаря деятельности сознания. 187, 240.

Гуна (guṇa) — в санкхье обозначает «качество», точнее — три «нити», из которых сплетена ткань «пракрити», то есть природы. В кашмирском шиваизме, где онтологическая реальность природного мира достаточно про-

блематична, гуны обозначают свойства, или преимущественную окраску феноменов в рамках развернутой вселенной. 73, 148, 190.

Гуру, сад-гуру (*guru, sad-guru*) — «учитель», «мастер»; в кашмирском шиваизме — не только религиозно-философский наставник, но и тот, кто через инициацию непосредственно передает адепту часть своей внутренней энергии. 20, 35, 40, 86, 87, 91, 148, 199, 202, 250.

Д

Даршана (*darśana*), букв.: «взгляд»; воззрения различных философских систем. 142, 245, 246.

Джагарита, джаграт (*jāgarita, jāgrat*) — состояние бодрствования как первое из четырех состояний (*avasthā*), или «шагов» (*pāda*) сознания. На уровне макрокосма соответствует «сришти», то есть творению мира в начале каждого вселенского цикла. 49, 189, 243, 246, 252.

Джада (*jaḍa*) — «неодушевленный» предмет — в отличие от «джива», то есть «живого» существа, имеющего душу. 74, 244.

Джапа (*japa*) — молитва как постоянное повторение неких избранных мантр, приводящее адепта в резонанс с космическими энергиями. 92, 198, 274.

Джива (*jīva*) — индивидуальная, живая душа, проходящая сквозь сансарные перерождения; по сути это не что иное, как атман, но атман, обремененный конкретными свойствами, заданными набранным грузом кармы. 47, 72, 182, 190, 242, 247,

Дживан-мукта (*jīvan-mukta*) — «освободившийся при жизни», см.: дживан-мукти. 48, 87, 98, 249.

Дживан-мукти (*jīvan-muktī*) — возможность «освобождения при жизни», то есть освобождения, достигаемого человеком уже в нынешней телесной, психо-физической оболочке — при условии реализации внутреннего тождества с Брахманом. Возможность такого освобождения (при продолжении нынешней жизни адепта) признавалась как адвайта-ведантой, так и большинством направлений кашмирского шиваизма. 5, 41, 90, 195, 199, 249.

Джняна (*jñāna*) — «знание», один из ключевых терминов адвайта-ведантты, где джняна по существу отождествляется с чистым сознанием, с самой сущностью атмана. В кашмирском шиваизме обозначает также одну из энергий Шивы, соответствующей уровню персонализированного Ишвары. 39, 60, 63, 121, 185, 192, 195, 196, 243, 245, 255, 256.

Джнянендрия (jñānendriya) — см. «индрия».

Дикша (dikṣā) — первая инициация, первое посвящение тантрика, проводимое его наставником-мастером. 87.

Драштр (drāṣṭṛ) — «видящий», то есть атман, чей взгляд всегда идет изнутри. 102, 238.

Дхарма (dharma) — «должное», морально-религиозный закон. 90, 195.

Дхвани (dhvani) — «косвенный» смысл поэтического высказывания, раскрывающийся во внезапной вспышке озарения. 38, 49, 52, 124, 126, 127, 131, 134.

Дхьяна (dhyāna) — практика глубокой медитации. 86, 91, 197.

И

Ида (iḍā), то есть канал для прохождения праны (prāṇa), поток энергии, идущий параллельно «сушумне» и способствующий открытию «срединного канала» (madhya-dhāma) для подъема Кундалини. 85, 253, 255.

Индрия, джнянендрия (indriya, jñānendriya) — «чувство» как непосредственный источник, проводник восприятий. Речь идет не о физиологически оформленных «органах чувств», но, скорее, о виртуальных способностях, делающих возможными восприятия (слух, зрение, осязание, обоняние, вкус). Им соответствуют и «объекты восприятия», то есть «первоэлементы», порождаемые этими чувствами в процессе развертывания вселенной. 74, 186, 247, 254.

Ичхха, ичхха-шакти (icchā, icchā-śakti), букв.: «желание»; в кашмирском шиваизме одна из трех основных энергий Шивы — ей соответствует его аспект Вечного Шивы (sadāśiva). 63, 116, 120, 121, 185, 192, 195, 245.

Ишвара (iśvara) — «Господь», «Владетель» — Шива в его относительно персонифицированном обличье; Шива, выступающий как Господь вселенной. 32, 39, 62, 64, 70, 116, 117, 118, 185, 196, 215, 240, 244, 248, 256, 259, 276.

К

Кави, кавья (kavi, kāvya) — поэт; поэзия, поэтическое творчество. 38, 132.

Кала (kalā) — принцип «причинно-следственной связи» как одна из оболочек (kaīcuka) атмана, которые появляются в сфере действия вселенской иллюзии (māyā). 72, 186, 238, 248, 258.

Кала (kālā) — принцип «времени» как одна из оболочек (kañcuka) атмана, которые появляются в сфере действия вселенской иллюзии (māyā). 72, 186, 248.

Кали (kālī) — жестокая, яростная ипостась богини Шакти. 26, 42, 59.

Кальпана (kalpanā) — см.: «викальпа».

Кама (kāma) — эротическое желание, любовь; бог Кама, испепеленный Шивой, как олицетворение этого желания. 23, 39, 263, 273.

Канчука (kañcuka), букв.: «чехол», «кираса», «доспехи» — временная оболочка атмана, появляющаяся в сфере иллюзии (māyā). Пять оболочек — это «причинно-следственная связь» (kalā), «ограниченное знание» (vidyā), « страсть» (rāga), «время» (kāla) и «законосообразность» (niyati). Особняком стоит так называемая «шестая оболочка» обозначающая принцип раздробленности единого сознания на отдельные души. 72, 186, 199, 248.

Карана (kāraṇa) — причина, в том числе «непосредственная причина» творения мира. В каширском шиваизме так часто обозначаются также «органы чувств» (indriya) как непосредственные источники, проводники восприятий. 46, 65, 183, 236.

Карма (karma), букв.: «действие» — помышления и поступки, которые погружают атман в цепь сансарных перерождений; именно карма создает индивидуальные свойства и отличия души, которые накапливаются и оформляются в ее сансарных скитаниях — вплоть до момента истинного освобождения. 35, 47, 48, 90, 195, 196, 212, 245, 276.

Карма-мала (kārma-mala) — «загрязнение действия», то есть кармическое загрязнение души, определяемое действием, неминуемо влекущим за собой заслугу или грех. 78, 247.

Кармендрия (karmendriya) — «органы действия», то есть способности хватать, ходить, говорить, выделять и размножаться. 74, 186.

Карья (kārya) — «должное», то, что должно быть сделано. 72.

Коша (kośa) — «оболочка», «футляр», «одежда», в которую облачается атман после очередного развертывания вселенной. 187.

Крама (krama), букв.: «нисхождение» — одно из религиозных направлений в практике каширского шиваизма. 26, 36, 42, 66, 99, 193, 223, 228, 229, 257, 275.

Крида (kriḍā) — радостная игра; в каширском шиваизме — одно из принятых обозначений творения мира, соответствует космической «игре»

адвайта-веданты, только у кашмирцев здесь более явно подчеркнута окраска эротического наслаждения. 66, 99, 188, 192.

Крийя (*kriyā*) — «делание» как одна из особых энергий, или сил высшего Господа — Шивы. Этому энергетическому уровню соответствует ипостась Шивы как «Чистого, реального видения» (*śuddha-vidyā, sadvidyā*). 4, 39, 64, 121, 185, 192, 195, 243, 245.

Кула, каула (*kula, kaula*), букв.: «род», «семейная линия»; одно из направлений в религиозной традиции кашмирского шиваизма. 25, 26, 35, 213, 246, 259.

Кундалини (*kuṇḍalinī*) — в тантрических практиках это особая энергия страсти, которая визуализируется в образе змеи, поднимающейся от нижней чакры адепта вплоть до верхней — «тысячелепесткового лотоса» (*sahasrara*), где и происходит «встреча», мистическое единение адепта с Господом Шивой. 4, 19, 24, 26, 57, 66, 84, 85, 86, 91, 112, 193, 200, 225, 253, 255, 273.

Л

Лакшана (*lakṣaṇa*) — отличительное свойство, черта, особенность. Также: «фигуративный смысл», передающийся благодаря метафорам и другим поэтическим украшениям. 125, 126, 127, 131.

Лила (*lilā*) — «игра»; развертывание мира, которое начинается как свободная игра высшего Брахмана. Отождествляется с майей, однако в кашмирском шиваизме на первый план выходит аспект творения как (иллюзорного) театрального представления. 45, 66, 67, 99, 193, 238.

Линга-шарира (*linga-śarīra*) — см.: «сукшма-шарира».

М

Мадхья-дхама (*madhya-dhāma*) — так называемый «срединный поток», открывающийся у адепта при умении согласовать между собой в тантрической практике два потока энергии: «иду» (*iḍā*), то есть канал для прохождения праны (*prāṇa*), и «пингалу» (*piṅgalā*), или русло для потока апаны (*apāna*); равновесие между этими двумя потоками как раз и дает ход Кундалини. 85, 253, 255.

Мадхьямा (*madhyamā*), букв.: «срединная»; у грамматиков Бхартрихари и Харивришабхи, а затем и в философских построениях кашмирских шивaitов — срединная стадия развертывания Высшей Речи в мир, соответствующая ментальному образу предмета. 53, 114, 119, 250.

Майи-мала (*māyī-mala*) — «загрязнение иллюзорности», то есть кармическое загрязнение души, связанное с иллюзией двойственности и забвением истинной природы сознания. 77, 247.

Майя, майя-шакти (*māyā*, *māyā-śakti*) — вселенская иллюзия, затемняющая и скрывающая истинную природу Брахмана. Она же создает условия для раздробленности, многообразия вещей, то есть выступает творческой энергией, обеспечивающей создание вселенной. В адвайта-веданте выступает как оборотная сторона самого высшего Брахмана, в кашмирском шиваизме отождествляется с Шакти — спутницей и возлюбленной Шивы. В кашмирском шиваизме майя определяется также как одно из «яиц» (*aṇḍa*), или сфер, окружающих высший Брахман. 5, 6, 45, 46, 47, 62, 66, 67, 69, 70, 71, 118, 121, 133, 168, 169, 182, 183, 185, 188, 191, 192, 193, 195, 204, 209, 217, 222, 237, 238, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 259, 265, 267, 270, 275.

Мала (*mala*) — кармическое «загрязнение», « пятно» души; включает в себя «загрязнение атомарности» (*aṇava-mala*), то есть связанное с раздробленностью забвение истинной природы сознания, «загрязнение иллюзорности» (*māyī-mala*), или иллюзию «двойственности», а также «загрязнение действия» (*kārma-mala*), то есть обретаемой заслуги или греха. 77, 78, 244, 247.

Манас (*manas*) — в аналитике индивидуальной психики это своего рода интегратор органов чувств, сводящий воедино их показания. Составляет часть «внутреннего органа» (*antaḥ-karaṇa*), то есть психических свойств и умений души. 74, 75, 186, 187, 232, 245, 247, 253, 257.

Мантра (*mantra*) — магическая формула, повторение которой приводит к трансформации психо-физической природы адепта. Главной, «корневой» мантрой считается священный слог Ом. 8, 19, 50, 57, 79, 91, 92, 110, 112, 121, 198, 207, 218, 231, 240, 245, 246, 250, 258, 259.

Мокша (*mokṣa*) — освобождение от бремени кармы и сансарной цепи перерождений; достигается благодаря осознанию единства атмана и Брахмана (в адвайта веданте — через абсолютное тождество человеческого духа с Ниргуна-Брахманом, лишенным определений и дифференциаций, а в кашмирском шиваизме — через внезапное «узнавание» себя Шивой). 4, 47, 80, 109, 182, 195, 196, 199, 239.

Моха (*moha*) — помрачение, ослепление как обычное состояние души, сохраняющееся вплоть до появления высшего знания, то есть вплоть до осознания себя чистым атманом. 130, 182, 183.

Мудха (mūḍha) — одна из гун (то есть свойств, или нитей, из которых соткана феноменальная реальность) в кашмирском шиваизме. Соответствует гуне «тамас», то есть гуне тьмы и тупого оцепенения в санкхье. 73, 190, 194.

Мукти (mukti) — освобождение от пут сансары, см: «мокша». 5, 41, 47.

Мула-мантра (mūla-mantra) — «корневая мантра», то есть священный слог Ом. 110, 250.

Н

Набха (nabha) — см.: «акаша».

Нада (nāda) — «первозвук», некая первичная сонорная вибрация, благодаря которой начинается эманация, развертывание Высшей Речи в мир. 53, 119, 147.

Нади (nāḍī), букв.: «река»; канал для прохождения Кундалини, идущий параллельно «сушумне». Один из них — это «ида» (iḍā), то есть канал для прохождения праны (prāṇa), а другой — «пингала» (piṅgalā), или русло для потока апаны (apāna); в случае достижения равновесия между этими двумя потоками у адепта открывается так называемый «срединный поток» (madhya-dhāma), как раз и дающий ход Кундалини. 85, 225, 253, 255.

Натья (naṭya) — театр, актерское искусство. 37.

Ниргуна-Брахман (nirguṇa-brahman) — в адвайта-веданте Шанкары это Брахман, лишенный каких бы то ни было свойств и дифференциаций, Брахман, определяемый лишь апофатически. 45, 49, 122.

Нитьодита (nityodita) — «вечно восшедшее», то есть незакатное солнце как метафора никогда не прерывающегося света сознания. 97, 238.

Нияти (niyati) — сам принцип «законосообразности» как одна из оболочек (каīсика) атмана, — оболочек, которые появляются в сфере действия вселенской иллюзии (māyā). 72, 186, 248.

О

Ом (oṁ) — священный слог Ом — «корневая» мантра, из которой развертываются вначале тексты Писания, а затем и весь мир в начале каждого очередного цикла творения; своего рода матрица, по которой снова и снова воссоздается вселенная. 50, 57, 92, 110, 111, 112, 120, 218, 246, 250, 258, 259.

П

Пада (pada, pāda) — букв.: «стопа» (также и в поэтической метрике), «шаг»; в веданте Гаудапады: четыре «состояния» сознания (и, соответственно, четыре «шага» к освобождению). 49, 50.

Панча-видха-критья (pañca-vidha-kṛtya) — «пятеричное действие» то есть некий единый космический акт творения, расщепленный на «пять действий», которые совершают Шива во вселенском масштабе: sṛṣṭi, или «творение», или, точнее, «излияние», эманация мира; sthitī, или «поддержание», «удерживание» вселенной; samhṛti, «разрушение» или «поглощение», то есть периодическое, циклическое «втягивание» мира в единую исходную точку внутри божества; vilaya, то есть «сокрытие» истинной природы атмана; aṇugraha, божественное «милосердие», «благодать», позволяющие адепту прийти к осознанию истинной своей сущности. 248, 249.

Пара (parā) — «Высшая» богиня; в кашмирском шиваизме отождествляется с Шакти, хотя в отдельных шактистских направлениях может условно выходить на первый план, как бы главенствуя над Шивой. 24, 36, 56, 119, 120, 241, 250.

Пара-Вач (parā-vāc) — «Высшая Речь» как одна из главных ипостасей, в которых является «энергия» Шакти. 24, 49, 53, 116, 118, 119, 120, 184, 187, 250, 259.

Парама-Шива (parama-śiva) — Высший Шива. 39.

Парамартха (paramārtha) — «высшее благо» как цель человеков; «высшая истина», обладающая сотериологической ценностью, освобождающая человека от пут сансары. 4, 37, 67, 71, 73, 81, 83, 85, 88, 91, 121, 139, 140, 165, 181, 188, 195, 200, 235, 248.

Парамарша (parāmarsha) — самоосознание, то есть ощущение, раскрытие внутреннего атмана. 119, 120, 185, 200, 242.

Пати, Пашупати (pati, rāśipati) — «пастырь», «хозяин» упасаемой твари; Господь Шива как покровитель и милосердный наставник всех живых существ. 21, 77, 88, 183, 201, 244, 251, 252.

Пашу (raśu), букв.: «тварь»; живое существо, входящее в цепь перерождений и призванное «узнать» своего «господина» (pati), то есть Шиву. 21, 71, 77, 79, 88, 103, 183, 186, 244, 251, 252.

Пашьянти (raśyantī), букв.: «видящая»; у грамматистов Бхартрихари и Харивришабхи, а затем и в философских построениях кашмирских шивитов — вторая стадия развертывания Высшей Речи в мир; она соотносится

с латентным состоянием Речи, соответствующим внутренней, молчаливой интуиции. 53, 114, 119, 246, 250.

Пингала (*pingalā*) — то есть канал для прохождения апаны (*apāna*), поток энергии, идущий параллельно «сушумне» и способствующий открытию «срединного канала» (*madhya-dhāta*) для подъема Кундалини. 85, 253, 255.

Пракаша (*prakāśa*) — ясный свет сознания, тождественный атману. В кашмирском шиваизме соответствует Шиве и визуализируется как блестящий, белый цвет. 53, 58, 60, 61, 67, 97, 114, 188, 189, 241, 242, 250, 255, 276.

Пракрити (*prakṛti*) — «природа», «натура» как совокупность физических элементов и свойств вселенной, связанных причинно-следственной (кармической) зависимостью. В эту «природу» входят и все свойства психической жизни, которые принципиально отличны от чистого сознания (атмана). В санкхье пракрити считается отдельной, самостоятельной сущностью, тогда как в адвайта-веданте она соотносится с майей, а в кашмирском шиваизме — с Шакти. В кашмирском шиваизме пракрити определяется также как одно из «яиц» (*aṇḍa*), или сфер, окружающих высший Брахман. 9, 60, 69, 73, 121, 155, 168, 183, 186, 191, 192, 204, 238, 243, 244.

Прамана (*pramāṇa*) — «средство достоверного познания», то, чем «измеряется», «испытывается» мир (скажем, чувственное восприятие (*pratyakṣa*), выводное знание (*anumāna*), свидетельство Писания (*śabda*)). 46, 237, 238, 239, 258.

Праматр (*pramāṭṛ*) — « тот, кто воспринимает», «вымеривает», иначе говоря, субъект восприятия — атман. 237, 238, 239, 241, 243, 244, 245, 254, 258, 259.

Прамея (*prameya*) — «то, что воспринимается», «то, что вымеривается» органами чувств, то есть объекты восприятия. 238, 239, 241, 258.

Прана (*prāṇa*) — «жизненное дыхание», «жизненная сила» (включает в себя собственно прану, то есть дыхание, выходящее наружу; «апану» (*apāna*), то есть движение воздуха, направленное вниз по телу, «саману» (*samāna*), или дыхание внутри тела, «въяну» (*vyāna*), или телесное дыхание, распространяющееся на всё тело, и «удану» (*udāna*) — жизненное дыхание, идущее вверх). 4, 77, 84, 92, 109, 187, 198, 220, 225, 245, 252, 253, 255.

Пранава (*praṇava*), букв.: «гулький», «протяженный»; мантра Ом, которая благодаря назализации способна звучать бесконечно долго. 57, 92, 110, 112.

Пратибха (*pratobhā*) — внезапная вспышка, освещющая ранее скрытый смысл, а также само явление вселенной как ее внезапная проекция в сознании. 52, 102, 117, 130, 131, 134, 136, 239.

Пратьябхиджня (pratyabhijñā), букв.: «узнавание»; достижение единства с верховным Господом Шивой, когда адепт вдруг «узнает», что всегда им и был, то есть его атман совершенно тождествен высшему Брахману. Одноименная философская школа в кашмирском шиваизме. 28, 29, 30, 31, 32, 36, 39, 40, 41, 52, 55, 61, 62, 116, 117, 118, 130, 202, 214, 235, 244, 246, 256, 259.

Пратьякша (pratyakṣa) — ощущение, чувственное восприятие как один из источников достоверного познания (pramāṇa). 46.

Прити (prīti) — радость, удовольствие, наслаждение. В кашмирском шиваизме занимает место, достаточно близкое «блаженству» (ānanda) как онтологической категории. 133.

Пртхиви (prthivī), букв.: «земля»; в кашмирском шиваизме пртхиви определяется также как одно из «яиц» (aṇḍa), или сфер, окружающих высший Брахман. 69, 121, 183, 187, 191, 192.

Пуруша (puruṣa), букв.: «муж, мужчина». Это чистый дух, атман, противостоящий пракрити, или «природе» как конгломерату психо-физических элементов. В кашмирском шиваизме часто обозначает также отдельную, индивидуальную душу. 9, 60, 72, 73, 183, 186, 190, 194, 238, 243.

Пурьяштака (puryaṣṭaka), или «восьмеричный город»: это пятерка чувств, находящихся в свернутом состоянии, а также «внутренний орган» (antaḥ-karaṇa), состоящий из буддхи, манаса и аханкары. Именно пурьяштака сохраняется после смерти и распадения тела — вплоть до нового рождения; в этом своем аспекте пурьяштака совпадает с «тонким телом» (sūkṣma-śarīra). 75, 220, 233, 245, 252, 259.

P

Рага (rāga) — страсть как греховый аффект, сам принцип «эмоциональности» как одна из оболочек (kāñcika) атмана, которые появляются в сфере действия вселенской иллюзии (māyā). 72, 186, 248.

Раджас (rajas) — одна из гун, или нитей, из которых сплетена природа (prakṛti), яростный, страстный аспект бытия. В кашмирском шиваизме этой гуне соответствует «хришта» (hṛṣṭa). 73, 148, 190, 211, 244.

Раса (rasa) — эстетическое налаждение как онтологическая страсть, как одно из проявлений вселенской энергии (śakti). Восемь основных рас, перечисленных в «Нат्यа-шастре» Бхараты, это расы «эротическая» (śṛṅgāra), «комическая» (hāsyā), «сострадательная» (karuṇā), «яростная» (raudra), «мужественная» (vīra), «пугающая» (bhayānaka), «отталкиваю-

щая» (bibhatsa) и «удивляющая» (adbhuta); Абхинавагупта добавляет к ним «шанта-расу» (расу покоя), тождественную атману. 38, 52, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 147, 197, 241.

Рупа (rûpa) — «образ», то есть внешняя форма, внешнее свойство, вид. 183.

Рупака (rûpaka) — метафора, поэтическое украшение. 124, 125.

C

Сад-асад-анирвачания (sad-asad-anirvacanîya) — букв.: «то, что не может быть определено ни как реальное, ни как нереальное». 45, 46.

Сад-видья (sad-vidyâ) — ипостась Шивы, соответствующая уровню энергии «делания» (kriyâ). 64, 70, 185.

Сада-Шива (sadâśiva) — «Вечный Шива»; ипостась Шивы, соответствующая уровню энергии космического «желания» (icchâ). 63, 69, 185, 207, 237, 240, 243, 254, 258.

Садхака (sâdhaka) — прошедший особую инициацию адепт тантрических культов. 18, 78, 79, 103, 113, 257.

Сакшин (sâkshin), букв.: «свидетель», то есть чистый взгляд, чистый свет сознания, тождественный атману. 67, 100, 102, 199, 237, 238.

Самадхи (samâdhi) — глубокая медитация, сопровождающаяся трансовым состоянием адепта. 109, 217, 243, 254, 257.

Самана (samâna), одна из пран, или «жизненных дыханий», обозначает движение воздуха, сосредоточенное внутри тела и способствующее впитыванию жизненных соков, 77, 187, 220, 252.

Самхара, самхрити (saṁhâra, saṁhṛti) — «распадение» как третья, заключительная часть (наряду со «сришти» — творением и «стхити» — пребыванием) развертывания феноменального мира внутри каждого вселенского цикла. На самом деле, речь идет скорее об ин-волюции, «втягивании во-внутрь», к единой светящейся точке, в которой затем снова происходит вспышка, «взрыв» творения. В аналитике психических состояний соответствует «сушупти», или фазе «глубокого сна без сновидений». 189, 235, 237, 239, 246, 248, 249, 254.

Санскара (saṁskâra), букв.: «след», то есть все «запечатления» прежнего опыта, определяющие будущие воплощения души в соответствии с законом кармы. 83, 93, 154, 191, 244, 245, 249, 250, 254.

Сантана (saṁtâna) — поток феноменального существования. 72, 183.

Сара (*sāra*) — сущность, как нечто главное, но также и «сокровенное». 181.

Сат (*sat*) — «реальность», онтологическое бытие как один из важнейших аспектов высшего Брахмана (и тождественного ему атмана). 45, 70, 121, 185, 191, 192, 235, 240.

Сат-карья-вада (*sat-kārya-vāda*) — учение о том, что следствие уже заранее существует в своей причине. 46.

Сат-чит-ананда (*sac-cid-ānanda*) — «реальность, сознание, блаженство» как три равнозначных (и тождественных) аспекта высшего Брахмана в адвате-веданте. 48, 59, 82, 191, 199, 235.

Саттва (*sattva*) — одна из гун, или нитей, из которых сплетена природа (*prakṛti*), ясный, светлый, спокойный аспект бытия. В кашмирском шиваизме этой гуне соответствует «шанта» (*śanta*). 73, 148, 190, 211, 244.

Сахасрапа (*sahasrāra*) — «тысячелепестковый лотос»; последняя чакра на пути подъема Кундалини; именно здесь происходит «встреча» и энергия адепта сливается с Богом Шивой. 26, 84, 200, 255.

Сахридая (*sahṛdaya*) — «ко-сердечный» слушатель и зритель, равновеликий творцу (поэту) в своем творческом усилии. 131, 132, 135, 146.

Сва-пракаша (*sva-prakāśa*) — «самосветящийся»; устойчивая метафора атмана как абсолютного субъекта, не нуждающегося в ином свидетеле или субъекте, чтобы удостовериться в собственном существовании. 102.

Свалпа (*svapna*) — «сон со сновидениями», «грёза» — второе из четырех состояний (*avasthā*), или «шагов» (*pāda*) сознания. На уровне макрокосма соответствует «стхити», или «пребыванию» феноменального мира внутри каждого вселенского цикла. 50, 189, 243, 246, 252.

Свара (*svara*) — гласные звуки как «семя» (*bīja*) творения. 120.

Сватантрия, сватантра (*svātantrya, svātantra*) — свобода, возможность действовать независимо, по собственной воле, 32, 48, 62, 63, 185, 189, 236, 239, 244, 254, 276.

Смрити (*smṛti*), букв.: «припомненное» — тексты священного Предания, то есть почитаемые тексты религиозных традиций (в частности, Пураны и «Бхагавад-гита»), которые приписываются легендарным мудрецам и не могут противоречить текстам шрути. 111.

Спанда (*spanda*), букв.: «вибрация», «пульсация»; философская школа в рамках кашмирского шиваизма. 28, 29, 31, 32, 40, 41, 42, 58, 61, 62, 92, 98, 112, 183, 190, 197, 198, 209, 216, 224, 226, 227, 231, 238, 254, 256, 259.

Спандита (*spanditā*) — вибрация, пульсация, мерцание вселенной. 51, 52, 64.

Спхота (*sphoṭa*) — внезапная вспышка, мерцание (в том числе и вспышка осознавания) 51, 112, 124, 183.

Спхур, спхут (*sphur, sphuṭ*) — вспыхнуть, внезапно просиять (в сознании и/или в космологической реальности). 51, 112, 130, 193, 241.

Спхуратта (*spuratṭā*) — прерывистое мерцание, пульсация вселенной. 51, 62, 64, 183, 252.

Сришти (*sṛṣṭi*) — «творение» как эманация, «излияние» вселенной. Вообще, «творение, пребывание и распадение» (*sṛṣṭi-sthiti-saṃhāra*) — это три повторяющихся состояния, через которые проходит мир внутри каждого цикла существования. В аналитике психических состояний души им соответствуют «бодрствование, сон со сновидениями и глубокий сон» (*jāgrat-svapna-suṣupti*). 59, 62, 67, 182, 189, 192, 235, 237, 248, 249.

Стхай-бхава (*sthāyi-bhāva*) — сильное, устойчивое чувство, основные эмоции, входящие в список «красок», которыми оперирует театральный актер. 129, 130, 135, 136,

Стхити (*sthiti*) — «пребывание», то есть вторая, срединная часть феноменального существования мира внутри каждого вселенского цикла. Интересно, что в аналитике психических состояний ей соответствует «свапна» — сон со сновидениями, или грёза. 189, 235, 237, 246, 248, 249.

Сукшма-шарира, линга-шарира (*sūkṣma-śarīra, liṅga-śarīra*), букв.: «тонкое тело»; то, что связывает собой различные воплощения души, тонкая сущность, сохраняющаяся между смертью и новым рождением. Иначе называется «пурьяштака» (*rūyaṣṭaka*), или «восьмеричный город»: это пятерка чувств, находящихся в свернутом состоянии, а также «внутренний орган» (*antaḥ-karaṇa*). 75, 159, 245, 252, 259.

Сушумна (*suṣumna*) — центральный канал для прохождения «змеиной энергии» Кундалини; в тантрической практике обычно локализуется в позвоночном столбе. 4, 84, 253, 255.

Сушупти (*suṣupti*) — «глубокий сон без сновидений», третье из четырех состояний (*avasthā*), или «шагов» (*pāda*) сознания. На уровне макрокосма соответствует «самхаре», или «распадению, обратному втягиванию» феноменального мира в свой исток — светящуюся точку, с которой и начнется следующий вселенский цикл. 50, 189, 243, 244, 246, 252.

Т

Тамас (*tamas*) — одна из гун, или нитей, из которых сплетена природа (*prakṛti*), мутный, темный аспект бытия. В кашмирском шиваизме этой гуне соответствует «мудха» (*mūḍha*). 73, 148, 190, 211, 244.

Танматра (*tanmāṭra*), букв.: «только это»; «тончайшие», бесконечно малые частицы мироздания, то есть свойства или психические конструкции, которым только предстоит «овеществиться» (в том числе и пятерка чувств, находящихся в свернутом состоянии между смертью и новым рождением). 75, 76, 186, 245, 252.

Тантра (*tantra*), букв.: «сплетение», «переплетение», «ткань». Общее название для многих эзотерических практик и направлений (в том числе в кашмирском шиваизме); союз человека с божеством здесь обеспечен не только религиозно-философским наставлением, но и раскрытием для «посвященного» особой энергии единения. 18, 19, 21, 22, 24, 25, 28, 34, 35, 36, 37, 52, 53, 54, 57, 165, 213, 246.

Таттва (*tattva*) — «сущность»; в кашмирском шиваизме (особенно в системе Трика) — один из тридцати шести элементов, из которых строится вселенная. 39, 69, 73, 184, 190, 194, 237, 245.

Теджас (*tejas*) — внутренний «жар», сопровождающий аскезу. 109.

Трика (*trika*) — букв.: «трезубец», «тройственность» — одно из религиозных направлений в кашмирском шиваизме. 25, 26, 30, 34, 36, 87, 101, 165, 205, 213, 246.

Турия, турья (*turiya, turya*), букв.: «четвертое»; наиболее высокое из четырех состояний (*avasthā*), или «шагов» (*pāda*) сознания. Хотя турия определяется по преимуществу апофатически и наиболее близко подходит к «освобождению», она все еще остается одним из психических состояний — то есть предполагает возможность вернуться, получив лишь некоторое предчувствие, пред-ощущение будущей смены онтологической парадигмы. 50, 51, 108, 189, 229, 246, 252, 253, 257.

У

Удана (*udāna*), одна из пран, или «жизненных дыханий», обозначает движение воздуха, идущее вверх. 77, 84, 187, 220, 252, 253.

Улласа (*ullasa*) — самозабвенная, всепоглощающая игра; «лила» как космическая игра-представление, но при этом окрашенная радостью, наслаждением. 62, 99, 197.

Унмеша (*unmeṣa*), букв.: «моргание», «мгновение всплеска ресниц» как мгновение переживания чистого присутствия, чистого сознания. 97, 98, 120, 162, 227, 233, 256, 259.

Упадхи (*upādhi*); букв.: «основание», «подложка». Весьма важный философский термин в традиции адвайта-веданты, хотя более ограниченно он встречается и у шивaitов; речь идет здесь о «различениях», «особенностиах» — обо всем, что временно ограничивает и затемняет чистую сущность атмана. 199.

Упамана (*upamāṇa*) — сравнение как один из источников достоверного познания (*pramāṇa*). 46.

X

Хридая (*hr̥daya*) — «сердце» как одна из дверей восприятия, ощущения, принятия (особенно осознания единства с высшим Шивой). Мистико-эротические коннотации «хридаи» были очень важны в тантристской практике шивaitов. 41, 58, 109, 112, 147, 195, 202, 203, 234, 235, 256.

Хришта (*hr̥ṣṭa*) — одна из гун (то есть свойств, или нитей, из которых соткана феноменальная реальность) в кашмирском шиваизме. Соответствует гуне «раджас», то есть гуне ярости и страсти в санкхье. 73, 190.

Чайтанья, четана (*caitanya, cetana*) — сознание как таковое, чистое сознание в пределах тождественного атману и Брахману. Термин адвайта-веданты, употребляемый также в кашмирском шиваизме. 32, 60, 185, 187, 244, 253.

Чакра (*cakra*) — «круг», «кольцо», «колесо»; в тантрической практике это один из энергетических узлов, которые проходит в своем подъеме Кундалини; в космологическом аспекте соответствует «кругу сил», обретаемых адептом, когда тот «узнает» себя верховным Господом и обретает власть над вселенной. 26, 64, 66, 79, 84, 112, 182, 193, 225, 255, 258, 260.

Чакра-вартин (*cakra-vartin*) — « тот, кто проворачивает колесо», то есть сам Шива или же адепт, встающий на его место. 260.

Чаматкара (*camatkāra*) — дрожь изумленной радости, потрясение, вызываемое эстетическим наслаждением. 132, 142, 184, 249, 258.

Чит (*cit, cid*) — чистое сознание, тождественное атману, то есть, одновременно, и высшему Брахману. В адвайте Шанкары — это Ниргуна-Брахман, тогда как в кашмирском шиваизме это сущность самого Бога Шивы, то есть «пракаша». 48, 59, 63, 98, 119, 185, 191, 235, 236, 238, 241, 242, 253, 272, 275.

Чити, чити-шакти (*citi-śakti*) — Сила сознания, активный, деятельный аспект сознания, которому в кашмирском шиваизме соответствует энергия Шакти, то есть «вимарша». 59, 60, 196, 202, 236, 238, 239, 241, 242, 243, 245, 253.

Читта (*citta*) — индивидуальное сознание. 236, 242.

Ш

Шабда (*śabda*) — свидетельство священного Писания (*śruti*) как один из источников достоверного познания (*pramāṇa*). 46, 107, 246, 256.

Шабда-Брахман (*śabda-brahman*) — Брахман как слово у философов-грамматистов. 213, 246.

Шабда-таттва (*śabda-tattva*) — «сущность слова», внутренняя энергия слова. 114.

Шакти (*śakti*) — «Сила», «Энергия» — в шиваизме — спутница и возлюбленная Бога Шивы; своего рода женская ипостась божества. «Пять энергий» (*rājña-śakti*) высшего Господа суть «сознание» (*cit*), «блаженство» (*ānanda*), «желание» (*icchā*), «пробужденное знание» (*bodha, jñāna*) и «действие» (*kriyā*). 18, 20, 23, 24, 25, 41, 42, 45, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 69, 84, 101, 102, 112, 113, 120, 121, 132, 133, 139, 144, 167, 182, 184, 185, 191, 192, 196, 204, 218, 225, 226, 229, 230, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 254, 255, 258, 259, 273.

Шакти-пата (*śakti-pāta*) — «никсхождение энергии», то есть милость, благодать высшего Господа Шивы. 80, 91, 184, 200, 236.

Шакти-чакра (*śakti-cakra*) — «колесо энергий», образ пульсации, ритмической вибрации космических энергий в кашмирском шиваизме. 41, 79, 99, 193.

Шактопайя (*śaktopāya*) — «путь энергии»; особый всплеск энергии в душе адепта, который служит свидетельством действия благодати (*śaktipāta*) Шивы. 81.

Шанта (*śānta*) — одна из гун (то есть свойств, или нитей, из которых соткана феноменальная реальность) в кашмирском шиваизме. Соответствует гуне «саттва», то есть гуне разумности и покоя в санкхье. 73, 190.

Шанта-раса (*śanta-rasa*) — «раса покоя», тождественная атману. 137, 138, 139.

Шива (*siva*) — верховный Господь в кашмирском шиваизме; отождествляется с высшим Брахманом, или чистым сознанием (атманом). 19, 21, 23,

24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 40, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 73, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 101, 103, 110, 112, 114, 115, 120, 140, 166, 167, 168, 170, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 221, 223, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 248, 251, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 272, 273, 274, 276.

Шраддха (*śraddha*) — религиозная вера, опирающаяся прежде всего на опыт визуализации конкретного божества. 93, 199.

Шрингара (*śṛṅgara*) — эротическая страсть, сексуальная любовь. 136.

Шрингара-раса (*śṛṅgara-rasa*) — «эротическая» раса. 136, 139.

Шрути (*śruti*), букв.: «услышанное» — тексты священного Писания (веды и связанные с ними брахманы, араньяки, упанишады), которые считаются бодхновенными. Веды не имеют автора, они дозвременны, именно по матрице неизменных вед создаются миры в начале каждого нового цикла творения. 5, 76, 107, 111, 187.

Шуддха-видья (*śuddha-vidyā*), букв.: «Чистое знание», «Чистое видение». В кашмирском шиваизме синоним Сад-видья (*sad-vidyā*) — ипостаси Шивы, соответствующей уровню энергии «делания» (*kriyā*). На уровне отдельного адепта означает полную сосредоточенность на Шиве. 64, 83, 240.

Я

Янтра (*yantra*) — магическое изображение схемы мироздания, которое используется адептом для прохождения различных уровней сознания во время медитации. 86, 193.

Содержание



Введение	3
--------------------	---

Часть 1 Кашмирский шиваизм: история и хронология. Фигуры и лица

Шивантский тантризм	17
Философские школы кашмирского шиваизма: исторический очерк .	28
Жизнь и творчество Абхинавагупты. Кшемараджа	32
Тантрический период	36
Эстетический период	37
Философский период	39
Кшемараджа	40

Часть 2. Кашмирский шиваизм: философия

Единство и множественность: адвайта-веданта, грамматисты, кашмирский шиваизм	45
Онтология кашмирского шиваизма: шива и шакти	56
Онтология кашмирского шиваизма: вселенская эволюция. Космические миры	66

Сотериология кашмирского шиваизма: путь спасения.....	79
Время. Образ мира. Конец времен.....	95

Часть 3
Кашмирский шиваизм:
эстетика

Энергия речи.....	107
Поэтика. Театральная эстетика	122
Вместо заключения: театр как живая энергия (паратеатральные опыты современности)	141

ПЕРЕВОДЫ

Абхинавагупта

Парамартха-сара (сущность истины).....	165
--	-----

Кшемараджа

Пратьябхиджня-хридая (Сердце узнавания)	202
---	-----

Абхинавагупта

Гимны Шиве-Бхайраве	261
«Гимн Бхайраве»	261
«Ануттараштика» («Восемь строф о несравненном, [о том, выше которого нет]»).....	269

Глоссарий	277
-----------------	-----

Научное издание

Исаева Наталья Васильевна

Искусство как проводник.

Кашмирский шиваизм: Абхинавагупта и Кшемараджа

(в сравнении с некоторыми паратеатральными
опытами современности)

Директор издательства *P. В. Светлов*

Ответственный редактор *A. A. Галат*

Корректор *E. M. Пожидаева*

Дизайн и верстка *E. B. Владимиrowой*

Подписано в печать 15.01.2014.

Формат 60 × 90 1/16. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 19. Тираж 500 экз. Заказ № 115

Издательство РХГА

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15

Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595;

факс: (812) 571-30-75

E-mail: rhpublisher@gmail.com

<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст»

192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38



Исаева Наталья Васильевна, специалист по истории философии, истории религии, индийской культуре и эстетике, переводчик, доктор исторических наук. Ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, преподает и работает во Франции (Парижский университет, ARTA), Италии, Великобритании (Spalding Fellow, Oxford). Автор 15 книг и около сотни статей, в том числе и по проблемам современной театральной эстетики. Кавалер ордена изящных искусств и литературы Французской Республики.



Русская христианская
гуманитарная академия

Санкт-Петербург
2014

ISBN 978-5-88812-625-7

9 785888 126257