

Камалакар Мишра

Кашмирский Шайвизм

Центральная философия тантризма



ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
БЛАГОДАРНОСТИ	9
СОКРАЩЕНИЯ	11
ВВЕДЕНИЕ	13
ОСНОВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТАНТРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ	13
ИСТОРИЯ ТАНТРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ	20
СЛИЯНИЕ КУЛЬТУР ОТРЕЧЕНИЯ (НИВРИТТИ) И МИРСКОГО ВОВЛЕЧЕНИЯ (ПРАВРИТТИ)	23
ТАНТРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ	25
ОБЩИЕ ЧЕРТЫ	27
ЗНАЧЕНИЕ УЧЕНИЯ ЛЕВОЙ РУКИ (КАУЛА-МАРГА)	29
ЛОМКА ЛОЖНЫХ БАРЬЕРОВ	31
ЗАБЛУЖДЕНИЯ	33
КАШМИРСКИЙ ШАЙВИЗМ КАК КУЛЬМИНАЦИЯ	34
ТАНТРИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	34
ЭТИМОЛОГИЯ ТАНТРЫ И АГАМЫ	38
ИСТОРИЯ ТЕКСТОВ	39
ОСОБОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТРУДОВ АБХИНАВАГУПТЫ	46
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ	50
ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ	50
ЗНАНИЕ КАК ПРИРОДА СОЗНАНИЯ	52
ЗНАНИЕ КАК АКТИВНОСТЬ	52
ЗНАНИЕ ЯВЛЯЕТСЯ САМООСВЕЩАЮЩИМ	54
СОЗНАНИЕ КАК СРЕДСТВО ПОЗНАНИЯ	55
СОЗНАНИЕ ЯВЛЯЕТСЯ САМООСВЕЩАЮЩИМ	57
АГАМИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ	59
АГАМИЧЕКОЕ ЗНАНИЕ ЯВЛЯЕТСЯ НАУЧНЫМ	63
ВОЗРАЖЕНИЯ АГАМА-ПРАМАНЕ	67
ГРАНИЦЫ ЗНАНИЯ	70
ЧТО ЕСТЬ ВЫСШЕЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ?	71
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ЗНАНИЯ	76
ТЕОРИЯ ЗАБЛУЖДЕНИЯ В ТРИКЕ	79
АБСОЛЮТНОЕ СОЗНАНИЕ (ШИВА-ШАКТИ)	84
ЧАСТЬ I – ШИВА	84
ШИВА КАК ПЕРВОЕ ЛИЦО	84
ШИВА – АБСОЛЮТ	85
ВОПРОС ТОЖДЕСТВЕННОСТИ ШИВЫ С МИРОМ	86

ШИВА – ЧИСТОЕ ЕДИНСТВО (НЕДВОЙСТВЕННЫЙ)	88
ВОПРОС ВОЛИ-АБСОЛЮТА	92
ШИВА НЕОПРЕДЕЛИМ	93
ШИВА СВЫШЕ КАТЕГОРИЙ ПОНИМАНИЯ	93
РОЛЬ ФИЛОСОФИИ.....	95
СОГЛАСОВАНИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЙ С НЕОПРЕДЕЛИМЫМ.....	97
ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧИ ИНФОРМАЦИИ.....	98
ШИВА ЕСТЬ СУБЪЕКТ-СОЗНАНИЕ	100
Я-СОЗНАНИЕ В ШИВЕ.....	102
ШИВА КАК АБСОЛЮТНАЯ ЛИЧНОСТЬ	105
ШИВА – ЭТО СОВЕРШЕНСТВО	107
ЧАСТЬ II – ШАКТИ	109
ПРИРОДА ШАКТИ	109
СОВМЕСТИМОСТЬ ШАКТИ (<i>КРИЙИ</i>) С	111
ШИВОЙ (<i>ДЖНАНОЙ</i>).....	111
ОТНОШЕНИЕ ШИВА-ШАКТИ	116
ВИДЫ ШАКТИ	118
ДВА УРОВНЯ ШАКТИ.....	121
УРОВНИ ШАКТИ.....	122
СИНОНИМЫ И СИМВОЛЫ ШАКТИ	123
ШАКТИ КАК <i>ВАК</i> («РЕЧЬ»)	126
ПРОЦЕСС СОТВОРЕНИЯ	127
ТЕОРИЯ ПРИЧИННОСТИ	127
ПЯТЕРИЧНЫЕ КОСМИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ	129
ОБЩИЕ ВОПРОСЫ СОТВОРЕНИЯ	131
СОТВОРЕНИЕ КАК <i>ВАК</i> («РЕЧЬ»)	134
ЧИСТЫЕ КАТЕГОРИИ.....	140
МАЙА.....	141
ПЯТЬ ОБОЛОЧЕК	144
1. ВИДЙА	144
2. КАЛА.....	144
3. РАГА.....	145
4. НИЙАТИ	146
5. КĀЛА.....	147
ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ДУША (<i>ПУРУША</i>).....	148
ДВАДЦАТЬ ЧЕТЫРЕ МАТЕРИАЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ	150
ДИСКУССИЯ О РАЗДЕЛЕНИИ НА КАТЕГОРИИ.....	155
ТЕОРИЯ КАЖУЩЕГОСЯ ПРОЯВЛЕНИЯ (АБХАСАВАДА)	159
ЗНАЧЕНИЕ АБХАСЫ	159

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ АБХАСАВАДЫ.....	162
АБХАСАВАДА КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ.....	167
СМЫСЛ, В КОТОРОМ АБХАСА НАЗЫВАЕТСЯ РЕАЛЬНОЙ	172
ТЕОРИЯ КАЖУЩЕГОСЯ ПРОЯВЛЕНИЯ (АБХАСАВАДА) КАК	177
ТЕОРИЯ СВОБОДЫ (СВАТАНТРИЯВАДА)	177
ТЕОРИЯ ИЛЛЮЗИИ	180
ПРОБЛЕМА ЗЛА	184
ПРИСУТСТВИЕ ЗЛА	184
ПРОБЛЕМА	185
СВОБОДНАЯ ВОЛЯ И МОРАЛЬНОЕ ЗЛО	187
БОГ КАК НАСТОЯЩИЙ ДЕЙСТВУЮЩИЙ	192
НЕВЕДЕНИЕ КАК ПРИЧИНА ЗЛА	197
СТРАДАНИЕ И ЗАКОН КАРМЫ.....	200
МЕСТО ЗЛА В ЛИЛАВАДЕ.....	205
ПОНЯТИЕ ПРАТИАБХИДЖНЫ («САМО-УЗНАВАНИЯ»)	208
ПРАТИАБХИДЖНА ЯВЛЯЕТСЯ ОСНОВНЫМ В КАШМИРСКОМ ШАЙВИЗМЕ	208
ЗНАЧЕНИЕ ПРАТИАБХИДЖНЫ	210
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ И ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНОЕ (РЕАЛЬНОЕ) ЗНАНИЕ	212
ПОЧЕМУ ПРАТИАБХИДЖНА НАЗЫВАЕТСЯ ЗНАНИЕМ.....	214
СПОСОБ И СОДЕРЖАНИЕ ПРАТИАБХИДЖНЫ	216
ПРАТИАБХИДЖНА – ЭТО РАСТВОРЕНИЕ ЭГО	222
ЕДИНСТВО ШИВЫ И ПАШУ КАК МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ	224
ОСНОВА ПРАТИАБХИДЖНЫ	224
УРОВНИ ПРАТИАБХИДЖНЫ.....	225
ПРАТИАБХИДЖНА КАК ОСНОВАНИЕ ВСЕХ УПАЙ	226
УМЕСТНОСТЬ БХАКТИ В ПРАТИАБХИДЖНЕ	227
ПРАТИАБХИДЖНА («САМОУЗНАВАНИЕ») И АПАРОКШАНУБХУТИ («ПРЯМОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ»)	228
СКОВАННОСТЬ И ОСВОБОЖДЕНИЕ	230
СМЫСЛ СКОВАННОСТИ	230
ПОНЯТИЕ МАЛЫ (ЗАГРЯЗНЕНИЯ).....	232
ЗНАЧЕНИЕ МОКШИ.....	240
ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ МУКТИ В КАШМИРСКОМ ШАЙВИЗМЕ	244
МОКША КАК ВЫСШАЯ ЦЕННОСТЬ.....	249
СТУПЕНИ ДУХОВНОЙ ЭВОЛЮЦИИ ДУШИ	261
СПОСОБ МОКШИ	268
УСИЛИЕ И МИЛОСТЬ	268
ЕДИНСТВО СПОСОБА И ЦЕЛИ	272

АНУПАЙА.....	275
ШАМБХАВОПАЙА	277
ШАКТОПАЙА	279
АНАВОПАЙА.....	280
ОБЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ УПАЙ	283
УПАЙИ	285
МЕСТО ОТРИЦАНИЯ В ТАНТРИЧЕСКОЙ САДХАНЕ	286
РАССЛАБЛЕННЫЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ.....	288
ДОКТРИНА ЛЕВОЙ РУКИ (КАУЛА САДХАНА) И СУБЛИМАЦИЯ СЕКСА.....	295
РАЦИОНАЛЬНОЕ ЗЕРНО КАУЛА САДХАНЫ	295
НЕОБХОДИМОСТЬ СУБЛИМАЦИИ СЕКСА	299
ЧУВСТВО СВЯТОСТИ СЕКСА	300
КУЛЬТИВИРОВАНИЕ ЛЮБВИ К СЕКСУАЛЬНОМУ ПАРТНЁРУ	303
КАУЛА САДХАНА КАК СПОСОБ САМОРЕАЛИЗАЦИИ.....	306
СТАДИИ КАУЛА САДХАНЫ.....	307
КАУЛА САДХАНА: ОЦЕНКА	308
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	311

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая работа является изложением философии и религии системы Трика, широко известной как Кашмирский Шайвизм. Кашмирский Шайвизм – это наиболее выдающаяся система Тантрической традиции. Я считаю Кашмирский Шайвизм истинной или центральной философией Тантризма.

Моя более ранняя книга, *Значение Тантрической Традиции* (1981, Варанаси, Индия), имела много общего с настоящей работой, но была написана с другой целью. Целью *Значения Тантрической Традиции*, как и говорит ее название, было не столько дать полное изложение тантрической философии, сколько показать значение этой философии с различных точек зрения – исторической, эпистемологической, онтологической и аксиологической. Основной целью книги было раскрыть последовательность и достоверность тантрической мысли и сделать явной непрерывную нить логики, не выраженную явно в системе. В свою очередь представленная здесь работа, *Кашмирский Шайвизм: Центральная Философия Тантризма*, сразу предполагалась как полная экспозиция тантрической системы, охватывающая все сферы тантрической философии. Как таковая, она содержит много тем, ранее не обсуждавшихся, которые можно рассматривать как развитие моей более ранней работы.

Хотя вклад Тантры в индийскую философию и культуру имеет огромное значение, в этой сфере проделано мало работы. Кроме того, Тантры или Агамы имеют общезначимую ценность и будет уместным рассказать о них современному человечеству. С ее положительной позицией обращения к миру и ее разнообразием йогических садхан для самоулучшения во всех отношениях, Тантра несет обещание помочь людям в их теперешнем затруднительном положении. Это делает изложение и разъяснение тантрического понимания стоящим затраченного времени.

Мистический язык Тантр и богатый символизм, заложенный в них, делают нелегким изложение тантрической мысли. Абхинавагупта, главный философ Кашмирского Шайвизма, преодолев эти трудности, представил систематическое и рациональное изложение тантрической мудрости в своей известной работе, *Тантралоке*. Настоящая работа является попыткой понять тантрическую позицию главным образом в свете *Тантралоки*.

Может показаться, что Абхинавагупта развязал все узлы тантрической философии и религии, но даже в его работах многое оставлено для дальнейшего прояснения и разработки. Поэтому в отношении той или иной позиции тантрической мысли среди тантрических школ существуют различные мнения и неразбериха. Моя цель в настоящей работе – расшифровать невыраженные явно идеи, скрытые внутри логической нити тантрической системы и заполнить пробелы, когда это возможно.

В моей работе могут возникать такие точки зрения, которые произведут впечатление новых и оригинальных для читателя. Поэтому нужно иметь в виду, что я предоставляю на рассмотрение не нечто действительно новое; все

предлагаемое присутствует в тантрической позиции, возможно, просто в неявном, подразумеваемом виде. Например, я пытался показать рациональную сторону и основную логику доктрины *левой руки* (*вама* или *Каула*) специально по отношению к сексу. Я интерпретировал и представил тантрическую религию или тантрический путь жизни таким образом, чтобы сделать его вполне уместным для современной эпохи науки и техники. Все представленные взгляды – мои измышления, но в действительности они могут быть ясно прочтены между строками тантр, я просто пытаюсь сделать их более явными. Самое большее, что можно рассматривать как мой вклад – так это мою попытку восполнить явно недостающие звенья. Но это, также, исключительно на основе тантрической мысли.

В этой книге я пытаюсь представить логический анализ тантрической позиции Абхинавагупты. Я также показываю то, что согласно моему пониманию осталось неразрешенным в его философии, но нужно иметь ввиду, что в настоящей работе я скорее играю роль сторонника Абхинавагупты, чем критика. Я пытаюсь: а) представить тантрическую позицию с рациональной точки зрения, б) разработать последовательное философское изложение Кашмирского Шайвизма, в) предоставить разумное объяснение трудных для понимания тантрических *садхан*, г) очертить в целом и выяснить внутреннюю нить логики, проходящую сквозь всю систему тантрической мысли и д) продемонстрировать истинное значение Кашмирского Шайвизма.

Местами в моем повествовании появляется адвайта ведантин как главный оппонент (*пурвапакшин*) Тантры ввиду той простой причины, что некоторые из основных принципов тантрической системы подвергаются сомнению и отрицаются Адвайта Ведантой. В ответ тантрист не только защищает свою позицию, но и задает свои вопросы адвайтину. Моя цель в этих местах не вступить в полемику и опровергнуть адвайтина, а просто прояснить мою собственную позицию. Я надеюсь, адвайта ведантины воспримут мои критические замечания в этом духе.

Настоящая работа – это результат долгих лет изучения, исследования, обдумывания, преподавания и обсуждения предмета исследования. При изложении темы я пытался предельно ясно излагать мысли и объяснять трудные для понимания идеи простым языком. Представленный стиль более похож на неформальное объяснение и обсуждение учителя, чем на трудное, с грузом учености объяснение педанта.

Кроме того, Кашмирский Шайвизм является, заимствуя термин из экзистенционализма, практикой – достоверной философией, а не просто идеологией. Следовательно, я пробую преподнести его таким образом, чтобы произвести на читателя то впечатление, что эта философия связана с жизнью и является чем-то действительно значимым. Я забочусь о том, чтобы в моем изложении этой философии не было абстракций, чтобы она не потеряла связи с жизнью.

Чтобы избежать неправильного понимания и неверного толкования и сделать спорные вопросы ясными, временами, я даже делаю определенные повторения. Я признаю, что повторения могут быть бесполезны и могут быть

аннулированы за счет ясности и полноты понимания. Однако здесь присутствуют повторения только нескольких слов или нескольких предложений, и я надеюсь, что читатель простит меня.

БЛАГОДАРНОСТИ

Первому, кому я хотел бы выразить свою бесконечную признательность, – это моему самому уважаемому и возлюбленному учителю, покойному Махамахопадхайе Пандиту Рамешвару Джха, у чьих лотосных стоп я изучал тексты Кашмирского Шайвизма около двадцати лет. Пандит Рамешвар Джха был не только глубоким и обладающим проницательностью ученым с искрой гения, он был также человеком большого духовного опыта, он жил и практиковал философию Кашмирского Шайвизма. Его духовная проницательность помогла мне понять секреты тантрической философии более ясно. Я склоняюсь в почтительном поклоне ему, кого знали среди студентов и учеников как «современного Абхинавагупту».

Я глубоко обязан другому уважаемому и возлюбленному учителю, покойному профессору Т. Р. В. Мурти, прославленному ученому буддизма и Веданты, кто имел проницательность, пронизывающую все проблемы философии и религии.* Он научил меня индийской философии вообще и Адвайта Веданте в частности. Он позволял мне обсуждать с ним спорные философские вопросы часами, просвещая меня своей блестящей интуицией. Я обязан ему своим развитием в философии.

Я выражаю свою признательность другому уважаемому и возлюбленному учителю, покойному профессору Р. К. Трипатхи. От него я научился тому, как развивать ясность идей и представлять предметы спора связным и совершенно очевидным образом. Профессор Трипатхи также был *садхакой*, для которого философия являлась делом практического интереса. Это его отношение помогло мне понять философию как смысл жизни. И профессор Мурти, и профессор Трипатхи были адвайта ведантинами, их критика Кашмирского Шайвизма помогла мне развить свое понимание как Кашмирского Шайвизма, так и Тантризма вообще логически согласующимся образом.

Мой уважаемый и возлюбленный учитель, профессор К. С. Шивараман, авторитет в Шайвизме, который занимает сейчас должность профессора кафедры изучения Индии в Конкордийском Университете в Монреале, в Канаде, просветил меня во многих проблемах и спорных предметах Шайвизма и помог мне понять истинный дух Шайвизма. Именно он долгое время побуждал меня писать о Кашмирском Шайвизме. Я выражаю ему свою признательность.

Я получил большую пользу от дискуссий о Кашмирском Шайвизме, которые вели со мной многие выдающиеся ученые. Среди них – доктор Б. Н. Пандит, профессор Л. Н. Шарма, доктор Навдживан Растиги, доктор Сантхар Висувалингам и профессор К. Д. Трипатхи. Выражаю им свою благодарность.

Я также благодарен моим студентам, которые косвенно помогли мне в подготовке этой работы. Их заинтересованные вопросы в беседах со мной помогли мне выйти на полное понимание и ясное представление Кашмирского Шайвизма.

* Я имел много учителей. Абхинавагупта сказал: «Ученик, жаждущий достижения знания, должен идти от учителя к учителю, точно, как пчела, жаждущая цветочного вкуса, движется от цветка к цветку.»

Я не знаю, как выразить свою благодарность доктору К. П. Мишре, моему прежнему студенту, а сейчас коллеге, который очень помог мне тем, что взял на себя великие страдания по коррекции машинописного текста и проверке ссылок.

Настоящая работа – это исправленная версия моей докторской диссертации, озаглавленной «*Философия Абхинавагупты в особой связи с Тантралокой*», представленной на рассмотрение Бенаресскому Индийскому Университету (БИУ). Я благодарен БИУ за данное мне разрешение использовать для публикации в этой книге материал моей диссертации.

Я наиболее почтительно выражаю свою признательность Свами Четананандаджи, директору Института Нитиананды, за то, что публикация этой книги стала возможна. Мне также хотелось бы поблагодарить Шэрон Уард и всех сотрудников из этого Института и издательства Рудра Пресс, которые были так добры и очень помогли мне. Я признателен моему редактору, Дженифер Кросс. Ее совершенствование языка книги весьма ценно.

СОКРАЩЕНИЯ

Бхагавадгита - Бх. Г.
Ишвара-пратйабхиджна-карика - И. П. К.
Ишвара-пратйабхиджна-вимаршини - И. П. В.
Куларнава Тантра - К. Т.
Малинивиджая Тантра - М. В. Т.
Малинивиджая-вартика - М. В. В.
Парамартхасара - П. С.
Паратримшика-виварана - П. Т. В.
Пратйабхиджна-хридайам - П. Х.
Шива-дришти - Ш. Д.
Шива-сутра - Ш. С.
Шива-стотретали - Ш. Ст.
Тантралока - Т. А.
Тантралока-вивека - Т. А. В.
Тантрасара - Т. С.

Ссылки, содержащие номера страниц, взяты из книг, опубликованных
Кашмирской Серией Текстов и Исследований, Шринагар.

*нирашамсатурнадахамити
двишакхамашасте тадану ча вибханктум ниджакалам/
сварупадунмешапрасарананимешастхитиджушас
ададвайтам ванде парамашивашиактиатма никхилам//*

«Я поклоняюсь всепронизывающему, недвойственному Абсолюту, кто есть первичный Шива-Шакти, кто, из совершенного состояния без желаний, прежде всего освещает себя как чистое «Я есть» (чистый субъект) и затем, чтобы разделить свою деятельность силу, разделяется на двух (субъекта и объекта), а затем, по своей природе, продолжает эманирование и протяжение себя (как творения) и снова растворяет его в себе.»

И. П. В. 1. 1. 1. (мангалачарана)

ВВЕДЕНИЕ

ОСНОВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТАНТРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Абхинавагупта является ведущим философом Трика Пратиабхиджна школы, широко известной как Кашмирский Шайвизм. Сам Кашмирский Шайвизм – это наиболее выдающаяся система в тантрической традиции, и Абхинавагупта – это главный представитель тантрической философии.¹ Так как Абхинавагупта является тантрическим философом, вполне уместно, даже необходимо, дать введение в тантрическую традицию. Для того чтобы продемонстрировать значение Абхинавагупты, прежде всего покажем значение самой тантрической философии.

Среди обычной публики существует общее неправильное представление о Тантре. Она думает, что при исполнении тантрических практик человек использует мистические формулы, или манtry, вызывая духов и мистических божеств, достигает таинственных сил и сверхъестественных переживаний. Но это понимание Тантры очевидно наивное, ибо Тантра имеет более широкое значение. Она означает особую концепцию Реальности и, вследствие этого, особый образ жизни. Она представляет набор ценностей, которые, с одной стороны, нравственно, или морально, хорошие и, с другой стороны, приятные и удовлетворяют личность; Тантра, таким образом, вполне практична. тантрическая ценностная система так совершенна и исчерпывающа, что нет аспекта жизни, который остался бы незатронутым. Основанная на «индуктивных» переживаниях провидцев и йогинов, которые в значительной степени проверены долголетней традицией экспериментов, тантрическая мудрость формирует основу счастливой и здоровой жизни и для личности, и для общества. Тантра показывает, как принимать и использовать мир и мирские ценности таким образом, чтобы они стали способами Самореализации. Она представляет интегральный образ жизни, который синтезирует наслаждение (*bhogu*) и освобождение (*mokshu*), а также мирское вовлечение (*pravrittis*) и отречение (*nivrittis*). Она защищает позитивную йогу, которая включает все и делает все святым и добрым. Миссия Тантры и относится к определенному времени, и не относится.

Другое неправильное представление, распространенное среди ученых, – то, что исключительно ведическая традиция формирует общее направление индийской культуры, а тантрическая традиция – побочное направление или даже искажение. Это – колоссально неправильное понимание. В формировании индийской культуры агамы и тантры имеют важность равную ведам.

¹ Абхинавагупта создал многотомную работу, названную *Тантралока* (буквально «свет Тантры»), в которой он систематизировал философию и религию Тантры убедительным и связным образом. *Тантралока* – наиболее рациональное и логическое представление тантрической позиции, существующее в природе.

Тантрическая традиция высказывает нечто важное, и это должно быть принято в расчет, если мы желаем сформировать полное видение индийской философии и религии.

И Веда (*нигама*), и Тантра (*агама*) являются откровениями по характеру и имеют отношение к сверхчувственному или эзотерическому знанию реальности. Если это так, то какая нужда в Тантре, если мы уже имеем Веду? Является ли Тантра излишней или она имеет какое-то специфическое значение? Рядом с Ведой Тантра имеет специальное значение; на самом деле она дополняет Веду. Согласно и Веде, и Тантре, Первичная Реальность есть Сознание (*чити*, или *самвит*), которая называется Брахманом, или Шивой. Природа этого Сознания – и знание (*джнана*), и активность, или динамизм (*крийа*), динамический аспект Реальности, который ответственен за манифестацию мира. Это понятие динамизма, хоть и не объясненное подробно, косвенным образом представлено в ведах и Упанишадах и раскрыто в тантрах. Упанишады выражают в словах уважение Творению, ясно наводя на мысль о существовании динамического принципа в Брахмане.² В Упанишадах говорится, что мир выходит, или эманируется, из Брахмана и что: «Он пожелал: «Пусть я стану многим и произведу».³ Эти утверждения наводят на мысль о *крийе*, или *спанде*. Утверждение, что «все это исходит из самого блаженства»⁴ отсылает недвусмысленным языком к *спанде*. Эти утверждения не могут быть объяснены посредством называния их мифами, как это делают адвайтины.⁵

Таким образом, Упанишады допускают динамический аспект Реальности, но они полностью не объясняют этот динамизм. Эта задача осуществляется тантрами. В тантрах динамизм Реальности расшифрован полностью; имманентный аспект Брахмана вынесен вперед. В результате в Тантре присутствует чрезвычайно положительное отношение к Творению.

Существует и другое важное значение, в котором Тантра дополняет Веду. Веда называется *нигама*, или *нигамана*, что означает «дедукция», в то время как Тантра называется *агама*, или *агамана*, что означает «индукция». Полагается, что Веда открыта из высшего источника – провидцы не являются авторами утверждений Веды; они просто получили, или «восприняли» их. Следовательно, ведические утверждения считаются признанными предпосылками, из которых потом выводятся умозаключения. Значит, ведическое знание – это вывод, дедукция (*нигамана*) из открытых свыше предпосылок. *Агама*, или Тантра, с другой стороны, основана на данных переживаний провидцев или йогинов. Это действительно йогическая традиция. Абхинавагупта называл ее «традицией переживания» (*анубхавасампрадайа*).⁶

² *йотова имани бхутани джайанте*. ТАЙТТИРИЙА УПАНИШАД 3. 1.

³ *тадайкишата баусайам праджайайети*. ЧХАНДОГЙА УПАНИШАД 6. 2. 3.

⁴ *анандаддхьеева кхалвимани бхутани джайанте*. ТАЙТТИРИЙА УПАНИШАД 3. 6.

⁵ Далее золотистая Ума, или Парвати, (*ума хаймавати*), которая появляется в известной истории *Якши в Кена Упанишад*, подсказывает, что Брахман есть Шива и Ума, Шакти. В тантрической традиции Ума – это синоним Шакти.

⁶ *анубхава-сампрадайопадеша-париишиланена...* П. Т. В., стр. 161. Для полного обсуждения *агамы* («индукции») см. главу 2.

Неправильным будет считать, что Веда не верит в подтверждение открытого свыше знания или что Тантра не верит в откровение. Обе верят и в то, и в другое, но ведическое знание приходит в основном через процесс откровения, тогда как тантрическое знание приходит в основном через опыт. В индийской традиции откровение и переживание считаются дополнительными друг к другу – то, что открыто, также может быть подтверждено в действительном переживании. Ведическое знание подтверждено переживанием, и это эмпирическое подтверждение является функцией Тантры. В этом смысле Тантра (*агама*) является дополнительной к Веде (*нигамане*).

Внешняя форма Тантры подтверждает, что она открыта Господом Шивой, так как она представлена в форме диалога между Шивой и Парвати, супругой Шивы. Вполне возможно представить Тантру как откровение, но специальная природа Тантры в том, что она построена на переживании. Йогины и провидцы переживали истину; Тантра может быть понята как запись их переживаний, диалог между Шивой и Парвати является литературным приемом, предназначенным для того, чтобы сделать эту запись притягательной.

Абхинавагупта интерпретирует диалог между Шивой и Парвати как диалог внутри нашего собственного сознания, между двумя уровнями сознания. Он говорит: «Я, которое представлено в каждой форме и является самоосвещющим, выступает и спрашивающим, и отвечающим, якобы разделяя себя на спрашивающего и отвечающего, в то же самое время, будучи собой.»⁷ Также говорится, что Сам Господь Шива, принимая форму учителя и ученика, открывает Тантру путем вопроса и ответа.⁸ Это означает диалог между ищущим я и отвечающим Я, а ответ дается изнутри Я. Вопрошающее я – это низшее я (*ану*), а отвечающее я – это высшее Я (Шива). Та же самая интерпретация может быть взята в случае диалога между Арджуной и Кришной в *Бхагавадгите*.

Даже если диалог понимается буквально, и Тантра считается откровением, здесь нет противоречия. Два мнения: что Тантра открыта Богом, с одной стороны, и пережита йогинами и провидцами, с другой стороны, – вполне совместимы, ибо то, что открыто, также может быть подтверждено нашим собственным переживанием. Тантрическая традиция поддерживает обе точки зрения.

Таким образом, мы видим, что агамическая, или тантрическая, традиция, не говоря уже о ее собственном большом значении и правоте, является дополнительной к ведической традиции (или традиции Упанишад). Тантрические идеи, которые скрыто представлены и иногда явно выражены в ведах и упанишадах, определенно и полностью расшифрованы тантрами. Таким образом, Веда и Тантра составляют одну и ту же линию мысли. Те, кто отдали

⁷ сватма сарвабхавасвабхавах свайам пракашаманах сватманамева сватмавибхиннена прашнапративачанат прашти-пративактри-сватмамайена ахамтайа чаматкуран вимришати... там же, стр. 14-15

⁸ гуру-шиши-паде стхитва свайам дево садашивах/ пурвоттарападайрвакайах тантрам самаватарайат// там же, стр. 12

предпочтение тантрам в послеведический период⁹, сознавали эту непрерывность и единство ведическо-тантрической традиции; они ясно упоминали эту непрерывность. В *Куларнава Тантре* Господь Шива торжественно заявляет своей супруге Парвати: «Шесть систем ведической философии – это члены Моего тела, такие как стопы, желудок, руки и голова; те, кто дифференцирует их, фактически расчленяют Мое тело. И эти шесть частей также являются шестью частями Кулы; следовательно, о дорогая, знай, что ведический последователь есть каулический (тантрический)».¹⁰

Тантра не просто имеет статус объекта, дополнительного к Веде. Ее дополнительность к Веде несущественна. В действительности, Тантра имеет автономный и независимый статус. Было бы вполне приемлемо видеть начало тантрической традиции во времена, когда провидцы, без какой-либо зависимости от Веды, поднимали вопросы, имеющие отношение к жизни, делали исследования в направлении найденных вопросов, и, в конце концов, получали объяснения. То, что эти находки тантрических провидцев дополняли ведическое историческое знание или какую-либо другую традицию, несущественно. Значение тантрической традиции лежит не в существовании ее, как дополнительной к Веде или другой традиции, а в ее потенциале дать автономно полную и совершенную философию жизни.

В некотором отношении Тантра более полна и важна, чем Веда. Основание для этого утверждения простое. Тантра – это Веда плюс Тантра, в то время как Веда – это Веда плюс не явно выраженная Тантра. То есть, Тантра, кроме своей собственной мудрости, полностью включает мудрость Веды, а Веда содержит мудрость Тантры только скрыто и нуждается, чтобы Тантра сделала ее явной.

Кроме того, эпистемологически *агама*, или Тантра, создает больше впечатления, чем *нигама*, или Веда. То, что приобретается через переживание, есть и научное знание и подтверждено собой; оно не требует прошлого откровения для подтверждения. Наоборот, откровение нуждается в переживании для подтверждения; откровение без переживания остается объектом веры и не становится знанием. Подтверждение приходит от переживания, а не из откровения.

Тантра называется наукой. Называя Тантру наукой, я ни изменяю сущностное значение термина «наука», ни делаю ошибку в использовании термина. Рассудок является основным принципом, лежащим в основе научного метода; наука – это рациональное исследование чего-либо. Рассудок делает ясным то, что исследование, базирующееся на спекуляции или вере, не может удостоверить; мы можем полагаться только на то, что мы наблюдаем или познаем. Следовательно, наука базируется не на спекуляции или вере, а на

⁹ Тантрическая традиция существовала в устной форме со временем Вед; она была записана в постведический период.

¹⁰ шаддаршанани менгани падау кукиих карау ширах/
тешу бхеданту йах курянмамангам чедайатту сах//
этаниева куласиати садангани бхаванти хи/
тасмад ведатмакам шастрам видхи каулатмакам прииे//
КУЛАРНАВА ТАНТРА 2. 84-85

действительном переживании или познании.¹¹ Рассудок поясняет нам то, что обычно имеется только один способ переживания – эмпирический, или чувственный. Переживание в контексте науки также означает эмпирическое познание. Следовательно, наука также может определяться как эмпирическое исследование.

Используя те же способности рассудка, выясняем также, что наука базируется на эмпирическом познании не потому, что этот вид познания самый точный, а просто потому, что современная наука не знает другого способа познания кроме эмпирического. Если бы был открыт какой-либо другой способ познания, не было бы никаких сомнений в назывании его научным. Единственной трудностью было бы удостовериться, что это – подлинное переживание, а не что-то такое, как мечта, галлюцинация или иллюзия. Этот способ стал бы научным только посредством переживания.

Тантра базируется на действительном переживании провидцев, йогинов и духовных экспериментаторов. Они пытались исследовать внутреннюю природу и возможности человечества и делали обширные эксперименты на личном и общественном уровне. Их лабораторией было человеческое существование и, в некоторой мере, общество. Они не имели современных методов и приспособлений для записи, обработки и сохранения данных; они, конечно, имели свои собственные методы. Кроме того, чтобы запись их открытия была приятной и занимательной, они не использовали прозаический научный язык, а выражали свои открытия поэтическим образом, используя метафоры, символы и аллегории.

Открытия тантрических провидцев проверены и подкреплены долгой традицией йогинов, достигшей и настоящего времени. Всякий может проверить истину открытий на себе. Это не связано с риском. Таким образом, Тантра – это наука, духовная наука. Точно также как есть материальная наука, так есть и духовная наука со своей методологией духовного исследования. Материальная наука имеет приемлемую форму, технологию. Таким же образом и духовная наука имеет технологию. Технология духовной науки называется *йога*. Тантра представляет йогу во множестве форм. Точно также как технология материальной науки использует множество сфер деятельности, тантрическая йога, технология духовной науки, применяется во множестве отраслей.

Мы не будем впадать в иллюзию, что все написанное в обширном собрании Тантры, основано на переживании. Точно также как в том, что появляется в Веде, не все есть откровение, также не все, что появляется в Тантре есть переживание. Тантрические тексты содержат много гиперболического и умозрительного материала, а также некоторого материала, который может быть оставлен в стороне как не являющийся необходимым. Если мы придерживаемся реалистического видения Тантры без какой-либо неуместной сентиментальной привязанности к тантрическим текстам, то можем бережно устраниć ненеобходимые элементы, чтобы понять истинную тантрическую позицию.

¹¹Это будет раскрыто подробно в главе 2.

Не может быть сомнений, что рассудок – это единственное имеющееся в нашем распоряжении орудие для совершения этой работы и единственный критерий для вынесения любого мнения. Даже сверхразумное не противостоит рассудку. Быть выше рассудка – значит быть не познаваемым рассудком, а не значит быть иррациональным, или неразумным. Следовательно, рассудок – это лучшее орудие и лучший критерий для определения реального смысла Тантры, точно так же он – лучшее орудие для оценки чего-либо еще. Даже когда мы признаем откровение (*шрути*), мы делаем это, потому, что рассудок говорит нам, что мы не можем познать или пережить Реальность через мышление или чувственное познание, и, следовательно, мы прибегаем к откровению. Только используя рассудок, мы становимся осознающими ограничения самого рассудка и понимаем необходимость признания откровения. Реальность, которая выше рассудка, делается яснее исключительно благодаря рассудку. Рассудок необходим не только, чтобы сделать откровение понятным, но и, в первую очередь, чтобы мы осознали желательность откровений.

Позиция Тантры восхваляется не только логически и эпистемологически, но также онтологически и аксиологически. Тантра дает полный взгляд на мир, хорошо объясняющий все аспекты реальности. Ее метафизическая концепция динамического сознания (*чит-шакти*) со свободой (*сватантрией*) как своей природой последовательно объясняет все существующие проблемы реальности, включая жизнь и мир. Тантрическое открытие указывает, что феномен сознания, который мы называем я – это то, что появляется на поверхностном уровне, точно, как верхушка большей реальности, лежащей глубже в нас. Сознание подобно айсбергу, только крошечная часть которого видна над поверхностью, или подобно артезианскому источнику, который невидимо связан с более широким и обширным водным резервуаром. Если мы принимаем эту предпосылку, то, следовательно, шаг за шагом можем достичь более глубоких уровней нашей реальности. Состояния Самореализации можно достичь постепенно. Даже в нашем обычном существовании мы имеем некоторую степень Самореализации, так как сила сознания (*чити-шакти*, или *кундалини*, на символическом языке тантрической йоги) уже работает в нас в форме умственной способности. Очевидно, возможно, что в разных людях это Сознание будет проявляться в разной степени, либо естественно, либо через преднамеренный процесс раскрытия и развертывания качеств Сознания. Логически мы можем усилить этот процесс до достижения самой полной манифестации Сознания – Самореализации, или духовного достижения в наивысшей степени.

Самый значительный вклад Тантры – в аксиологическую область, область ценностей. Тантрические провидцы, как и индийские провидцы в целом, сначала осознавали два основных набора ценностей жизни. Один – это этическая ценность добра и нравственности, а другой – материальная ценность удовольствия и счастья. Первое технически называется *шреяа*, означая «добро», а второе – *прайа*, или «удовольствие». В индийской системе есть четыре ценности: *дхарма* (нравственность), *артиха* (деньги), *кама* (удовлетворение желаний) и *мокша* (Самореализация). Мораль соответствует «доброму»; деньги и удовлетворение желаний соответствуют «удовольствию». Провидцы также

осознавали, что в действительной жизни есть расхождение между «добром» и «удовольствием»; люди прерывают или иногда даже totally пресекают «удовольствие» в пользу «добра». В итоге провидцы выяснили и вполне прояснили, что ценностная система, которая является просто «добром» без элемента «удовольствия» не практична.

Следовательно, они стремились открыть систему, которая синтезирует внутри себя и «доброе», и «удовольствие», или истину и красоту, или пользу для себя и пользу для других. Они нашли ответ в том, что называется Самореализация, или мокша. *Мокша* является не потусторонней ценностью, а почвой для полного успеха в жизни. Весь талант и вся сила эффективной и изящной работы в жизни приходит из Я, точно также как вся электрическая сила, которая движет вентиляторы и освещает колбы электрических ламп, приходит от электростанции. Все творчество, художественное или иное, происходит из Я. Из Я приходит в ум живое понимание всего, как спонтанная вспышка феномена, технически называемого *пратибха*. Следовательно, чем больше субъект соответствует Я, тем больше энергии происходит. Таким образом, субъект Самореализации будет лучшим учителем, лучшим философом, лучшим ученым, лучшим лидером, лучшим бизнесменом, лучшим менеджером и т. д.

Самореализация включает в себя и нравственность, и удовлетворение желаний. Нравственность естественным образом представлена в *мокше* по двум причинам. Во-первых, Я, которое достигается в *мокше*, по природе хорошее. Поэтому оно называется *Шива* (буквально, «милостивый»). Было бы нелогично думать, что плохие действия могут происходить от милостивого по природе. Рамакришна Парамахамса говорит, что, как только мед капает в медовые соты, так только хорошие действия могут происходить от Шива-состояния.

Во-вторых, в состоянии *мокши*, или Самореализации, человек чувствует свое единство со всем. «Он становится единым со всем»¹². Для такого человека вполне естественно быть добрым ко всему¹³. То, что заграждает Я, называется неведением (*аджнана*). Неведение определено как ощущение двойственности (*двойта-пратха*, или *бхеда буддха*)¹⁴. Это – ощущение, когда для вас есть что-то или кого-то «другой»¹⁵. Когда это ощущение двойственности рассеяно, и реализовано единство существа со всем, то есть, достигнута универсальная любовь, тогда приобретается одна из самых существенных характеристик Самореализации.

Очевидно, что эгоизм, или ощущение двойственности, – это корень любой безнравственности. Человек может эксплуатировать человека только тогда, когда он считает его другим, отличным от себя. Но если он считает человека частью самого себя, как может он эксплуатировать его? Самореализованный субъект не будет эксплуатировать или вредить кому-либо, так как Самореализация – это состояние естественной спонтанной нравственности.

¹² *сарвабхутатмабхутатма*. БХ. Г. 5. 7.

¹³ *сарвабхутахите ратах*. Там же 5. 25.

¹⁴ *двойтапратха тададжнанам туччхатвад* банда учайатэ. Т. А. 1. 30.

¹⁵ *карнат карнопадешена сампраптамаваниталам*. ЙОГИНИХРИДАЙАМ 1. 30.

Также, *шайвадини рахасйани турвамасанмакхатманам, рииинам вактракухаре...* Ш. Д. 7. 107.

Самореализация объединяет в себе и удовлетворение желаний и нравственность, и «удовольствие», и «доброе». В Самореализации чей-то преобладающий интерес, и польза других становится одним; это состояние сразу и добра, и удовольствия. В нашем эмпирическом переживании, мы также находим наиболее близкое явление, которое является примером этого синтеза – феномен любви. В любви польза любящего и польза любимого становится одним. Мать, например, ощущает себя единой со своим ребенком и чувствует счастье в счастьи ребенка. Любовь естественно подсказывает любящему доброе действие по отношению к любимому. Более того, кроме доброй благотворной деятельности по отношению к любимому человеку, любовь дает огромное удовлетворение и радость самому любящему. Восторг любви так глубок, что только по-настоящему любящий может понять его. Используя фразу Шекспира: «Она осчастливляет того, кто берет, и того, кто дает». Любовь – это истинная природа Я, и реализованный человек будет истинным любящим. Любовь – это главная характеристика святых и мудрецов, которые достигли некоторой степени Самореализации. Чем больше мы реализуем Себя, тем большим является естественный поток любви в нас.

Уникальность тантрической концепции *мокши*, или Самореализации, двояка. Во-первых, согласно Тантре, *мокша* – это не потусторонняя ценность, это основа всеобщего успеха во всех слоях жизни. Это исправляет неправильное понимание, что *мокша* является якобы оторванной от действительной жизни. Во-вторых, *мокша*, согласно Тантре, состоит не просто из добра, а синтезирует и добро, и удовольствие. Эта идея *мокши* видоизменяет общеизвестную индийскую классификацию четырех ценностей жизни. Согласно общеизвестной классификации, деньги (*артиха*) и удовлетворение желаний (*кама*) соответствуют «удовольствию», а нравственность (*дхарма*) и Самореализация (*мокша*) соответствуют «доброму». Но согласно тантрической классификации, только мораль соответствует «доброму», в то время как *мокша*, в действительности, синтезирует и «доброе», и «удовольствие» и является, таким образом, ценностью даже высшей чем «доброе». Схема ценностей, согласно тантрической классификации, должна быть представлена следующим образом:

- Деньги (*артиха*) – материальная ценность – удовольствие (*прейа*)
- Удовлетворение желания (*кама*) – материальная ценность – удовольствие (*прейа*)
- Нравственность (*дхарма*) – моральная ценность – добро (*шрейа*)
- Самореализация (*мокша*) – духовная ценность – синтезирует «доброе» и «удовольствие».

ИСТОРИЯ ТАНТРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Очень трудно, даже почти невозможно, представить историческую картину тантрической традиции. То, что излагается историками как так называемые факты тантрической истории, является свободными предположениями, основанными на очень неадекватных данных.

Широкоизвестная теория дравидского происхождения Тантры, связанная с теорией того, что арии пришли в Индию извне, и что ведическая традиция ариев находилась в антагонизме с тантрической традицией, есть не что иное, чем обширные догадки исторических антропологов. Некоторые ученые начали сейчас выражать свои сомнения в адрес этой теории. История Тантры находится в глубокой неясности, и мы не имеем средств, чтобы очертить ее с уверенностью и окончательно набросать ее контуры.

Но если мы не имеем хронологических данных о существовании тантрической традиции, то это не нанесет нам урона, ибо сама тантрическая философия существует и может быть оценена по ее собственным достоинствам. Индия никогда не беспокоила себя записыванием хронологической последовательности авторов ввиду простой причины, что наиболее важной является идея, которая выражена и сохранена, а не люди, которые были инструментами для выражения идеи.

Представляя историю Тантры, я, таким образом, не даю историю людей, связанных с ней. Вместо этого я предлагаю историю идей. Также я даю здесь не хронологический порядок развития идей, а только логический. Идеи представлены в порядке, который вплетает их в последовательную систему. Это не говорит о том, что исторический подход неприемлем. Но в случае, когда хронологические события не могут быть зафиксированы с определенной точностью, следует сосредоточиться на идеях, которые представляют для нас главный интерес.

Точно также как Веды понимаются не только как физическое собрание писаний, а как конгломерат знаний (*джнана*), так и Тантра понимается не столько как собрание текстов или священных писаний, а как философия жизни, переданная современному поколению древней традицией. Тантра – это особая философия, или идея, и в этом смысле Тантра могла существовать со временем Вед. Она может быть даже старше Вед. Конечно, язык тантрических текстов представляет собой послеведический санскрит, систематизированный Панини. На этом основывается предположение, что Тантра является послеведической. Но это несерьезная проблема. Почти все традиции в древней Индии, а некоторые из них даже сейчас, существуют прежде всего в устной форме и передаются от учителя ученику или от поколения к поколению.¹⁵ Следовательно, разумно принять, как это делают общеизвестные ученые, тот факт, что тантрическая философия существует в устной форме с ведических времен, если не раньше, а была записана только в послеведическое время.

Тантрическая традиция иногда отождествляется с шивайтской традицией и приписывается дравидам, которые считаются подлинными аборигенами Индии¹⁶, тогда как ведическая традиция считается арийской. Говорят, что арии

¹⁶ Теория дравидского происхождения Тантризма вероятно основана на исследовании характера племен Индии, которые имели очень положительное отношение к жизни и очень либеральный и подобный тантрическому взгляд на секс. Это особенно заметно у племен Бастара и Сургуджи. Известны сексуальные общие спальни (*хомтулс*) Бастара. Племена Индии полностью наслаждаются жизнью даже при финансовых и технологических лишениях, они

эмигрировали в Индию из Средней Азии. Теория о том, что арийская раса существовала отдельно от дравидов и что арии пришли в Индию извне, не доказана; она может главным образом рассматриваться как историческая или антропологическая гипотеза, которая возможно в будущем будет откорректирована.¹⁷ Никто наверняка не знает исторической правды о дравидах и ариях, и нет необходимости рассматривать это здесь. Если дравиды существовали как отдельная раса, и если тантрическая культура изначально принадлежала им, они были, конечно, одной из самых мудрейших рас на земле, потому что знали, что внутренняя природа не может быть абсолютно ликвидирована просто запрещением или отрицанием и что собственная природа существа может сублимироваться или направляться в высшие каналы. Они открыли путь к победе над природой с помощью самого закона природы.

По-видимому, арии, если вообще и отличались от дравидов, были не менее мудрыми, так как они быстро и успешно приняли, и впитали в свою собственную культуру сущность дравидской культуры. Смешение двух культур, если действительно они первоначально были разделены, было счастливым событием для двух культурных традиций, потому что они дополнили друг друга. Тем не менее, казалось, что вначале арии пренебрежительно отнеслись к тантрической или шиваитской культуре; этим объясняется осуждение тантристов или шивaitов как «фаллических поклонников» (*шишина-девах*).¹⁸ Но, возможно, позже арии поняли, что тантрическая культура имеет важные элементы; тогда они быстро осознали и освоили сущность этой культуры – факт, предполагаемый ведической литературой в целом.

Вышесказанное основывается на том предположении, что арии отличались от дравидов и что тантрическая культура по происхождению дравидская. Но это предположение, по сути будучи только предположением, не может быть принято за истину. Мы вполне можем допустить, что тантрическая культура принадлежит ариям и не является антиведической. В этом случае мы будем истолковывать ведические писания, упомянутые и процитированные выше, как относящиеся не к тантристам, или шивaitам, а к тем материалистическим демонам, которые предаются только «еде и сексу» (*шишина-девах*). В моем данном истолковании тантрической философии я придерживаюсь точки зрения, что разница между ариями и дравидами сомнительна и что тантрическое мышление полностью принадлежит ариям, хотя в развитии тантрических идей могло существовать несколько стадий: от неясно выраженной до ясной, полностью сформированной стадии.

рассматривают жизнь как развлечение или игру (*лилу*). Но это само по себе не является достаточным основанием для построения теорий, о том, что индийские племена – это наследники дравидов и что тантрический путь жизни является специфически дравидским.

¹⁷ Филологическое исследование доктора Мишры, профессора лингвистики в Бенаресском Индийском Университете, наряду с другими, посвящено гипотезе, что арии первоначально заселяли индийскую равнину и пришли из Индии в Среднюю Азию и другие места, вопреки гипотезе, что они первоначально пришли из средней Азии в Индию. Профессор Мишра обсуждает этот вывод в своей работе, *Арийская Проблема: Лингвистический Подход*.

¹⁸ *ма шишинадева ати гурритам нах. Ригведа 7. 21. 5.* Также, *гхнанчишинадеван ати варпаса бхут.* Там же. 10. 99. 3.

СЛИЯНИЕ КУЛЬТУР ОТРЕЧЕНИЯ (НИВРИТТИ) И МИРСКОГО ВОВЛЕЧЕНИЯ (ПРАВРИТТИ)

В Индии от начала современной истории мы можем найти два расходящихся и очевидно противоречащих друг другу традиционных жизненных пути. Один путь – отречение (*нивритти*) и другой путь – мирское вовлечение (*правритти*). Первый из двух – путь отрекшегося (*санйасина*), а второй – путь домовладельца (*грихастхи*). Обе эти культурные традиции имеют своих сильных сторонников и своих последователей. Значение тантрического жизненного пути – в том, что он соединяет, или синтезирует два пути – вовлечение и отречение, ассимилируя достоинства обоих и в то же время отказываясь от их недостатков. Ассимиляция, или смешение двух великих, но, возможно, расходящихся потоков жизни, в одно – есть событие первостепенной важности в культурной жизни Индии. В индийском мышлении всегда присутствовало очарование жизнью самоотречения. Такой человек пользовался уважением у индусов; даже сейчас такая личность удостаивается высшего уважения в индийском обществе. Буддийский монах, джайнийский аскет или саньясин Адвайта Веданты, которые являются олицетворением отречения, или самоотречения, считаются идеальными личностями. Но более глубокий анализ этого явления обнаруживает, что отрицающий идеал (*нивритти*) не является достаточно полезным для здоровья отдельного человека или общества. Такой жизнеотрицающий идеал создает психологические проблемы и препятствует процессу интеграции личности, с одной стороны, и имеет отрицательный результат в попытках преобразовать общество, с другой стороны.

Но этот идеал имеет также и свои достоинства. Он помогает восходить к более высоким уровням духовной жизни. Если кто-либо не отвергает низкое, он не сможет вознестись вверх. Чтобы ассимилировать и синтезировать низкое внутри себя, требуется подняться на более высокий уровень. В этом смысле отречение является больше условием полноценного образа жизни, чем его подтверждением.

В отличие от идеала отречения, идеал вовлечения в материальную деятельность является жизнеутверждающим и поэтому свободным от вышеупомянутых недостатков пути отречения. Он имеет возможность приносить завершение в жизни отдельного человека и в обществе. Но, как и отречение, вовлечение имеет свои недостатки, хотя они другого рода. Вовлечение, если это исключительно материалистический способ жизни, без духовных элементов, может ограничить людей уровнем животных и вызвать хаос и беспорядок в отдельном человеке и в обществе.

Отречение может быть названо жизнью духовной, а вовлечение – жизнью материальной. Первое может быть также названо – «добродетельным», а второе – «приятным». Что необходимо для полноценной жизни индивидуума или общества – так это синтез, или смешение обоих путей. Один без другого является не только не совершенным, но также способствует возникновению серьезных

проблем. Тантрический путь дает такую возможность. Тантрическая жизнь является и духовной и материальной жизнью, осуществляющей как свободное выражение духа. Тантрическая духовность содержит в себе материальность. Тантра представляет образ жизни, в котором мирское становится священным, и материальная жизнь сама становится духовной. Различие между священным и мирским уничтожается. При следовании Тантрическому пути наслаждение (*бхога*) становится йогой, так называемый порок становится добродетелью, или иначе – мир зависимости становится средством освобождения.¹⁹

Таким образом, Тантрический путь является счастливым и совершенно успешным синтезом вышеописанных двух противоположных направлений индийской культуры, которые оба очень сильны, но односторонни. Ни одна из двух традиций в отдельности не может разрешить всех проблем жизни. Слияние их обеих, тем не менее, является событием глубокого исторического и культурного значения. Индия представляет в форме Тантры философию жизни, полную и совершенную во всех отношениях, которая имеет возможность ответить на все вопросы жизни.

Здесь необходимо опровергнуть неверное утверждение о том, что Тантра сама по себе – это просто способ вовлечения в материальную жизнь, или потворство, потому что она признает чувственные и материальные наслаждения. Тантра не является путем потакания, потому что она не защищает взгляд на жизнь, имеющий целью только наслаждения, или материалистический способ жизни. Тантра является синтезом вовлечения и отречения, тантрический путь по сути – духовный образ жизни, который трансформирует материальное в духовное. Отличительная черта тантрической йоги – одухотворение материальной жизни.

Следует также прояснить, что если кто-либо понимает Веды как путь отречения, в сравнении с Тантрой, как путем потакания, тот совершает серьезную ошибку. Веды не защищают отречение. Они наполнены молитвами в защиту материального существования. Ведические жертвоприношения имеют целью приобрести материальное благосостояние. Даже Упанишады, которые комментируются схоластами Адвайты как согласные с доктриной отрицания, не призывают совершенно отречься от материальной жизни. По существу Упанишады предостерегают против жизни полного отречения и защищают синтез отречения и мирского существования, Упанишады к тому же говорят: «Тот, кто обожествляет потворство (*авидья*), вступает в темноту, а те, которые погружены в отречение (*видья*), вступают в еще большую темноту».²⁰ Поэтому наилучший путь – примирение обоих. И в том же духе Упанишады далее говорят: «Тот, кто признает как отречение, так и вовлечение, пересекает смерть с помощью вовлечения и достигает бессмертия с помощью отречения».²¹ Дело в

¹⁹ *бхого йогайате сакшат патаканам сукритайате/ мокшайате ча самсарах куладхарме кулешвари// КУЛАРНАВА ТАНТРА 2. 24.*

²⁰ *андхантамах правишанти йе-авидйамупасате/ тато бхуйя ива те тамо йа у видайайам ратах// ИША УПАНИШАД, стих 9.*

²¹ *видайам чавидайам йастадведобхайам саха/ авидайайа мритийум тиртва видайайамритамашинуте// там же, стих 11.*

том, что как отречение, так и вовлечение становятся средствами духовной реализации; по существу нет разделения между двумя этими понятиями. Это подтверждает мое заявление, что тантрическая философия иногда скрыто, а иногда явно, представлена в Упанишадах. Веды и Упанишады не представляют собой ни жизнеотвлеченную метафизику, ни понимание реальности в виде пассивного Брахмана.

ТАНТРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ

В Индии существует несколько традиций и подтрадиций Тантры. Некоторые угасли, некоторые все еще живут. Мы можем классифицировать их под тремя наименованиями: а) Шайва-Шактийский Тантризм, б) Буддийский Тантризм и в) Вайшнавский Тантризм. Все подразделения Тантризма можно подвести под какую-либо деноминацию. Например, Натха-Традиция Горакха Натхи и Агхора-Традиция Кинарамы могут рассматриваться как ветви Шайва-Шактийского Тантризма. Подобным образом, культ Бенгальской Сахаджии, который, возможно, произошел от культа Буддийской Сахаджайаны, а позднее принял вайшнавскую форму, может быть классифицирован как Вайшнавский Тантризм.

Традиция Баул восточной Индии, по-видимому, является комбинацией Буддийского Тантризма, Вайшнавского Тантризма и исламского Суфизма. Бенгальский термин *баул*, *батул* или *бавала* на диалектах хинди означает – «безумный», или «сумасшедший». Эзотерический тантрический йогин – «одурманенный Богом», или «сумасшедший» от духовного экстаза. Баульские йогины поют, бродяжничают и попрошайничают.

Традиция Капалики, которая расцвела в средневековый период, а сейчас практически угасла, является ответвлением Буддийского Тантризма с примесью Шайва-Шактийского Тантризма. Тибетский Тантризм обязан своей лояльностью Буддийской Йогачаре Виджнянаваде. Говорят, что Падмасамбхава, индийский брамин из Наланда, обращенный в буддиста, пришел в Тибет и Непал и распространил Буддийский Тантризм в Гималах. Тибетский Тантризм в основном – буддийский.

Культ Шайва-Шактийского Тантризма делится на две родословные: Гирнари и Невари. Гирнар, гора в провинции Гуджарат, является местом нахождения Господа Даттатреи. Господь Даттатрея рассматривается как первый учитель Шайва-Шактийского Тантризма. Парашурама и Дурваса, которые являются легендарными учителями Шайвизма, находятся в той же родословной. Последователи Традиции Агхора преданы Даттатре, Господу Гирнары, поэтому они называются Гирнари. Последователи Натха-Традиции – в основном Невари. Невар – это низкогималайский район, главным образом Непал. Гуру традиции Натха жили в этой местности. Даже сейчас в Непале глубоко уважают Гуру Горакха Натха. Поэтому последователей (этого учения) называют Невари.

Некоторые полагают, что все формы Тантризма возникли из Буддийской Ваджраяны в период средневековья. Действительно, Ваджраяна оказала

огромное влияние на другие традиции, но было бы неправильно говорить, что Ваджраяна является источником Тантризма. Фактически Тантризм намного старше; он существовал даже до появления Будды. Тантризм настолько гибок и либерален, что он может заимствовать любую форму и любую терминологию или символы для своего выражения. Он может принимать как форму Буддизма, так и любые другие. Когда Буддийский Тантризм в Бенгалии попал под влияние Вайшнавы, для него не составило труда измениться в вариант Вайшнавизма. В действительности, Тантризм только один; он лишь принимает разные формы и названия, такие, как, например, Буддизм, Шайва-Шактизм и Вайшнавизм.

Что же касается наименований Шайва и Шакта, я не рассматриваю их как две отдельные традиции. Поскольку оба слова – Шайвизм и Шактизм – употребляются в тантрической литературе, значит, заставляют нас думать, что они обозначают две различные традиции, и их философии отличаются одна от другой. Метафизически Шайвизм и Шактизм возникли из одного корня. Онтологическое положение обеих школ – одно и то же. Шива – это Шива и Шакти в одном лице. В действительности, Первичная Реальность, которая называется Шива или Шакти, – это Сознание (*чити, или самвит*). Это Сознание постигается как активная сила, и эта активность (динамизм) Сознания называется Шакти. Итак, Сущность – одна, независимо от названия – Шива или Шакти. По аналогии, текущую воду мы можем видеть, как воду, и также можем видеть, как течение, то есть поток воды. Так же и Сознание может проявиться как Шива (*джнана*), или как активная сила, Шакти (*крийа*). Шива и Шакти – это два аспекта одной и той же Реальности.

Единственное отличие между Шайвизмом и Шактизмом – в акценте. Так же, как текущую воду один видит, как воду, а другой – как течение, или поток, так Шайва рассматривает Реальность как Шиву, а Шакта – как Шакти. Есть и небольшое отличие в форме поклонения. Шакта почитает Бога как Мать в олицетворенной форме Дурги или Кали. Шайва может почитать Бога в олицетворенной форме Шанкары на горе Кайласа вместе с его супругой Парвати. Но это все символы. Они могут отличаться, но это не означает философского различия, так как они описывают одну и ту же Реальность. Различие в акцентах не может привести к какому-либо существенному философскому различию, так как общее положение остается неизменным. Шайва не говорит, что Реальность – это не Шакти, Шакта не может сказать, что Реальность – не Шива.

Историческая позиция Буддийского Тантризма несколько трудна для объяснения, так как она, на первый взгляд, не согласуется с главным направлением Буддизма. Сущность учения Будды – это отказ (*тиага*) – в буквальном смысле, отказ от всего мирского. Кто-либо может удивиться, как буддийский *бхиккху*, который должен открыто признавать отказ, в то же время может следовать по пути потакания своим желаниям, даже в сексе, что идет вразрез с золотым одеянием, являющимся символом отказа. Шайва и вайшнава без труда дают себе поблажки, так как они смотрят на мир как на игру (*лилу*) Господа, и поэтому им не нужно отказывать себе в чем-либо, но этого нельзя сказать о буддисте.

Возможное объяснение появления Тантризма в буддийской традиции полного отказа лежит в том факте, что Тантризм возник как реакция на философию крайнего самоотречения, и он служил противовесом полному негативизму. Однако существует и другое объяснение. Происхождение Буддийского Тантризма, возможно, восходит к первоначальным учениям Будды, и объяснение может быть таким, что Будда учил Тантризму особую группу элиты. Для обычных людей или для тех, кто находится на нижних ступенях духовного развития, уместно учение отказа, так как эти люди не смогут понять высшее учение Тантры, которое предусматривает отречение среди наслаждения. Философия обычного отказа – это лишь первая половина полной духовной садханы. Вторая половина – это Тантра, которая включает в себя одновременно отказ и обладание. Таким образом, Тантризм в буддийской традиции может быть не отклонением от нормы, а кульминацией внутреннего динамизма буддийской мысли.

ОБЩИЕ ЧЕРТЫ

Поскольку все тантрические названия (Шайва-Шактизм, Буддизм и Вайшнавизм) обозначают различные формы Тантризма, они должны иметь общие черты. Все эти тантрические названия имеют две главные характеристики. Первая – это идея спонтанной энергии или динамизма в Сознании, общепринятым как Первичная Реальность. Этот динамизм называется Шакти или Крийа. Способность ощущать, освещение или знание (*джнана*) – это общепринятая неотъемлемая характеристика Сознания, именно этим отличается Сознание от неодушевленной материи. Но сознание – это не инертный принцип, у него есть активный элемент в форме мышления или творческого воображения. Тантра рассматривает Сознание не просто как принцип знания, но также как энергию, фактически, такую энергию, которая не только знает, но также и творит. Поэтому в Тантре Сознание называется Сознанием-Силой (*чити-шакти*).

Знание, или освещдающий аспект Сознания, называется *джнана*, *пракаша* или Шива, а динамический или активный аспект называется *крийа*, *спанда*, *вимарша* или Шакти. Он также называется *сватантрийа* (свобода), так как энергия совершенно свободна. Активный (*крийа*) аспект Сознания символизируется женщиной, а аспект знания (*джнана*) – мужчиной.²² Вот почему аспект Шакти (энергии) назван женскими именами: Вами, Трипурा, Бхайрави, Сундари, Шодаси, Дурга, Кали, Шивā, Ума, Парвати, Радха, Сита и так далее. Радха и Сита – это вайшнавские символы Шакти. Мужские имена:

²² Иногда в буддийской тантрической традиции встречается противоположный случай: мужчина рассматривается как символ активности, а женщина – как символ знания. Однако различие в символах не создает никакого различия в том, что они символизируют.

Шива, Бхайрава, Рудра, Кришна и Рама, – символизируют аспект знания, Кришна и Рама – это вайшнавские символы.²³

Тантра описывает Действительность как единство знания и энергии. Вот почему Действительность называется Шива-Шакти, Пракаша-Вимарша или Джнана-Крия. Символически Реальность изображается как человек, имеющий в себе оба аспекта – женский и мужской. В Шайва Тантризме это называется Ардханаришвара, в Буддийском Тантризме – Йуганадха и в Вайшнава Тантризме – Радха-Кришна или Сита-Рама.

В некоторых школах принято трактовать два аспекта Сознания с точки зрения их полярности. Полярность можно представить в символах мужчины и женщины. Но если мы поймем и проанализируем природу того, что они оба символизируют, то есть Сознание как знание и энергию, то обнаружим, что полярность становится бессмысленной. Полярность существует как пара противоположностей, например, северный и южный полюса земли. Конечно, мужчина и женщина – тоже пример пары противоположностей, но знание и энергия, которые называются Шива и Шакти, не противоположны друг другу. Они просто два аспекта одной и той же Действительности.²⁴ Они находятся не в оппозиции, а в союзе. И понимать их с точки зрения полярности – это навязывать характеристики символа тому, что он символизирует.

Вторая общая черта Тантризма – это позитивное отношение к жизни и миру и философия получения от этого удовольствия таким образом, что оно становится средством достижения основной духовной цели – Самореализации. Эта черта Тантризма находится в логическом соответствии с первой чертой – признанием созидающей силы, или Шакти, в Реальности, или Сознании. Именно Шакти отвечает за сотворение мира. Сотворение – это свободное проявление Шакти или Шивы в его аспекте Шакти. Творение, или мир, нужно рассматривать как нечто святое, или доброе, так как это проявление Бога. Мир не сводится всего лишь к иллюзии (*майе*), препятствию или наложению на Действительность, его нужно принять и признать, как форму проявления божественного Сознания, которое и является нашим собственным Я. Эта метафизика и становится опорой положительному образу жизни, который провозглашает Тантра. Это положительное отношение к жизни и к миру присутствует в каждом направлении традиции Тантры.

Общие черты в различных традициях Тантризма вполне очевидны; проследить же черты отличия или уникальности каждого направления не столь легко. Нелегко ухватить реальные отличия. Различия в названии и терминах не так важны. Например, в случае Шайвизма и Вайшнавизма не будет упрощением

²³ В Вайшнава Тантризме Кришна и Радха зачастую символизируют Шиву и Шакти; Рама и Сита упоминаются не так часто. Однако многие из поэтов-бхактов Вайшнава явно признавали Рама-Ситу как Шива-Шакти. Туласидаса, например, определенно видел Рама-Ситу как Шива-Шакти, когда он говорил: «Сита и Рама различны только в имени, а в действительности – не раздельны, как слово и его значение, или как вода и волна.» (*гира-аратха джала-бичи сама, кахийата бхинна на бхинна; банду сита-рама-пада...*)

РАМА-ЧАРИТА-МАНАСА 1. 18.

²⁴ *са ева хи ахамбхаватма девасийа кридадимайасийа шуддха парамартхийайа джнана-крия, пракашарупата джнанам татраива сватантрятатма вимавиах крия* И. П. В. 1. 8. 11., стр. 338.

утверждать, что во многих сферах имена *Шива* и *Вишну* взаимозаменяемы. То же самое можно сказать и о некоторых названиях. Конечно, с философской точки зрения, Буддийский Тантризм – это нечто другое, так как *нирвана* – это не Самореализация и не реализация Бога. Но подобно состоянию реализации Шайва и Вайшнава, нирвана рассматривается тантристами не как состояние отрицания, а как состояние полноты и блаженства. Хотя Буддийский Тантризм часто пользуется термином *шуньата*, он чаще находится в согласии с Йогачара Виджнянавадой, чем с Мадхьямика Шуньавадой. Виджнянавада ближе к Шайвизму. Что же касается практической тантрической садханы, то среди школ Тантризма в этом нет больших различий. Большинство различий между тантрическими направлениями – это различия лишь в наименовании и в языке или в способе выражения, обусловленные философскими традициями каждой школы.

Что же касается наименований Шайва и Шакта, то они представляют собой одну и ту же философскую и религиозную традицию. Можно называть эту традицию Шайва или Шакта, как кому нравится. Чтобы избежать путаницы, я использую термин Шайва-Шакта, потому что согласно традиции, Реальность – это Шива и Шакти в единстве.

ЗНАЧЕНИЕ УЧЕНИЯ ЛЕВОЙ РУКИ (КАУЛА-МАРГА)

Логический итог второй общей черты всех форм Тантризма, то есть позитивного отношения к жизни и миру и философии трансформации мирского наслаждения в средство Самореализации, – это описание учения *левой руки* (*каула-* или *вама-садханы*), в котором духовный ученик использует пять «М» (*панча-макара*): вино (*мадья*), мясо (*мамса*), рыба (*мина*), сухое зерно (*мудра*) и сексуальное общение (*майтхуна*), – чтобы изменить свое отношение к ним. То, что ложно и эгоцентрично рассматривается ортодоксальными индусами как нечестивое и постыдное, используется в практике *левой руки* как объект поклонения. Тантра использует эту практику со специальной целью, чтобы освободить ум ученика (*садхака*) от ложных различий хорошего и плохого, искусственно созданных обществом.

Тантра придает особое значение не физическому использованию пяти «М», а изменению отношения к ним. Можно изменить отношение к этим так называемым светским вещам, даже не используя их физически. Итак, в тантрической садхане физическое использование пяти «М» не обязательно; можно стать садхаком Тантры, даже не пользуясь ими. Фактически, физическое использование пяти «М» запрещено для невежественных людей, которые не ставят перед собой цель изменить свое отношение к ним. *Куларнава Тантра* говорит: «Невежа (*пашу*) не должен нюхать, видеть, прикасаться или пить вино и есть мясо; их использование эффективно только для Каула-садхаков».²⁵

²⁵ *анагхрейам аналогиам асприиийанчапайакам.*

Из всех пяти «М» в тантре *левой руки* наиболее важной является садхана сексуального союза, так как трансформация, или сублимация сексуальной энергии играет самую важную роль в здоровом развитии и формировании личности. Эта многими непонятая и почти не используемая садхана требует серьезного внимания для полного объяснения ее важности. Мы обсудим ее детально в десятой главе. А пока будет достаточно краткой справки об этой садхане. Согласно Тантре, желание (*кама*) – это источник энергии (*шакти*) в человеке. Невозможно и нежелательно разрушать эту энергию. Чувственная энергия (*кама-шакти*), сублимированная, или направляемая в высшие каналы, может быть мощным катализатором для изменения. Незрелую сексуальную энергию можно направить вверх, преобразовав ее в высшее выражение любви, эстетического созидания и Самореализацию. Тантра предъявляет метод, или йогу, для преднамеренной сублимации сексуальной энергии.

Кратко говоря, тантрическая йога сексуальной сублимации состоит из двух практик. Во-первых, нужно развить в себе отношение к сексу как к тому, что священно и божественно. Такое же отношение необходимо развивать и по отношению к сексуальному объекту. Например, мужчина должен смотреть на женщину, как на божественную Шакти, а женщина должна видеть в мужчине Шиву. Фаллический культ Шайвизма, культ сексуального органа как божественного символа, также способствует развитию такого отношения. Такое изменение в отношении к сексу и сексуальному объекту служит противоядием, которое нейтрализует отравленное чувство того, что секс – это нечто нечистое и опасное. Это – необходимый шаг в процессе сублимации, т.е. очищения и возвышения, секса. Во-вторых, нужно чувствовать сильную любовь к своему партнеру и выполнять сексуальный акт как выражение любви, а не чувственного наслаждения (*бхоги*). Благодаря этой практике можно полностью избавить сексуальный акт от чувственного элемента и сделать его исключительно выражением любви. С одной стороны, это увеличивает радость секса, а с другой – трансформирует секс в любовь. Практика любви к сексуальному партнеру – это средство управления сексом при помощи сублимации.

Тантрики-вайшнавы в своей практике используют только пятое «М», *майтхуну*, или сексуальное общение, и избегают другие *макары*, особенно мясо и вино. Возможно поэтому Вайшнавизм – это традиция отказа от применения насилия (*ахимса*) и принятие пуританского поведения. Это пуританское поведение включает в себя питание только чистой (*саттвика*) пищей и отказ от нечистых (*тамасика*) еды и питья, таких как мясо и вино. Хотя обычный вайшнава садхака все еще лелеет идеал целибата и сексуальной чистоты, но он выводит секс из своего пуританского списка. Однако вайшнавский тантрик так и остается не в состоянии принять употребление мяса и вина, возможно потому, что он все еще зависит от вайшнавских запретов. Такое отношение тантрического вайшнава садхаки может затруднить его полное поднятие над искусственными и

эгоистическими барьерами между добром и злом. У садхака традиции Тантризма Шайва-Шакта нет таких помех, так как он использует все пять «М».

При использовании четырех «М»: вина (*мадья*), мяса (*мамса*), рыбы (*мина*) и сухого зерна (*мудра*) – не возникает никаких вопросов, связанных с сублимацией желания; эти четыре «М» просто помогают убрать искусственное и эгоистическое различие между религией и неведением или между ложным добром и злом. Но садхана, касающаяся сексуального «М», кроме благотворной помощи, о которой говорилось выше (о четырех «М»), очень полезна именно для сексуальной сублимации. Тантрические провидцы осознавали, что сексуальная энергия, будучи сублимированной, очищенной и возвышенной, может творить чудеса. Вот почему Тантризм делает особое ударение на сексуальной садхане. Таким образом, пятое «М», относящееся к сексу, имеет большее значение, чем остальные четыре «М».

ЛОМКА ЛОЖНЫХ БАРЬЕРОВ

Из того, что мы уже узнали о Тантре, становится ясно, что тантрический путь – это попытка разрушения ложных барьеров, как личных, так и общественных. Истинное собственное я скрыто под покровом искусственных табу и запретов, созданных личным и общественным эго.

Когда избавляешься от этих покровов, начинаешь осознавать естественную красоту своего настоящего я. Красота заключена в неэгоистичной наготе Я, подобной невинной наготе маленького ребенка. Тантризм – это путь превращения себя в существо, по-настоящему обнаженное при помощи снятия всех искусственных социальных покровов с личности и общества.

Индийское общество и отдельные личности всегда страдали от многих неудобных, искусственно созданных барьеров. Один из таких барьеров – каста; она подобна раковой опухоли, которая разрастается, пожирая живое общество Индии. Общественный порядок, базирующийся на организации четырех основных классов, таких как брахманы, кшатрии и так далее, возможно, был подходящим в далеком прошлом, но он выродился в кастовость. Это создало ложное социальное тщеславие, существование высокого и низкого, уважаемых и неприкасаемых. Тантрические провидцы заметили эту растущую опасность и выступили против нее. Преуспели они или нет, пытаясь увести общество назад, к его естественной красоте – это другой вопрос; но факт остается фактом – Тантризм боролся против кастовости. Это – одна из многих причин, почему непреклонные ортодоксы, которые поддерживали кастовость, не признавали Тантризм.

Ортодоксы не позволяли всем кастам иметь равные возможности в духовных практиках. Но Тантризм, будучи свободным и полностью неортодоксальным, считает принадлежность к какой-либо касте несущественным фактом при решении вопроса пригодности к садхане²⁶. Это полностью расходится с ортодоксальным мнением о том, что шудры,

²⁶ *адхикаринайанау джатикулavarнадайанадарат*. М. В. В. 2.277.

представители самой низкой касты, не имеют права изучать Веды. Тантрические ритуалы коллективного поклонения направлены на уничтожение кастовости и неприкасаемости. Например, в коллективном чакра-поклонении от участников всех каст требуется есть и пить из одного котла. Будь то богач или бедняк, принц или обычный рабочий, леди благородного происхождения или проститутка – со всеми обращаются совершенно одинаково. Кроме всего прочего, символическое чакра-поклонение направлено на то, чтобы вызвать чувство равенства свободных людей, в отличие от их ложного различия. Оно также помогает освободить людей от искусственно созданных табу и запретов.

Для уравновешенного функционирования здорового общества очень важно, чтобы его члены соблюдали установленный порядок; это подразумевает принятие общественных правил и табу; однако кажется, что тантристы нарушают все социальные нормы. Это не означает, что тантристы не соблюдают дисциплину. Цель тантриста – стать свободным, но не недисциплинированным. В состоянии свободы естественная дисциплина приходит изнутри. Дисциплина не означает обязательное подчинение закону, даже если он неправильный. Мы все знаем, что многие общественные законы, такие как касты, неприкасаемость, неравенство, основаны на возможности эксплуатации одного класса другим и так далее, т.е. они базируются на ложных предпосылках. Тантрист стремится разрушить эти ложные законы, и в этом смысле он является нонконформистом. Но это нельзя назвать отрицанием дисциплины.

В мире может существовать общество, совершенно свободное от всех искусственных табу. Фактически, свобода от таких табу очень важна для создания здорового общества. Есть общественные законы, которые при ближайшем рассмотрении безнравственны и даже вредны для здорового общества. Например, основные законы общества установлены именем религии, но некоторые из них высоко безнравственны и наносят вред личностному развитию членов этого общества. Тантристу следует сознательно и обдуманно ломать подобные законы, ради установления естественной справедливости.

Это не означает, что не должно существовать общественных или политических законов. Имеется в виду, что эти законы нельзя основывать на эгоизме или эгоцентризме некоторых людей, которые сознательно или неосознанно пытаются эксплуатировать других. Более того, люди могут поддаваться самообману при принятии решений, основываясь на соображениях кастовости, общественного положения и так далее. Некоторые общественные законы могут базироваться на полном неведении. Другие законы, созданные под влиянием эгоцентризма, могут ввергнуть людей в самообман. Таким образом, могут быть законы, созданные под влиянием: а) неведения, б) эгоцентризма и в) эгоизма. Если тантрист пытается сломать подобные законы, что в этом плохого?

Конечно, Тантризм не прощает нарушения законов и табу, которые справедливы и, фактически, необходимы для успешного функционирования и развития общества. Но при особых обстоятельствах может возникнуть необходимость разрешить исключения даже для этих правил. Исключение должно вполне соответствовать духу этого правила, но исключение, идущее с ним вразрез – не позволительно. Если общество в выполнении этих правил не

принимает во внимание гуманитарных соображений, а вместо этого следует им жестко и слепо, такое общество не имеет здорового развития. Иногда гении и талантливые люди нуждаются в предоставлении исключений, и общество, которое обходится с ними строго, может затруднить развитие таланта. Более того, в жестких обществах со строгими законами могут появиться ростки лицемерия и психологически разрушенные личности. В таком обществе преобладают люди, впадающие в самообман. Суть в том, что общество, имеющее в своем распоряжении рациональные и гибкие правила приспособления к новым условиям – это здоровое общество, которое никогда не разрушится. Цель Тантризма – создание подобного общества.

ЗАБЛУЖДЕНИЯ

В современной мировой практике Тантры широко распространено жертвоприношение животных. В средневековый период существовали даже человеческие жертвоприношения; в наши дни такого не происходит, и по закону это признано преступлением. Однако об отдельных случаях человеческих жертвоприношений часто сообщается в газетах. Жертвоприношение животного или человека рассматривается некоторыми так называемыми последователями Тантры как подношение, приятное Богине (Шакти). При более глубоком анализе этой практики выявляется, что человеческая или животная жертва – это нежелательное заблуждение в традиции Тантры. Думать, что божество умротворяется от подношения ему убитого животного – это переносить человеческую фантазию на Божество. Божественная Мать хочет, чтобы садхака принес ей в жертву свое «я», а не тело животного и даже не свою собственную физическую сущность.

Таким образом, жертвоприношение животных и человека – это одна из многих нетантрических практик, которая вкрапилась в традицию Тантры. Она не получила одобрения основных тантр. Это же относится и к применению черной магии. Практика тантрической йоги предназначена для Самореализации, занимаясь ею, садхак автоматически приобретает некоторую психическую силу, но Тантра запрещает пользоваться ею для злых целей. Существует несколько тантрических садхан, которые специально нацелены на достижение психической силы, которая предназначается для последующего использования в добрых целях. Чтобы подобные садханы не попали в руки мошенников и негодяев, гуру Тантры делают все от них зависящее, чтобы скрыть это знание. Они открывают секреты психической садханы только достойным ученикам, и сами принимают и признают учеников только после тщательного отбора²⁷. Хотя и делалось все возможное, чтобы уберечь психическую садхану от внимания нежелательных личностей, она все же попадала в плохие руки, так как любые меры безопасности не дают сто процентов гарантии. Именно поэтому в истории Тантры мы обнаруживаем иногда злоупотребление такими практиками. В какой-то степени

²⁷ парикшиштая датавайам ватсарапдошиштая ча. ЙОГИНИХРИДАЙАМ 1.5.

— это явление можно сравнить со злоупотреблением некоторыми людьми технологической властью. Однако, в основном тантрическая практика или тантрический образ жизни безопасен и безвреден и, к тому же, полностью открыт и доступен.

Поэтому мы не должны думать, что каждое явление, носящее имя тантрической практики, и есть настоящий Тантризм. Практики, подобные жертвоприношению животных и черной магии, не являются настоящим Тантризмом. Это же относится и к неправильному использованию пути левой руки, особенно садханы сексуального союза, проводимой некоторыми псевдотантристами.²⁸ Мы должны быть очень внимательны и уметь отличать учение Тантры от не-Тантры или псевдотантры.

Каков же критерий различия между настоящим и ложным Тантризмом? Я сказал бы, что существует два критерия. Во-первых, мы должны быть достаточно благоразумны, чтобы решить, согласуется ли конкретная специфическая практика с тантрической философией. Во-вторых, мы должны глубоко проанализировать Тантры и выявить из тантрических текстов доказательства «за» или «против» этой специфической практики. Если рассматриваемая тантрическая практика отвечает этим двум критериям, ее нужно принять как тантрическую, в ином случае она должна быть отвергнута.

КАШМИРСКИЙ ШАЙВИЗМ КАК КУЛЬМИНАЦИЯ ТАНТРИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Хотя существует три формы Тантризма: Шайва-Шакта, Буддийский и Вайшнава-традиция — Шайва-Шакта превосходит две другие и формирует наиболее законченную модель Тантризма. Вот причины превосходства школы Шайва, или Шайва-Шакта над другими школами. Во-первых, школа Шайва наиболее полная, так как она имеет дело почти со всеми темами и подтемами Тантризма. Другие школы не столь основательны: они не обращают внимания на многие вопросы. Во-вторых, понятие динамизма (*шакти*), или энергии (*крийи*), Сознания, которое является ключевым понятием тантрической философии, во всех деталях рассматривается в Шайва-Традиции, и природа этого динамизма, или энергии полностью раскрыта. Другие школы не так глубоко освещают это понятие. В-третьих, Шайва-Традиция при использовании доктрины *левой руки*

²⁸ В этой связи неизбежно упоминание сомнительного Раджнешизма. Бхагван Раджнеш, как его называют его преданные, был великолепен в своей теоретической презентации *садханы* сексуальной сублимации. Он мог также лично практиковать садхану в ее истинном духе. Но то, что случилось со многими или большинством раджнешевцев, достаточно подозрительно. В Тантрах иерархические формы сексуальной садханы предписаны согласно различным уровням соответствия (*адхикари-бхеда*) практикующих. *Пашу-садхаке*, который находится на низшем уровне и относится к сексу, как предназначенному для чувственного удовольствия (*бхога-дришти*), не разрешен внебрачный секс; он получает посвящение брачной четы (*йамала-дикша*). Внебрачный секс предназначен для *вира-садхаки*, кто поднялся над *бхога-дришти* и достиг высокой степени любви. И даже в этом случае сексуальную *садхану* не позволено практиковать публично, чтобы она не создала неправильное впечатление у других. Путь *левой руки* предполагалось хранить в секрете (Куларнава Тантра 11.82). По-видимому, Раджнеш допустил ошибку, разрешив обычным *пашу-садхакам* выполнять *вира-садхану*, и, тем более, публично! Разрешение обычной личности животного уровня (*пашу*) практиковать *вира-садхану* опасно и для личности, и для общества. Оно помрачит сознание *пашу-садхаки* и создаст сексуальный хаос в обществе.

яснее демонстрирует сам дух Тантризма. Кроме того, логичнее и полнее обнаруживается принятие мира и ассилияция материальных ценностей в духовные. Например, в использовании пяти «М» это полностью доводится до конца, закономерно достигая высшей точки в Агхора-садхане, которая предписывает использование даже наиболее грязных веществ, таких как моча и экскременты.

Философия Тантризма, или Шайва-Тантризма, полностью изложена и разъяснена систематическим, логическим и рациональным образом в философской системе, называемой Трика, или Пратиабхиджна, более известной как Кашмирский Шайвизм. Философы Кашмирского Шайвизма, особенно Абхинавагупта, объяснили все разногласия Тантризма как в философском, или теоретическом, так и в религиозном или практическом аспектах. Они также развили тантрическую философию до ее логического совершенства. Основываясь на этом, я осмеливаюсь предположить, что Кашмирский Шайвизм – это кульминация тантрической традиции, или центральная философия Тантризма.

В том числе, мы обнаруживаем более чем одну метафизическую позицию в Шайва-Тантрах. В связи с этим возникает вопрос: если Тантра преподносится как откровение или как знание истины, тогда почему в ней так много различных идей? Этот вопрос рассматривается в *Тантралоке*.²⁹ Действительно, Тантра отстаивает три метафизические позиции: различие (*бхеда*), единство-в-различии (*бхеда-абхеда*) и единство (*абхеда*). Формально, свод законов *бхеда* называется *Шива Агама*, сочинения *бхеда-абхеда* известны как *Рудра Агама*, а тексты *абхеда* входят в раздел *Бхайрава Агам*³⁰. Из этих трех по-разному ориентированных Агам вытекают различные философские позиции.³¹ Почему возникает такое различие? Ответ – различие в пригодности разных людей для определенных практик (*адхикари-бхеда*). В Индийской традиции вообще, и особенно в тантрической традиции, утверждается, что одна и та же *садхана*, или путь, не может подходить всем, потому что люди находятся на разном уровне духовного развития; существует иерархия стадий духовной эволюции. Более того, различные пути рекомендуются для различных уровней способностей. Различие между Агамами существует благодаря «различию среди слушателей. Различие в смысле – простая формальность».³² Что же касается результата, то здесь нет никакой разницы: все они ведут к достижению сознания Шивы.³³

В тантрической традиции философия превращается в путь, или *садхану*, поэтому отдельные философии *различия, единства-в-различии и единства*

²⁹ Т.А.В.(комментарий Джайаратхи) 1.18

³⁰ аташча бхеда-бхедабхеда-абхеда пратипадакам шиварудра-бхайравакхйам тридхайведам шастрамудбхутам. Т.А.В. 1.18, стр. 45.

³¹ Это произошло на самом деле. Шайва-Сиддханта произошла из *бхеда* Агам, Вира Шайвизм из *бхеда-абхеда* Агам и Кашмирский Шайвизм – из *абхеда*.

³² сарваметат правриттиартхам стотринам ту вибхедатас/ артхабхедатту бхедо юамупачарат пракалпят/ МАЛИНИВИДЖАЙА-ВАРТИКА 2.275.

³³ там же 2.277.

описывают разные типы практикующих. Некоторые люди, возможно большинство, не могут понять, что такое единство, они понимают только различие. Следовательно, им может помочь только философия различия. Других не удовлетворяет философия единства и так далее. Значит, противоречия в философии происходят не от самой Агамы, а от непохожести последователей, для которых предназначено учение³⁴. Тантрический провидец подобен опытному врачу, который не прописывает одно и то же лекарство всем больным; лекарства различаются в зависимости от конкретного больного. Вот почему в курсе индийской духовности часто случается так, что один и тот же гуру преподает разные мировоззрения разным ученикам. Гуру знает всю истину целиком, а ученик осознает лишь часть истины в соответствии со своим пониманием.

Здесь возникает еще один вопрос: если три типа философии – различие, единство и единство-в-различии – предназначены для трех типов людей, без разделения на то, что выше или ниже, почему философия единства рассматривается как наивысшая, или наиболее правильная философия? На этот вопрос Джайаратха, комментатор *Тантралоки*, дает интересный ответ³⁵. Он говорит, что философия единства синтезирует, или включает в себя две другие, а не наоборот – следовательно, она выше всех. Он цитирует стих из *Тантралоки*: «Подобно аромату в цветке, маслу в семени, личности в теле и пресному вкусу в воде, Каулизм (недуалистическая философия) постоянно присутствует в каждом разделе знания (шастре)».³⁶ Он утверждает, что другие дисциплины также должны стать средством наивысшего достижения, или Самореализации, потому что они «насыщеныnectаром» абсолютного недуализма³⁷. Единство включает в себя различие. Различие, или многообразие (*бхеда*), допускается, но ему отводится свое собственное место – *многое* допускается как свободное выражение *одного*. Абхинавагупта говорит, что именно Шива «сначала проявил мир различия (*бхеда*) как утверждение оппонента (*пурвапакша*), а затем вновь привел его к выводу (*уттарапакша*) единства (*абхеда*)».³⁸ Это – игра (*лила*) недвойственного Бога, который свободно проявляется в двойственности, в то же

³⁴ Буддист мадхьямик, объясняя различие в философских верованиях, полагает, что оно зависит от темперамента отдельного философского типа или клана (*готры*). Мы принимаем отдельную философию не потому, что она истинна, а потому, что она подсознательно нравится нам илиозвучна нашему темпераменту. Про Будду говорится, что он проповедовал явно противоположные идеи разным людям. Считается, что он был целителем, который предписал различные лекарства (*садханы*) согласно нуждам пациентов, страдающих в *самсаре*.

³⁵ Т.А.В.1.18, стр. 45.

³⁶ *пушне гандхастиле тайлам дехе дживо джале'ритам, йатха татхайва шастрнам куламантах пратиштхитам*. Т.А.35.34 Также цитировалось Джайаратхой в его комментарии, 1.18, стр.45, с вариацией *але расах'*.

³⁷ ...*парамадвайамритаприлавитам видадхйт, айатха хиасай парападапраптинимиттвам на сийат*. Там же. 1.18, стр. 45.

³⁸ *пурвапакшатайа йена вишвамабхасайа бхедатах/ абхедоттарапакшантарниятам стумах шивам//*
И.В.П. 1.2, стр. 51 – мангалачарана.

время отрицая независимый статус двойственности, включая ее в самого себя. Следовательно, единство (*абхеда*) – это высшая истина. Логика здесь такова: что обширнее, то истиннее³⁹.

Адвайта ведантин формулирует подобную логику несколько по-иному. Он утверждает, что единство выше или глубже различия, т.к. различие предполагает единство. Два разных линкора, даже когда они сражаются друг с другом, плавают в общем море. Более того, мир различия, согласно адвайтину, так же как и согласно Кашмирскому Шайвиту, – это проявление единства (*Брахмана*, или *Шивы*); единство же – это не проявление различия. Это означает, что единство (*Шива*, или *Брахман*) самостоятельно само по себе, и, значит, выше, или подлиннее, чем различие, которое зависит от единства. Используя аналогию – волны заключены в океане, океан не заключен в волнах,⁴⁰ мы можем сказать, что различия образуют единство, как волны – океан, так как различие – это проявление единства. Но мы не можем сказать, что единство принадлежит различию или заключено в различии.⁴¹ Философия единства может включать в себя философию двойственности, но не наоборот. Вот почему дуалисты спорят с недуалистами, а недуалисты не спорят с дуалистами. Духовный отец Адвайты, Гаудапада, говорит: «Дуалисты, будучи совершенно уверены в своей правоте, противостоят друг другу, но она (философия недуализма) не противостоит им».⁴²

В заключение следует сказать, что недуализм (*абхеда*), будучи синтетической и более сложной философией, воспринимает все точки зрения – конечно, отводя им нужное место – и, следовательно, это более истинная философия. Следуя этой логике, Абхинавагупта утверждает, что Трика-философия, или Бхайрава-шастра, которая является недвойственной, – это «сущность Шайва-дисциплины, подразделяющейся на десять, восемнадцать или шестьдесят четыре Танtry».⁴³

До появления Шайва-Абсолютизма, или Шивадвайты в Кашмирской долине, эта долина находилась под влиянием буддийских идей, так как вся территория, включая Пенджаб и Кашмир, была местом буддийского учения. Буддисты отрицали существование постоянной души; это были анатмавадины.

³⁹ Лев Толстой в своей интересной философской истории «Кафе Сурата» представляет различные позиции относительно концепции Бога с искусностью артиста и заканчивает показом того, что концепция Бога тем более исчерпывающая, чем ближе она к истине.

⁴⁰ *самудро хи тарангах квачана самудро на тарангах*. Часть стиха, приписываемого Шанкарачарье.

⁴¹ Господь (который является единством всех существ) утверждает в *Гите*: «Все существа (то есть различие) поддерживаются мной, но Я не поддерживаюсь ими.» (*матстхани сарвабхутани на чахам тесавастхитах*). БХ.Г. 9.4.

⁴² *свасиддхантавастхасу двайтино ниишрита дридхам/ парапарам вирудхянте тайрайам на вирудхятае//*
МАНДУКЙА-КАРИКА 3.17.

⁴³ *дашаитадашавасваштабхинам йаччашанам вибхох/ матсарам трикашастрам хи...//* Т.А. 1.18, 37.17. Это утверждение относится к трем традиционным позициям, касающимся числа подлинных тантр (агам). Первая традиция признает десять тантр как подлинные, вторая признает двадцать восемь, а третья – шестьдесят четыре.

Идея отсутствия души (*Анатмавада*) не согласовывалась с веками хранимой традицией брахманов о вечном Я (*Атмавада*). Когда буддийская доктрина отсутствия души стала преобладающей, вполне естественно, что осажденная доктрина вечного Я (*Атмавада*) должна была в ответ поднять свою голову. Сначала вперед выступила теистическая форма доктрины Я. Позже, естественно, она уступила место Абсолютизму. Философы Кашмира воспользовались преимуществами уже существующих Абсолютизма Махаяны и Шабда Абсолютизма Бхартрихари, создавая Абсолютизм Шайва в соответствии с методологией тех двух систем.

Появление Шайва-Абсолютизма описано в легенде, широко распространенной в Кашмире и упоминаемой Соманандой в его *Шива-дришити* и Абхинавагуптой в его *Тантралоке*.⁴⁴ Сомананда утверждает, что в давние времена тайны Шайва традиции существовали в «устах риши», а с приходом времени Кали они были скрыты и получить их стало нелегко⁴⁵. В легенде говорится, что Бог Шива рассердился, затем воплотился в форму Шриканти и поручил мудрецу Дурвасе спасти учение Шайва. Дурваса умом произвел сына Трайамбаку и передал ему мудрость Шайвы. Затем Трайамбака начал распространять это учение. Вот почему оно называется традицией Трайамбаки или, на местном наречии Кашмира, Терамба.⁴⁶

ЭТИМОЛОГИЯ ТАНТРЫ И АГАМЫ

Будет уместно теперь исследовать значение слов «тантра» и «агама». Тантра – это дисциплина или система. Это значение включает в себя логически разработанную и внутренне согласованную дисциплину. Она относится как к области философии, или метафизики, так и к области религии, или практической жизни. Другими словами, *тантра* – это как философская дисциплина, так и религиозная, и даже культурная.

Тантра, или *тантрана*, также используется в смысле распространения, расширения или разъяснения идей. В *тантре* любая идея, утверждение или философия «расширяется» до своего логического предела. Таким образом, последнее значение согласуется с первым. *Тантра* — значит система, логически расширенная до своего наибольшего объема.

Слово *агама*, как и *агамана*, означает индукцию, или индуктивный опыт, как противоположность *нигаме*, или *нигамане*, которое означает дедукцию. Здесь слово *агамана* используется для обозначения не только чувственного, а вообще всего опыта. Следовательно, Тантра, основанная на подлинном опыте, приобретенном йогами и провидцами, называется *Агама*.

Слово *агама* имеет также и другое значение. Им называют «то, что приходит», или «то, что приходит само собой» (*агаччхати или агамах*). Когда с Я удаляется духовное загрязнение (*мала*), пробуждается знание, или само собой

⁴⁴ Ш.Д. 107-122. Т.А.36.11-12.

⁴⁵ Ш.Д.7. 107-8.

⁴⁶ там же 7.121.

из глубины Я возникает интуитивное переживание. Это явление называется *пратибха*. Тот, кто получает знание подобным путем – сам, без наставлений гуру, – это «спонтанно совершенный» (*самсiddха*)⁴⁷. Так как Тантра – это запись интуитивного опыта *самсiddхов*, приобретенного индуктивным путем, она называется *агама*. Это знание называется *агама* также и в третьем смысле: *агама* также означает «то, что приходит посредством традиции». То, что приходит посредством традиции, имеет свой источник, или основание в индуктивном опыте (*агамана*) провидцев.

Два слова – *тантра* и *агама*, взятые вместе, означают полностью и логически разработанную дисциплину, или основную часть (*тантра*) знания, которое переходит по традиции и которое первоначально базируется на индуктивном опыте (*агама*) провидцев.

ИСТОРИЯ ТЕКСТОВ

Так как моя цель – это представить толкование философии Абхинавагупты, Кашмирского Шайвизма, передавая историю текстов, я ограничусь текстами Кашмирского Шайвизма, вместо того чтобы рассматривать историю всех сводов Тантры, что здесь невозможно и неуместно.⁴⁸ Я разделяю тексты на две категории: а) священное писание, или тантры, которые являются источником и основой Кашмирской философии Шайва, и б) философские трактаты, написанные философами Кашмирского Шайвизма.

Поскольку Кашмирский Шайвизм – это недуалистическая система, ее философы, особенно Абхинавагупта, признают главным образом те тантры, или агамы, в которых отражена недуалистическая, или монистическая точка зрения. Традиционно считается, что число агам, отражающих философию единства, сводится к шестидесяти четырем. Десять агам отражают философию различия и восемнадцать – единства-в-различии.⁴⁹ Из шестидесяти четырех текстов, объясняющих доктрину единства, доступны лишь некоторые. В своей *Тантралоке* Абхинавагупта цитирует некоторые Агамы, которые ныне утеряны. Наиболее важные имеющиеся в наличии тантры – это *Малинивиджайоттара* (или *Малинивиджайоттара*, называемая также *Шрипурвашастра*), *Сваччханда*, *Рудрайамала*, *Виджнянабхайрава*, *Паратришика* (или *Паратримшика*, или просто *Тришика*, которая входит в состав *Рудрайамала* Тантры и занимает место, подобное *Гите в Махабхарате*), *Куларнава*, *Вамакешвари*, *Нетра* и *Мригендра*, которая является частью большей агамы, под названием *Камика*.

О *Малинивиджайоттаре* говорится, что она является кратким изложением замечательной тантры громадных размеров под названием *Сиддхайогишвари Тантра*, упоминаемой Абхинавагуптой как

⁴⁷ *самсiddхикам йадвиджсанам таччинтаратнамучайате*. Т. А. 13. 150.

⁴⁸ Махамохопадхайайа Пандит Гопинатха Кавираджа подготовил обширную библиографию тантристической литературы, озглавленную *Тантрика Сахитайа* (на Хинди), опубликованную Хинду Самити, Лакнау, 1972.

⁴⁹ Т. А. 1.18, 37.17 и М.В.В. 2.276.

*Сиддхайогишвариматам*⁵⁰. Считается, что *Виджнянабхайрава* – это суть *Рудраямалы*, а *Паратримишика* – это на самом деле часть *Рудраямалы*. Считают, что первоначально тантры *Нетра* и *Мригендра* заключали в себе дуалистический смысл, но они были истолкованы философами Кашмирской Шайвы в недуалистическом смысле, поэтому они включены в список первоисточников Кашмирского Шайвизма.

Абхинавагупта ставит *Малинивиджайоттару* над всеми тантрами и считает ее сутью Трика-системы. Когда бы он ни ссыпался на нее, он делает это с глубоким уважением. Он говорит: «Здесь (в *Тантралоке*) нет ничего, чего не было бы в *Малинивиджайоттаре*, и Трика – это суть традиции Шайва, а *Малини* – суть Трики».⁵¹

Что же касается древних тантр, я уже указывал, что тантрическая традиция существовала в устной форме, передаваясь от гуру к ученику, еще с ведических времен. Лишь позднее она была переведена в письменную форму. Ученые расходятся в датировании времени написания тантр. Эти даты колеблются от II–III века до нашей эры до VII–VIII века нашей эры. Поскольку язык тантр – это санскрит пост-Панини, мы можем заключить, что тантры были составлены и записаны в период со II или III века до нашей эры по III–IV века нашей эры.

Некоторые из тантр, упомянутых выше, имеют комментарии, написанные разными авторами. Абхинавагупта, живший в конце X – начале XI века нашей эры, написал *Вартику*,⁵² комментируя *Малинивиджайоттара Тантру*, известную как *Малинивиджайа-вартика*. Кшемараджа, в XI веке нашей эры, написал комментарии, (названные *удйота*) на тантры *Нетра*, *Сваччанда* и *Виджнянабхайрава*, хотя комментарий на *Виджнянабхайраву* написан частично Кшемараджей, а частично Шивопадхайей. Анандбхатта также написал комментарий на *Виджнянабхайраву* под названием *Каумуди*. Абхинавагупта написал знаменитый комментарий на *Паратримишику*. Абхинавагупта также упоминает три комментария на *Паратримишику*, написанных Соманандой, Кальяной и Бхавабхути.⁵³ Профессор К. С. Пандей обнаружил еще два комментария – *Лакшмирамы* и *Ласаки*, найденных в Кашмире.⁵⁴

После священной литературы – тантр, или агам, – мы переходим к работам философов Кашмирского Шайвизма, которые жили в IX–XII веках нашей эры. Почти все эти философы жили в Кашмире. Махешварананда, автор *Махартхаманджари*, и Варадараджа, автор *Шивасутра-вартики*, вероятно, были самыми значительными писателями этой системы, которые были родом не

⁵⁰ Т.А. 37.24-25.

⁵¹ на тадастиха йанна шри-малини-виджайоттаре. Т.А. 1.17.

...йаччашанам вибхох/

матсарам трикашастрам хи матсарам малиниматам// Там же, 1.18.

⁵² *Вартика* – это независимый трактат, написанный в соответствии с определенным текстом (оригиналом) с намерением объяснить и протолковать то, что обсуждается в оригинале.

⁵³ Т.А. 13.149-50.

⁵⁴ Пандей, К. С., *Абхинавагупта: Историческое и Философское Исследование*, Чоукхамба Санскрит Серия, Варанаси, 1963, стр. 45.

из Кашмира, но, как сообщается, они посетили Кашмир и были признаны в качестве кашмирских гуру.

Первым в истории Кашмирского Шайвизма необходимо назвать Васугупту, который жил в Кашмире в конце VIII – начале IX века нашей эры. Его *Шива-сутра* – это первое представление не-дуалистической Шайва-философии в форме сутр. Общепринятая точка зрения состоит в том, что Васугупта сам не является автором, или составителем сутр, считается, что сутры были открыты ему Богом Шивой. Поэтому правоверные брамины рассматривают *Шива-сутру* как агаму, или тантру, и относят ее к священному писанию.

Легенда, связанная с Васугуптой и его *Шива-сутрой*, говорит, что во сне Бог Шива дал указание Васугупте пойти к горе Махадева в Кашмире, найти сутры, написанные там на каменной плите, а затем распространять их среди людей. Легенда продолжает, что Васугупта, получив указания от Шивы, пошел к горе и нашел там сутры. Если объяснить смысл легенды, то он означает, что Васугупта получил недуалистическую философию Шайва в состоянии религиозного вдохновения, а затем записал ее в форме сутр.

Ученик Васугупты, Бхатта Каллата, живший в середине IX века, написал известную *Спанд-карику*. Но при рассмотрении авторства этой работы возник спор. Некоторые, включая Кшемараджу, придерживаются мнения, что ее автором был сам Васугупта. Другие, в том числе Утпала Бхатта, автор *Спанд-прадипики*, считают, что она составлена Каллатой, который получил доктрину от своего учителя Васугупты. Существуют следующие комментарии на *Спанд-карику*: а) короткий комментарий самого Каллаты, *Спанд-вритти*, б) *Спанд-виврити* Рамакантхи, в) *Спанд-нирная* Кшемараджи и его же *Спанд-сандоха* (это самый исчерпывающий комментарий на первую сутру *Спанд-карики*) и, наконец, *Спанд-прадипика* Утпалы Бхатты, которого не нужно путать с Утпаладэвой.

Шива-сутра и *Спанд-карика* написаны в большей или меньшей степени под влиянием вдохновения, без применения философского метода аргументации. *Шива-дришти* (дословный перевод – «Философия Шивы») Сомананды, жившего в конце IX века – это первый философский трактат «Кашмирской Шивы», использовавший метод опровержения взглядов оппонента и поддержания своих собственных взглядов («кхандана» и «мандана»). Сохранился неполный комментарий Утпаладэвы на *Шива-дришти*. Он заканчивается на семьдесят четвертом стихе четвертой главы. Абхинавагупта, возможно, написал комментарий под названием *Шивадриштиалочана*, но он недоступен.

Сомананда – основатель школы Пратиабхиджна, однако его работа *Шива-дришти* трудна для понимания. Его ученик, Утпаладэва, известный также под именем Утпалачарья, который жил в конце IX – начале X века, усовершенствовал работу своего учителя и изложил философию Пратиабхиджны в *Ишвара-пратиабхиджна-карике* точнее и понятнее. Абхинавагупта характеризует эту

работу как отражение мудрости Сомананды.⁵⁵ Абхинавагупта написал два комментария на *Ишвара-пратиабхиджна-карику*. Один из них – *Вимаршини*, имеющий подзаголовок *лагхви* (меньший) комментарий, и другой, – *Виврити-вимаршини*, имеющий подзаголовок *брихати* (больший) комментарий. Утпала сам написал комментарий (*виврити*) на свои *Пратиабхиджннакарики*. *Виврити-вимаршини* Абхинавы, или комментарий *брихати*, основывается на утраченом, к сожалению, комментарии Утпалы. Утпала также написал *Аджадапраматри-сиддхи*, *Ишвара-сиддхи* и *Самбандха-сиддхи* – все они известны под общим названием *Сиддхи-трайи*. Другой очень важной работой Утпалы является *Шивастотравали*, собрание мудрых философских стихов, составленных как молитва к Богу Шиве.

После Утпалы величайшим философом Кашмирского Шайвизма был Абхинавагупта, ученик и последователь Утпаладэвы. Абхинава был непосредственным учеником Лакшманагупты, который, в свою очередь, был учеником Утпалы. Профессор К.С.Пандей сделал интенсивное исследование истории и работ Абхинавагупты.⁵⁶ Мы можем разделить работы Абхинавы на две части, а именно: а) комментарии и б) независимые произведения. Вот его комментарии:

1. *Ишвара-прत्याब्धिद्जना-विमर्शिनी* (*лагхви-вритти*). Комментарий на *Ишвара-прत्याब्धिद्जना-कारिकу* Утпаладэвы;

2. *Ишвара-प्रत्याब्धिद्जना-विव्रिति-विमर्शिनी* (*брихати вивритти*). Большой комментарий на *Ишвара-प्रत्याब्धिद्जना-कारिकу* Утпаладэвы, базирующийся на утраченном комментарии Утпалы;

3. *Парат्रिमिका-विवारана*, комментарий на *Парат्रимику*;

4. *Бхагавадгитартха-санграха*, краткий комментарий на *Гиту*;

5. *Шивадришиш्टालोचана*, комментарий на *Шива-дриши* Сомананды (нет в наличии).

Последующее является независимыми работами Абхинавагупты:

1. *Тантралока* – это выдающееся произведение Абхинавагупты. Это – огромная работа, содержащая в себе философию, религию и йогическую *садхану* недуалистической шайва-тантрической традиции Кашмирского Шайвизма. Раджанака Джайаратха, (XII век нашей эры) написал столь же обширный комментарий *Вивека* на всю *Тантралоку*. *Тантралока* была впервые опубликована вместе с *Вивекой* в *Кашмирской Серии Текстов и Исследований* в Шринагаре в двенадцати томах. Она написана стихами.

2. *Тантрасара* – это краткое изложение в прозе главных тем *Тантралоки*.

3. *Тантра-вата-дханика* – это дальнейшее изложение в стихах *Тантралоки*. Это как бы зерно (*дханика*) индийской смоковницы (*вата*) Тантры.⁵⁷

⁵⁵ ишисомананданатхасайа виджнанапратибимбакам. И.П.В., АВАТАРАНИКА (предисловие к стиху 2).

⁵⁶ См. Пандей, К.С., цитируемое произведение. Первая часть этой книги рассматривает историю и работы Абхинавагупты.

⁵⁷ По-видимому, существует полемика, касающаяся авторства *Тантра-вата-дханики*. М. М. Мукунда Рама Шастри, редактор *Тантра-вата-дханики*, полагает, что автором работы мог

4. *Малинивиджайа-вартика* – это пространное описание *Малинивиджайоттара Тантры*.

5. *Парамартхасара* – это недуалистическое толкование полудуалистической работы Шеша Муни *Адхара-карики*. Йогараджа, (вторая половина XI века нашей эры) написал комментарий на *Парамартхасару*.

Кроме выше упомянутых произведений, Абхинавагупта является автором нескольких коротких работ, включая и его *стотры*. В некоторых из них, как, например, *Аннумттараштика*, содержится глубокая философская мудрость.⁵⁸

Вот они:

1. *Анумттараштика*;
2. *Парамартха-двадашика*;
3. *Парамартха-чарча*;
4. *Махопадеша-вимшатикам*;
5. *Крамастотрам*;
6. *Бхайрава-ставах* (*Бхайрава-стотрам*);
7. *Дехастха-девата-чакра-стотрам*;
8. *Анубхава-ниведанам*.

В дополнение к этим работам по философской, религиозной и йогической практике, Абхинавагупта является также автором двух знаменитых книг по поэтике в форме комментария:

быть другой Абхинавагупта. Той же позиции придерживается доктор Камала Двиведи в ее *Парамартхасаре* (Хинди), Мотилал Банарсидас, Варанаси, 1984, стр. 32. Профессор К. С. Пандей в его работе *Абхинавагупта: Историческое и Философское Исследование*, стр. 55, опровергает точку зрения М. М. Мукунды Рама Шастри и утверждает, что автором является тот же Абхинавагупта. Я думаю, позиция профессора К. С. Пандей более справедливая.

⁵⁸ Профессор К. С. Пандей опубликовал эти более короткие работы в Приложении С (стр. 943-956) своей книги.

1. *Дхванъялока-лочана* – комментарий на *Дхванъялоку вианджсану*, или Анандавардханы; работа, трактующая предлагаемую теорию индийской поэтики.
2. *Абхинава-бхарати* – комментарий на знаменитую *Натия Шастру* Бхараты, объясняющую индийскую теорию *расы*, или эстетического наслаждения.
3. Хотя эти две работы – по эстетике, их можно назвать философскими, так как Абхинавагупта пытается объяснить, особенно в своем комментарии на *Натия Шастру*, индийскую теорию эстетики с точки зрения духовной философии Шайва.
4. Фактически, Абхинавагупта – это последний философ, способствовавший успеху и совершенствованию Кашмирского Шайвизма. Последующие авторы либо повторяли, поясняли, либо упрощали точку зрения Абхинавагупты. Среди них самый известный – это Кшемараджа, ученик Абхинавы, живший в XI веке нашей эры. Вот его работы:
 5. *Пратиабхиджна-хридаям* – упрощенное введение в смысл философии Пратиабхиджны, написанное в форме сутр и комментария.
 6. *Пара-правешика* – брошюра, написанная в помощь мирянину для понимания философии Шайва.
 7. *Шива-сутра-вимаршини* – комментарий на *Шива-сутру*.
 8. *Спанда-нирнайя* – комментарий на *Спанда-карики*.
 9. *Спанда-сандоха* – исчерпывающий комментарий на первую сутру *Спанда-карики*.
 10. *Ставачинтамани-виврити* – комментарий на *Ставачинтамани* Бхаттанараяны.
 11. *Сваччанда-удйота* – комментарий на *Сваччанда Тантру*.
 12. *Нетрадйота (Нетра-удйота)* – комментарий на *Нетра Тантру*.
 13. *Виджнанабхайрава-удйота* – комментарий на *Виджнанабхайрава Тантру* (незаконченный).
 14. Комментарий (*тика*) на *Шивастотравали*.
 15. Комментарий (*тика*) на *Самбапанчашику*.

Вот другие произведения философов, которые жили и творили после Абхинавагупты:

1. *Шива-сутра-вартика* Варадараджи, ученика Кшемараджи, из Кералы, XI век.
2. Комментарий (*виврити*) на *Парамартхасару* Абхинавагупты, написанный Йогараджей, еще одним учеником Кшемараджи, XI век.
3. *Вритти* на *Мригендра Тантру* Нааяны Кантхи, XI век.

4. *Вивека*, знаменитый комментарий на *Тантралоку* Абхинавагупты, написанный Джаяратхой, XII век. Также известен комментарий этого же автора на *Вамакешвари-матам*.
5. *Махартхаманджари* Махешварананды, XII век, написано махарастрианским языком *Анабхрамиша*, искаженной разговорной формой санскрита. Это – текст Кула-традиции, написанный в соответствии с текстами Абхинавагупты.
6. *Маханая Пракаша* Раджанаки Шитикантхи, который жил во второй половине XII века; текст согласуется с традицией Кула, написан кашмирским языком *Анабхрамиша*.
7. *Девинамавиласа* Сахиба Каула, в которой он синтезировал Шайвийский недуализм и Веданту.
8. *Лалла-Вак* Лаллешвари, или Лаллы, женщины-мистика, святой Кашмира, которая написала этот труд на кашмирском в XIV веке.
9. Шивопадхайая написал часть комментария (*удйота*) на *Виджнанабхайрава Тантру*. Он также автор самостоятельной работы *Шривидья*.
10. Бхаскаракантха написал комментарий под названием *Бхаскари* на *Вимаршини* Абхинавагупты. Он также перевел труд Лаллешвари на санскрит (*Лаллешвари вакъям*).

История текстов Кашмирского Шайвизма не будет полной, если не упомянуть последних двух авторов, которые были родом не из Кашмира, но которые жили там некоторое время. Один из них – Амритавагбхава, святой и йог, который написал *Амритавиласу* в стихах на санскрите и собственный комментарий, *Сандари*, на хинди, впервые опубликованные в 1936 году, переизданные и снабженные примечаниями его учеником Б. Н. Пандитом в 1983 году. Работа Амритавагбхавы замечательна тем, что он сумел синтезировать Адвайта Веданту и Кашмирский Шайвизм.

Другой философ – это Махамахопадхьяя Пандита Рамешвара Джха, или Рамешварачарья, широко известный среди своих учеников как современный Абхинавагупта, человек, живший своей философией. Среди прочего, он написал знаменитый *Пурната Пратиабхиджна*, трактат о философии Пратиабхиджна в стихах на санскрите, впервые опубликованный в 1960 году. Позднее он был напечатан Джоши (братьями) в Варанаси в 1984 году в переводе Пандита Камалеша Джхи на хинди. *Пурната Пратиабхиджна* – это упрощенная и логически более точная передача философии Абхинавагупты. Абхинавагупта – сложный писатель; Пандита Рамешвара Джха представил более ясный и простой, но в целом более сжатый перевод Абхинавагупты. Местами он распутывает некоторые узелки философии Абхинавы. Его заявление, что философия Пратиабхиджны, которая перешла от Утпалы и Абхинавы, достигла в нем своего совершенства – это не просто тщеславие.⁵⁹

⁵⁹ ПУРНАТА-ПРАТИАБХИДЖНА 1. 15.

ОСОБОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТРУДОВ АБХИНАВАГУПТЫ

В самом начале этой книги я упомянул, что общее значение наследия Абхинавагупты, пожалуй, такое же, как и значение самой тантрической традиции. Кроме того, что оно важно вообще, существует и его огромное специальное значение. Собственный вклад Абханавагупты в понимание тантрической философии представляет величайшую ценность, он необходим для каждого изучающего Тантру. Некоторые идеи, являющиеся только его собственными, помогают ученику осознать, что Тантра – это логически и разумно самосогласующееся целое. Вполне естественно, что такие идеи в значительной степени заполняют пробелы в тантрической философии.

Эзотерическое знание Тантры выражает язык символов, и часто он является малоразборчивым. Тантрические символы невозможно понять, не имея ключа в самой традиции. Абхинавагупта дает достаточно много ключей для понимания тантрического символизма. Эти ключи – не только результат его рационального понимания, это выводы из самой традиции. Абхинавагупта принадлежит традиции, он учился у выдающихся учителей. Он был признателен им за то, что они объясняли ему некоторые трудные вопросы учения.⁶⁰ В итоге толкование сложного символизма Тантры, представленное Абхинавагуптой, основывается, с одной стороны, на традиции, а с другой стороны, поддерживается его блестящей интуицией. Без Абхинавагупты, возможно, было бы трудно проложить ясные пути через непроходимые заросли тантрического символизма.

Абхинавагупта объясняет довольно трудную философию Тантры убедительно и последовательно, что делает основные положения Тантры логически и рационально приемлемыми. В его обработке все, что в Тантре сложно, становится простым, все, что эзотерично и мистично, становится разумно понятным.

Ясность и точность, с которыми Абхинавагупта излагал тантрическую философию, изобретательность и интуиция, с которыми он объяснял место Тантры, дали огромный импульс мыслителям Тантры, которые последовали за ним. Этот мощный толчок действительно был обусловлен его необычайной ясностью и интуицией в решении возникающих проблем. Привлекательность Абхинавагупты – в том, что он даже сейчас абсолютно современен. Его имя, «Абхинава», которое переводится «новый», или «современный» становится буквально полным своего смысла: «Абхинавагупта» – это «всегда новый».

Кроме того, именно Абхинавагупта протянул нить единства между различными направлениями Кашмирской Шайва-Традиции, сплетя их в одно целое Трики, или Пратиабхиджны, философии Кашмирского Шайвизма. Во времена Абхинавы Кашмирский Шайвизм подразделялся на 4 основные традиции – школы Спанда, Крама, Кула и Пратиабхиджна. Школа Спанда подчеркивает динамический аспект Сознания, называемый *спанда*, или *крийа*.

⁶⁰ Т. А. 1.7-16.

Она направляет внимание на нить спонтанной активности как на средство реализации Я. Крама – это школа, которая придает особое значение последовательным шагам проявления Я, или Шивы в мире созидательных форм (*викальп*) и склонна последовательно использовать эти формы для достижения Я. Кула – это школа, которая особо подчеркивает единство Шивы и Шакти, символически выраженное в союзе мужчины и женщины и направленное на Самореализацию посредством пути левой руки (*вама-марга*), с использованием пяти «М» (*панчамакара*), особенно пятого «М» – сексуального союза.

Традиция Крамы может быть названа «путем муравья» (*пипилика-марга*): духовный ученик (*садхака*) медленно и постепенно преодолевает каждую последующую ступень подобно муравью, медленно ползущему вперед. Школа Каулы больше напоминает «путь птицы» (*вихангама-марга*). Садхака, уже во многом избавившийся от своего невежества в этой или предыдущей жизни, сразу же достигает цели, как птица, взлетающая прямо с земли на вершину дерева. Птице не нужно шаг за шагом продвигаться к вершине. Муравей же, чтобы достичь верхушки, должен пройти весь длинный путь вдоль ствола дерева.

Школа Пратиабхиджны, которая придает особое значение такому аспекту Действительности, как знание (*джнана*), представляет достижение Самореализации посредством распознавания своего единства со всеми существами через вселенскую любовь. Пратиабхиджна подразумевает как устранение неведения, выраженного чувством двойственности, так и достижение осознания полного единства себя со всеми.⁶¹

Абхинавагупта взял идею «пратиабхиджны» и использовал ее в качестве нити, на которую нанизал цветы разных направлений Кашмирского Шайвизма, создав единую гирлянду. Для него Пратиабхиджна становится *философией*, а все другие формы естественным образом включаются в нее. Он может, например, указывать, что Спанда или Шакти, – это другое название для естественного динамизма Шивы, или Сознания, которое является одновременно и Шивой, и Шакти. В таком случае Пратиабхиджна – знание собственного Я, или Шивы – не может быть отделена от Спанды. Крама также входит в Пратиабхиджну, так как созидательные формы – это проявление Я, или Шивы, и высшего состояния можно достичь, последовательно преодолевая эти ступени проявления. Вопрос лишь в методах (*упайа*). Крама появилась главным образом под влиянием того, что называется «Шактопайа». ⁶² Что же касается школы Кула, то она совсем не отличается от Пратиабхиджны. Кула лишь пропагандирует применение специальных методов для достижения Самореализации (*пратиабхиджны*). Эти специальные методы включают в себя использование пяти «М» с применением высокотехничных способов, которые помогают садхаке подняться над искусственной двойственностью так называемых монахов и мирян. Это также означает очищение сексуальной энергии ученика до чистой супружеской любви, которая, в свою очередь, освобождает заключенный в ней поток вселенской

⁶¹ *двойта-пратха тададжсанам...* Т. А. 1.30.

сарвадвайтападасийа висмританидхех пратих пракашодайах
АНУТТАРАШТИКА, стих 4.

⁶² Растоги, Н., КРАМА ТАНТРИЗМ КАШМИРА, Мотилал Банарсидас, 1979, стр. 6.

любви. Основной аспект садханы Кула – это трансформация сексуальной любви в ее чистые формы, чтобы с помощью нее достичь стадии вселенской любви, которая связана с Самореализацией, или Пратийабхиджной.

Таким образом, Абхинавагупта успешно объединил Спанду, Краму и Кулу в одну школу Пратийабхиджна. С тех пор все обычно отождествляют философию Пратийабхиджны с Кашмирским Шайвизмом, особенно в связи с именем Абхинавагупты. Абхинавагупту можно назвать «Совершенным Шайвой». Школа Пратийабхиджны, которая начиналась с Сомананды, а затем была развита Утпаладэвой, достигла своего полного расцвета при Абхинавагупте, который не оставил ничего необъясненного и соединил все разрозненные нити в последовательную систему.

Внутри самой школы Пратийабхиджны, которая началась с Сомананды, Абхинавагупта внес вклад в двух направлениях. Во-первых, он исправил и видоизменил позицию Сомананды, чтобы сделать Пратийабхиджну полностью самосогласующейся системой, которая в силу этого может быть совместима с другими системами. Во-вторых, он полностью развил идеи своих предшественников, сделав проявленным потенциал системы, охарактеризовав и прояснив тонкие нюансы предполагаемых предметов спора.

Первый вклад Абхинавы становится очевидным, когда мы исследуем грамматическую школу Бхартрихари в обработке Сомананды. Сомананда видимо считает, что языковые философы не признают Сознание как Реальность и, таким образом, их теория Слова как Высшего (*шабда-брахмавāda*) непригодна, ибо вещи мира не могут быть разумно постигнуты как манифестации «Слова», или языка (*шабда*), пока «Слово» не тождественно Сознанию. Кроме того, Сомананда считает, что грамматисты не признают трансцендентальную речь (*парāvāk*), которая является матрицей творческих состояний *пашианти*, *мадхайамā* и *вайкхари*. Он саркастически замечает, что для «простаков»-грамматистов, *пашианти* – это наивысшее состояние».⁶³

Хотя Абхинавагупта открыто не опровергает Сомананду, однако, видимо, он отвергает критику Бхартрихари Соманандой. Когда он объясняет Реальность, или Сознание, в терминах Речи (*шабда*, или *vāk*) в своей *Парāтритмишikā-Виваране* или в других работах, он проясняет, что позиция Трика-философии не отлична от позиции грамматистов. Последние отождествляют Речь с Сознанием и признают трансцендентальное состояние (*парā* или *парапашианти*), которое является матрицей всего. Точно также, как и в Кашмирском Шайвизме, сам процесс Творения начинается с *пашианти*. Поскольку грамматисты более всего заинтересованы именно процессом Творения, то они начинают с *пашианти*. Но

⁶³ *ваййакаранаса дхунам пашианти са парा стхитих*. Ш. Д. 2.1. *Пара, пашианти, мадхайама и вайкхари* описывают уровни манифестации в творческом искусстве, будь то творение мира Шивой или горшок гончаром. Термины также связаны с уровнями речи. *Пара* (буквально, «трансцендентный») – это наивысший уровень, состояние до начала манифестации. *Пашианти* – это уровень воли (*иччха*), где впервые появляется воля творить (или говорить). *Мадхайама* (буквально, «средний») – это состояние, в котором творение существует, но только как идея, а не как внешняя манифестация. *Вайкхари* («внешний») – это последнее состояние, в котором творение существует как действительный объект.

это не означает, что они пренебрегают трансцендентным (*parā*). Абхинавагупта корректирует и модифицирует неоправданную позицию Сомананды по отношению к Бхартрихари, таким образом, что недвойственность Сознания (*чидадвайта*) Кашмирского Шайвизма становится связанной с недвойственностью Звука (*шабдадвайта*) Бхартрихари.

Второй вклад, а именно то, что работы Абхинавагупты – это кульминация Пратиабхиджна-философии – становится очевидным при исследовании работ Сомананды, Утпаладевы и Абхинавагупты. Первый проблеск Пратиабхиджна-философии мы получаем в *Шива-дришти* Сомананды, но они изложены едва ли не в виде конспекта. Кроме того, *Шива-дришти* очень трудны по стилю. Поэтому Утпаладева развивает философию Сомананды более подробно и просто. Но даже у Утпалы не все выводы вполне развернуты. Например, аспект, относящийся к духовной практике (*садхане*), затронут очень сжато.

Абхинавагупта осуществил задачу развития Пратиабхиджна-философии до ее полного завершения. У Васугупты семя философии Самораспознавания (*ātmapratīabhīdžnā*), или Самореализации, прорастает, оно становится молодым деревцем у Сомананды, и вырастает в форму небольшого дерева у Утпаладевы. Вместе с Абхинавагуптой оно развивается в полностью выросшее могучее дерево, украшенное превосходными плодами и цветами.

Специальное значение трудов Абхинавагупты – в том, что он изложил индийскую теорию эстетики и сделал это в свете Шайва-философии. Как я уже указывал, Абхинавагупта написал хорошо известные комментарии на *Нāтхāшāстру* Бхараты и на *Дхваниалоку* Анандавардханы. В своем комментарии на *Бхарату*, названном *Бхāрати*, или *Абхинавабхāрати*, он сделал толкование теории *расы* («эстетического удовольствия») совершенным с точки зрения Шайвы.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ¹

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ

Может ли существовать наука духовного переживания? Является ли употребление термина «наука» неправильным в контексте духовного? Что точно означает слово «духовный»? Является ли подразумеваемое, так же называемое Дух, Сознание, или Я, реально существующим, а то, что называется духовным переживанием, является ли истинным, объективным явлением? Можем ли мы успешно использовать научную методологию в сфере сверхэмпирического переживания? Возможно ли рациональное исследование во внеэмпирической области, если мы предполагем ее существующей? Я предлагаю обсудить эти и другие вопросы в настоящей главе.

Очевидно, что вместе с телом в нас существует знающий и размышляющий принцип. Назовем это «Я», «Самость», или «сознание». Существование этого сознания доказывается Декартом: «Я думаю, следовательно, я существую», Адвайта Ведантой: «Тот, кто отрицает я, тот отрицающий сам есть я»² и Кашмирским Шайвизмом: «Я присутствует в исполнителе и знающем как истинный источник всего поведения».³ Ясно, что аргументы Декарта, Адвайта Веданты и Кашмирского Шайвизма не доказывают онтологическое я. Все они доказывают, что существует эпистемологический принцип познания и размышления. За пределами нашего понимания остается ответ на вопрос, является ли этот эпистемологический принцип только «искусственным единством чистого осознавания» (как говорил Кант), которое есть только формальное единство, или он есть также метафизическая реальность или сущность. Именно отсюда начинаются метафизические спекуляции и научные гипотезы о я.

Логически мы не можем исключить возможность, что сознание или я – это не просто эпистемологический принцип, но также и онтологическая сущность. Помимо признания существования онтологического я как логической возможности, мы можем также допустить как гипотезу, как правильную биологическую гипотезу, что сознание – это мозговая активность. Однако мы не можем сказать, что духовная гипотеза менее весома, чем биологическая; духовная гипотеза сознания объясняет ментальный феномен, возможно, даже лучше, чем это делает биологическая.

Биологист может думать, что он неопровергимо доказал, что сознание – это продукт или функция тела. Чтобы навязать эту точку зрения, он может использовать следующие аргументы: а) сознание никогда не обнаруживается независимо от тела – оно всегда обнаруживается в и посредством тела; б) изменение в состоянии тела вызывает изменение в состоянии сознания. Например, когда тело подвергается несчастному случаю, личность становится несознующей, а когда тело возвращается к его нормальному состоянию

² ॥а эва хи ниракарта тасайайватматват. ШАРИАКА-БХАШИА 1. 1. 14.

³ картари джнатари сватманиадисиддхе махешваре. И. П. В. 1. 1. 2.

медицинским лечением, то сознание возвращается. Несчастный случай вызывает изменение в телесных процессах, которые, в свою очередь, приводят к изменению в состоянии сознания. Медицинское лечение производит противоположное изменение в телесных процессах, имея результатом восстановление сознания.

Вышеупомянутые аргументы, может думать биологист, окончательно доказывают, что сознание – это телесный продукт или функция, и что сознание, не есть что-то существующее кроме или помимо тела. Духовнонаправленный мыслитель может возразить, что два вышеупомянутые аргумента доказывают только то, что сознание, чтобы выразить себя, нуждается в теле, которое находится в состоянии пригодности. Следующая аналогия проиллюстрирует эту точку зрения. Для течения электрического тока, нужно одновременно удовлетворить два условия: а) должна быть проволока или какой-нибудь другой посредник – течение электричества невозможно без посредника, и б) не должна быть нарушена отрицательно-положительная цепь – то есть проволока не должна быть испорчена. Когда цепь разорвана, электричество перестает течь, а когда восстановлена, течение электричества возобновляется. Однако то, что течение электричества зависит от проволоки, а изменение в состоянии проволоки приносит изменение в возможность электричества течь, не может означать, что электричество – это продукт проволоки. Электричество – это независимая субстанция, которая действует через проволоку или через другой проводник, когда этот проводник находится в состоянии пригодности. По аналогии и сознание может быть независимой сущностью, которая выражает себя посредством тела, когда тело находится в состоянии пригодности.

Сознание, таким образом, может быть чем-то большим, чем просто мозговая активность. То, что сознание может быть независимой сущностью, выражющей себя посредством нервной системы, – это совершенно правильная гипотеза. Тантрическая эпистемология начинается именно с логически обоснованного предположения, что сознание является не просто познающей функцией, но также и нематериальной сущностью (*таттвой*), присутствующей внутри тела.

Очевидно, что аксиология системы основана на ее онтологии, или метафизике, а онтология, в свою очередь, основывается на эпистемологии, которой придерживается система. Эпистемология, следовательно, – это основа философии. Хотя в истории философии трудно обнаружить эпистемологию, свободную от онтологических предположений, может быть сделано усилие, как это делал Кант, чтобы представить эпистемологию независимо. То же самое может быть проделано в случае тантрической эпистемологии. Справедливым является то утверждение, что тантрическая теория знания так, как она дана в текстах, смешивается с онтологией, и иногда становится сложно, даже невозможно, понять эпистемологическую позицию, не имея в уме онтологического предположения. Однако не совсем невозможно выделить эпистемологию Тантры из ее онтологии и представить эпистемологию независимым образом.

ЗНАНИЕ КАК ПРИРОДА СОЗНАНИЯ

Чтобы понять природу знания, необходимо понять ее связь с сознанием, или я. Нийай-вайшешика система считает знание случайным атрибутом я. Основой этого утверждения, по-видимому, является точка зрения Нийай о сне: во сне я присутствует, но все же нет процесса знания.

Самкхья, Веданта и многие другие системы полагают, что знание не является случайным качеством я. Для них знание – это истинная природа я, или сознания. Тантра присоединяется к ним в утверждении, что знание – это природа я. Общеизвестная аналогия, высказанная в этом контексте, – это аналогия света и освещения. Свет и освещение – это не две разные вещи, потому что свет – это не что иное, как освещение. Освещение – это не качество (*гуна*) света, а его истинная природа (*сварупа*).

Связь субстанция-качество вызывает онтологическое различие между двумя понятиями. Качество просто находится в субстанции, оно не едино с субстанцией. Сладость сахара, например, отлична от самого сахара; сахар является просто субстратом (основанием) сладости. Было бы неправильным сказать, что сахар и есть сладость; правильным же выражением было бы сказать, что свет есть освещение, потому что освещение – это природа света, а не его качество.

Сторонник Нийай возразил бы, что если знание – это природа я, то оно должно было бы присутствовать также и в глубоком сне. Тантрист на это ответил бы, что в глубоком сне я, или сознание, закрыто, следовательно, оно не освещает себя или других. Когда солнце закрыто облаками, оно не лишено освещения, просто облака преграждают путь лучам солнца.⁴ Когда тучи рассеиваются, то снова видно солнце. Во время глубокого сна само я, или сознание, закрыто, следовательно, освещение, или знание, которое является истинной природой я, также затемнено.

Сознание или знание по существу едины. Они являются двумя только во второстепенном смысле; по сути они – одно и то же. Знание может быть понято как естественная и сущностная функция сознания, точно, как освещение – естественная функция света.

ЗНАНИЕ КАК АКТИВНОСТЬ

Самый значительный вклад Тантры в понимание природы знания – это разработка концепции о том, что знание (*джнана*) – это также активность (*крийа*), хоть и без усилий. Адвайта Веданта, которая резко противостоит этой позиции, полагает, что знание – это состояние пассивности. Согласно Адвайте, легко можно заметить активность, которая ведет к знанию, но в момент познания мы пассивны. Осознание, или знание, объекта приходит само по себе, мы ничего

⁴ тасмин хи нирастите сарвамидам мехаварана вигаманева
сватракаиабханукиранавриндаматайантасваччхам бхасате нанятх...Ш. Д. 2. 1., стр. 36.

не делаем для того, чтобы это произошло. Возьмем, например, знание сладости плода. Мы подбираем фрукт, жуем его и проглатываем кусочек – все это есть активность. Но то, что касается реального осознания сладости, мы не *делаем* его, мы просто его получаем. Адвайта ведантины подчеркивают здесь, что осознавание сладости мы производим неактивно, в отличие от того что плод в наш рот мы кладем активно; мы пассивны в момент осознавания сладости. Знание зависит от объекта (*вастутантра*), а активность – нет. Мы не можем выбрать – постигнуть объект или нет, или решить, каким путем он будет познан. Но в активности мы свободны выбирать: либо совершаем активность, либо нет, и как мы будем это делать. Активность зависит от субъекта (*пурушантра*).

Тантрист указал бы, что хотя знание кажется состоянием пассивности, или неактивности, в действительности, это не так. Оно является состоянием пассивности только в том смысле, что здесь нет волевого действия или выбора со стороны познающего. Но поскольку знание объекта означает постижение, *схватывание* его, то это подразумевает позитивное и активное вовлечение со стороны познающего. Знание, или познавание, – это вид активности, хотя активности без усилий. Известная аналогия отражения, используемая Адвайтином для убеждения, не вполне подходит в случае знания. Феномен знания, в целом, считается адвайтином аналогичным отражению, как при отражении луны в пруду. Пруд подобен уму, а отражение луны подобно образу объекта, отраженному в уме. Кроме того, считается, что, точно также как пруд остается пассивным и невосприимчивым, когда луна отражается в нем, таков же и ум, когда в нем отражается объект. Но встает вопрос, является ли знание объекта подобным отражению луны в пруде? Конечно, эта аналогия имеет общее со знанием объекта, и иногда тантрист также использует ее, но есть и фундаментальное отличие. Пруд не постигает луну активно. Пруд не понимает, или не осознает луну, он просто показывает феномен физического отражения. Но в случае знания в уме есть понимание, ум осознает объект; в знании есть активное постижение или *схватывание* со стороны познающего. Пруд активно не вовлечен в процесс отражения, а познающий вовлечен.⁵

Главное здесь заключается в том, что без постижения, то есть без понимания, или осознания объекта со стороны знающего, не может быть акта познания. Оно (познание) было бы простым ощущением, подобно буквальному отражению луны. Это означает, что ум активен в познании объекта. Ощущение становится восприятием, только тогда, когда сознание, или познающий, обращается к ощущению и постигает его. Если ум или внимание познающего отвлекаются на что-либо другое, то ощущение не может быть постигнуто, даже если оно проникло в ум. Постижение, или осознание ощущения – это позитивная вовлеченность или активность познающего сознания. Но почему, как указывает адвайта ведантина, феномен знания проявляется как состояние пассивности? На это тантрист отвечает, что это происходит потому, что активность в знании или знающем – не преднамеренная волевая, а спонтанная, без усилий. Мы

⁵ Эта идея стала для меня ясной во время обсуждения предмета дискуссии с профессором С. Барлингей, главой кафедры философии, Пуна Университета; Признателен за это эрудированному профессору.

непреднамеренно схватываем, или понимаем объект. Поскольку эта активность непреднамеренная, то она может быть неправильно истолкована как несуществующая вовсе. Пруд не становится осознающим отражение, а ум становится. Следовательно, в действительности, знание – это познавание, что подразумевает активность; сам термин «познавание» не является некорректным лингвистическим термином.

ЗНАНИЕ ЯВЛЯЕТСЯ САМООСВЕЩАЮЩИМ

Знание открывает объекты, но каким образом знание само является знаемым? Теория познания в Нйайе заключается в том, что знание знаемо только так, как, например, знаем стол или стул: само знание создано объектом знания, но это знание становится известным именно через последующее знание (*анувайавасайа*). «Я знаю стол» – это знание в первый момент. «Я знаю, что я знаю стол» – это последующее знание во второй момент, которое является знанием знания.⁶ В первый момент объект знания – это «стол», а во второй момент объектом знания является знание стола.

В теории Нйайи существуют две трудности относительно последующего знания. Первая – то, что знание не может быть познано как объект, поскольку знание – это часть знающего, а не знаемого. Знание знания – это то же, что и знание знающего. Знающий не может быть объектом, поскольку он, включая знание, уже является субъектом, предшествующим объекту. Знать знающего субъекта как объект в субъектно-объектном способе познания – это противоречие. Так как знающий, или знание уже находится снаружи познаваемого объекта, то он сам не может быть сделан объектом.⁷ Если мы создаем объект знания, он перестает быть знанием, поскольку сам объект не является знанием; познавание объекта есть знание.

Вторая трудность заключается в том, что если знание не открыто и не познано само по себе, а для этого ему необходимо последующее знание, то оно будет причиной бесконечного повторения. Знание открывается посредством последующего знания, но это последующее знание, само будучи знанием, нуждается во втором последующем знании, а второе будет нуждаться в третьем и так далее до бесконечности. Если знание не освещено, или не познано самой собой в самый первый момент познания, оно не может быть познано последующим знанием. Нйайа-теория последующего знания явно наивна; она не является надежной.

Знание не может быть объектом. Но все же это факт, что, когда мы знаем что-либо, мы также знаем, что мы знаем это – то есть, знаем наше знание. Это просто означает, что способ познания знания отличен от субъектно-объектного

⁶ Нйайа-система индийской философии – это типичный реализм и объективизм. Согласно ей, все, включая знающего субъекта и его знание, может быть знаемо как объект (*сарвам джнейам* – «все познаваемо»). Другие системы, однако, не присоединяются к этой точке зрения.

⁷ *на ча бодхасайя ведийатвам кадачидупападайате*. М. В. В. 1. 58.

способа познания. Этот способ называется самоосвещение (*свайампракаша*).⁸ Знание само открывается или освещается в самый первый момент открытия объекта.⁹ Я знаю стол, и в то же время я непроизвольно знаю, что я знаю стол. Знание подобно свету. Свет открывает, или освещает объект и также себя. Но замечательная вещь здесь в том, что свет не открывает себя тем же образом, каким он открывает стол или стул. Он открывает стол, падая на него, то есть, делая его своим объектом, но, чтобы открыть себя, ему не надо падать на себя. Свет не делает себя своим объектом, однако, он освещает, высвечивает себя. Он освещает себя субъективно. Свет является самоосвещающим (*свайампракаша*). Подобным же образом, знание становится осознающим себя, не делая себя своим объектом, оно делает это посредством самоосвещения.

СОЗНАНИЕ КАК СРЕДСТВО ПОЗНАНИЯ

Системы индийской философии признают отдельные способы действительного познания (*праманы*), количеством от одного до десяти. Восприятие (*пратиакша*), вывод (*анумана*) и словесное утверждение (*шабда*) – это самые известные. Тантризм не принадлежит к числу таких систем. Он принимает все, но проникает глубже в проблему способов познания. Тантрическое понимание познания заключается в том, что сознание – это основание, или лежащий в основе принцип, всех способов познания.¹⁰ Сознание, следовательно, – это истинный способ познания, или *прамана*.¹¹ Все другие способы есть только расширение сознания, или способы, которые сознание использует для своих целей.

Что делает методы познания действительными? Что открывает истинность отдельных методов? Ответ – сознание. Назовите его рассудком или пониманием, или я, – это оно является основой каждого способа познания. Как мы узнаем, что восприятие, например, это средство действительного познания? Истинность восприятия устанавливает наш рассудок. Но кроме этого, сознание постигает посредством восприятия (*пратиакши*). Простой контакт органа чувств с его объектом (восприятие) не приводит к знанию. Это сознание, действующее через чувственно-объектный контакт, делает восприятие средством познания. Это происходит также в случае других способов познания. Священные авторитетные

⁸ В литературе Адвайта Веданты идея *свайампракаши* (или *свапракаши*) обрисована с предельной ясностью. Читсукхачарья, например, в его *Таттвапрадипике* (известной как *Читсукхи*) посвящает большую часть книги концепции *свапракаши*. В тантрической традиции эта идея принята и развита во всех отношениях.

⁹ *татра джнанам сватхсиддхам...* И. П. К. 1. 1. 5.

¹⁰ *праманани прамавеше свабалакраманакрамат,*

йасайа вактравалокини прамейе там стумах шивам. И. П. В. 2. 3. 1. (Введение), стр. 60.

¹¹ *прамананиапи вастунам дживитам йани танвате, тешамапи паро дживах са эва парамешварах.* Там же.

источники (*агама-праманы*), которые считаются истинными источниками познания, в действительности понимаются нами как сознание (как сверхсознание йогинов и провидцев или даже Бога). Говорится: «Агама – это другое название, данное лингвистическому выражению внутреннего мыслеобраза, или знания Шивы, чья природа есть сознание, и это (*агама*) есть жизнь восприятия (*пратйакши*) и т. д.»¹²

Из высказанного следует, что именно сознание является средством познания и использует другие методы (восприятие и т. д.), как свои собственные. Другими словами, другие методы – это, в действительности, расширение сознания. В восприятии, например, сознание, или я, – это знающий. Оно знает через чувственные органы, совершая контакт с объектом. В случае вывода (*ануманы*) сознание знает через механизм вывода (*вийапти* и т. д.). Тантризм отличается от Самкхии, которая утверждает, что, то, что знает непосредственно, – это интеллект (*буддхи*), а не я, или сознание (*пуруша*). Тантрист объяснил бы, что интеллект или чувственный орган (*индрини*) – это просто средство или механизм познания. Сам механизм не видит и не знает. Например, когда я знаю или вижу стол, видят не глаза, зрительный аппарат, или интеллект, умственный аппарат; на самом деле, видит я, или сознание. Я видит через глаза или с помощью глаз. Я слышит посредством ушей и т. д.

Тантризм настойчиво отрицает независимый статус интеллекта и чувственных органов, которые считаются просто средствами познания. Сознание, или я, использует их, чтобы знать. Таким образом, различные методы познания – это виды или расширения одного и того же средства (*праманы*), которое есть сознание.

Здесь может возникнуть возражение. Если сознание, или я, – это истинный знающий, почему тогда вещи, неимеющие сознание, иногда кажутся знающими? Растения, например, иногда кажутся действующими разумно. Ответ в том, что это возможно, потому что сознание, скрытое в растениях и других неодушевленных объектах, становится выраженным. Тантризм полагает, что сознание присутствует повсюду в скрытой форме. Когда оно по какой-либо причине становится проявленным, тогда так называемая бессознательная материя также начинает совершать сознательную деятельность. И это верно, так как сознание, скрытое в материи, сейчас является в некоторой степени пробужденным. Знает сознание, а не сама материя. Санкхья принимает интеллект (*буддхи*), продукт материи (*пракрити*), за знающего. *Буддхи* не знает; это Я или сознание (*чит*) знает в *буддхи* и через *буддхи*.¹³

Может быть задан вопрос: «Если чувственные органы – это только средства познания, и сознание – это истинный знающий, может ли сознание функционировать независимо от этих средств, или оно должно всегда зависеть от них?» Ответ в том, что сознание может функционировать независимо. Когда

¹² агамасту намантарах шабданарупо драдхийастамавимаршатма читсвабхавасийа ииварасийа антаранга эва вийапарах пратйакшиадерати дживитакалпах. И. П. В. 2. 3. 2., стр. 80.

¹³ джадамева хи муукхю 'тха пумспракашо 'сийа бхасанам/ бахихстхасайва тасиасту буддхех ким калпана крита// Т. А. 9. 197.

оно загрязняется загрязнением (*малой*) и ограничивается, или сковывается телом, сознание становится зависимым от чувственных органов познания. Когда некто заключен внутри стен дома, ему необходимы окна, чтобы выглянуть и увидеть внешний мир. В миг, когда он свободен от ограничения дома, он может видеть непосредственно без окон и других приспособлений. Подобным образом, когда Я, или сознание свободно от ограничения тела, оно может постигать без посредства чувственных органов. Йогин, который, освобождаясь от загрязнений, достигает экстрасенсорного восприятия, в какой-то степени может функционировать без конкретного сенсорного приспособления. Уровень независимости сознания пропорционален свободе от загрязненности. Совершенная свобода от загрязненности имеет результатом совершенную независимость, как в случае *дживанмукты*. В этом состоянии человек может просто свободно использовать физические средства. Это подобно королю, который, хоть и имеет право ехать в колеснице, выбирает по своей воле пешее передвижение.

СОЗНАНИЕ ЯВЛЯЕТСЯ САМООСВЕЩАЮЩИМ

Сознание – это то, что знает и подтверждает существование объекта посредством разнообразных способов, но как сознание само знаемо и доказуемо? Сознание является самоосвещющим и, следовательно, самодоказуемым. Я уже демонстрировал раньше, что знание является самоосвещющим (*свайампракаша*); это также истинно и для сознания. Знание и сознание, или я, – оба самоосвещющие. В действительности, сознание и знание – по сути одно и то же. Сознание – это то, что освещает, или подтверждает другие способы подтверждения; само оно не может освещаться другими способами.¹⁴ То, что является основой всего, не может само быть основано на чем-то еще; оно должно быть основанным на себе. Опыт также показывает, что сознание – самоосвещющее. Логика в свою очередь предъявляет требование, что, если сознание не самоосвещющее, оно не может освещать другие вещи. Переживание также обнаруживает, что сознание является самоосвещенным.

Во втором стихе *Ишварапратиабхиджна-карики* Утпаладева подводит итог дискуссии, утверждая, что Я, или сознание, самодоказующе. Я есть исполнитель и знающий. Активность как действия, так и знания очевидны; они не нуждаются ни в каком доказательстве. Действие предполагает исполнителя, а знание предполагает знающего. Не может быть ни действия без исполнителя,

¹⁴ *упайайрна шиво бхати бханти те матprasadataх/*
са эвахам сваprакашо бхасе вишвасварупаках// Т. А. В. 2. 2, стр. 3. Также традиция дает нам *упайаджалайрна шивах пракашате гхатена ким бхати сахасрадидхитих.* Т. С. 2, стр. 9. «Шива (сознание, или я) не освещается другими средствами. Может ли солнце освещаться кувшином? (Кувшин освещается солнцем, а не солнце кувшином)».

ни знания без знающего. Следовательно, Я логически предполагается во всех делах и во всем знании (*ади-сиддха*).¹⁵

Я уже присутствует во всех утверждениях и отрицаниях. Когда я утверждаю или отрицаю что-либо, я присутствую как утверждающий или отрицающий. Даже если я отрицаю себя и говорю: «Меня нет», это утверждение само доказывает, что я есть. «Я есть» – прежде чего-либо. «Я есть» – логическое предположение или эпистемологическая почва всего.

Абхинавагупта доказывает, что признание знающего сознания – это логическая необходимость. Без сознания мир остался бы неизвестным.¹⁶ То, что мир знаем – это очевидно. Этот факт мирского знаемого бытия влечет за собой существование знающего сознания. Мир – это неодушевленная материя, следовательно, он не может быть знаем собой. Чтобы стать знаемым, он нуждается в знающем сознании. И это факт, что мир знаем. Это означает, что знающее сознание существует.

Тот же аргумент, почти теми же словами, используется Вачаспати Мишрой, адвайта ведантином, в его известном комментарии, называемом *Бхамати*. Он доказывает, что при отсутствии знающего сознания мир станет «темнотой», то есть мир будет неизвестен. Следовательно, принимая это в расчет, сознание, или Я, должно быть признано.¹⁷

В западной философии Кант занимает фактически ту же позицию в установлении существования «рассудка», или «понимания», независимого от опыта, выше эмпирических объектов. «Объекты», или эмпирические ощущения, слепы, они не могут осознавать себя. Чтобы быть знаемыми, они нуждаются в знающем «рассудке», или «понимании». Этот трансцендентальный эпистемологический принцип познания существует априори, при его отсутствии не было бы знания вообще.

Это не должно вести нас к мысли, что я переживаемо не прямо, что оно познается косвенно, логически. Я познается непосредственно. Мы непосредственно переживаем себя, так как я – самоосвещдающее (*свайампракаша*). Переживание я доказывается логикой и подтверждается опытом.

То, что я, или сознание, – самоосвещдающее и, следовательно, самодоказывающее, является основным соглашением всех систем индийской философии, которые принимают концепцию я. Все они выдвигают, более-менее, одинаковый аргумент. Самкхья, например, доказывает существование я (*пуруша*), используя аргумент, что я – это почва (*адхиштхана*) всех умственных

¹⁵ картари джнатари сватманадисиддхе махешваре/
аджадатма нишедхам ва сиддхим ва видадхита как// И. П. К. 1. 1. 2.

¹⁶ самвим-таттвам сва-пракашам ити-асмин ким ну йуктибхих/
тадабхаве бхавед вишвам джадатвад апракасакам// Т. А. 2. 10.

Также, тада-пракаше хи вишвам андхатамасам сийат...И. П. В. 1. 1. 5, стр. 46.

¹⁷ авашайам чидатма апароктио бхайупетавайах, тада-пратхайам сарвасий-апратханене джагаданхай-апрасангат. БХАМАТИ. С. С. С. ШАСТРИ, Т. П. Х., Мадрас, 1993, АДХИАСА-БХАШЙА, стр.

активностей.¹⁸ Джайнизм и Шайва Сиддханта, несмотря на то, что они критикуют теоретика не-души (найратмийавадина), утверждают, что истинное утверждение найратмийавадина (я нет) подтверждает, что я есть, так как в этом самом отрицании уже подразумевается существование его я. Адвайтины представляют аргумент, возможно, в самом чистом и самом подтвержденном виде. Я уже показывал «темный» аргумент Вачаспати. Шанкарачарья говорит, что даже когда кто-либо отрицает я, он на самом деле подтверждает его существование, ибо, в действительности, отрицающий есть я.¹⁹

В западной философии сторонником этой аргументации является Декарт. Он начинает с сомнения, потом проясняет, что, то, насчет чего сомневаются, может быть истинным или ложным, но факт сомнения вполне очевиден. Следовательно, сомнение само не может быть предметом сомнения. Далее он замечает, что сомнение предполагает сомневающегося. То, что истинно в случае сомнения – истинно в случае размышления в целом. Декарт, таким образом, смещает аргументацию от сомнения к размышлению и заканчивает: «Я думаю, следовательно, я существую» (*cogito ergo sum*). Из картезианской обработки знания я должно быть ясно, что Декарт допускал существование я не только на основе этой логической посылки, но также потому, что я прямо осознает себя. Сомнение или размышление является средством в обращении своего внимания на себя.

Итак, только эпистемологическое я, а не онтологическое, подтверждено самоосвещением посредством вышеупомянутого аргумента. В Тантризме онтологическая природа я признается на основе агама-праманы, которая является прямым знанием. Эти вопросы будут обсуждаться в конце этой главы.

АГАМИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

Что касается способности к познанию, мы можем в общих чертах поделить сознание на два уровня, или стадии – обычное и экстраординарное. Обычный уровень – это уровень скованного я (*paśu*). На скованном уровне сознание загрязнено, покрыто загрязнением (*малой*); следовательно, знание на этой стадии ограничено. Это является уровнем обычного знания, где мы используем эмпирические методы познания – восприятие, умозаключение и т.д. Экстраординарный уровень – это уровень освобожденного сознания. Здесь нет нужды использовать эмпирические методы познания, потому что на этом уровне сознание, освобожденное от загрязнения, становится независимым от физических методов познания. Это состояние прямого интуитивного (*агама*) знания. *Агама* – это другое название для глубокого внутреннего интуитивного переживания провидца, который поднялся на уровень Шива-сознания.²⁰

Тантра не говорит много об эмпирических методах познания, таких как, восприятие и умозаключение, так как она не столько заинтересована в обычном

¹⁸ САНКХЙА-КАРИКА, 17.

¹⁹ йа эва ниракарта тасийайватматват. ШАРИАКА-БХАШЙА 1. 1. 4.

²⁰ И. П. В.2. 3. 2, стр. 80.

знании, сколько в интуитивном (*агама*). Это интуитивное знание раскрывает Реальность. Тантрист, поэтому, пытается иметь дело более с интуитивными, чем с эмпирическими методами познания. Следовательно, мы направим наше внимание на агамы. Сначала должно быть прояснено, что агама – это не просто писание или текст; это запись высшего переживания. Агама, главным образом, означает знание или переживание сознания на интуитивном уровне. Как указывалось выше, Абхинавагупта интерпретирует диалог между Шанкарой и Парвати, который формирует структуру агам, как внутренний диалог внутри нашего собственного сознания. Агама – это действительно особый уровень знания или сознания.

Даже если агамы рассматриваются как откровение, это не противоречит вышесказанному, потому что в индийской традиции откровение и высшее переживание – одно и то же. Индийская концепция откровения является отличной от семитской. В семитских религиях, таких как христианство и ислам, откровение понимается как знание, данное Богом человечеству посредством пророков. Человек не может приобрести его своим собственным усилием, или *садханой*; оно является целиком прерогативой Бога. В индийской традиции, однако, откровение считается знанием своего собственного Высшего Я, которое может быть достигнуто через *садхану*. Поскольку Бог – это Высшее Я человечества, откровение – это голос вашего собственного Я. Поэтому, для Абхинавагупты естественно интерпретировать агамический диалог Шанкары и *Парвати*, как взаимодействие между высшим и низшим Я внутри нашего собственного сознания.²¹ Откровение же в семитской традиции является, более-менее, односторонним делом. Бог открывает истину человечеству. Мы не можем проверить ее; мы принимаем ее на веру. Но в индийской концепции откровения есть предпосылка того, что тот, кто следует определенному пути, может проверить его истинность через реальное переживание. Практикующий, совершая свою *садхану*, может познать истину откровения; она (истина) не будет оставаться лишь объектом веры.

Сознание йогина поднимается на уровень Шивы, или Брахмана, и становится единым с ним. На этой стадии провидец достигает знания, которое называется откровением. Он познает Брахмана становясь Брахманом.²² Любой поднявшийся до этого уровня может получить знание откровения, так как это знание является природой его истинного Я. Следовательно, совершенно правильно использовать слова «откровение» и «высшее переживание» как синонимы. Индийская Традиция в общем и Тантризм в особенности используют их синонимически. Истина – это сразу и откровение, и переживание. Она есть откровение, потому что спонтанно раскрывается в высшем состоянии сознания; откровение является передачей от Высшего Я низшему. Она же есть переживание, потому, что действительно переживается личностью внутри своего собственного Я, а не просто посыпается от внешнего трансцендентного Бога.

²¹ П. Т. В. стр. 14-15.

²² *браhma веда, брахмайва бхавати*. МУНДАКА УПАНИШАД, 3. 2. 9.

В индийской традиции переживание, а не откровение в его семитском смысле, считается источником знания. Индийские провидцы, после достижения высшего духовного переживания, получают знание Реальности и показывают другим путь к тому же достижению. Будда, например, ручался, что он видел Истину, и он побуждал других видеть истину для них самих. Он говорил своим ученикам: «О Бхиккху, прими мои слова не из-за моего величия, а прими их, только должным образом проверяя их.»²³ Он использовал слова «идти» и «видеть». Буддизм, таким образом, называется религией «приди-и-увидь» (*ехи-пассако-магго* или *ехи-пашиака-марга*). Мнение буддизма заключается в том, что ничего не надо принимать просто на веру или авторитет; все должно быть исследовано и доказано в переживании.

Бхагавадгита также указывает, что истина на самом деле переживаема провидцами. Арджуна, таким образом, должен принять слово Кришны не просто потому, что это произнесено Кришной, а потому, что это пережито провидцами. Гита говорит: «То, что лживо, не может стать истинным и то, что истинно, не может стать ложным; провидцы видят и истину, и ложь до конца.»²⁴

Западные сторонники эпистемологии, особенно Юм и Кант, пытались показать, что наше знание ограничено сферой чувственного переживания. Согласно Юму, любое переживание вне досягаемости чувств – сомнительно; реальность объекта, или *вещь-в-себе*, является непознаваемой для Канта. Любая попытка выйти за пределы сферы чувств оказывается либо спекуляцией, либо верой; это не считается знанием.

Очевидным развитием принципов Юма и Канта является вывод о том, что философия не должна принимать никакие спекуляции о реальности. В то же самое время, спекулятивный идеализм Фихте и Шеллинга возникает непосредственно после идеологии Канта и достигает своей кульминации в Гегеле. Вскоре, однако, в западной философии вспыхивает острые реакции против Гегелевских рассуждений и идет возврат к идеям Юма и Канта. Основное положение Юма и Канта заключается в том, что мы не можем превзойти чувственное переживание и оценить метафизическую реальность. Оно дает начало отдельным системам философского мышления, которые отталкиваются от этой предпосылки, но движутся в различных направлениях и делают различные выводы. Логический позитивизм, например, отвергает метафизику как «бессмысленное» знание, потому что метафизические утверждения не могут быть проверены и охвачены наукой, которая единственно доступна нашим чувствам. Феноменология ограничила себя философским исследованием действительно доступного феномена, а именно, знающего сознания, и того, что случается в переживании. Экзистенциализм также ограничен онтологической спекуляцией о сущности человеческого рода и мира как «неподлинного» и весь сконцентрирован на действительно жизненном переживании человечества. Исходная точка всех этих направлений – это вышеупомянутая Юмо-Кантианская

²³ *парикшайа бхиккхаво грахайам мадвачах на ту гаурават.*

²⁴ *насато видйате бхаво набхаво видйате сатах/*
убхайорати дришто 'нтастванайостаттвадариибхих// БХ. Г. 2. 16.

позиция. Таким образом, в современную эпоху Юмо-Кантианская теория является основой западной эпистемологии.

Эта основная позиция западной эпистемологии принята и высоко оценена в индийской философии в общем и в Тантризме в частности. С эпохи Упанишад и Тантр индийскому сознанию стало ясно, что наше обычное знание не имеет доступа к области Реальности; оно ограничено феноменальным миром чувственного переживания, технически называемым *самврти* в Буддизме, *вайвахара* в Адвайта Веданте, *абхаса* в Кашмирском Шайвизме и *самсара*, или *джагат* в некоторых других системах индийской философии. Тантристы высоко оценили Юмо-Кантианскую идею и целиком согласны с ней, но Тантризм, как типично восточная система, не ограничивается чувственным переживанием. Он движется на шаг вперед, утверждая, что есть способ познания выше, чем чувственное переживание – высший путь, который открывает *реальность*. За этим утверждением стоит очень сильная индийская традиция высшего знания, которая несет с собой обещание подтверждения.

В индийской традиции концепция метафизики отличается от западной концепции. На западе метафизика главным образом спекулятивна и, следовательно, подлежит современной критике, заключающейся в том, что она «бессмыслена», «недостоверна» и «ненаучна». Однако в индийской традиции, особенно в Тантризме, метафизика не является спекуляцией; она – это переживание (*анубхава*), приобретенное посредством индукции (*агаманы*). В этом смысле она заслуживает название «наука» (*виджнана*). Следовательно, метафизика не является ни «бессмысленной», ни «недостоверной».

Несмотря на то, что ученый эмпирик совершенно прав в том, что принимает законность чувственного переживания, нет основания для отрицания возможности другого, нежели чувственный, пути познания. Утверждать, что только чувственное познание – действительный метод знания и что, следовательно, только эмпирическая наука имеет смысл, является эпистемологическим догматизмом. Жестким догматизмом является отрицать без должного исследования заявления йогинов о высшем переживании.

Агама, таким образом, обеспечивает опытную основу философии. Если философия берет начало исключительно в воображении философа, она является не чем иным, как спекуляцией; она никогда не станет практикой. Логический позитивизм и некоторые другие современные философии делают поправку в своих утверждениях на то, что чисто спекулятивная философия не имеет смысла. Тантрист полностью бы согласился с такой оценкой позитивиста, но сделал бы еще один шаг и добавил, что область переживания – это не только эмпирическое; есть также экстраэмпирическое переживание. «Это высшее йогическое переживание, – сказал бы тантрист, – а не просто теоретическая возможность и не является привилегией только агамических провидцев. Любой может владеть этим». Действительно, во все времена йогины, святые и мудрецы преуспевали в овладении им. Существование этого состояния может быть подтверждено, если средства подтверждения не ограничены эмпирическими данными.

АГАМИЧЕКОЕ ЗНАНИЕ ЯВЛЯЕТСЯ НАУЧНЫМ

Я утверждаю, что агамическое знание является научным, потому что оно базируется на научном методе и может быть подтверждено. Позвольте показать вам, что подразумевается под наукой, и можем ли мы законно использовать данное слово в этом смысле. Вообще говоря, существуют две характерные особенности науки, которые должны быть представлены в вопросе, который претендует быть научным. Первое: наука основана не на воображении или вере, а на опыте. Поскольку обычный чувственный опыт – это единственный вид опыта, поскольку научное исследование ограничено этой сферой чувственного опыта. Вопрос здесь заключается в следующем: делается ли в научном исследовании ударение на опыте в общем, или чувственном опыте в частности? Я думаю, что ударение должно быть поставлено на опыте, или переживании, в общем. Наука ограничила себя чувственным переживанием не вследствие ее скованности определением, нет, а потому, что она не знает другого вида переживания. Если бы был обнаружен другой вид переживания, со стороны науки не было бы возражения для включения его в свою сферу. Трудность тогда не в том, чтобы показать, что внечувственное переживание научно, а в том, чтобы показать, что такое переживание действительно существует.

Вторая характерная особенность науки, которая связана с первой, – это объективность переживания. Мы называем знание стола научным, потому что стол может быть познан объективно. Здесь снова должно быть прояснено, что объективность не означает, что переживание должно быть внешним; внешность – это продукт органов чувств, она не является природой самой объективности. Психологические переживания эмоций и мыслей, по существу, внутренние, но их объективность нельзя отрицать, поскольку мы можем переживать их внутри себя. Объективность означает только то, что переживание должно быть *истинным*, то есть, в переживании не должно быть иллюзорного содержания. Неважно, имеет кто-либо истинное переживание изнутри или снаружи.

Если мы примем вышеописанную трактовку понятия науки, мы приедем к поправке значения *подтверждения*. То, что мы называем подтверждением, в науке не должно быть ограничено чувственным опытом. Испытание истины с помощью любого вида объективного переживания следует называть *подтверждением*.

В этом контексте важно отметить, что Тантра называется *агама*, или *агамана*. *Агамана* буквально означает «индукция». Поскольку Тантра основана на индуктивном переживании, ее правильно называть *агама*; поэтому Абхинавагупта называет ее «Школа Переживания» (*анубхава-сампрадайа*).²⁵ В индийской традиции *индукция* используется не только в смысле сенсорного переживания, она означает все переживание в общем. Значение *индукции*, как и науки, не должно быть ограничено чувственным переживанием. Индукция имеет

²⁵ П. Т. В., стр. 161.

более широкое значение, включающее в свою сферу йогическое переживание провидцев.

То, что написано в упанишадах и агамах – это слова тех провидцев, кто переживали Истину. Истина этих текстов в конечном счете базируется на йогическом переживании. Когда учитель географии, описывая топографию региона говорит, что горы Роки находятся в Северной Америке, мы знаем, что слова учителя, в конечном счете, базируются на переживании топографов, которые действительно посетили регион гор Роки. Таким же образом, истина агамических утверждений также, в конечном счете, базируется на находках провидцев и йогинов. В то время как *агама* может быть словом Бога, она также является словом тех, кто достиг реализации, описывая свое действительное переживание.

Агамические переживания могут быть названы научными на том простом основании, что они являются настоящими переживаниями, и мы можем испытать их даже сейчас. Этими истинными объективными переживаниями владели святые и провидцы в прошлом, и их продолжают переживать во все времена. Индийцы еще в давние времена достигали этих переживаний и применяли их для решения жизненных проблем. Они широко экспериментировали с их применением в разных областях жизни. Так, постепенно они развили науку таких переживаний. Способ достижения самого переживания был назван йогой. Существуют различные формы йоги, и теистические, и нетеистические, но в сущности, йога независима от теистических верований, потому что она базируется на практическом переживании, а не на вере. В этом смысле йогический подход совершенно рациональный. Мы можем назвать его йогической наукой. Знание этой науки передавалось от гуру к ученику через личный контакт.²⁶ Оно записывалось в текстах по йоге и близким предметам, но, к сожалению, большинство из записей утеряны. Предназначенные для эзотерического использования, они никогда не были широко опубликованы.

Утверждения Агам предназначены не для простого принятия их на веру; они проверяются действительным переживанием. Только в самом начале, мы можем принять их на веру, как работающее знание, но наша цель – это пережить их самим. В традиции Упанишад также восприятие истины от учителя (*шрути*, или *шравана*) – это только начало. Следующий шаг – созерцание, или размышление над учением (*мати*, или *манана*) и, наконец, медитация, или процесс реализации (*нидидхайасана*), который ведет к высшему переживанию (*анубхути*).

Знакомство с другой страной аналогично процессу подтверждения агамической истины. Предположим, человек никогда не был в какой-то определенной стране. Люди, утверждающие, что были в этой стране, дали ему ее описание. Он также прочитал в книгах описание этой страны, данное людьми, которые посетили ее. В начале он согласится с написанным в книгах. Но если со временем он захочет сам проверить истину этих записей, он сделает это.

²⁶ *карнат карнопадешена сампраптамаваниталам*. ЙОГИНИХРИДАЙАМ 1.3

Конечно, он должен будет осуществить необходимые предварительные действия – он получит паспорт и визу, накопит денег, закажет билет и, лишь потом совершил путешествие. И, в конце концов, он сможет увидеть новую страну своими собственными глазами.

Таким же образом, мы можем сами проверить истину агамической записи. Конечно, для этого мы должны будем соблюдать необходимые условия и совершать правильные действия. Мы должны будем делать *садхану* и очищать наше сознание; только тогда мы сможем достигнуть интуитивного агамического состояния сознания и увидеть истину своими собственными глазами.

Даже в науке процесс определения достоверности имеет свои собственные необходимые условия. Мы не можем видеть научную истину своими глазами, мы используем помочь научных инструментов. Кроме того, наивный непрофессионал не может успешно проверить научные утверждения, для этого он должен пройти специальное обучение, по крайней мере, до некоторой степени. Только затем он будет способен сам проверять научные открытия. Таким же образом, агамическая истина не может быть проверена без *садханы*, необходимой для раскрытия высшего сознания. Если ученые эмпирики требуют, чтобы агамическая истина была доступной нашему обычному нетренированному и загрязненному сознанию, они хотят слишком много. И если из-за отсутствия этого они отвергают утверждение агам как простую спекуляцию, их позиция догматична, нелогична и ненаучна. Истинный ученый может сомневаться, но не отрицать.

Тантра заявляет, что истина проверяется, ибо может действительно быть постигнута, воспринята. *Куларнава Тантра* говорит: «Восприятие – это доказательство, признанное всеми существами. Те, кто спорит с истиной, оказываются пораженными силой ощущимости истины. Кто знает о невидимом? Истинная философия – та, которая дает ощутимые результаты».²⁷ Следовательно, «Каулизм (Тантризм) подтвержден, потому что он дает ощутимые результаты».²⁸

Здесь уместно сослаться на критику индийской философии, со стороны некоторых западных ученых, заключающуюся в том, что индийская философия является догматичной, потому что она основана на писании. В ответ на это я бы указал, что индийская философия основана на писании по двум причинам. Во-первых, индийские философы имели знание, видимо, из истинного источника, о том, что реальность, или онтологическая истина, недоступна нашему обычному знанию, – это банальный факт, на который Юм и Кант указывали позже в 18 веке. Если реальность выше нашей обычной досягаемости, но мы желаем постигнуть картину реальности, тогда мы обращаемся за помощью к откровению писаний. Слова тех, кто имел опыт достижения высшего знания и, таким

²⁷ прат्याक्षिण्च प्रमाणाय सर्वेषाम प्राणिनाम प्रिये/
उपालब्धिबालत्तसाया खाताय सर्वे कुतर्किकाह//
परोक्षाम को 'नुद्जनामि कासाय किम वा भवश्यामि/
याद्वा प्रत्याक्षिप्तालादाम तद्वैत्तमादार्शानाम//
КУЛАРНАВА ТАНТРА 2. 88-89.

²⁸ कुलम प्रमाणाताम याति प्रत्याक्षिप्तालादाम याताह. Там же. 2. 87.

образом, познал реальность, являются нашей единственной возможностью, если мы хотим постичь картину этой реальности. С другой стороны, все наши размышления о реальности будут простой спекуляцией.

Во-вторых, обращение к писанию – это не простая вера, так как это писание рассматривается как записанное переживание провидцев. Помимо этого, существует возможность того, что священное писание может быть проверено нашим действительным переживанием и существует традиция йогинов и сиддхов, которые сделали это в своих жизнях. Зная, что рассудок, или обычное понимание не может знать реальности, и что есть традиция высшего переживания, называемая *ишути*, или *агама*, для индийских философов естественно делать это высшее переживание основным источником философии.

Кратко говоря, истина агамической традиции духовной реализации, или Самореализации, как она называется, – это не только возможность; есть убедительное доказательство в пользу ее вероятности. В Индии существует долгая и непрерывная традиция Самореализации. Следующие пункты показывают истинность этой традиции: а) были люди, например, провидцы Упанишад и Агам, которые достигли полной Самореализации; б) никогда не говорилось, что только они могут достичь ее, а другие должны просто принимать их знание на веру; говорилось наоборот, что любой может достичь ее, и что, в действительности, каждый потенциально уже имеет ее; в) провидцы разыскивали пути и способы достижения полной Самореализации и сделали их общеизвестными, чтобы им следовали другие; г) неправильно думать, что никто кроме них не пытался достичь Самореализации; в действительности, есть длинная линия провидцев, святых и йогинов, которые следовали этому пути и подтверждали истину; д) даже сейчас нет недостатка в таких личностях: Рамакришна Парамахамса, Виджайакришна Госвами, Лахири Махашайя, Шриди Сай Баба, Нитиананда из Ганешпури, Рамана Махарши, Шри Ауробиндо и многие другие могут быть взяты как пример; е) единственно, кто отрицает возможность Самореализации, – это те люди, которые не имеют соответствующего для нее мышления и не пытаются проверить ее истину. Те, кто следует пути, подтверждают истину; а те, кто отрицают путь, никогда не пробуют по нему идти; ж) в конце концов, теория Самореализации сама дает такое обещание, что любой может испытать ее и сам увидеть ее правдивость. Мы можем проверить истинность Самореализации в течение нашей собственной жизни и увидеть истину сами. Мы можем быть уверены, что риска не предполагается.

ВОЗРАЖЕНИЯ АГАМА-ПРАМАНЕ

Существуют определенные возражения, которые вызывают сомнения в достоверности высшего переживания. Рассмотрим эти вопросы один за другим. Первое, что спросил бы *чарвака*, не является ли так называемое высшее переживание обманом, а так как достаточно много людей вовлечено в него организованным образом, то и случает массового мошенничества.²⁹ В ответ на это я сошлюсь на внутреннюю и внешнюю очевидность его объективности и достоверности. Внутренняя очевидность – в том, что здесь присутствует внутреннее противоречие между достижением Самореализации, с одной стороны, и обманом других, с другой стороны. Психология обмана требует наличия других людей, кого некто считает отличными от себя. Этот некто может обмануть только тех, кого он не считает частью себя. Но Самореализованная личность чувствует, что каждый принадлежит ей; она полна любви к каждому. Кто здесь обманут? Только сама эта личность, но это бессмысленно. Кроме того, реализованная личность не имеет личных желаний для удовлетворения; такая личность не имеет причин для обмана других. Если она не имеет эгоистичных желаний, зачем ей обманывать других?

Жизни Будды, Христа и т.д. служат примером истинности неэгоистичной любви. Даже те, кто просто находятся на пути к Самореализации, являются примером той же истинности. Таких людей можно найти во все времена и повсюду, хоть и в небольшом количестве. Их действительное поведение гарантирует, что обмана не предполагается. Возвышенность их характеров, внутреннее спокойствие их умов и глубокое чувство самоудовлетворения и завершенности, которой они обладают, – все это показывает, что они имеют это внутреннее переживание. Кроме того, если бы они обманывали, они были бы разоблачены. Обманы обычно раскрываются через некоторое время.

Следовательно, заявление о Самореализации – не обман. Конечно, абсолютной гарантии не существует. Логически возможно, что самореализация является фальшивкой; но, так же, вполне возможно, что она абсолютно настоящая. Несмотря на то, что она не может быть доказана, она также не может

²⁹ Чарваки, в своих усилиях выставить сторонников высшего переживания как мошенников, рассказывают одну интересную и смешную историю. История начинается с того, что жил однажды отъявленный мошенник. Король страны отрезал ему в наказание нос. Мошенник покинул страну и уехал в отдаленное место, где никто его не знал. Здесь он сел в публичном месте, прикинувшись наслаждающимся сверхъестественным блаженством, как будто в *самадхи*. Он рассказал людям, собравшимся вокруг него из любопытства, что наслаждается божественным блаженством. В ответ на вопрос, могли бы они тоже достичь этого блаженства, он охотно ответил: «О да, если только вы отрежете нос». Вначале никто не пошел на риск, но наконец кто-то рискнул сделать эксперимент и отрезал нос. Он не получил никакого блаженства и пожаловался мнимому учителю. Мошенник сказал ему наедине: «Да, я знаю, что блаженство не может быть достигнуто отрезанием носа; но так как твой нос уже отрезан, пожалуйста, скажи, что ты сейчас наслаждаешься блаженством.» У растерянного человека не было выбора, и он подчинился. Таким путем возникла целая раса с отрезанными носами. История иллюстрирует мнение, что утверждаемый феномен высшего переживания – это выдумка обманщиков, и пример массового жульничества.

быть и опровергнута. Вероятность ее заключается именно в том, что она не может быть исключена, как истина.

Есть мошенники и псевдотантристы, которые, претендую на то, что они достигли высшего переживания, обманывают других. Такие люди вызывают сомнения в существовании высшего переживания. Они всегда существуют, и их можно обнаружить даже сейчас. Но наличие мошенников не может опровергнуть правдивость высшего переживания. Их наличие просто означает, что под именем истины также процветают некоторые случаи лжи и обмана.

Кроме того, агамист сказал бы: «Приди и проверь сам; в проверке нет риска, подобного отрезанию носа.» Это агамическое заявление может быть доказано или опровергнуто на опыте. Такая проверка не предполагает риска; она требует морального, духовного очищения, которое, так или иначе, является желательным и полезным во многих отношениях. Существует линия преемственности духовных ищущих, которые проверяли и впоследствии закрепляли знание. Те же, кто отрицают знание, никогда его не проверяли, они отрицают, не проверив его должным образом. В действительности, они предрасположены к его отрицанию. Те же, кто проверили, подтверждают его. Чистосердечные ищущие, кто действительно следует пути, находят истину в агамическом утверждении.

Другое возражение может прийти от психолога или психоаналитика. Психоаналитик может указать, что так называемое высшее переживание, или Самореализация может не быть случаем сознательного обмана других, но она вполне может быть случаем несознательного самообмана. Так называемая личность Самореализации может быть параноидальной или истеричной; то, что называется высшим переживанием, может быть только ненормальным или истерическим настроением ее ума, и она может находиться под постоянной иллюзией владения этим переживанием. Говоря простым языком: какова гарантия, что так называемое высшее состояние не является простой иллюзией? В ответ на это я могу указать два пункта. Первый, высшее переживание, или Самореализация, приносит свою собственную ясность и гарантию. Оно не является отрицанием рассудка, в действительности, оно само есть высший рассудок. Наше рациональное знание, которое возникает в нашем сознании, не требует никакого доказательства, ибо оно – самоосвещдающее, или самодоказывающее. Агамическое переживание является полностью достоверным, ибо оно есть более чистое выражение сознания. Обычный рассудок, на который мы полагаемся, – это частичное выражение высшего сознания. Второй пункт – в Самореализации не существует возможности иллюзии, так как это реализация не объекта, а самого субъекта.

В случае иллюзии или сна, ненастоящим является объект сна, а не спящий. Абхинавагупта говорит: «В случае иллюзорного восприятия, знающая часть не фальшива, ибо познание (вместе со знающим) не фальсифицировано и не опровергнуто (даже когда рассеяна иллюзия); только то, что проецируется в сознании как объект, – исключительно это ненастоящее, ибо только оно

опровергается позднее.»³⁰ То есть, спящий (субъект) подлинен, даже после того, как сон прекращается. Субъект-сознание, таким образом, никогда не является ненастоящим.³¹ Высшее переживание – это только переживание Себя, или Субъекта (Атмана), так что здесь нет вопроса о его подлинности. То, что переживается как объект, (скажем, как предписанная форма какого-то Божества) может быть ненастоящим. В Упанишадах утверждается, что то, что понимается как объект мысли или воспринимается как объект чувств, не является Брахманом; Брахман – это тот Субъект, посредством чьего света функционируют ум и органы чувств.³²

Я не исключаю возможности, что высшее переживание необычно; однако, возможность того, что оно есть подлинное и здравое переживание, также существует. Агамист сказал бы, что высшее переживание, которое есть состояние «бытия в себе», – это знак умственного здоровья, а не умственной ненормальности. В действительности, *свастха*, санскритский термин, означающий «того, кто здоров», относится к тому, кто установлен в Себе (*свамин стхитах*). Конечно, существуют ненормальные личности, страдающие от психоневрозов, которые претендуют на владение высшим переживанием. Такие люди, конечно, страдают от иллюзии. Но, опять же, наличие таких ненормальных личностей не опровергает истинности подлинного переживания. Нельзя путать эзотерическое агамическое переживание с ненормальным сознанием психоневротика.

Эзотерическое переживание должно также быть отделено от необычного переживания, вызванного наркотиками. Наркотики могут возбудить нервы, это может вызвать необычные мыслеобразы и галлюцинации. Такое переживание преходящее – оно длиться до тех пор, пока в организме остаются следы наркотика. Эзотерическое агамическое переживание, наоборот, возникает из постоянного состояния сознания, свободного от галлюцинаций и иллюзорных воображений. Самая значительная характеристика агамического переживания – это его абсолютная чистота, ясность. В вызванном наркотиком состоянии человек может быть сбит с толку, но при высшем переживании существо является совершенно ясным. Наркотическое переживание в значительной степени сродни снам, тогда как агамическое переживание подобно бодрствованию.

Может возникнуть вопрос о разнообразии форм выражения высшего переживания. Кто-то, например, может спросить: почему существуют различные и иногда противоречивые варианты так называемого высшего переживания? И действительно, задавался вопрос: «Если Капила всеведущ, каково доказательство, что Сугата (Будда) не таков? И если они оба всеведущи, почему их мнения различны?»³³ Разве это не намекает на нехватку объективности?

³⁰ бхрантибодхасайа свасамведанамие пракашамане на бхрантита, татра вайпаритайбхават; йасту татра адхийавасийате свакарах са випаритатайа асвакарена артхатайа – ити татра амсе бхрантита. И. П. В. 1. 3. 5., стр. 102.

³¹ на хи драштурдриштхе випарилопо видйате. БРИХАДАРАНИЙАКА УПАНИШАД 4. 3. 23.

³² КЕНА УПАНИШАД 1. 4-8.

³³ капило йади сарваджснах сугато нети ка прама/

В ответ на вышеупомянутое я соглашусь, что различие существует. Однако для него есть обоснованное объяснение. Личность, которая достигла высшего переживания, достигает этой стадии переживания используя определенные языки и культуру. Вполне естественно, следовательно, что выражение переживания примет форму этих определенных языка и культуры. Так как язык и культура меняются, меняется также и выражение высшего переживания – не в его эзотерическом смысле, а во внешней форме. Второе, различные ищащие могут подчеркнуть различные аспекты одного и того же переживания; различные акценты являются результатом требований определенного времени и места, к которому относится человек. Веда объявляет: «Истина одна, но мудрый говорит о ней разными способами.»³⁴ Третье, он или она могут говорить разное, согласно разным уровням слушателей. Одна и та же истина может быть выражена по-разному и иногда явно противоречивыми путями, чтобы соответствовать умственным способностям различных людей. Это называется *адхиарибхеда*. Я уже указывал, что в индийской традиции *адхиарибхеда* имеет очень важное значение. Четвертое, в Агаме могут быть утверждения, которые не являются внутренне противоречивыми, но слушатель может воспринимать их таковыми вследствие его неправильного понимания и неправильного толкования. Может быть, и действительно есть, множество неправильных толкований со стороны дилетантов, философов, а также ученых.

ГРАНИЦЫ ЗНАНИЯ

Мы уже видели, что существует два вида знания: обычное знание, которым мы все владеем в обычной жизни, и знание откровения, которое получено от провидцев. Обычное знание имеет пределы. Оно открывает только знающее сознание, которое называется я, и то, что оно воспринимает (*абхасу*). Я уже обсуждал самообнаруживающийся характер я; знание чувственных данных (*абхаса*) – также самоосвещдающее.

Кроме знающего я и того, что воспринимается, ничто не может быть знаемо обычным знанием. Тантра проясняет это. Хотя я испытывается обычным знанием, его истинное тождество с Шивой невидимо.³⁵ Обычное знание ограничено до эпистемологической природы я – то есть, до познающей единицы сознания. Оно не может обнаружить онтологическую природу я; оно не может определить, является ли я какой-то сущностью – душой, Шивой, или продуктом тела, – или же я является просто принципом знания. То, что это я есть Шива, открывается агамическим знанием, а не обычным знанием. Узнавание (*пратиабхиджна*) того, чем в действительности является я, обеспечивается только агамическим знанием.

«*Cogito ergo sum*» («Я думаю, следовательно, я существую») и подобные аргументы доказывают существование только эпистемологического я. Декарт

убхавапи саргаджнау матабхедастайох катхам//

³⁴ екам сад випрах баудхад ваданти.

³⁵ кинту мохавашадасмин дриштепанупалакиите...И. П. К., 1. 3. 3.

принимал его за онтологическое я. Критики позже показывали, что действия мыслительных процессов служат признаком существования знающего принципа, но не доказывают, что этот знающий принцип есть сущность, или душа. Только агамическое знание может установить, что этот принцип – в самом деле душа, или Шива.

Посредством обычного знания мы не можем познать Шиву или материю. То, что мы «видим» как материю – это только кажущееся явление (*абхаса*) материи. Самое большее – мы можем сказать, что мир кажется нам; мы не можем быть уверенными, является ли он реальным материальным миром, либо миром сна, спроектированным умом. В этом контексте должно быть пояснено, что позиция реалиста (что мир является реальным, или материальным) не может быть доказана, позиция идеалиста (что мир является ложным, или проекцией ума) также не может быть доказана; мы не можем знать, настоящий мир или ненастоящий. Тантрист-идеалист признает мир как ненастоящий (или как мысленную проекцию) не на основе обычного знания, а на основе агамического знания.

Посредством обычного знания мы также не можем знать существование других я. Мы можем делать вывод о других я на основе телесных движений, предположительно относящихся к ним, но мы не можем быть логически уверены, ибо телесные действия могут быть простыми проявлениями во сне. Другими словами, мы не можем выйти из солипсизма, знающего я просто на основе обычного знания. Тантрист допускает существование других я, опять же на основе агамического знания. Конечно, независимое существование других я показывается, или подсказывается догадкой, но это может быть подтверждено только агамическим знанием.

Таким образом, мы видим, что вся онтология Тантризма основана на агамическом знании. Если мы не используем агамическое знание, развиваясь только на основе обычного знания, мы впадаем в солипсизм. Наше обычное знание не может рассматривать нас вне знающего я, или *абхас*. Без агамического знания мы не можем прорваться сквозь наше метафизическое ограничение; мы остаемся всегда скептиками и агностиками.

ЧТО ЕСТЬ ВЫСШЕЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ?

Что такое так называемое высшее переживание? Пока я только ссыпался на него, не раскрывая, что это такое. Вопрос может быть поставлен так: какова природа этого переживания? Что является его способом и что содержанием?

В ответ на вышеупомянутый вопрос я скажу, что трудно понять природу высшего переживания, если вы не пережили его. Следовательно, мы можем попробовать дать определенное понятие этого переживания, основываясь на опыте провидцев и йогинов. Я буду обсуждать его детально ниже в контексте Самоузнавания (*пратийабхиджны*), или Самореализации, и *кундалини* йоги. Здесь же достаточно краткого описания. Люди склонны улавливать высшее переживание разными путями и называть его различными именами, как-то:

«мистическое», «оккультное», «сверхъестественное», «эзотерическое» и т.д. Но хотя высшее переживание обладает характеристиками, обозначаемыми всеми этими терминами, оно не может быть точно отнесено ни к одному из них. Оно не мистическое, если мистическое понимается как что-то сверх рассудка, потому что мы можем понять его. Оно может быть подвластно рациональному и логическому анализу. Термин *оккультный* в основном используется для обозначения чего-то, что не может быть объяснено обычными законами природы. Высшее переживание является совершенно естественным, природным, таким образом, оно не может называться оккультным. Конечно, оно находится в согласии с *высшими* законами природы. Множество высших научных законов природы неизвестны и дилетанту. Такое научное знание может быть расценено дилетантом как оккультное, но ученые знают, что оно не является таковым. Подобным образом, концепция высшего переживания может не быть ясной для обычного ума, но это не основание, чтобы называть его «оккультным». Тантризм, который базируется на этом переживании, следовательно, не является оккультизмом.

Подобным образом, высшее переживание не является сверхъестественным, так как оно – совершенно естественное состояние сознания. Опять же, оно – высшее и глубинное состояние сознания. В действительности, оно совершенно естественно, потому что оно – наша истинная природа. Когда мы достигаем высшего переживания, мы не культивируем его заново; оно уже здесь – латентное, спрятанное и скрытое, – а теперь оно раскрыто. Оно подобно снятой с яркого света занавеске или подобно освобожденному от оков льву, так что «львиность» льва полностью выдвигается на передний план. Поэтому оно парадоксально называется «добытие добытого» (*праптасайа праптих*).

Если термин *эзотерический* используется для обозначения чего-то основательного и относящегося к глубинным законам жизни, тогда высшее переживание определенно является эзотерическим. Но если *эзотерический* используется для обозначения чего-то, что секретно и заключено в специальный круг посвященных в то, что не может быть известно и обсуждено публично, – тогда оно не является эзотерическим. Нет ничего секретного в нем, точно, как нет ничего секретного в высшем научном знании, открытом передовыми учеными.

Термины, которые используются в тантрической литературе для обозначения этого переживания – это *пратиабхиджна*, или *атма-пратиабхиджна* (Само-узнавание, или Самореализация), *атма-джнана* («знание Я»), *Шиванубхути* («переживание Шиватвы, или Божественности») и *мукти*, или *мокша* («освобождение»). За недостатком лучшего английского заменителя, я использую словосочетание – высшее переживание; это только для отличия его от обычного эмпирического переживания.

Чтобы понять природу высшего переживания, мы должны сначала понять тантрическую теорию *пратибхи*, или *пратибха джнаны*. Даже на обычной ступени знания, мы обнаруживаем два источника знания. Один – это то, что называется эмпирическим знанием, которое приобретается посредством органов

чувств. Другой – это тот, который называется интуитивным знанием, которое возникает непосредственно из рассудка без использования чувственных органов. Этот тип знания начинает действовать в формальных науках, подобно математике и логике. Интуиция (*апарокшаджнана*) является на самом деле способом знания, в котором нет посредника (*парокшата*) между знающим (*джната*) и знаемым (*джнейа*). Например, чей-либо рассудок, или интеллект (*буддхи*) прямо понимает математическую истину без посредничества чувственных органов, следовательно, это знание – интуитивное, или «непосредственное» (без посредничества – *апарокша*). Эмпирическое же знание является опосредованным, ибо мы знаем чувственный объект только через чувственный орган. То, что называется *пратиакша-джнана*, или восприятие, – знание стола, например, – это действительно опосредованное знание (*парокшаджнана*), ибо здесь есть посредничество чувственного органа между знающим и объектом знания.

Очевидно, что интуитивное или непосредственное (*апарокша*) знание не достижимо через органы чувств или через другое посредничество. Оно приходит прямо и спонтанно из рассудка, сознания, или самого Я. Это – *пратибха*. *Пратибха* – это эпистемологическая ситуация, в которой знание возникает не от какого-то внешнего посредника, а от самого знающего сознания, как в случае логики и математики. *Пратибха-джнана* – это интуитивное, или непосредственное, знание, которое происходит из рассудка, или самого сознания подобно внутренней вспышке, вне зависимости от писаний или учителя.³⁶ Главное в том, что *пратибха*-знание, в отличие от математического или логического знания, например, не достижимое, а природное, врожденное. Используя терминологию Канта, эмпирическое знание – «постериори», или основанное на чувственном переживании; *пратибха*, или интуитивное знание, – «априори», или не зависимое от чувственного переживания, то есть, приходящее из самого рассудка.

Ученый может думать, что интуитивный (*априори*) метод приносит чисто «формальное», или аналитическое знание, как в логике и математике, и не может предоставить «реальное», или синтезированное, знание, как в физике. Ученый мог бы сказать, что мы не можем знать интуитивно, например, то, что существует в мире; «реальное» или «синтезированное» знание может быть достигнуто только посредством чувственных органов. В ответ я мог бы указать, что существуют определенные реальные вещи, которые мы знаем интуитивно. Например, мы интуитивно осознаем нас и наше знание или наше мышление. Я и его знание являются самосвешающими (*сватракаша*), как я уже показывал ранее. Сказать, что что-то – самоосвешающее, или очевидное, – это значит сказать, что оно интуитивно знаемо. Сознание и его содержание, которое детализировано описательной феноменологией, на самом деле познаны интуитивно, а не эмпирически, и, так как они не требуют доказательств, очевидны. В отличие от формальных истин логики и математики, они реальны.

³⁶ свайамева йато ветти бандхамокшатайтматам/
тат пратибхам маходжнанам шастрачарийанапекии йат// Т. А.13. 132.

Возможно также знать интуитивно, или непосредственно (без посредничества) не только это, но даже объекты мира, которые знаемы обычно через посредство чувственных органов. Тантра указывает, что продвинутый йогин может интуитивно знать «реальные» объекты мира. В йогическом восприятии, или ясновидении, нет посредничества чувств между знающим и знаемым. Йогин, не используя чувственные органы, может распознать дальние предметы и события; он также может знать прошлое и будущее. Однако объем этого типа знания зависит от свободы от загрязнений, достигнутой йогином. Так, йогин может интуитивно «видеть», или знать реальность. Эта интуитивная способность, или феномен, может быть названа высшей интуицией, или высшей *пратибхой*. Физическое исследование на Западе, даже если оно не доказывает окончательно существование физического феномена, указывает на вероятность интуитивного знания реальности, как в случае ясновидения и т.д.

Усиливая вышеупомянутую способность и помня, что мы интуитивно знаем определенные «реальные» вещи, как сознание и его содержание, было бы вполне обоснованно верить, как заявляет Тантра, что даже Изначальная Реальность может быть познана высшей интуицией, или *пратибхой*. Это предполагает, что существуют иерархические ступени интуиции.³⁷ Возможно, что, делая йогическое самоочищение (*садхану*), кто-либо может раскрыть внутри себя высшие формы интуитивного осознавания (*пратибхи*). Иерархические уровни знания реальности пропорционально соотносятся с иерархическими уровнями раскрытия *пратибхи*.

Я уже упоминал интуитивный, или непосредственный (*апарокша*) способ знания. Способ высшего переживания является интуитивным, или непосредственным. Это предполагает, что высшее переживание достижимо не посредством чувственных органов, а самораскрываемо; спонтанно раскрываемо изнутри вашего собственного сознания. И чем больше ваше сознание очищено от загрязнения, тем больше раскрывается само высшее переживание. Высшее переживание – это *пратибха*-знание, и *пратибха* связано с очищением сознания.

Что касается содержания высшего переживания – это само Сознание. Поскольку на более глубоком уровне Сознание (Я) содержит в себе целую Реальность (согласно тантрической метафизике), включая внутри своего лона Реальность мира, то более глубокая Реальность, или Бытие мира, может также считаться содержанием высшего переживания.³⁸ Мы уже видели, что Я, или сознание, становится содержанием интуитивного переживания. Если истинно, что обычное, или поверхностное я является содержанием обычного интуитивного переживания, тогда истинно, что Высшее Я – содержание высшего интуитивного переживания. В тантрической метафизике Бог понимается не как Существо, которое является «другим», а как свое собственное Высшее Я. Следовательно, Бог как Высшее Я – это также содержание высшего переживания.

³⁷ йатха йатха парапекшатанавам пратибхе бхавет/
атха татха гурурасау шрештхо виджнанапарагах// Т. А.13. 138.

³⁸ вивеко 'тиндрийастеша йадайати вивечанам/
пашупашапатиджнанам свайам нирбхасате тада// Т. А.13. 177.

Высшее переживание не отсечено от обычного переживания.³⁹ В действительности, то, что я называю «высшим переживанием», – это также реальность, лежащая в основе обычного переживания; оно, следовательно, постоянно присутствует в каждом переживании. Все обычное переживание – это более низкое проявление того же высшего переживания, или высшего сознания. В случае обычного знания, включая чувственное переживание, знает сознание, и в этом смысле сознание лежит в основе реальности всего знания. Это сознание, указывает Тантра, приходит из глубинного источника, который мы называем Высшее Я. Освещение, знание, или переживание – истинная природа Я, точно как физическое освещение – истинная природа солнца. Эта освещющая сила Я делает какое-либо знание возможным. Упанишады ясно указывают, что Брахман – это не «знаемое» посредством ума, или доступное уму, органам чувств; однако в то же время ум и чувственные органы функционируют силой Я.⁴⁰ Упанишады далее говорят, что когда «это» освещено, то освещено все, и все освещено светом этого.⁴¹

«Свет», или освещющая сила Я, действует не только в высшем переживании Реальности, но также приносит успех в светском профессиональном мире. Профессиональный успех приходит в значительной степени от силы инициативы, силы визуализации новых возможностей. Если мы проанализируем психологию инициативы, то обнаружим, что инициатива приходит не как результат усиленного размышления или сильного желания, а как вспышка, или как спонтанное движение воли. Индийская духовная психология добавила бы здесь, что источник тоже есть Я. Феномен спонтанной инициативы называется в индийской традиции *пратибха*. *Пратибха* работает и познавательным, и прирожденным образом. Когда ученый-исследователь, например, работает над данными его лаборатории, не само знание данных, а внезапная вспышка вдохновения в уме ученого приводит к открытию. Эта внезапная вспышка идей есть *пратибха*. *Пратибха* фигурирует в успехе врача или юриста. Каждый ученый может иметь то же количество данных для работы, или каждый врач или юрист может иметь то же количество знания, но все же успех изберет тех, кто имеет *пратибху*, которая приходит из того же духовного источника. То же самое истинно также в случае других профессионалов. «Таким образом, что, как не *пратибха*-знание, делает кого-либо достигающим, ибо все совершается *пратибха*-знанием.»⁴² «*Пратибха* осуществляет все желания.»⁴³

³⁹ Между низшим сознанием и высшим существует непрерывность. Но это не означает, что эти два сознания – как раз одно и то же. Высшее является чистым, в то время как низшее загрязнено загрязнением (малой). Различие между ними аналогично различию между ясным (чистым) светом и тем же светом, но ставшим тусклым (загрязненным) после прохождения через занавеску. Чем тоньше и светлее занавеска, тем яснее и чище свет. Подобным образом, чем меньше загрязнение, тем больше поток высшего сознания.

⁴⁰ КЕНА УПАНИШАД 1. 4-8.

⁴¹ *тамева бхантаманубхати сарвам, тасайа бхаса сарвамидам вибхати.*
МУНДАКА УПАНИШАД 2. 2. 10.

⁴² *иатхам пратибхавиджнанам ким ким касайа на садхайет/*
йатпратибхадва сарвам чет...// Т. А. 13. 146.

⁴³ *пратибха парамевайша сарвакамадугха йатах.* Т. А. 13. 156.

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ЗНАНИЯ

Действительность (*праманайя*) знания – тема, которая очень широко обсуждается в индийской философии. Некоторые системы полагают, что знание обосновано или не обосновано внешними источниками; они верят во внешнюю обоснованность знания (*паратах праманайя*). Другие верят в его внутреннюю обоснованность (*сватах праманайя*); они считают, что знание само по себе обосновано, и оно только сводится на нет внешним знанием. Тантрические системы, особенно Кашмирский Шайвизм, защищают теорию внутренней обоснованности знания (*сватах – праманайавада*). Нйайа защищает теорию внешней обоснованности (*паратахпраманайавада*). Она утверждает, что знание само по себе нейтрально – оно ни истинно, ни ложно. Его истинность или ложность доказывается другим знанием – прагматическим, которое является внешним по отношению к исходному знанию. Возьмем, например, знание стула. Когда кто-либо впервые воспринимает стул, знание «это стул» – ни истинно, ни ложно. Чтобы выяснить его обоснованность, кто-либо подвергает стул прагматической проверке, садясь на него. Если стул выдерживает, это означает, что он работает, или, техническим языком, стул имеет прагматическую ценность (*артихакрия*, или *самвадиправритти*). Это означает, что стул реален и, следовательно, знание стула обосновано.

В случае миража, однако, сначала кто-либо видит волны воды, плавающие над песчаной пустыней в летний сезон. Когда это знание проверено, видимые волны не удовлетворяют прагматическому тесту – они не ощущаются влажными при касании и не утоляют жажду. Они не имеют прагматической ценности (*артихакрия*) и, следовательно, они иллюзорны. Следовательно, знание волн воды не обосновано – оно является иллюзией.

Согласно реалисту (*паратахпраманайавадину*), *артихакрия* – это тест реальности вещи. Реалистическая логика – в том, что вещь может иметь *артихакрию* только тогда, когда она реальна; иллюзорная вещь не может иметь *артихакрию*. Если стул иллюзорен, он не может иметь ее: человек упадет, если попытается сесть на него; вода в мираже не утолит жажды. Если вещь реальна, знание этой вещи обосновано (*йатхартха*, или *праманника*); если она не реальна, – знание не обосновано (*айатхартха*, или *апраманника*).

Таким образом, согласно *паратахпраманайавадину*, знание вещи, истинно оно или ложно, доказывается вторым знанием, которое проверяет *артихакрию* этой вещи. Это знание *артихакрии* является внешним по отношению к первоначальному знанию в вопросе. Следовательно, обоснованность знания приходит извне первоначального знания.

Те, кто присоединяется к мнению о внутренней обоснованности знания, такие как Абхинавагупта, не признают вышеупомянутую теорию. В качестве критики теории могут быть указаны две вещи. Первое, теория подразумевает ошибку бесконечного повтора. Если знание само нейтрально и обосновано внешним знанием, тогда внешнее знание, которое само нейтрально по отношению к

настоящему знанию, требует третьего знания, чтобы быть обоснованным; третье знание нуждается в четвертом и т.д. до бесконечности. Знание не может быть обосновано таким образом. Это означает, что теория внешней обоснованности знания является противоречивой. Если знание само по себе не обосновано, оно не может быть обосновано никаким количеством внешнего знания.

Второе, идеалистический тантрист, такой как кашмирский шайвит, указал бы, что прагматическая реальность (*артхакрийакаритва*), в которую нийай-реалист вкладывает так много, не является критерием истины. Анализ случаев иллюзии может легко показать, что иллюзорные объекты также имеют прагматическую ценность (*артхакрийу*). Истинное значение иллюзии в том, что она нереальна, но все же является *артхакрийакари* («имеющая прагматическую реальность, или кажущаяся реальной»). Если она не кажется реальной, другими словами, если она не является *артхакрийакари* – это не иллюзия вовсе; она просто ничто (*асат*). Иллюзорный объект имеет то же количество *артхакрийи*, что имеет и реальная вещь. Переживание сна, например, несмотря на то, что это – иллюзия, имеет сто процентов *артхакрийи* – мир сна кажется полностью реальным. Если я «вижу» стул во сне и сажусь на него, чтобы испытать его прагматическую ценность, выдержит ли он меня? Стул сна пройдет прагматическое испытание.

Реалист, возможно, думает, что первое знание, которое он считает нейтральным, одного порядка, а второе знание, которое испытывает подлинность первого, другого порядка, оно обладает большей силой. Но это, как указал бы идеалист, явно неправильное понимание; в действительности, эти два относятся к одному и тому же порядку. Оба являются чувственными данными; то есть, оба представляют себя сознанию. Как может одна чувственная величина испытывать подлинность другой? Как может один каторжник выносить приговор другому? Абхинавагупта говорит: «Проявление прагматической ценности (*артхакрийа*) – это только еще одно проявление: итак, наличие прагматической ценности (*артхакрийакаритва*) не является реальностью вещей.»⁴⁴

В западной философии критика соответственной теории истинности, предложенная следующими логике теоретиками, является по сути более или менее той же, что и критика теории внешней обоснованности теми, кто присоединяется к теории внутренней обоснованности. Теория соответствия близка теории внешней обоснованности. Согласно теории соответствия, если знание вещи соответствует самой вещи, тогда знание обосновано и, следовательно, соответствие между знанием и вещью – это критерий истины. Критикуя Лока, который был сторонником теории соответствия, Беркли указывает, что соответствие может быть принято, как тест истинности только тогда, когда оба термина соответствия: *знание*, с одной стороны, и *вещь*, с другой стороны – известны. Наш эпистемологический подход ограничен только одним термином – знание, или «идея»; мы не знаем и не можем знать саму вещь. Всякий

⁴⁴ *артхакрийабхасо'ни ча абхасантарам ева ити артхакрийакаритвамати на бхаванам саттвам.* И. П. В. 1. 8. 6., стр.330. Здесь слово *проявление* (абхаса) используется только в эпистемологическом смысле, означая то, что появляется как реальное.

раз, когда мы приближаемся к вещи чтобы узнать ее, мы можем знать ее только так, как она проявляется для нас, мы не можем знать вещь саму по себе; ее природа *в себе* может быть отлична от того, как она проявляется для нас, как происходит при иллюзии или во сне. Другими словами, мы *не можем* знать вещь; мы можем знать только одно из двух – только знание, или то, что называется *мыслеобразом*, или *кажущимся явлением*, или *чувственными данными*. Следовательно, мы не можем знать, согласуется наше знание с вещью или нет. Соответствие, следовательно, – непригодная теория.

Если обоснованность знания не может быть познана внешне (*паратах*), что тогда является критерием обоснованности? Сторонник внутренней обоснованности считает, что знание обоснованно само по себе. «Обоснованность возникает сама по себе и известна сама по себе» – это основной лозунг теоретика внутренней обоснованности. Согласно Абхинавагупте, который является приверженцем этого мышления, все знание должно считаться обоснованным, пока оно не противоречит другому знанию. Непротиворечие (*бадхабхава*), или логичность, следовательно, – критерий обоснованности.⁴⁵ Переживание сна, например, истинно, пока оно не противоречит бодрственному переживанию. Пока мы находимся во сне, одно знание согласуется, или не противоречит, с другим знанием; следовательно, оно считается обоснованным. Только когда мы просыпаемся, переживание сна становится ложным, потому что бодрственное знание сейчас противоречит знанию сна. Следовательно, «недействительность» (*апраманайа*), или фальсификация знания вызвана противоречием (*бадхой*).⁴⁶ Это аналогично высказыванию, что отдельный атлет является чемпионом, пока он не побежден другим атлетом. Быть чемпионом – значит быть непобежденным.

В защиту теории логической обоснованности, или теории внутренней обоснованности, кто-либо может сказать, что если соответствие не может быть знаемым, или если знание не может быть обосновано внешними источниками, что еще является критерием истины? Единственный способ – рассматривать знание как обоснованное, пока оно согласовано, или не противоречиво. Даже прагматическое испытание (*артихакрийакаритва*) – это в действительности другой путь подтверждения согласованности. Когда посредством прагматического теста открывается, что вещь в обсуждаемом вопросе – стул, например, имеет прагматическую ценность, это просто означает, что знание стула логически последовательно. В случае миража, волны воды считаются ложными, потому что они опровергнуты новым знанием. Дело заключается в том, что даже теоретик внешней обоснованности, который применяет прагматическое испытание, косвенно применяет и теорию логической обоснованности, не зная ее. Каждый сознательно или бессознательно использует тот же критерий. Абхинавагупта говорит: «Это соответствие (*бадхайа-бадхака-*

⁴⁵ *бадхабхаве праманиам итиетадартиам авашиасамартийо ио бадхавийавахарах...* И. П. В. 1. 7. 6, стр. 290.

⁴⁶ *апраманайам хи бадхабалат бхавати...* И. П. В. 1. 7. 6 (введение), стр. 289.

бхава), которое используется, чтобы различить истину и фальш; является жизнью всего нашего поведения.»⁴⁷

Если мы рассматриваем теорию внутренней обоснованности (*сватахпраманиавада*) с точки зрения идеалистической метафизики, она оказывается еще более значительной.⁴⁸ Согласно идеалистическому видению знания, нет большой разницы между знанием и реальностью; то, что известно, как реальное, это не что иное, как проявление сознания, материя не существует. Следовательно, то, что кто-либо знает – это сама реальность. Это означает, что иллюзия или сон также обладают эпистемической реальностью; иллюзия реальна, пока она существует. Адвайта Веданта также признает иллюзорное (*пратибхасика*) и феноменальное (*вайавахарика*) как относительно реальное. Здесь также логика в том, что реальность знаемого (*джнейи*) заключается в его существовании как знаемого, или воспринимаемого (словами Беркли, «esse est percipi», «действительное есть воспринимаемое»). Если реальность того, что человек знает, зависит от познания им этого, тогда знание внутренне обосновано.

Не следует заблуждаться, думая, что, если, согласно идеалистической теории знание само есть реальность, тогда нет разницы между субъективной иллюзией и объективными знаниями. Каждый идеализм, особенно Кашмирский Шайвизм, признает степени или уровни *идеальной* реальности. То, что называется объективным миром, – это самопроекция не индивидуального сознания (*ану*, или *пашу*), а Вселенского Сознания, Шивы. Творением индивидуального сознания является обычная иллюзия. Следовательно, для человека знание мира кажущихся явлений – объективно и реально. Поскольку эпистемологическое различие между иллюзорным и реальным постигнуто, нет разницы между реалистом и идеалистом; иллюзорное и реальное – это два уровня реальности, или сознания.

Здесь надо добавить, что в Тантризме онтология мира проявления не принята на основе обычного знания и не является спекулятивной метафизикой; она принята на основе знания Агам. Посредством нашего обычного переживания мы можем знать только то, что мир появляется перед нами; мы не можем знать, ложен ли он (простое кажущееся явление) или истинен (материальная реальность).

ТЕОРИЯ ЗАБЛУЖДЕНИЯ В ТРИКЕ

Вопрос обоснованности знания относится к вопросу иллюзии, или заблуждения. Следовательно, будет уместным обсудить тантрическую теорию иллюзии. В системах индийской философии теория заблуждения (*кхйативада*)

⁴⁷ айам бадхайабадхакабхавах сатиасатиа-правибхаджсанайа вишвешам вайавахаранам дживитабхутах. И. П. В. 1. 7. 6, стр.290.

⁴⁸ Тантризм может рассматриваться как идеализм, так как недуалистические танtry являются явно идеалистическими; Кашмирский Шайвизм, который является главной системой тантрической традиции - это идеализм.

той или иной системы основывается на той онтологической позиции, которой придерживается эта система. Независимый и нейтральный анализ иллюзии обнаруживается редко. Мы можем широко классифицировать индийские теории заблуждения, разделив на два раздела – реалистические и идеалистические. Разграничение, очевидно, основано на метафизических соображениях.

Реалист не признает иллюзии. Рамануджа, например, сказал бы, что все знание истинно; иллюзии не существует вовсе. Важным является то, что реализм не только не признает мир, как иллюзию, он даже не признает обычную эмпирическую иллюзию, как известная веревка-змея. Причина, почему реалист не признает даже обычную иллюзию, по-видимому, в том, что если даже один случай иллюзии станет установленным, тогда, по крайней мере, будет признана возможность существования мира как иллюзорного. Реалист желает отвергнуть эту возможность. Таким образом, реализм утверждает, что иллюзии не существует вовсе; так называемый иллюзорный объект – это реальная вещь. В случае иллюзии веревки-змеи, например, знание змеи реально; оно так или иначе перепутано со знанием веревки. Что касается того, как знание змеи смешивается со знанием веревки, каждая реалистическая система имеет свое собственное объяснение.

Нийа-Вайшешика, например, говорит, что змея, которую мы воспринимаем в веревке, *существует* – где-то в другом месте (*аниатха*). Она приходит сюда путем того, что называется *джнаналакшиана пратиакша*: одно знание едет на другом; следовательно, знание змеи в действительности, – это случай знания объекта, расположенного где-то в другом месте (*аниатхакхати*). Рамануджа сказал бы, что змея на самом деле присутствует в веревке – все присутствует во всем (*панчикарана*). Змея, уже неявно присутствующая в веревке, сейчас явно представляется сознанию. Так знание змеи в веревке является случаем восприятия реальной змеи (*сат-кхати*, или *йатхартхакхати*). Мимамса объясняет случай заблуждения как непонимание (*акхати*) разграничения между двумя знаниями. В знании веревки-змеи на самом деле существует два знания: знание змеи, приходящее из памяти, и знание веревки, возникающее из восприятия; заблуждение присуще нераспознанию разграничения между двумя (*акхативада*, или *вивекакхати*).

Во всех реалистических объяснениях заблуждения делается попытка показать, что то, что называется заблуждением, является в действительности знанием – оно имеет соответствующий объект; единственный факт заключается в том, что он смешивается с чем-то еще, скажем, веревкой в настоящем примере. В критике реалистической теории заблуждения идеалист указал бы, что реалист, возможно, умышленно, упускает из виду факт того, что иллюзорное отождествляется с реальным; иллюзорное занимает место реального. Змея заменяет веревку. Что я «видит» или знает змею – это факт. Это также истинно, что здесь нет змеи – это веревка. Может быть реальная змея где-нибудь в другом месте, но эта змея, которую я «вижу» – определенно не в том другом месте. Эта змея – это умственная проекция, субъективное творение, а не объективная реальность. Реалист изобретателен в непризнании субъективного элемента в случае иллюзии, но эта изобретательность тщетна, так как субъективный

элемент абсолютно ясен – иллюзия не может быть объяснена без него. Реалист пытается спутать проблему, введя нереалистические объяснения. Мы можем подвергнуть сомнению иллюзорность мира, но в эмпирических случаях иллюзии, как в веревке-змее или в объекте сна, сомнения быть не может. Как можем мы отрицать, что то, что мы видим во сне, – не «мысленная» проекция нашего ума?

Объяснение заблуждения, данное всеми идеалистическими системами, более или менее одинаково по сути: они все признают иллюзию как субъективное творение, имеющее только эпистемическую реальность. Конечно, они используют разные языки, подчеркивая разные аспекты иллюзии. Буддист (виджнанавадин) сказал бы, что змея, которую мы «воспринимаем» в веревке, в ней не существует; она, в действительности, в субъекте, или я, и проецируется на веревку. Знание змеи, следовательно, – это случай знания мысленной проекции чьего-то собственного я (*атма-кхйати*). Адвайта Веданта утверждает, что иллюзия подходит под третью категорию, категорию фальши (*митхья*), которая отличается от принятых двойственных категорий реального (*сат*) и нереального (*асат*). Веревка-змей нереальна, но все же она проявляется; следовательно, она не может быть описана ни как *сат*, ни как *асат* (*анирвачанийа-кхйати*).

Абхинавагупта как представитель Кашмирского Шайвизма указывает, что иллюзорное не может полностью считаться ложным, так как оно не просто ничто – оно является проекцией, или действительным идеальным творением сознания. То, что иллюзия, такая как веревка-змей, является материальной сущностью независимо от знающего я – это неполное (*апурна*) рассмотрение веревки-змеи; полное рассмотрение – в том, что она является мысленной проекцией сознания (я, или субъекта). Иллюзия, следовательно, – это случай частичного, или неполного знания (*апурна-кхйати*).⁴⁹ Конечно, иллюзия – это случай неведения (*акхьати*, или *аджсаны*), но само неведение не истолковывается отрицательно. Буквальное значение *аджсаны* (неведения) – это отсутствие *джсаны* (знания). Но иллюзия – явно не отсутствие знания (*джсанабхавы*), в действительности оно является ошибочным знанием.⁵⁰ Ошибочное знание означает неполное, или несовершенное знание (*апурна-джсана*).⁵¹ В *Тантралоке* неведение (*аджсана*) определяется как неполное знание объекта.⁵² Когда кто-либо «видит» змею в веревке, то это не отсутствие знания, ибо он на самом деле «видит» змею. Однако, он не видит змею в ее реальности; следовательно, его знание змеи неполно. Реальность змеи в том, что она является проекцией (*абхаса*) его ума. Когда человек узнает, что змея – это не независимый материальный объект, а проекция (*абхаса*) его ума, тогда он знает полную правду, и его знание змеи является полным, или совершенным (*пурна*). То же истинно в случае объекта сна. Знать объект сна, скажем, тигра, как независимый объект, отличный от своего

⁴⁹ итапурнакхьатиупа акхьатирева бхрантитаттвам. И. П. В. 2. 3. 13, том 2, стр. 113.

⁵⁰ аджсанам ити на джсана бхавашчатипрасангатах Т. А. 1. 25.

⁵¹ нану аджсанашбдасийа апурнам джсанамартхах. Т. А. В. 1. 25., (введение), срт. 57.

⁵² ато джнейасийа таттвасийа самастийенапратхатмакам, джсанамева тададжсанам шивасутрешу бхашитам. Т. А. 1. 26.

сознания, – это неполное, или несовершенное, знание тигра сна. Это является иллюзией, но знать его как идеальную проекцию своего собственного сознания и, следовательно, не отличного от себя, – это иметь полное, или совершенное знание тигра.

Тантрическая теория заблуждения (*апурнакхайати*), хоть по сути и не отличается от *атмакхайати* Буддизма или *анирвачанийакхайати* Адвайта Веданты, кажется имеющей более глубокое понимание, что касается истинной природы, или онтологии иллюзии. Иллюзорное обычно считается ничем; следовательно, оно не наделено никаким онтологическим статусом вообще. Тантра, однако, считает, что иллюзорное – это не просто ничто; оно является кажущимся явлением, или проекцией (*абхаса*) сознания. Без сознания, или ума, проецирующегося, или проявляющегося как иллюзорный объект, не может быть иллюзии. Это означает, что иллюзорный объект истинен как проявление сознания; *проявление как проявление* вполне реально. Иллюзорный объект ложен только в том смысле, что он – не независимая материальная вещь; как проецируемое «мысленное» проявление он не ложен. Кинокадры, например, иллюзорны только в смысле, что то, что мы видим на экране, не является реальными объектами. То, что они проецируют из фильма, не может быть отвергнуто. То, что мы видим на экране истинно как фотографическое отображение. То же истинно в случае снов и других случаях иллюзии. Мир сна – это проекция, или проявление сознания; как процесс проявления он истинен.

В этом смысле то, что Абхинавагупта называет *абхаса* (кажущееся явление) реально. Он не имеет в виду, что кажущееся явление – это копия реальной материальной сущности; он имеет в виду, что проявление – это самопроецируемое отражение в сознании и, как таковое, оно истинно. Он не наделяет иллюзорный объект никаким онтологическим статусом в смысле его существования как материального бытия. Для него, также, иллюзия является чисто эпистемической. Но само эпистемическое является онтологическим в том смысле, что оно – реальный процесс проецирования мысленных проявлений. Проявление, следовательно, должно в одном смысле – смысле бытия материальным объектом, и истинно в другом смысле – в смысле бытия отражением, или кажущимся явлением. Поэтому Платон утверждает, что мир теней (кажущихся явлений) принимает участие в реальности (мире мыслеобразов). Тень *как тень*, или отражение *как отражение*, реальны.

Первичная цель теории *апурна-кхайати*, как и любой теории заблуждения – это служить онтологической цели определения статуса знания мира. Мир – это проявление сознания. Конечно, мир кажущихся явлений не есть творение индивидуального сознания; он – проекция Вселенского Сознания, Шивы. Для индивидуального ума он возникает объективно и реально. Индивидуальная иллюзия, как веревка-змея, сон и т.д., – это иллюзия внутри большей иллюзии; она «подобна сну внутри сна и фурункулу на зобе.»⁵³

⁵³ *майападам хи сарвам бхрантих, матрапи ту сване сванна ива ганде спхота ива апарейам бхрантиручайате.* И. П. В. 2. 3. 13., стр.114.

Подобно обычной иллюзии, иллюзия мира является также неполным знанием, так как мир не знаем в его полноте. В реальности мир – это проекция, мысленное проявление, или умственная творческая активность (*вимарша*) Вселенского Сознания, Шивы, и она, как таковая, по сути, не отлична от Шивы. Когда мир знаем, как Шива, тогда знание мира полное. Даже за отсутствием этого, знание мира не полностью ложно; знание мира является только частичным, или несовершенным.

С точки зрения духовного ищущего, ощущение двойственности (*двойтапратха*) – это истинное неведение, или иллюзия. В реальности мир является идеальной манифестацией, или самопроекцией нашего собственного высшего Я, которое есть Абсолют, или Шива. Индивидуальные существа – это мы, но мы неправильно считаем их отличными от нас. Мы в действительности – Абсолют, заключающий все внутри себя. Однако, незнающие своей истинной природы, мы заточаем себя в ограниченных я (*ану*, или *пашу*) – индивидуальных я, отрезав себя от бытия мира, который является фактически нами. Это двойственное представление – истинная иллюзия, или неведение.⁵⁴ Когда мы поднимаемся до Шива–сознания и реализуем, что мы едины с целой вселенной, тогда наше знание себя и мира полно, или совершенно (*пурнаджнана*).⁵⁵ Чем ближе мы подступаем к цели и более всеобъемлющей становится наша позиция, тем более полное наше знание и тем больше оно освобождает нас от *самсары* («круга существования»).⁵⁶

⁵⁴ а) *двойтапратха тададжнанам туччхатвад бандха учайате*. Т. А. 1. 30, стр. 59.

б) *тасмат самвидадвойтатманах пурнасийа рупасийа акхянат двойтапратха ева аджнанам*. Т. А. В. 1. 30, стр. 61.

⁵⁵ *вишвабхавайкабхаватма-сварупапратханам хи йам/*

анунам татпарам джнанам таданиадапарам баҳу// Т. А. 1. 141, стр. 181.

⁵⁶ *йатту джнейасаттвасийа пурнапурнапратхатмакам/*

тадуттаротпарам джнанам таттат самсарашиантидам// Т. А. 1. 23, стр. 63.

АБСОЛЮТНОЕ СОЗНАНИЕ (ШИВА-ШАКТИ)

ЧАСТЬ I – ШИВА

ШИВА КАК ПЕРВОЕ ЛИЦО

В Кашмирском Шайвизме, как и в Адвайта Веданте, вопрос о Первой Реальности начинается не с третьего лица, как если бы Шива или Брахман были «не здесь», а с первого лица, с Шивы «здесь» – внутри человека, как его собственного высшего «я». Фактически вопрос стоит «Кто я?» или «Какова моя истинная природа?» Этот вопрос окончательно приводит к утверждению, что чья-либо истинная или более глубокая природа есть Шива или Брахман. Далее следует, что описание природы Шивы означает описание природы своего собственного истинного «я», и наоборот. Таким образом, Кашмирский Шайвизм является *Атма-шастрой* (исследованием Я). Поэтому объект этой особой дисциплины – это «распознавание» истинного «я» или «Самореализация» (*Пратиабхиджна* или *Атма-пратиабхиджна*).

Вышеприведенное заявление проиллюстрировано во втором стихе, *Ишвара-пратиабхиджна-карики*, который утверждает: «*Махешвара* (Шива) лежит как мое собственное «я» (*сватма*), и оно утверждено в самом истоке (*адисиддха*), как я сам, кто является исполнителем (*карта*) и знающим (*джната*)».¹ Если кто-либо определил местоположение Шивы, – он может указать на себя, так как он является образцом бытия или субстанции, называемой Шивой. Бытие, называемое Шивой, – это истинное «сознание» (*чити*, или *самвит*), и отдельно от своего тела человек является примером этого сознания, хотя и нечистым.

Это значит, что человек, я, – двух типов, или что природа человека, я, двойственна. Один аспект – это поверхностная природа, или поверхностное я, которое несовершенно, или ограничено (*ану* или *пашу*), сковано духовными загрязнениями (*малами*); а другой – более глубокое, или высшее, Я, которое совершенно, бесконечно и чисто. Таким образом, есть поверхностное или «низшее» я и более глубокое или «высшее» Я.

Когда слово «Шива» используется для обозначения субстанции или бытия, оно включает *пашу* или низшее я, потому что *пашу*, нечистое индивидуальное сознание, по существу едино с Шивой.² Но когда слово «Шива» используется для обозначения его чистой и вселенской формы, оно исключает *пашу*. Это положение может быть объяснено с помощью аналогии океана и волн. С точки зрения субстанции, волна – это не что иное, как вода, которой является также и океан; в этом смысле волна может быть рассмотрена как сам океан. Но поскольку волна – ограниченная или индивидуализированная вода, слово «оcean» может

¹ картари джнатари сватманадисиддхе махешваре/
аджадатма ниишедхам ва сиддхим ва видадхита ках// И. П. К. 1. 2.

также и не включать волну.³ Может быть приведена другая аналогия со сверкающим светом, который, когда проходит через занавеску, становится тусклым и грязным. Главное здесь – в том, что, когда тексты излагают природу Шивы, человек не должен понимать это таким образом, что Шива – это что-то отличное от него, которое находится «не здесь», как третье лицо; скорее, он должен думать о Шиве в первом лице – как о «себе» (конечно, моем высшем «я»). Другими словами, Шива – это я.⁴ В моем примере, Шива как чистое Вселенское Сознание подобен океану и обозначается «Я», тогда как Шива как ограниченное индивидуальное сознание подобен волне и обозначается «я».

ШИВА – АБСОЛЮТ

Значение слова «Абсолют»

Главная характеристика Шивы или «Я» – это то, что Шива есть «Абсолют». Это термин западной философии, но он также используется в индийской философии для описания природы Первичной Реальности. Термин «абсолют» имеет два родственных значения. Прежде всего, он означает то, что независимо или то, что непрерывно существует посредством себя и не нуждается ни в чем для поддержания себя. Это противоположно понятию относительного, которое означает то, что зависит от чего-то другого. Индийские эквиваленты терминам «абсолют» и «относительный» – *нирапекша* и *санекша*, соответственно.

Шива (Я) существует посредством Себя; нет нужды чему-либо еще поддерживать его. Таким образом, Он – *анапекша* или *нирапекша*.⁵ Он без *апекши*, или зависимости; Он – Абсолют. Он естественно будет *аджа* («нерожденный») и *анади*⁶ («безначальный»). Мир, в противоположность Ему, относителен (*санекша*), ибо он зависит от Шивы, как в своем существовании, так и в своем поддержании.

Шива является абсолютом, не только будучи существующим, но и будучи знающим. Осознание, или знание (*джнана*) – это истинная природа Шивы,⁷ ибо Шива есть Сознание. Неодушевленная материя (*джада*) не может знать, в то время как для сознания знать естественно. И сознание знает не только другие

³ притхагдипракашанам сротасам сагаре йатха/
авирудхавабхасанамекакарий татхаикйадхих// И. П. К. 2. 3. 7, стр. 96.

⁴ а) шива ева грихитапашубхавах. П. С. 5,
б) ахам рупа ту самвигтирнитиа сва пратханатмика. Т. А. 1. 127.

⁵ а) тасийадеватидевасийа парапекша на видйате/
парасийа тадапекшатватсватантро 'йаматах стхитах// Т. А. 1. 159,
б) апапекшиасийа вашино... Т. А. 1. 60.

⁶ парам паастхам гаханад анадим екам вишиштам баходха гухасу
сарвалайам сарвачарачарастхам твамева самбхум шаранам прападийе.
П. С. 1.

⁷ махагухантарнирмагнабхаваджатпракасаках джнанашактирадипенайах сада там
стумах шивам. И. П. К. 1. 5, стр. 151.

вещи, но прежде всего себя; оно самоосвещаемое (*сваракаша*). Таким образом, Шива является и самосущим, и самоосвещаемым, и самоосознавшим.⁸

Второстепенное значение термина «абсолют» – это то, что покрывает или пропитывает все. Другими словами, Абсолют – это то, для чего нет «другого»; все есть «это» само. Это значение абсолюта также применимо к Шиве. Все в существовании может быть названо Шивой, ибо все во вселенной – это самоманифестация или расширение (*prasara*) Шивы. То, что появляется как неодушевленная материя и, следовательно, кажется субстанцией, отдельной от Сознания, является самоспроектированным проявлением (*abhasa*) или эманацией (*унмеша*) Сознания.⁹ Таким образом, здесь нет двойственности.

Второе качество Абсолюта, Его недвойственность, является естественным результатом его первого и основного качества – независимости, или свободы. Если бы здесь была другая, помимо Шивы, реальность, эта реальность естественным образом ограничила бы абсолютность Шивы; посредством этой другой реальности независимость, или свобода Шивы была бы исключена. Чтобы быть истинно независимым, Шива должен быть также недвойственным, и Шива, действительно, является недвойственным.¹⁰ Таким образом, Шива абсолютен в обоих значениях слова: а) Шива совершенно независим и б) Шива – это недвойственная реальность, расширяющаяся до всего в мироздании.

ВОПРОС ТОЖДЕСТВЕННОСТИ ШИВЫ С МИРОМ

Из вышеприведенного следует, что Шива является единственной реальностью – одним без второго. Эта концепция недвойственной реальности поднимает следующие логические вопросы. Если Шива – единственная реальность, тогда что можно сказать о мире, который явно не Шива? Он не реален? Если недвойственность является истиной, каково тогда онтологическое положение мира двойственности, который мы совершенно очевидно видим вокруг нас? Другими словами, какая связь абсолютного (Шивы) с относительным (миром)?

Только надлежащим образом узнав ответы на поставленные вопросы, мы поймем значение недвойственности. Недвойственность не означает отсутствия проявляющейся двойственности; она означает, что одна и та же реальность проявляется в различных формах. Когда ум, или сознание проецирует, например, целый мир многообразия во сне, то спроектированный мир сна, хоть и кажется

⁸ Спиноза определяет субстанцию, которая есть Бог, не только как самосущую, как это делал Декарт, но также как самопознанную. Поскольку субстанция у Спинозы – это Дух или Сознание, а не материя, для Нее естественно быть самопознанной.

⁹ а) *тасайа пративомаршо йах парипурно 'хаматмаках/*
са сватмани сватантратадвибхагамавбхасайет// Т. А. 3. 235,
б) *майева бхати вишвам дарпана ива нирмале гхатадини/*
маттакх прасарати вишвам дарпана ива нирмале гхатадини// П. С. 48.

¹⁰ а) *притхви пракритирмайа тритайамидам ведийарупатапатитам/*
адваитабхаванабалад бхавати хи самматрапариишешам// П. С. 41.,
б) *вибхутватсарваго нитийабхавададайанта варджитах/*
вишвакрититвачидачиттадваичиттрайивабхасаках// Т. А. 1. 60.

появляющимся как отличный, в действительности является самим спящим, или самим сознанием, потому что объекты сна – это ничто более, чем идеи или мысли, спроецированные как вещи. Таким же образом, мир – это манифестация или проекция Шивы.¹¹ Я буду обсуждать этот вывод детально в Главе 5. Здесь будет достаточным сказать, что поскольку мир является манифестацией Шивы, он, по существу, един с Шивой.¹² Другими словами, мир двойственности – это так же Шива, проявляющийся в различных формах. Это позиция, которой должен придерживаться каждый Абсолютист.

Кроме того, мир двойственности не только по существу един с Шивой, но также является свободным выражением или свободной манифестацией Шивы. Недвойственный (Шива), вследствие лилы (игривой активности), свободно манифестирует себя в форме мира.¹³ Таким образом двойственность – это свободное самовыражение недвойственности и, как таковая, она не является несовместимой с недвойственностью.

Мадхайамика может возразить здесь, что мир имеет характеристики, противоположные характеристикам Шивы, и то, что имеет противоположные характеристики, не может быть одним. (*ио'сай вирудхадхармадхасаван насау эках*). Шива – субъект (*джната*), мир – объект (*джнейа*); Шива – сознание, а мир

¹¹ Та же проблема рассматривается Адвайта Ведантой. Упанишады заявляют, что Брахман – это Сознание (чит), и Брахман (чит) единственно существует (*экамевадвитийам браhma, неха нанасти кинчана и т.д.*) В то же время Упанишады заявляют: «Все это есть Брахман» (*сарвам кхалвидам браhma*). Здесь, возникает проблема: как может «все это», которое проявляется как материальная субстанция, отличная от Сознания, быть Брахманом, который является не материей, а сознанием? В ответ Шанкарачарья представляет теорию Майавады. Мир, хоть вроде бы и материальный, – это видимость, или подобная сну проекция Сознания. Следовательно, то, что проявляется как материальный объект, на самом деле является Сознанием. Со стороны Шанкарачарья может быть доказано, что чтобы сохранить недуализм Упанишад и понять изречения *шрути* (Упанишад) последовательно, мы должны признать Майаваду, даже если она не утверждается явно в *шрути*.

¹² а) *махапракашарупа хи ѹейам самвидвиджримбхате/*
са шивам шиватаивасайа вайшварупийавабхасита// Т. А. 15.265-266,
б) *самвидатмани вишво'йам бхававаргах прапанчаван/*
пратибимбатайа бхати ѹасайа вишвешваро хи сах// Т. А. 3. 268,
в) *тена самвиттимакуре вишваматманамарпайат/*
натхасайа вадате'мушиа вималам вишварупатам// Т. А. 3. 44,
г) *со'йам самаста евадхва бхаиравабхедавриттиман/*
татсватантриятсватанатратвамашнувано'вабхасате// Т. А. 11. 54, стр. 45,
д) *сарво мамайам вибхава итиевам париджсанатах/*
вишватмано викалпанам прасарे'ти маheшата// И. П. В. 4. 1. 12, стр. 266.

¹³ а) *сада сришти винодайа сада стхитисукхашине/*
сада трбхуванахарариптайа свамине намах// III. Ст. 20. 9,
б) *ниджасашакти вайбхавабхарад андачатуштайамидам вибхагена/*
шактирмайа пракритих притхви чети прабхавитам прабхуна// П. С. 4,
в) *тасийа пратавамарши ѹах парипурно'хаматмаках/*
са сватмани сватмратвадвибхагамавбхасайет// Т. А. 3. 235,
г) *тасамдеко маходевах сватантриопахитастхитих/*
двитвенабхатиасау бимбапратибимбодайатмана// Т. А. 3. 11, стр. 13.

– материя; Шива един, мир многообразен; и т.д. Следовательно, нельзя сказать, что мир есть одно с Шивой.

Это возражение, основанное на логике противоречия, предложенной *мадхайамикой*, может быть поднято не только против Кашмирского Шайвизма, но и против любой системы философии, которая признает тождество одного и многого. Некоторые философы пытаются ответить логике противоречия с помощью логики настойчивости. Но философы Кашмирского Шайвизма имеют самый простой вариант ответа. Они скажут, что в пределах силы сознания – проецировать себя в форме явно противоположной себе. Доказательство этого есть в наших собственных переживаниях – во снах, например. Во сне сознание становится или проявляется как вещества; субъект становится объектом; одно становится многим. Во сне сознание становится тем, что проявляется как противоположное сознанию, однако мы знаем, что мир сна един со спящим. Сон – это переживание или феномен, или ситуация. *Мадхайамика* не может отрицать его реальность. Мы используем язык для выражения ситуации сна, и язык недвойственности здесь уместен. Совершенно правильно сказать, что мир сна един со спящим.

В обычном сне спящий невежествен; он не знает той истины, что сон – это его собственная манифестация. Более того, спящий творит сон не свободно. Но вселенский «сон» Творения отличен. Творец, Шива, свободно проецирует мир из Себя¹⁴ и Он также знает, что мир – это Его собственное творение. Используя язык причины и следствия, Шива является и материальной причиной (*упадана*), и действительной причиной (*нимитта*) мира.¹⁵ Поскольку Творение по существу едино с Творцом, правильно будет сказать, что они тождественны. *Мадхайамика* не имела бы возражения против этой аргументации. Действительно, она сама использует ее, когда говорит, что *самсара и нирвана одно*.

ШИВА – ЧИСТОЕ ЕДИНСТВО (НЕДВОЙСТВЕННЫЙ)

Вопрос о том, как относительное, или мир, может быть связан с Абсолютом, Шивой, тот же, что и проблема того, как различие может относиться к Единству, или как определения могут относиться к Неопределенному. Ответ одинаков, так как во всех трех случаях действует одна и та же логика. Относительное, множество или определение – это свободная манифестация Абсолюта, Одного или Неопределенного. Я уже обсуждал это в предыдущих разделах главы. Нет надобности повторять это здесь. Я просто изложу позицию, принятую Кашмирским Шайвизмом и ее отличие от позиций других философий.

¹⁴ а) *чинмайатве'вабхасанамантарева стхитих сада,*
майайа бхасамананам бахайатвадбахиратласау. И. П. К 1. 8. 7., стр. 331,
б) *майева бхати вишвам дарпана ива нирмале гхатадини/*
маттах прасарати сарвам сванавичитратвамива суптат/ П. С. 48,
в) *ата евантарам кимчидхисамджнам бхавату спхутам/*
йатрасайа виччхидбханам самкалласванадаршане// Т. А. 3. 64, стр. 71.

¹⁵ *сватантрийаматрасадбхава йа твиччха шактирайшвари/*
шивасайа саива каранам тайа ветти кароти ча// Т. А. 10. 17, стр. 11.

Абсолют (Шива) в Нем самом (или Себе) свободен от всего разнообразия (всех форм, различий и определений), однако все многообразие выходит из Него. Он сравнивается с жидкостью, наличествующей в яйце павлина (*майуран-дарасават*), которая сама по себе бесцветна (лишена многообразия), однако все цвета павлиньих перьев появляются именно из нее.

Здесь необходимо отметить, что аналогия с яйцом или семечком (*биджса*),¹⁶ так часто упоминаемая в текстах, не должна приводить нас к мысли, что поскольку все многообразие (форм или определений) потенциально содержится в Шиве (Абсолюте), постольку и Шива обязан реализовать мир многообразия. В случае с семенем, дерево потенциально содержится в семени, и семя обязано реализоваться в форме дерева. Семя не может, например, отказаться развиться в дерево, если все условия для его развития обеспечены. Таким образом, семя не свободно, оно не свободно развиваться путем отличным от того, который потенциально или генетически заложен, и не свободно не реализоваться вообще. Но случай с Шивой – это не случай с деревом.¹⁷ Шива свободен проявляться любым образом, который нравится Ему; Он также свободен не проявляться вовсе.

Таким образом, употребление аналогии с семенем или яйцом имеет существенное уточнение. Эта аналогия использована, чтобы показать, что в Шиве нет многообразия, и все же все многообразие мира исходит из Него. Однако нельзя сказать, что Шива обязан проявлять это многообразие. Мы можем сказать, что мир потенциально содержится в Шиве, но «потенциально» – не означает подобно плодам генетически присутствующим в семени. Мир не представлен в Шиве так, как это происходит в случае дерева, которое потенциально присутствует в семени. Для Шивы «потенциально» означает силу или возможность проявляться, но не означает, что мир присутствует в Шиве в форме семени. Манифестация мира – это акт абсолютной свободы со стороны Шивы. В Шиве заранее совсем нет мира; мир выходит полностью новым. Сотворение является *спандой* – свободным и спонтанным актом без какого-либо обуславливающего фактора изнутри или снаружи.¹⁸

Таким образом, мы можем видеть, что Абсолют в Кашмирском Шайвизме является именно чистым единством, а не единством-в-различии. Абсолют же Гегеля и Брахман Рамануджи – это единство-в-различии. В таком Абсолюте содержатся различия, как части целого. Кроме того, поскольку мир различия потенциально содержится в Абсолюте Гегеля (или *Рамануджи*) как дерево в семени, постольку эволюция Абсолюта не может быть названа свободным актом. Ведь в этом случае Единство (Абсолют) может развертываться лишь в различие

¹⁶ *йатха нийагродхабиджастхах шактирупо маходрумах/*
татха хридайабиджастхах вишваметачарачарам// Кшемараджа цитирует этот стих в своей *Параправешике*.

¹⁷ а) *биджаманкурапатрадитапаринаметачет/*
а татсвабхававапушах са свабхаво на йуджайате// Т. А. 9. 14, стр. 25,
б) *нийамашча татхарупабхасанаматрасараках/*
биджаданкура иттевам бхасанам нахи сарвада// Т. А. 9. 25, стр. 32.

¹⁸ См. следующую главу для рассмотрения *спанды*.

(мир). А в Кашмирском Шайвизме Единство (Шива) обладает свободой проявляться или не проявляться в различии. Здесь Творение является не «эволюцией», как в случае эволюции семечка в дерево, а свободным распространением (*prasara*).¹⁹

В Шайва Традиции независимо существуют три философии: а) чистого единства б) единства-в-различии и в) различия. Например, Шайва Сиддханта, южная школа Шайвизма, признает три реальности – Шива, или Бог (*пати*), индивидуальная душа (*пашу*) и материя (*паша*). Следовательно, она является философией различия. *Вира Шайвизм*, другая школа южного Шайвизма, признает одну реальность, Шиву, но Шива ограничен Шакти, которая есть сила или принцип манифестации мира. *Вира Шайвизм* – это ограниченный монизм – Шива ограничен Шакти (*шактивишиштадвайта*).

В Кашмирском Шайвизме, однако, Шакти является не атрибутом или свойством Шивы, а истинной природой Шивы. Шакти есть Шива и Шива есть Шакти. Истина в том, что здесь Первичная Реальность, Сознание, которое называется Шива или *Парама-Шива*, представляется динамическим, и настоящий динамизм Шивы называется Шакти. Другими словами, Сознание видится как энергия или сила, и поэтому оно называется Шакти. Здесь только одна реальность – называйте ее Шива или Шакти.²⁰ Следовательно, Кашмирский Шайвизм является философией чистого единства.

Адвайта Веданта и Мадхьамика Буддизм также признают Абсолют и являются философиами единства. Брахман в Адвайта Веданте – это чистое единство, один-без-второго (*экамевадвитийам*). Таковой является и *шунья* в *Мадхьамике*. (Однако, *Мадхьамика* отрицающее называет реальность «*адвайта*», или «недвойственная» скорее, чем «*экам*» – «единая»; данный термин «*шунья*» имеет дополнительное негативное значение). Хотя эти две системы философии в этом смысле подобны Кашмирскому Шайвизму, все же они отличаются от него, как только дело касается связи между Первичной Реальностью и миром. Мир относителен, обусловлен и составлен из различия (двойственности). Так каждый Абсолютист для того, чтобы сохранить свой Абсолютизм, обязан объяснить существование мира двойственности по отношению к недвойственной Реальности. Они должны ответить на вопрос: «В каком отношении друг к другу могут быть Абсолютное и относительное, или Единство и различие, или Необусловленное и обусловленное?»

Адвайта Веданта и Мадхьамика Буддизм отвечают на вопрос одним образом, а Кашмирский Шайвизм несколько по-другому. Адвайта Веданта и Мадхьамика Буддизм утверждают, что мир двойственности (*прапанча*), как они называют его, – это иллюзия, накладка (*адхьаса*) на Реальность, вызванная

¹⁹ а) *атмаива сарвабхавешу спхураннирвритачидвибхух/анирудхечапрасарах прасараддриккрийах шивах//* Ш. Д., 1. 2,

б) *чидатмаива хи дево 'нтах стхитамиччавашадбахих/йогива нирупаданамартхаджатам пракашайет//* И. П. К., 1. 5. 7., стр. 182.

²⁰ а) *на шивах шактирахито на шактих шивавардджита*. Процитировано в Т. А., 3. 67, стр. 80,

б) *шактииша нама бхавасайа свам рупам матрикаалпитам/тенадвайах са евати шактиматпарикалпане//* Т. А 1. 169.

неведением (*авидайа*), подобно «веревке-змее» (*раджджу-сарпа*). В иллюзии веревки-змеи мы «видим» змею, но реально – это веревка; так называемая змея – это продукт неведения. «Змея» имеет только эпистемическую реальность (то есть реальность как представление, понятие); она не имеет онтологического статуса (т.е. не является чем-то реально существующим). Таким же образом, то, что мы видим, как мир, в действительности есть Брахман или *шунья* (или *нирвана*), при этом мир – только кажущееся проявление Брахмана. Мы накладываем иллюзорный мир на Брахмана из неведения, также как мы накладываем «змею» на веревку. Суть здесь заключается в том, что единственно Брахман реален, мира нет. То, что существует подобно веревке, есть Брахман, или *нирвана*, а то, что появляется как мир – это только иллюзия, подобно иллюзии змеи. Таким образом, Адвайта Веданта и Мадхйамика Буддизм защищают единство Реальности, лишая мир его независимого и самостоятельного статуса. Для них реальность *самсары* («мира») есть *нирвана*, или Брахман, точно так же, как реальность иллюзорной змеи есть веревка.

Вышеприведенное объяснение примера с веревкой-змеей полностью логически правильно, но в нем существует еще одна проблема. В этой аналогии веревка лежит нейтрально и пассивно, и «змея» накладывается на нее снаружи. Сама веревка не создает иллюзию змеи; «змея» создается чем-то или кем-то еще. Это означает, что есть другая реальность, отличная от веревки, и это ведет к появлению двойственности. Принимая во внимание вышеизложенное, можем ли мы сказать, что аналогия с веревкой-змеей полностью применима к Брахману? Адвайтинаам, особенно сколастическим адвайтинаам, аналогия кажется применимой полностью, потому что они утверждают, что Брахман неактивен, что Брахман лежит нейтрально, подобно веревке, и что мир накладывается на Брахмана благодаря *авидайе* («неведению»), Брахман – не активно творящий мир-иллюзию, а пассивно позволяющий себе быть почвой для накладки. Если Брахман представляется как неактивный (*нишкрия*), лежащий пассивно и нейтрально, подобно веревке, а иллюзия мира накладывается на него, тогда это означает, что здесь существуют другие, отличные от Брахмана факторы, или механизмы, и что эта другая сила ответственна за творение и наложение на Брахмана иллюзии мира. Из этого явно следует, что существуют две реальности, т.е. Реальность не является недвойственной. Это создает серьезные разногласия в вышеупомянутой системе и наносит удар по сути Адвайта Веданты.

Кашмирский Шайвизм избегает вышеупомянутого противоречия, утверждая, что мир, хоть и есть *абхаса*, или творение Шивы, является не накладкой на Шиву снаружи, а является само-творением или само-проектированием Шивы. Шива не является неактивным, он не похож на Брахмана адвайтических комментаторов древних текстов. Шива выбирает спонтанной активностью, технически называемой *крийа*, *спанда* или *вимарша*. Этот динамизм Шивы называется Шакти. Таким образом, мир – это спонтанное творение самого Шивы.²¹ Если адвайтины возражают, что наложение на

²¹ а) *тасиа пратйавомарши ѹах парипурно 'хаматмаках/*
са сватмани сватантратвадвихагамавабхасайет// Т. А., 3. 235,
б) *тена бодхамахасиндуулласиниах свашактайах.* Т. А. 3. 102.

Брахмана идет не снаружи, а изнутри, так как нет другой реальности, кроме Брахмана, то Кашмирский Шайвизм говорит, что это подразумевает динамизм, или активность в Брахмане и что Брахман, следовательно, не может быть принят как *нишикрийа* (неактивный). Признание этого сделало бы позицию Адвайта Веданты ближе к позиции Кашмирского Шайвизма.

ВОПРОС ВОЛИ-АБСОЛЮТА

Поскольку мир – это свободное творение Абсолюта (Шивы), некоторые ученые, используя фразеологию К.С. Бхаттачарий, классифицируют Абсолют Кашмирского Шайвизма как «Волю-Абсолют».²² Профессор Бхаттачарий создал удобный язык для наименования Абсолюта, принятого различными системами. Он различает три главных типа Абсолюта: Знание-Абсолют, Воля-Абсолют и Чувство-Абсолют. Они, очевидно, основаны на трех умственных способностях: познание, способность к волевому движению и привязанность. По этой системе классификации Абсолют Адвайта Веданты и Мадхьямики Буддизма считается Знанием-Абсолютом, в то время как Абсолют Кашмирского Шайвизма – Волей-Абсолютом.

Поскольку Сознание, или Абсолют в Кашмирском Шайвизме рассматривается как энергия, или сила и, следовательно, поскольку она есть динамизм, или активность (*крийа-Шакти*), она, вероятно, может быть названа «Воля». «Делание» является прежде всего «волепроявлением»; вся сознающая, или чувствующая активность происходит из волеизъявления. Мир также сотворен, исходя из Воли Шивы, таким образом, творение является волевым. Вся Тантрическая традиция делает ударение на *шакти-рупаме*, или деятельностной природе сознания, а поскольку активность Сознания изначально волевой природы, чити, или *самвит* (Сознание) называется «Воля» (*иччха* или *санкалпа*).

Действительно, аспект Воли в Кашмирском Шайвизме кажется доминирующим, и, следовательно, Кашмирский Шайвизм может быть назван Волей-Абсолютизмом; но тогда мы теряем из виду равноправный статус аспекта знания, также признанный в Кашмирском Шайвизме. Что касается Адвайта Веданты, там Абсолют – это чистый знающий (*джната*), а не исполнитель (*карта*); следовательно, Брахман – это тот, кто называется «свободный от», а не «свободный для». Но Абсолют Кашмирского Шайвизма – это *джнана* (знание) и *крийа* (активность), Шива и Шакти, или *пракаша* и *вимарша*, которые комбинируются в одно. Он имеет и «свободу от», и «свободу для». Следовательно, более подходяще назвать Абсолют Кашмирского Шайвизма Знание-Воля-Абсолют. Те, кто определяет Шиву, исключительно как Волю-Абсолют в действительности хотят противопоставить Кашмирский Шайвизм Адвайта Веданте, но эта позиция не всегда правильна.

²² Доктор Л.Н. Шарма в согласии со своим учителем профессором Т.Р.В. Мурти, определяет Абсолют Кашмирского Шайвизма как Воля-Абсолют. Шарма, Л.Н., КАШМИРСКИЙ ШАЙВИЗМ, Бхаратия Видиа Пракашан, Варанаси, 1972, стр.139.

ШИВА НЕОПРЕДЕЛИМ

Значение термина «неопределимый»

Также как Брахман в Адвайта Веданте представлен как неопределимый (*ниргуна*, *нирвикалпа*, или *нирвишеша*), также как Брахман в *Шунья Мадхьямике* является свыше всех четырех категорий понимания (*чатушкоти-винирмукта*), точно таким же является Шива в Кашмирском Шайвизме. Шива называется *ануттара*,²³ что означает и неопределимый, и трансцендентный – то, что превосходит категории понимания, и то, что, будучи наивысшей реальностью, превосходит все *таттвы* (категории реальности). Шива также называется *нирвикалпа* (без *викалп*, или категорий понимания) и *нирвишеша* (без *вишешана*, или качеств, характеристик). Одним словом, Шива представляется как неопределимый.

Что означает быть неопределенным? Термин «неопределимый» имеет как эпистемологическое, так и онтологическое значение. Эпистемологически он означает то, что не может быть «определен», «схватлено» или «оценено» пониманием, рассудком, или интеллектом. Все, что мы схватываем посредством нашего понимания, называется *викалпа* или *гуна* (определение, утверждение или качество, характеристика). Нечто, что не может быть таким образом схвачено или определено, называется *нирвикалпа*, *нирвишеша* или *ниргуна*.²⁴

Но почему рассудок не схватывает то, что «неопределено»? Потому что, то, что неопределено, не обладает теми качествами, которые наш рассудок может ухватить. Онтологически, *викалпа*, *вишеша* или *гуна* означают качества, которые могут быть схвачены нашим пониманием. Также онтологически, «неопределенное» обозначает то, что не обладает качествами, которые могут быть схвачены нашим пониманием. Очевидно, что эпистемологическое значение и онтологическое значение термина «неопределимый» совпадают.

ШИВА СВЫШЕ КАТЕГОРИЙ ПОНИМАНИЯ

Мы можем воспринимать или схватывать вещи мира, потому что они обладают качествами, которые могут быть восприняты или схвачены. Но может ли существовать вещь, которая не имеет таких качеств и, следовательно, не может быть воспринята, схвачена; и даже мыслить о ней нельзя? *Нийа* и *Рамануджса* утверждают, что такой вещи не существует. *Нийа* сказала бы, что все знаемо (*сарвам джнейам*) и, следовательно, все описуемо (*сарвам абхиодхейам*). *Рамануджса* также, сказал бы, что возможно, по крайней мере, представить или понять все, даже если фактически это не воспринимать. Быть существующим и не быть представляемым – это расхождение в терминах, сказал бы он.

²³ *тасмадануттаро девах сваччхандйануттаратватах/ висаргашактийуктатвата сампанны вишварупаках*// Т. А. 3. 195-96.

²⁴ *на санна часатсадасанна ча таннобхайоджджхитам/ дурвиджнайахи савастха кимапиетадануттарам*// Т. А. 2. 28.

Следовательно, согласно Раманудже *ниргуна* (неопределенный) является бессмысленным термином. Рамануджа допускал Брахмана, только как полностью определенного (*сагуна* или *аиешакалианагуна-сампанна*) и отвергал неопределенного Брахмана Шанкары. Адвайта Веданта, Мадхьямика Буддизм и Кашмирский Шайвизм, наоборот, допускают возможность неопределенности и, поэтому признают, что их Абсолют неопределен. При анализе нашего понимания и переживания можно убедительно продемонстрировать *Нйайе* и *Раманудже*, что есть возможность существования неопределенной вещи. Если кто-либо думает, что ум, понимание, интеллект, или рассудок, способны на знание или постижение всего, тот ошибается. Ум наделен очень ограниченными категориями понимания. Ребенок, например, не может понять многие вещи, которые взрослому понять очень просто, потому что ребенок не имеет категорий для их понимания. Трех или четырехлетний ребенок не может понять, что значит «жениться». Ребенок может понять, что такое конфеты, которые он ест, или забавы, в которые он играет, потому что у ребенка есть категории для понимания этих вещей. Более взрослый ребенок может уже понять дружбу между мальчиком и девочкой, потому что категория дружбы уже развита в нем. Хотя брачная церемония может содержать некоторые элементы каждого из вышеупомянутых примеров: поедания конфет, веселья и даже дружбы между двумя – ни одна из этих категорий не объемлет действительное значение женитьбы.²⁵

Даже при чувственном восприятии объект одного органа чувств не может быть воспринят другими органами чувств. Глаза, например, не могут воспринимать аромат, это может делать только нос. Нос не может воспринимать цвет, это могут делать только глаза. Поэтому каждый орган чувств имеет отдельную категорию восприятия, которая не может распространяться в сферу других органов чувств.

Подобным же образом, интеллект, ум, мысль, понимание или рассудок в целом, имеют ограниченные категории понимания; для них невозможно знать все. Вполне может быть нечто, что не может быть схвачено, понято интеллектом, – Реальность, которая не может быть определена категориями интеллекта. Заявление *Нйайи* или Рамануджи, состоящее в том, что не может быть ничего неопределенного, не логично.

Первичная Реальность, Парама-Шива, действительно, превышает возможность рассудка охватить ее мыслью. Она не может быть охарактеризована или определена. Лучшее определение Шивы, говорит Утпаладева, это то, что Он недоступен определениям.²⁶ Абхинавагупта, великий ученик Утпаладевы,

²⁵ Классической иллюстрацией этой точки зрения является история нищего мальчика. Мальчик, услышав впервые о короле, спросил своего отца, что же нравится королю. Отец ответил, что король – очень счастливый человек. Услышав это, мальчик воскликнул: «Я понял: у короля есть много вкусного сахара». Суть в том, что нищий мальчик не может понять счастье короля, ибо у него нет категорий для такого понимания. Он может понять королевское счастье, только используя свою категорию, а именно – вкус сахара, потому что это – единственная категория удовольствия, доступная ему.

²⁶ *самасталакшонайога ева йасийопалакшанам...* III. Ст., 2. 6.

подтверждает, что все наши попытки концептуализировать Шиву тщетны, ибо Шива всегда избегает нашего понимания.²⁷ То, что мы считаем Шивой, это в действительности Шива нашего собственного понимания; это не Шива сам по себе. Я могу понять не самого Шиву, а только собственное представление о нем. Используя терминологию Канта, Шива является вещью-в-себе, которая всегда избегает нашего понимания, пока мы остаемся прикованы к вещи как к такой, какой она нам кажется.

Абхинавагупта, описывая тридцать шесть *таттв* (категорий реальности) своей системы, утверждает, что Первичная Реальность (*Парама-Шива*) – тридцать седьмая²⁸ таттва, а если мы постигаем действительность, как включающую тридцать семь таттв, тогда Первичная Реальность будет тридцать восьмой²⁹ и т.д. Суть в том, что Реальность (*Парама-Шива*) всегда будет выше нашего понимания.

То, что Реальность выше возможностей мысли или рассудка – это отнюдь не новая идея, введенная в обращение Абхинавагуптой; это давняя мудрость индийской традиции. Упанишады заявляют, что речь и ум не имеют доступа к Реальности.³⁰ Упанишады, кроме того, парадоксальным образом утверждают, что Реальность «известна тому, кто не знает ее, а тот, кто знает, не знает ее; она не известна знающему и известна тем, кто лишен знания.»³¹ Идея заключается в том, что Реальность не может быть «знаемой» или охваченной мыслью; следовательно, интеллектуальное знание здесь бесполезно. Тишина Будды хорошо известна. Все мистические провидцы определенно имели подобную точку зрения. Индийская традиция не верит в компетенцию рассудка в понимании Реальности.

Это не означает, что Брахман (или Шива) – Реальность, о которой говорят Веды и Тантры – не знаема вовсе, иначе как вообще могут быть возможными утверждения о Брахмане? Суть в том, что Шива (Брахман), т.е. Первичная Реальность, не познаема рассудком (интеллектом или мыслью), но она познаема тем, посредством чего мы можем вызвать «высшее переживание», которое выше интеллектуального или рационального – переживание, которым, считается, действительно владели провидцы (я уже обсуждал возможность такого переживания в Главе 2). Знание Первичной Реальности, которое мы находим в Священных писаниях (Ведах или Тантрах), основано не на обычном рассудке, а на высшем переживании.

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ

Если Реальность ускользает от нашего понимания, тогда возникает вопрос: какова польза от философии? Философия запутывает мышление и рассудок? Но

²⁷ а) *но бхаво напайабхаво на двайам вачамагочарам/ акатхийападавирудхам шактистхам шактиварджитам//* Т. А. 2. 33,
б) Т. А. 2. 28.

²⁸ *тасийапуктантайадведйабхавे 'тра парикалпите/ йадасте хианаваччинам тадаштатримишамучайате//* Т. А. 11. 22-23, стр. 15.

³¹ *йасийаматам виджннатам виджннатамвиджннатам//* КЕНА УПАНИШАД 2. 3.

ведь Абхинавагупта сам много философствовал. Какова же польза от всего этого, если философия не может обрисовать Реальность в ее истинных цветах?

Отвечая на этот вопрос, Абхинавагупта сказал бы, что хотя Реальность и выше возможности постижения мышлением, или рассудком, рассудок по-своему понимает Реальность. Рассудок имеет свои собственные законы, которые он применяет к Реальности. Например, рассудок может принять Реальность только последовательным и логическим путем. Философия, которая является продуктом рассудка, применяет логику как свой инструмент, использует логическую основу.

Рассудок сам есть манифестация первоначальной Реальности; таким образом, он может предложить Реальности снизойти на уровень рассудка и открыть себя таким способом, которым рассудок сможет Ее понять. В этом нет ошибки. Философ полностью осознает, что Реальность, которую его рассудок подделывает, это Реальность рассудка, а не Реальность сама по себе как таковая. Это то, что философия в состоянии сделать. Ради улучшения своей науки, философ будет использовать логику, аргументацию и прочее. Абхинавагупта считает философию духовной дисциплиной. Концепция Реальности, которой придерживается философ, даже если она и несовершенна, не мешает его духовному продвижению. Точно также, кто-то может любить человека, несмотря на то, что тот довольно сильно отличается от того, каким он в идеале представлял его или ее, и все же любовь и привязанность, которые чувствует первый человек, могут быть большой ценностью для него. Подобным же образом, человек может не беспокоиться о том, чем является Шива, или Реальность, сама по себе, но он должен беспокоиться о том, чтобы его понимание Шивы было соласовано с его собственным путем. Это само по себе было бы ценным. Важно то, что ум удовлетворен и что человек имеет чистое, свое собственное понимание Реальности. Это является необходимым для духовного продвижения. Поэтому для Абхинавагупты интеллектуальное знание Реальности – это ценность.³²

Здесь может быть поднят такой вопрос: если говорится о том, что существует чья-то собственная концепция Реальности, тогда вообще каждая концепция субъективна (и истинна по-своему); нет пользы в объективном рассуждении и нет смысла в критике и оценке мышления других. В ответ, я бы указал на то, что, когда мы говорим, что знаем Реальность по-своему, не имеется в виду субъективный рассудок, или понимание, которое неодинаково у разных людей, мы подразумеваем объективный рассудок, который универсален. В понимании Канта, рассудок – это объективная эпистемологическая действительность; он имеет свои собственные объективные категории схватывания, или понимания, чего-либо. Что касается Реальности как таковой, рассудок, или понимание, не имеет к ней доступа. Но в момент, когда Реальность отражается в рассудке, т.е. когда рассудок понимает, схватывает Реальность своим собственным образом, рассудок начинает влиять на Реальность, применяя свою логику, которая универсальна и объективна. Рассудок полностью

³² а) Т. С. 1, стр. 3-4,
б) Т. А. 1. 47.

компетентен здесь. Рассудок может значительно критиковать и оценивать мысленные концепции Реальности. Абхинавагупта сам позволял себе критиковать другие философские позиции.

СОГЛАСОВАНИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЙ С НЕОПРЕДЕЛИМЫМ

Так как Абсолют независим и свободен от ограничения, логика Абсолюта требует от Него быть выше всех определений. Когда кто-либо характеризует Шиву, говоря: «Шива есть это» или «Шива есть то», – он ограничивает Его характеристиками, приписываемыми Ему и, таким образом, делает Его ограниченным. Шива волен проявляться описанным образом, Он волен проявляться каким-то другим образом, и Он также волен не проявляться вообще.

Шива не истощается в каком-либо проявлении и находится выше всех проявлений. Характеризовать Шиву своим собственным образом – это отрицать другие Его возможности. Спиноза справедливо отмечал, что Бог не может быть определен, так как «любое определение есть отрицание». Той же позиции придерживается Адвайта Веданта. Брахман не может быть определен; в момент, когда мы пытаемся понять Брахмана, он становится Ишварой, личным Богом. Все описания Брахмана – это, в действительности, описание Ишвары, так как только Ишвара может быть объектом нашей мысли.

Логика свободы Абсолюта также требует того, что Шива может проявляться в любой форме, скажем, например, в форме мира. Шива должен быть способен проявляться в любой, какой Ему нравится, форме. Если Шива – только трансцендентен, т.е. Он выше проявлений, и не имеет возможности манифестировать, тогда Он не полностью свободен. Шива не только имеет «свободу от», которую имеет и Брахман Адвайта Веданты, но Он также имеет «свободу для» проявления в различных формах.

Абхинавагупта подчеркивает, что не только «свобода от», но также «свобода для» есть аспект Реальности. «Свобода от» означает, что Шива недоступен и не затронут мирскими проявлениями, так как Он превышает все проявления. Проявления не сковывают Шиву и не приводят ни к какому изменению в Нем.³³ Но только «свобода от» – это не вся истина, это только ее половина. Пока нет «свободы для», свобода Абсолюта не может быть полной. «Свобода» заключает в себе возможность действовать. Если Шива не волен действовать, тогда Он является реально ограниченным; Шива становится таким же, как скованный индивидуум. В тоже время, активность не является необходимостью для Шивы; Шива не обязан действовать.³⁴ Он свободен не действовать; но также Он свободен действовать. Кроме того, если в Шиве нет «свободы для», тогда существование мира не может быть объяснено. Мир является одним из двух: либо независимой действительностью, каков он есть в Самкхье, либо он будет рассмотрен как свободная активность Абсолюта. Неабсолютизм может позволить себе дать независимый статус миру, и,

³⁴ а) *нахи тасйа сватантрасай кали кутрапи кхандана*. Т. А. 2. 47,

б) *сватантрата ча чинматра вапушах парамешитух/*
сватантрам ча джадам чети таданионийам вирудхийате// Т. А. 9. 9, стр. 12-13.

следовательно, не-абсолютизм может позволить себе отрицать «свободу для», которую признает Абсолютизм.

Неопределенное как «свободно от», так и «свободно для»; то есть, оно свободно от определений, и также оно свободно принимать определения. Однако, что касается самих определений, то они обязательно требуют Неопределенное для своего существования. Неопределенное может быть без определений, но определения не могут существовать без Неопределенного. Основание для этого простое. Если есть отдельные определения или формы одной и той же личности, это значит, что сама личность отдельна от них и выше этих форм. Если кто-либо привязан к одной форме, как может он принимать другие формы? А тот факт, что человек может играть различные роли в пьесе, показывает, что человек сам отличен и независим от этих ролей. Только то, что не имеет формы или наименования себя самого, может принимать различные формы или наименования. Свет не имеет своего собственного цвета, следовательно, он может принимать различные цвета, когда проходит сквозь различные цветные стекла. Подобным образом, вода не имеет собственной формы, следовательно, она может принимать различные формы, согласно различным сосудам, в которые она помещается. Шива не имеет форм или определений самого себя и, следовательно, может принимать столь много форм, сколько Он пожелает.³⁵

В вышеупомянутых аналогиях, факторы, ответственные за проявление множества, внешние, тогда как в случае Шивы они, в действительности, самотворимые или самопроецируемые. Разнообразие (*ваичитриа*) – это свободное проявление Шивы.³⁶

Таким образом, вполне логично считать, что Шива выше всякого мышления и все же проявляется для нас, хотя и видоизмененным образом, посредством мышления. Наш предел досягаемости – только тот Шива, который проявляется для нас, а не Шива как таковой, сам по себе. Нет противоречия в существовании Шивы выше мысли, с одной стороны, и принятием Им формы, приемлемой для нашего понимания, с другой.

ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧИ ИНФОРМАЦИИ

Если ум не имеет доступа к Реальности, и Реальность вне мысли, тогда встает вопрос: не существует ли иных средств, чем мышление или рассудок, для достижения Реальности и знания о ней? Ведические и агамические мастера и другие святые и йоги верили, что имели доступ к Реальности. Если так, то какие способы они использовали, чтобы познать Реальность? Рассудок и чувственное восприятие – это средства познания, которые мы все обычно имеем. Но есть также высший или более глубокий путь познания, символически называемый мистическим «третьим глазом», который имеет доступ к Реальности. Этот символический «третий глаз», в случае Шивы и Шакти, нарисован как открытый. «Третий глаз» находится спящим в нас и может быть

³⁵ уктам ча камике девах сарвакритирниракритих/
джаладарпанаваттена сарвам вийаптам ча ракарам// Т. А.1. 66.

пробужден посредством духовной *садханы*. Йогины и мастера полагали, что достигли этого. Ведические и агамические мастера получили знание Реальности посредством высшего переживания, не через рассудок или чувственное восприятие. Упанишады и Агамы – это описание переживания мастеров, которые являются источником нашей информации о Реальности.

Однако, если Реальность познана через высшее переживание, как может имеющий высшее переживание сообщить свое переживание тому, кто стоит только на уровне рассудка, который не может постичь Реальность? Как может сверхмысленное или сверхумственное переживание быть переведено на язык ума или рассудка? В Упанишадах и Агамах мы обнаруживаем описание Реальности языком рассудка. Это означает, что, либо Реальность знаема рассудком и, следовательно, описуема, либо все описания, находящиеся в текстах, лживы и бессмысленны.

Разрешение вышеупомянутой дилеммы является не совсем прямым. Верно, что Реальность не может быть познана и описана языком рассудка, однако описание, находящееся в древних текстах, не бессмысленно – оно годится для намека на Реальность. Это подобно аналогии с луной на ветви (*шакхачандра-ниайа*). Когда ребенок спрашивает взрослого, где луна, то взрослый может указать на ветвь дерева и сказать: «Смотри, луна на ветви». Ребенок, обернувшись к ветвям, может видеть луну, светящую за ними. Здесь очевидно, что утверждение: «Луна на ветви», само по себе неверно, ибо луна не может быть на ветви. И все же это утверждение годится для одной очень полезной цели: оно служит указателем на луну и помогает ребенку обратить на нее свое внимание и, в конце концов, увидеть луну своими собственными глазами. Подобным образом, описания Реальности в священных текстах не вполне точны, так как Реальность не может быть описана нашим языком; однако такое описание служит указателем на Реальность, с его помощью мы обращаем свое внимание к Реальности, делаем необходимую *садхану* для ее достижения, и в конце познаем ее через высшее переживание. Средства могут быть ложными, однако они могут привести к истине. *Бхартрихари* говорит в этом контексте: «Следуя тропой лжи, человек достигает истины.»³⁷

Существуют три стадии описания Реальности. Первая стадия – это стадия тишины. В действительности, Реальность не может быть описана, лучшее описание Реальности – это тишина. Этой позиции придерживался Будда. Упанишады и Агамы также ссылались на тишину. Но если кто-либо стремился именно к описанию Реальности, тогда лучшим было отрицательное описание, то есть высказывание о том, что не есть Реальность. *Мадхйамика* Буддизм принимает эту позицию и описывает Реальность отрицательным высказыванием того, что Реальность – это *шунья*, свободная от всего, что мы можем себе представить. Упанишады описывают Реальность как *нети, нети* (не это, не это). Агамы также объявляют Реальность *ануттарой* (превосходящей мысль), и Абхинавагупта, естественно, принимает ту же позицию.³⁸ Отрицательное описание является, таким образом, второй стадией описания Реальности. Но,

³⁷ асатиे вартмани стхитва татах сатиам самихате. ВАЙАПАДИЙАМ. 2. 238.

подобно тишине, отрицательное описание также ничего не означает, так как оно не дает представления о том, чем является Реальность, и таким образом, существует необходимость в позитивном описании. Ученики всегда добиваются от учителя позитивного описания, и учитель Упанишад, хотя и хорошо знающий, что это описание будет приблизительным, заявляет, что Реальность – это *сат-чит-ананда* (существование-сознание-блаженство). Агамы делают то же; они даже добавляют еще одну вещь к этому описанию – *крийу* или *спанду* (спонтанную активность).³⁹

В истории Буддизма мы можем обнаружить все три стадии описания Реальности. Будда ограничивает себя до первой стадии, тишины, и не говорит о Реальности вообще. *Мадхьямика Шуньавада* принимает вторую стадию и описывает Реальность отрицательно (*шунья*). *Йогачара Виджнанавада* спускается к третьей стадии, позитивному описанию и описывает Реальность как Сознание (*виджнапти* или *виджнана*). В Упанишадах и Агамах, однако, все три стадии описания Реальности обнаруживаются вместе. Зная все это, учитель понимает необходимость осознания учениками всех трех стадий.

Третья стадия, стадия позитивного описания Реальности, находится в области рассудка, и, как мы уже указывали, это не истинное описание Реальности; оно несовершенно и приблизительно. Но это никоим образом не уменьшает значение рационального описания Реальности, ибо описание, хоть и не полностью истинное, служит указателем на Реальность. На *нашем* уровне мы можем понять Реальность только рациональным путем. Это уровень философии. Философия, несомненно, служит указателем на Реальность, и она непрямо и постепенно приводит к Реальности, вдохновляя нас заниматься практической *садханой*, которая прямо приводит к достижению Реальности.

ШИВА ЕСТЬ СУБЪЕКТ-СОЗНАНИЕ

Поскольку Реальность есть Сознание, очевидно, что Реальность есть Я, или субъект. Различие между сознанием и материей (*джада*) в том, что материя не «зnaет», но «зnaема» сознанием, в то время как сознание «зnaет». Естественно, следовательно, что неодушевленная материя является объектом, который «зnaем», в то время как сознание – это «зnaющий». Сознание всегда остается субъектом и знающим, но никогда не становится объектом, или зnaемым.⁴⁰ Оно всегда выступает в первом лице, как «Я», и никогда не во втором или третьем лице, как «ты» или «оно».⁴¹

Думать, что сознание, которое по своей истинной природе является субъектом или «зnaющим», может стать объектом – это внутреннее противоречие. Как может «Я» стать объектом моего знания? Если я делаю себя объектом моего знания и говорю «это есть я», тогда я не «это», а тот, кто знает.

³⁹ а) *матхястхавигаме йасау хридаие спандаманата*
ананда-шактих шаивокта йатах сахридаю джанах. Т. А. 3. 210,
б) *пракашаматрам йатпроктам бхаиравийам парам маах/*
матра свататратаматрам адхикам правивичайате// Т. А. 3. 1.

⁴⁰ Т. А. 10. 269, стр. 182.

⁴¹ Т. А. 1. 127.

Попытка узнать себя как объект подобна попытке увидеть свои глаза. Глаза всегда будут «провидцами», они никогда не могут быть «видимыми». Если я указываю на отражение своих глаз в зеркале или пытаюсь отделить мой глаз как объект и говорю: «это мой глаз», это отражение или отдельный «глаз» не является истинным глазом; то, что является видящим отражение или видящим отдельный глаз – это истинный глаз. В миг, когда глаза становятся объектом, они перестают быть глазами. Подобным образом, Сознание, или Я перестает быть Я в момент, когда оно становится объектом. Реальность, которая есть Я, поскольку она является сознанием, она является субъектом, а не объектом.

Хотя субъект не может стать объектом, все же при переживании сна мы обнаруживаем, что субъект становится также и объектом. Тщательный анализ переживания сна покажет, что здесь «Я» есть тот, кто видит, или тот, кто спит, а не то, что видится, или то, что снится. И все же верно, что объект сна – это моя собственная проекция и, следовательно, верно, что «Я» стал также объектом сна. Этот аспект переживания сна ясно указывает на три вещи: а) что субъект может проецировать, или становиться объектом, б) что проецируемый объект, по существу, един с субъектом, так как субстанция или материал объекта сна – не что иное, как сознание, и в) что субъект, даже после проекции себя в виде объекта сна, остается субъектом как тот, кто видит сон.

Таким образом, переживание сна открывает очень важную и значительную истину о том, что субъект, несмотря на то, что остается субъектом, одновременно становится объектом, т.е. проецирует объект. Нет логического противоречия между логической истиной, что Я, или субъект, перестает быть Я, если он становится объектом, с одной стороны, и тем фактом, что субъект становится объектом во сне, с другой стороны. Относительно снов говорится, что объект един с субъектом не в том смысле, что «видимое» есть «видящий», а в том смысле, что субстанция объекта сна является тем же сознанием, каким является и субстанция субъекта. Объект сна сделан не из материальной субстанции, а из ума или сознания. Объект сна не «реальный», а «идеальный». Он сделан из идей, или умственной субстанции, которая есть не что иное, как Сознание. Объект – это отражение, или проекция, субъекта и, следовательно, в сущности, он един с субъектом. Конечно, в смысле «знающего», а не в смысле субстанции или материи, субъект остается субъектом даже во сне и никогда не становится объектом. Таким образом, совершенно правильно сказать, что субъект остается субъектом и все же, в то же самое время, становится также объектом.

Сейчас мы можем понять без внутреннего противоречия позицию Кашмирского Шайвизма о том, что Шива – субъект-сознание (*атман*), и в то же самое время Он становится миром, или проявляет из Себя мир, который является объектом. Шива как сознание есть Я (*атман*) и также есть индивидуальное я (*пашу* или *ану*), и в этом смысле эти двое есть одно. Различие между этими двумя касается не субстанции, так как оба – Сознание и, следовательно, Я, а касается чистоты или загрязненности.⁴² Понятно, что индивидуальное я, или

⁴² самвидрупе на бхедости ваставо йадйапи дхруве/
татхапайаврити нирхрасатаратамайатса лакшиятам// Т. А. 1. 138.

индивидуальное сознание загрязнено, в то время как Шива, Вселенское Я, чист и бесконечен.⁴³ В этом смысле личность может быть названа низшим я, а Шива – высшим Я.

Таким образом, индивидуальные субъекты, или души, являются ограниченными выражениями Вселенского Субъекта. Отношение между двумя может быть показано аналогией между океаном и его волнами,⁴⁴ светом и его лучами,⁴⁵ или огнем и его искрами. Намного более подходящей аналогией была бы аналогия сверкающего света и его лучей, проходящих через занавеску и в результате становящихся нечистыми и ограниченными.

Я-СОЗНАНИЕ В ШИВЕ

Я-сознание в Шиве, или чистое Я, – это существенный момент в Кашмирском Шайвизме. Здесь *Крийа*-принцип объясняет я-сознание в абсолютно недвойственном Я. В Адвайта Веданте логика я-сознания имеет отношение к сознанию не-я. Согласно Адвайте, некто может осознавать себя только тогда, когда он осознает не-я. В таком случае Я-сознание будет основано, в сущности, на различении Я и не-я. По этой логике Брахман, который есть состояние чистой недвойственности и который не имеет «другого», с кем или чем бы он мог столкнуться, может вообще не иметь я-сознания. Утверждение Адвайты, следовательно, состоит в том, что или Шива допускает двойственность, или, если Шива чисто недвойственный, в Шиве не может быть самого я-сознания.

В ответ может быть указано, что осознание не-я не является ни единственным, ни обязательным условием для я-сознания. Есть и другое объяснение. Категория не-я становится необходимостью только тогда, когда некто различает себя и других. Когда он просто знает собственное бытие себя и не нуждается в различении себя и других, ему нет нужды осознавать других как других. Что тогда было бы причиной осознавания себя? Объяснение – *крийа*. Я-сознание – это активность Сознания, подобное вечной ряби океана Сознания. И это возможно даже тогда, когда существует только недвойственное Я. Это естественное сияние, лучезарность или вибрация (*спанда*) Сознания делает Его осознающим Себя.⁴⁶

Я-сознание, (*ахам-вимарша*), это первая и самая главная активность (*крийа*, или *спанда*) Сознания. Она является истинной природой Сознания, или Шивы, и, следовательно, она вечна (*нитиа*), тогда как триада воля-знание-действие (*ичха-джнана-крийа*), которая свойственна творению мира, это свободная манифестация Шивы. Я-сознание – это естественная активность Сознания, точно также как самоосвещение – это естественная природа света.⁴⁷

Адвайтин здесь может заметить, что истинное осознание Я предполагает осознание не-я, так как «Я» – это относительный термин, подобно «сыну» и «отцу» – знать человека как сына, значит также знать его как существо, имеющее

⁴³ а) *шива ева грихитапашубхавах*. П. С. 5,

б) *са ту вишуддхасвабхавах шиватма, майападе ту самкучита свабхавах пашух*. И. П. В. 2. 2. 3, стр. 39.

отца. Отвечая на это можно сказать, что термин «Я» фактически имеет два употребления – относительное и абсолютное. Только в случае относительного употребления кто-либо, различая себя и других, говорит: «Я не это и не то», что предполагает осознание не-я. Но в абсолютном применении «Я», когда кто-либо знает единственно собственное существование себя и просто говорит: «Я есть», нет нужды в существовании не-я. Логически вполне возможно осознавать себя, как в случае Шивы, без других⁴⁸.

Суть заключается в том, что осознание не-я – это не единственная логика я-сознания, здесь может быть верна и альтернативная логика. В Тантрической традиции мы обнаруживаем именно такую логику я-сознания, то есть логику *крии*. Когда человек болен, чтобы выzdороветь, ему не обязательно нужно лекарство; здесь лекарству может быть найдена альтернатива, например, йогические упражнения.

Адвайтины не признают *крии* (спонтанную активность) в Брахмане. Следовательно, при отсутствии двойственности в Брахмане, адвайтин сводит Брахмана до состояния, абсолютно лишенного я-сознания. Поэтому адвайтины очень любят использовать аналогию сна.

Тантрист ответил бы адвайта ведантину, что, если Брахман, или Сознание, лишен активности, или я-сознания, тогда Он теряет Свою истинную красоту и становится не лучше, чем бессознательная материя. По-видимому, забавно думать, что полностью осознающее Я, может быть лишено я-сознания. Является противоречием то, что знание Брахмана – это я-знание (*атма-джнана*), и все же оно не является я-сознанием. При отсутствии я-сознания, Брахман становится подобен физическому свету, который является самоосвещающим, но не самосознающим. Словами Радхакришнана, Брахман становится «истощенной Абсолютной тьмой с избытком света».⁴⁹ Снова цитирую Радхакришнана: «Абсолют Шанкары косвенный, неподвижный и полностью нуждающийся в инициативе или влиянии не может вызвать наше почитание. Подобно Тадж Махалу, который не сознает восхищения, которое он пробуждает, Абсолют остается безразличным к страху и любви Ему поклоняющихся, и для всех тех, кто рассматривает цель религии как цель философии – познать реальное – точка зрения Шанкары кажется законченным примером ученой ошибки.»⁵⁰

Рассмотренный с аксиологической и духовной точки зрения Абсолют, лишенный *крии* и я-сознания, становится неразборчивым. Не может быть переживания радости (*ананда*) без самосознания, не может быть даже самой радости, так как радость – это внутренняя *крия* или *спанда* сознания. Кто-то может заметить в этом контексте, что, когда мы переживаем сильное

⁴⁸ ата ева сварасена сидрупайа сватмавишрантивапуша удита сататам анастамита нитийа ахамитийева. И. П. В. 1. 5. 14, стр. 206.

⁴⁹ РАДХАКРИШНАН: ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ том 2, Allen&Unwin, 1958, стр. 659.

⁵⁰ Там же, стр. 659. Здесь мы можем добавить, что до Шанкары подобной проблемы почти не возникало. Его трактовка Абсолюта такова, что она может также быть истолкована и позитивным образом. И только у ходоластов после Шанкары появляется совершенно абстрактная и негативная картина Брахмана. Потенциальная возможность такой позиции, однако, в большой степени присутствует уже и у Шанкары.

удовольствие, мы забываем себя и, следовательно, в сильном блаженстве нет я-сознания. Но то, что мы забываем в переживании глубокого блаженства – это это – индивидуальное я, которое отличает себя от других. В действительности, мы не можем переживать глубокое блаженство без растворения чувства эго, ибо эго является преградой потоку удовольствия, но это не означает, что не существует я-сознания. Удовольствие – это не вещь, а переживание. Переживание подразумевает одну форму или другую. Когда кто-либо переживает сильную радость, он осознает ее; позже он вспоминает ее и говорит: «Я пережил сильную радость». Если бы в переживании радости не было бы самосознания, никто не был бы способен вспомнить ее переживание. Конечно, в переживании сильной радости сознание эго (различающего принципа) не присутствует, но сознание себя (чувствующего существа) присутствует в сильной степени.

Кто-то может поинтересоваться, может ли Абсолют, который является не сознающим себя, быть ценностью жизни, более ли менее высшей ценностью, и является ли такой Абсолют тем, что описано в Упанишадах. В Упанишадах аксиологический и духовный интерес является высшим; ударение там делается на Брахмана как блаженство, и Брахман понимается как жизнь и, наивысшая ценность жизни. Но, кажется, что в Адвайта Схоластике эпистемологический и онтологический интерес к власти верховного превалирует; духовный аспект становится вспомогательным. Брахман Упанишад, в руках Адвайта схоластов, возможно, за единственным исключением *видйарани*, по-видимому, утратил свое аксиологическое значение. Причиной, по которой Адвайта Схоластики не испытывают трудностей, принимая холодного Брахмана, подобного льду, и остаются вполне удовлетворенными и невозмутимыми идеей «неподвижного» Брахмана, лишенного Я-сознания, является, по-видимому, то, что они не обсуждают серьезно эту проблему с аксиологической точки зрения. Это несправедливо по отношению к Брахману Упанишад; такое холодное и абстрактное видение Абсолюта – в действительности не видение Упанишад. Упанишады представляют жизненную философию. Используя терминологию экзистенциалиста, философия Упанишад – это «практика»; она является подлинной во всех отношениях». Имеются случаи, когда мысль Упанишад становится трудной для понимания и абстрактной, но проходящая нить достоверности никогда не теряется. Однако, когда мы обращаемся к схоласту, то обнаруживаем, что многое из достоверного утеряно; философия больше не остается жизненной. Некоторые из схоластических текстов, такие как *Кхандана-Кхандакхадай* Шри Харши, созданы с ясной целью оттачивания интеллекта, чтобы поразить в спорах оппонента.⁵¹ Даже Самкхья-система, хотя, в основном, и негативистская в своем подходе, является «практикой»; но схоластическая

⁵¹ Указывая на пользу этого диалектического трактата, *Кхандана-Кхандакхадай*, Шри Харша говорит, что тот, кто хочет достичь победы над своими оппонентами в диспуте (*шиастраптх*), может сделать это, даже просто повторяя как попугай то, что он сказал: *дхира йатхоктамати киравадэтадуктва, локешу дигвиджайакаутукаматанудхвам*. КХАНДАНА-КХАНДАКХАДАЙ 1.3

Адвайта представляется иной. В свою очередь агамическая философия – это, главным образом, «практика».⁵²

Со стороны Адвайта Веданты может возникнуть следующее возражение, что я-сознание – это определение (*викалпа*), и что в неопределенном (*нирвикалпа*) Шива-Сознании не может быть определения. В ответ Тантрист указывает, что простое «Я есть», или я-сознание, не является *викалпой*. Оно становится *викалпой* только тогда, когда некто говорит: «Я есть это». «Я есть» – это состояние чистого субъекта без какого-либо предиката. Выражаясь терминами грамматики, «субъект» – это то, о чем говорится, или то, что утверждается, а «предикат» – это то, что говорится о субъекте. «Я есть» – это не описание или утверждение, ибо оно не говорит, чем является «Я». Когда некто говорит: «Я есть», он не ограничивает себя никаким определением, ибо он не говорит, чем он является; он может быть чем угодно.⁵³

ШИВА КАК АБСОЛЮТНАЯ ЛИЧНОСТЬ

Существует логическая связь между «быть самосознающим» и «быть личностью», так как истинное значение индивидуальности – это самосознание. Выражение «Кто-то является личностью» не обязательно означает, что он имеет физическую форму, ибо можно быть личностью даже без тела. Например, Бог во многих религиях – Иудаизме, Христианстве, Исламе и некоторых направлениях Индуизма понимается как личность и бесформенность – Бог видится как чистый Дух без тела или материи. Божественная Личность может быть, как без формы (*ниракара*), так и с формой (*сакара*); форма – это не обязательная характеристика существующей личности.⁵⁴ Что же тогда делает кого-то личностью? Ответ – самосознание. Личность – это самосознающее существо. Это предполагает, что только чувствующее существо может быть личностью; неодушевленные вещи, такие как материальные предметы, не могут быть личностями.

Существуют системы философии, которые представляют Первичную Реальность, или Бога, как личность, но, как правило, они также признают другие реальности, кроме Бога, – их позиция является позицией дуализма или ограниченного монизма. С другой стороны, существуют философии, которые представляют Реальность как всепронизывающий недвойственный Абсолют, и, следовательно, Реальность имперсональна. Брахман в Адвайте Веданте и Шунье в Мадхайамике Буддизма – имперсональны. Адвайтин, например, станет доказывать, что всепронизывающее сознание не может рассматриваться как

⁵² Есть подразумеваемое требование среди агамических философов – иногда оно находит явное выражение – что их философия близка позиции Упанишад. Они полагают, что Агамическая традиция завершает и дополняет традицию Вед и Упанишад, делая явным то, что оставлено подразумеваемым в Ведах и Упанишадах.

⁵³ (а) *этадрупапарамаршамакритримаманабилам/ахамитйахурешайва пракашасайя пракшата*// Т. А. 4. 132.
(б) *тасайа пратйавамаршио йах парипурно 'хаматмаках/са сватмани сватантратвадвихагамавахасайет*// Т. А. 3. 235.

⁵⁴ *уктанча камике девах сарвакритирниракритих*. Т. А. 1. 66.

личность, ибо приписывание индивидуальных качеств Реальности означает наложение ограничения на Реальность. Таким образом, Реальность, или Бог, дуалиста не обладает абсолютностью, или чистым единством, в то время как Реальность недуалистов, таких как адвайта ведантин и мадхйамика буддист, не обладает индивидуальностью.

Позиция Кашмирского Шайвизма отличается от обеих этих позиций. Первичная Реальность (Шива) в Кашмирском Шайвизме – это чистый недвойственный Абсолют, и все же Шива является личностью – Абсолютной Личностью. Адвайтин может подвергнуть сомнению совместимость индивидуальности с Абсолютом. Он может доказывать, что заявление: «Шива является личностью», означает, что Шива ограничен одной определенной формой и отрезан от остального мира. Другими словами, индивидуальность предполагает двойственность. В ответ на это я могу указать, что тот же аргумент выдвигался против совместимости самосознания с Абсолютностью. Как мы уже видели, самосознание вполне возможно в абсолютно недвойственном Шиве. Шива – это Личность, потому что Он имеет самосознание. Самосознание Шивы не похоже на ограниченное «я-сознание» индивидуальности, в котором она отделяет себя от других. Божественное «Я» – абсолютное и совершенное «Я», которое объединяет все внутри своих недр.⁵⁵ Когда Шива совершенно один, один без второго, даже тогда я-сознание означает существование в себе.⁵⁶ Даже в состоянии чистой недвойственности Шивы, я-сознание возможно посредством естественного внутреннего динамиза (*крийи, вимарши, спанды* или *шакти*) Шивы.⁵⁷

Самосознание – это естественный динамизм недвойственного Шивасознания; оно является «вечной вибрацией» (*нитиа-спанда*).⁵⁸ Это состояние чистого «Я есть». Когда Шива, из Своей свободы, спонтанно манифестирует Себя как мир, «Я есть» становится «Я есть это». «Это», или объект существует только, когда появляется мир, но «Я есть» существует всегда, независимо от Творения.

Здесь должно быть ясно, что личность – это не то же самое, что индивидуальность. Индивидуальность является чувством эго, которое ограничено и которое отделяет «я» от остального мира. Индивидуальность имеет две характеристики, то есть: а) самосознание и б) различие себя и других. Только самосознание означает личность. Самосознание может принимать или не принимать индивидуальность, которая имеет чувство различия, как свою исключительную характеристику. Только когда личность или я-сознание принимает также чувство различия себя и других, тогда она становится индивидуальностью. Но однозначной необходимости в этом нет. Может быть самосознание как осознание своего собственного существования без осознания

⁵⁵ *тасиа пративамарши йах парипурно хаматмаках.* Т. А. 3. 235.

⁵⁶ *пракашасайтмавишрантирахамбхаво хи киртитах.* Т. А. В. 1. 55.

⁵⁷ *ануттарависаргатма шивашактиадвайатмани/*

парамарши нирбхаратвадахамитийчайате вибхох// Т. А. 3. 203-204.

⁵⁸ *ахамрупа ту самвигтирнитиа сварптиханатмика.* Т. А. 1. 127.

других. Личность, таким образом, шире, чем индивидуальность, которая может быть, а может и не быть частью личности.

ШИВА – ЭТО СОВЕРШЕНСТВО

Совершенство (*пурнатва*), свобода (*сватантриа*), неограниченность (*бхума*) и блаженство (*ананда*), – все эти четыре термина используются для описания Шивы в Тантрах и Брахмана в Упанишадах, и если мы проанализируем значение этих терминов, то обнаружим, что они все означают в сущности одно и то же.

Я, или Шива, совершенно по природе.⁵⁹ Что означает совершенство? Некоторые люди думают, что чтобы быть совершенной, Реальность должна иметь в себе все, и хорошее, и плохое. Но совершенство не заключается в количественном или качественном смысле. Говорится, что, то, что Реальность, или Шива, совершенны, не означает, что Шива содержит в себе все в количественном и качественном отношении. Совершенство подразумевает, что Шива не нуждается ни в чем, в Шиве нет желания. Таким образом, совершенство – это состояние полного осуществления, или достижения. Это состояние, в котором все желания исполнены; следовательно, это состояние без желаний. Абхинавагупта назвал состояние совершенства *нирашанса*, что означает отсутствие желаний. Это не противоречит позиции того, что Шива желает творения мира, ибо Творение есть *спанда*, или спонтанный разлив радости Шивы, а не результат какого-то желания.

Совершенство также предполагает, что присутствует только желаемое и хорошее, что противоречит идеи того, что совершенство должно включать все. Допускать нежелательные или плохие вещи означало бы достигать несовершенства. А быть несовершенным – это значит быть ограниченным, или конечным. Несовершенный не может делать все или быть всем, чем он хочет; для него существуют ограничения, или ярлыки. Очевидно, что человек может быть полностью счастливым только тогда, когда он способен делать или быть всем, чем захочет, только когда для него не существует ограничений. Страдание значит, что присутствует что-то, чего человек не желает, или человек не может достичь желаемой цели. Это подразумевает его пребывание в затруднительном положении ограниченного, или конечного существа, тогда как счастье заключается в том, чтобы стать безграничным, или бесконечным. Чхандогай Упанишад говорит: «В том, что бесконечно (*бхума*) расположено счастье (*сукха*); не существует счастья в конечном (*алпа*)».⁶⁰

Если кто-либо несовершенен, или ограничен, это предполагает, что он не свободен. С другой стороны, счастье (*ананда*) требует, чтобы человек был свободен, что нет санкций или принуждения его, как изнутри, так и снаружи. Поэтому свобода (*сватантриа*) есть сила счастья (*ананда-шакти*). Кашмирский

⁵⁹ а) *нирашансат пурнадахамити пура бхасайати йат..* И. П. В. (мангалачарана),

б) *бхарупам парипурнам сватмани вишрантито маханандам/*

иччхасамвиткаранаирнирбхаритам анаташактипарипурнам// П. С. 10.

⁶⁰ *йоваи бхума татсукхам налле сукхамasti... ЧХАНДОГЙА УПАНИШАД 7. 23. 1.*

Шиваизм подчеркивает свободу Шивы;⁶¹ свобода рассматривается как истинная природа Шивы.

Таким образом, мы видим, что счастье или блаженство лежит в совершенстве, бесконечности и свободе. В сущности, все четыре формы: совершенство, бесконечность, свобода и счастье, – означают фактически одно и то же. Таким образом, Шива может быть назван совершенным, бесконечным, свободным, счастливым – это все означает одно и то же.

Есть важный пункт, который должен быть упомянут в этом контексте. Идея совершенства требует того, чтобы Шива, или Бог, был хорошим. «Плохой» Бог – это не Бог вовсе. Быть плохим – это быть несовершенным морально и духовно. Это полностью рассмотрено и подчеркнуто в Тантрической традиции. Поэтому Реальность (Сознание, Я или Бог) называется «Шива», что означает «добрый», «милостивый» или «великодушный». Подразумеваются и другие значения: «набожность», «честность», «любовь», «знание», «справедливость» и «сострадание» – все в Одном.

Здесь надо прояснить, что «доброта» Шивы – это не то, что принято называть нравственной или моральной добротой, а духовная доброта, которая естественно включает в себя также качества моральной доброты. Мораль естественно присутствует в духовности. Шиве по Его истинной природе присуща доброта. Он не становится добрым через преднамеренное действие: доброта естественно или спонтанно переполняет Его. Обычное моральное действие не является спонтанным; оно совершается обдуманным усилием. Кроме того, в нем (действии) присутствует ощущение собственного существования деятеля или исполнителя морального действия. Подразумевается ощущение эго. Это в свою очередь может породить ощущение гордости от того, что строго держишься морали. А в духовности нет ощущения эго; доброта струится естественно, или спонтанно.

Кроме того, в «нравственном» сознании мы обнаруживаем расхождение между тем, что называется добрым (*ишрея*) и приятным (*прайя*). Кто-либо может выбрать доброе ценой приятного. Но в «духовном» сознании этого расхождения просто не существует; в духовности присутствует естественный синтез доброго и приятного, Истины и Красоты. То, что является добрым (Шива), также является и приятным (*ананда*). Таким образом, духовность выше, чем нравственность, которая обычно рассматривается как высшая ценность, ибо духовность естественно объединяет внутри себя все достоинства морали и исключает ее недостатки. Слово «духовный», то есть свойственный духу, используется, потому что отсутствие эго и спонтанная доброта считается истинной природой чистого Духа. Шива – это чистый Дух или чистое Сознание.

⁶¹ (а) *парасйа тадапекшатват сватантро'йаматах стхитах*/ Т. А. 1. 59.
сва-сватантрият сватмадарпанэ ... абхасайати// Т. А. В. 2. 246.
(б) *тасйа сватантрабхаво хи ким ким йанна вичинтайет*. Т. А. 1. 136.
(в) *нахи тасйа сватантрасйа капи кутрапи кхандана*. Т. А. 2. 47.
(г) *сва-сватантрия-прабхаводйат...* Т. А. 3. 117.

ЧАСТЬ II – ШАКТИ₁

ПРИРОДА ШАКТИ

Согласно адвайта ведантическому пониманию Упанишад, Первичная Реальность, которая есть Сознание или Я, является чистым знанием (*джнана*). Говорится, что она неподвижна, так как лишена всякой активности (*нишкрийа*). Она также лишена самосознания, так как в ней нет двойственности: Я не соперничает с не-я. Согласно Агамической традиции, наоборот, сознание (*чити* или *самвит*) – это знание (*джнана*) и активность (*крийа*) в одном. Шива или Я – это на самом деле Шива и Шакти, *джнана* и *крийа*, или *пракаша* и *вимарша* в одном.² Шива и Шакти являются двумя только по коннотации (дополнительному значению); по смыслу они являются одним и тем же. Шива, или Сознание, предстает как динамический, а настоящий динамизм Шивы называется Шакти или *крийа*. Струя воды – это и струя, и вода в одном. Струя, или течение, является неразделенной сущностью, это просто вода, которая течет. Слово «течет» используется в качестве дополнения о состоянии воды, то есть ее текучести. Сущность, обозначаемая двумя словами: «вода» и «течь», является одной и той же; однако, мы можем использовать два слова для выражения смысла. Принятое в речи употребление слов может создать иллюзию, что здесь есть два соответствующих друг другу объекта. Но не все слова обозначают объекты. То же самое истинно в случае Шивы и Шакти. Слово «Шакти» используется просто для дополнения к природе Шивы, или Сознанию; активность или динамизм (*спанда*) – это природа Шивы, а Шакти – это название, данное динамизму. Шакти, следовательно, – это ни что иное, как природа Шивы. Символизм Шивы – Шакти не может и не должен пониматься буквально.

Символ Ардханаришвары означает единство Шивы и Шакти. В мужском символе (Шиве) и женском (Шакти) – не две личности; они являются одной личностью, которая – и мужчина, и женщина, или Шива и Шакти. Однако, символизм Ардханаришвары, который мы можем увидеть в каменных иконах и картинах, не совершенен, потому что в символе одна сторона – Шива, а другая сторона – Шакти. В Реальности нет такого разделения. Вся Реальность есть Шива, и все в ней есть также Шакти. Однако, мы сталкиваемся с ограничениями в художественных средствах, когда Реальность выражается символически. Камень может быть только разделен пополам, чтобы изобразить и мужчину, и женщину в одной и той же фигуре. Один из технических приемов, который может наиболее точно выразить концепцию двух личностей в одном – это картины, которые, когда их рассматриваешь с одного угла, показывают одно зрелище, а когда с другого – другое. Если бы символ Ардханаришвары был нарисован с использованием этой техники, это было бы лучшим символом Реальности.

² а) *пракашаматрам йатпроктам бхаиравийам парам махах/*
матра сватантратаматрамадхикам правивичайате// Т. А. 3. 1,

б) *пракашавимаршишакамева савидрупам*. И. П. В. 1. 8. 1, стр. 317 (сноска).

Ключевая концепция агамической философии – это *крийа*³ или Шакти-принцип, который отличает тантрическую философию от других философских систем, особенно от Адвайта Веданты.⁴ Все другие отличия тантрической философии могут быть выведены из этой единственной концепции. Поскольку *крийа* Шивы не является механической или обусловленной активностью, она называется *сватантрия* («свобода»).

Чтобы понять истинную природу *крийи*, ее надо отличать, с одной стороны, от внутреннего действия, которое сознательно и намеренно и, с другой стороны, от автоматической активности, которая является механической и обусловленной. Во время совершения волевого или внутреннего действия, кто-либо напрягает свою волю или делает усилие. Это не является *крийей*, так как *крийа* – не требующая усилий активность; она – спонтанная, естественная, или без усилий. В то же время она не является ни автоматическим машинальным действием, ни подобной механической активности робота, ни навязчивым поведением психоневротика; все эти активности обусловлены, не свободны. В *крийе* есть свобода; она не скована совершением активности; она просто позволяет активности течь. Активность совершенно гармонирует с человеком. Он может, если хочет, остановить или подавить весь процесс. *Крийа*, следовательно, имеет достоинства и свободы, и ненапряжения. Она, следовательно, называется спонтанностью (*спандой*). *Спанда*, или *крийа*, может быть названа видом естественной активности, свободной и спонтанной.⁵

Мы можем обнаружить примеры действительных переживаний в нашей обычной жизни, где мы можем иметь некоторые намеки на *крийу*. Эти примеры, хоть и не являются отдельными случаями чистой *крийи*, все же они могут помочь нам понять идею *крийи*. Возьмем пример радости. Когда мы чрезвычайно радуемся, ликующие энергии, подобные пению, танцу и так далее, могут без усилий проистекать из нас. Или, когда мы встречаем после длительного периода разлуки кого-то, кто дорог нам, мы можем спонтанно исполнить определенные радостные действия при его приветствии. Когда ребенок играет, он не имеет мотива, для ребенка вполне естественно играть. Это не означает, что акт игры – механический или обусловленный; он свободен и спонтанен со стороны ребенка.

³ Термин *крийа* в Тантрической традиции иногда используется для обозначения грубой внешней активности, как в триаде *ичхха* – *джнана* – *крийа*. Но он используется также для обозначения общего динамики Сознания, технически называемого *спанда* («спонтанность»). Слово *крийа* («активность») помещается рядом со словом *джнана*, или *дрик* («знание»), и Реальность считается и тем, и другим (*дрик* – *крийа* или *джнана* – *крийа*).

Са ева хи ахамбхаватма вимаршио девасайя кридадимайасайя, шуддхе парамартхийайа джнанакрийе, пракашарупата джнанам татраива сватантриятма вимаршиа крийа. И. П. В. 1. 8. 11, стр. 338.

⁴ *пракашаматрам йатпроктам бхаиравийам парам маҳах/*
татра сватантратаматрам адхикам правивичайате// Т. А. 31.

⁵ а) *бхаваграхадипарийантбхави саманийасамджнаках/*
спандах са катхайате шастре сватманйуччхаланатмаках// Т. А. 4. 183, стр. 213,
б) *спанданам ча кинчит чаланам, ешаива ча кинцидрупата йат ачаламати чалам абхасате*
ити, пракашасварупам хи манагапи натаричайате атиричайате ива ити ачаламева
абхасабхедайуктамева ча бхати ити. И. П. В. 1. 5. 14, стр. 208-209.

Он не происходит в результате некой нужды или потребности ребенка; он происходит из радости и полноты ребенка. Детская свободная игра – это точная копия творения мира из радости Абсолюта. Детская естественная игра, свободная и спонтанная, является примером *крии*, хоть и несовершенным. *Крии*-активности не совершаются усилием воли. Они совершаются без усилий, кроме того, мы чувствуем себя свободными, пока делаем их, или вернее, позволяем им происходить через нас. С нашей стороны нет принуждения, ибо активность не навязана нам ни внешними факторами, ни внутренними, как побуждения и инстинкты. Мы не вовлекаемся в активность против нашей воли, как в случае навязчивых неврозов.

Согласно Тантре, причина того, что чистые примеры *крии* не обнаружены в нашей обычной жизни, в том, что в обычном переживании течение чистой *крии* затруднено и загрязнено тем, что называется *мала* («грязь» или «неведение»). В миг, когда кто-либо совершенно свободен от *малы*, он обнаруживает себя проявляющим совершенные потоки чистой *крии*. В современной жизни есть частичная *крия*, потому что здесь есть частичная свобода или частичное совершенство.⁶ Чистая *крия* возможна только в состоянии совершенства, которое встречается в жизни *дживанмукты*.

В Адвайта Веданте и родственных системах нет разделения между *крией* и *кармой*.⁷ Для адвайтина *крия* представляется не чем иным, как *кармой*, которая является волевым и нравственным действием. Тантрические философы, однако, очень аккуратны в использовании слов *крия* и *карма*. Они никогда не приравнивают их. В действительности, они, как и все другие индийские философы, считают то, что называется *карма*, зависимостью; как таковая она не может происходить одновременно с *джнаной* («знанием»). Это различие *крии* и *кармы* является уникальным вкладом Тантрической традиции. В свою очередь адвайтин не желает принимать в расчет этот важный аспект нашего действительного опыта.

СОВМЕСТИМОСТЬ ШАКТИ (КРИИ) С ШИВОЙ (ДЖНАНОЙ)

Адвайта комментатор древних текстов может подвергнуть сомнению совместимость *крии* и *джнаны*. Адвайтин сказал бы, что, если Шива, или Я, считается совершенным, тогда в Шиве не может быть *крии*. *Крия*, или *карма*, как понял бы ее адвайтин, – это знак несовершенства: мы совершаем действие, когда есть некоторая потребность, или необходимость в том, что мы хотим осуществить. В ответ на это можно возразить, что это утверждение обосновано

⁶ Используя такие слова, как «частичное» и «полное» совершенство, я не имею в виду, что совершенство допускает степени. Совершенство здесь означает свободу от желаний, которая определенно может быть частичной или полной. Как правило, полная свобода от желаний называется совершенство.

⁷ Используя английский заместитель этих слов, я буду употреблять «действие» для *кармы* и «активность» для *крии*, хотя «активность» – это, в действительности, не адекватный перевод *крии*.

только по отношению к волевому действию, которое мы называем *карма*. Это не правомочно по отношению к *крийе*, которая является спонтанной и естественной активностью. Она естественна в том смысле, что она не вызвана каким-либо мотивом, и здесь нет усилия воли. Даже Гаудапада, адвайтин, принимает эту позицию, когда он, объясняя Творение, говорит: «Это (Творение) есть истинная природа Господа; то, что совершенное Существо-Бытие желает.»⁸ Адвайтин может также спросить: «Если Шива не испытывает нужды, побуждения, или мотива что-либо делать, то какова причина Его деяний?» В ответ мы бы сказали, что это объясняется свободой (*сватантрийей*) Шивы. Шиве нет нужды делать, и все же Он делает. Шива не обязан делать; Шива не обязан не делать.

Если кто-либо желает получить объяснение активности Шивы, для них мы сказали бы, что, когда Сознание свободно и полно, то оно естественно проистекает в творческую активность. Это не значит, что Шива действует все время. Шива волен действовать, но также волен остановить всю деятельность и находиться в тишине внутри Себя, наслаждаясь внутренним блаженством своей природы (*сварупамаршана*). Для ребенка естественно играть, но это не значит, что он играет двадцать четыре часа в сутки. *Крия*, следовательно, может гармонировать с состоянием отсутствия желаний или совершенством. Можно сказать, что наоборот, *крия*, или спонтанная активность, возможна только тогда, когда мы хотя бы частично достигаем состояния отсутствия желаний. Это состояние может быть подтверждено действительным переживанием. Например, мы ощущаем себя играющими, поющими или делающими что-либо только тогда, когда мы относительно свободны и полны.⁹ Когда мы обременены заботами и тревогами, мы не ощущаем себя таким образом. Все истинно художественное творчество спонтанно эманируется из свободы и полноты художника. Художественное творчество есть пример *крии*, хоть и несовершенный. Упанишады также придерживаются такой точки зрения, когда заявляют: «Все это проистекает из самого Блаженства.»¹⁰

Дело в том, что, не имея желаний, совершенное состояние Сознания для того, чтобы оставаться совершенным, вовсе не нуждается в обязательном отсутствии активности. Вполне возможно, что кто-либо свободен от всех принуждений, желаний или побуждений, но все же искры радостной активности исходят из него. Это именно то, что подразумевается под *лилой* («игрой» или

⁸ *евасийиша свабхаво'йам аптакамасиа ка сприха.* МАНДУКЙА-КАРИКА 1. 9.

⁹ Верно, что в примерах *крии*, приводимых ранее, мы можем обнаружить определенное количество мотивации, побуждения и, следовательно, принуждения, так как наша обычная активность окрашена *малой* («грязью»). Но суть в том, что именно некоторое количество отсутствия мотивации-побуждения, некоторое количество свободы, – вот что дает возникнуть *крийе*. Определено, есть большое различие между: а) студентом, который усердно занимается для того, чтобы сдать экзамен, и б) тем же студентом, радостно играющим после экзаменов. В первом случае студент имеет побуждение и заставляет себя работать, тогда как во втором случае он относительно свободен от принуждения и не имеет мотивов, но все же активность игры здесь присутствует в полной мере. Откуда приходит такая активность игры? То, что мы хотим отметить – так это то, что такая активность порождается некоторым количеством свободы и отсутствия желаний.

¹⁰ *анандадхайева кхалвимани бхутани джайанте.* ТАИТТИРИЙА УПАНИШАД 3. 6.

«развлечением») в Тантрической традиции и под *мауджа* («свободным выражением радостной активности») в Суфийской мистической традиции. В этом заключается единство обеих свобод: «свободы от» и «свободы для». Адвайтический комментатор текстов, кажется, признает «свободу от» и отвергает «свободу для», так как адвайтин считает «свободу для» несовместимой со «свободой от». Адвайтин был бы прав только в том случае, если бы «свобода для» толковалась языком мотивированного волевого нравственного действия (*кармы*). Но если «свободу для» понимать в смысле *крии*, выше упомянутой, то обе свободы – «свобода для» и «свобода от» – вполне совместимы.

Второе возражение против концепции совместимости *крии* и *джнаны* – в том, что природа *джнаны* и природа *крии* таковы, что они противоположны друг другу. *Джнана* – это пассивное состояние и, следовательно, оно не может согласовываться с *крией*, или активностью, которая диаметрально противоположна состоянию пассивности. Кроме того, деятельность субъективна (*пурушатантра*), в то время как знание объективно (*вастутантра*). Они противоположны друг другу, как свет и тьма. Как могут эти две несовместимые идеи сочетаться? В ответе на это можно указать, что все эти возражения касаются *кармы*, а не *крии*. *Крия* – это состояние и реализации, и активности. В *крии* кто-либо – это не исполнитель в смысле прилагаемых усилий, так как активность течет спонтанно, здесь нет напряжения воли. Состояние *крии* может быть выражено в таких парадоксальных утверждениях как «пассивная активность», «бездейственная активность» или «расслабленная активность».¹¹ Эта активность вполне совместима с *джнаной*.

В Индии существует старинная традиция «пассивной активности». *Бхагавад-Гита* не раз ссылается на такой вид активности, говоря: «Хоть и дающий себе волю в активности, он не делает ничего.»¹² «Я исполнитель этого, но все же нельзя считать меня исполнителем.»¹³ «*Кармайогин*, совершающий всю деятельность, знает, что он не делает ничего,»¹⁴ – и т.д. *Йогавасиштха* также касается того же, когда говорит: «Имеющий притворное желание снаружи, а внутри не имеющий желания вообще, живи в этом мире, *О Рагнава*, будучи не деятелем внутри и деятелем снаружи.»¹⁵ Или: «Двигайся, *О Рагнава*, будучи возбужденным (в активности) снаружи и холодным внутри.»¹⁶ Мистический поэт Кабир говорит: «Вся активность свершается благодаря мне, и все же я далек от действия.»¹⁷

Тот факт, что *крия* субъективна, не лишает *крии* свойства быть гармоничной *джнане*. Быть субъективной просто означает, что она свободна в

¹¹ Это близко к тому, что Свами Четанананда называет «динамическое спокойствие» в своей книге **ДИНАМИЧЕСКОЕ СПОКОЙСТВИЕ**. Кембридж: Рудра Пресс, 1990.

¹² *карманибхиправритьто'ти наива кинчит кароти сах*. Бх. Г.4. 20.

¹³ *тасайа картарамапитам виддхайакартарамавайайам*. Там же, 4. 13.

¹⁴ *наива кинчит каромити йукто маниета таттвавит*. Там же, 5. 8.

¹⁵ *бахих критрима самрамбхо хриди самрамбхаварджитах/*

карта бахиракартантар локе вихара рагхава//

¹⁶ *бахистапронтарашитах локе вихара рагхава.*

¹⁷ *саба хи карма хамаре кийе, хама кармана те нийаре хо.*

действии. Отчего же тогда это будет противостоять *джсане*? Противоречие между ними двумя здесь будет только в том смысле, что *крия* или *карма*, за которую адвайтин принимает *крийу*, – это знак несовершенства, в то время как *джсана* – это состояние совершенства. Мы уже опровергали это возражение, показывая, что *крия* отлична от *кармы*.¹⁸

Крия («активность») обычно предполагает *краму* («последовательность» или «непрерывный ряд»).¹⁹ Активность – это обычно серия движений, одно за другим. Она далее предполагает *кала* («время»). Без времени не может быть последовательности; также истинно и обратное, что не может быть времени без последовательности. В действительности, последовательность и время – это одно и то же; настоящий смысл выражения «одного за другим» – это время.²⁰

Хотя последовательность представляется настоящей природой активности (*крийи*), это истинно только в случае обычной активности (*лаукика крия*); это неприменимо к вечной активности Господа.²¹ В Первичной Реальности нет времени и, таким образом, здесь нет последовательности.²² Шива является *акрама* («без последовательности»). Следовательно, *крия* на уровне Шивы – также *акрама*, или без последовательности.

Здесь может быть сделано очень серьезное возражение. Как вообще может существовать беспоследовательная активность? В введении к стиху 2.1.2. *Ишварапратиабхиджна-карики* Абхинавагупта рассматривает это возражение, представляя аргумент *пурваракшина*, который говорит: «Последовательность – это настоящая природа *крии* («активности»), но в Господе, лишенном времени, нет *крамы*, и, таким образом, в Нем (Шиве) не может быть активности (*крии*)».²³ В ответ, однако, Абхинавагупта говорит: «Точно так же, как последовательность невозможна в Шиве, также последовательность невозможна в Его активности.»²⁴

Но, чтобы было ясно для оппонента, следует сказать, что то, что говорит Абхинавагупта в этом своем ответе, является только утверждением позиции, а не ее объяснением или оправданием. Сказать, что: «Поскольку Шива является *акрама*, *крия* Шивы также *акрама*», – это не ответ на утверждение, что в беспоследовательном состоянии Шива-сознания не может быть активности.

¹⁸ Даже вопрос свободы в *карме*, на котором базируется понятие *пурушатантра*, является спорным. Совершая действие (в смысле *кармы*, а не *крии*), мы несвободны, по крайней мере, не полностью свободны, так как наше действие обусловлено внешними и внутренними факторами. Даже выбор: делать или не делать, или делать по-другому (*картум акартуманиятха ва картум*) – обусловлен теми же факторами. Только в *крии* человек свободен, так как здесь нет обусловленности ничем внешним или внутренним.

¹⁹ *крия кала крамануга*. И. П. К. 2. 4. 18, 3. 1. 1. Так же, *нану ча крамикатвамева крийайах сварупам*. И. П. В. 2. 1. 2., стр. 5 тома 2.

²⁰ *крама ева ча кало, на анио'сай кащит и бхиннети кала ева крамах, крама ева калах*. И. П. В. 2. 1. 3, стр. 9.

²¹ *сакраматвам ча лаукийах крийайах калашактитах/*
гхатате на ту шашватайах прабхавайах сийат прабхорита// И. П. К. 2. 1. 2.

²² *са спхуратта махасатта дешакалавишишини/*
сашаша саратайя прокта хридайам парамештихинах// И. П. К. 1. 5. 14, стр 208.

²³ *нану ча крамикатвамева крийайах сварупам, крамашча кала каланахине чинмайе*
бхагавати насти, ити катхам асия са бхавет. И. П. В.2. 1. 2, АВАТАРАНИКА (введение).

²⁴ *йатха прабхох сакраматвамасамбхавайам татха тасия апи*. И. П. В.2. 1. 2.

Если активность (*крийа*) – без последовательности (*крамы*), это неактивность вообще. Назвать ее активностью значит неправильно употребить термин; в действительности, «бесследовательная активность» (*акрама-крийа*) – это противоречие в терминах. Утверждение понятия *акрама-крийи* подобно доказательству, что «обычный огонь – это тепло, а божественный огонь – не тепло». Если так называемый божественный огонь – это не тепло, он вообще не является огнем; называние его огнем – это противоречие в терминах. Основной вопрос оппонента – как переживание бесследовательной активности вообще возможно. Аргумент оппонента исключает настоящую возможность существования *акрама-крийи*.

Хотя Абхинавагупта отвечает на выше упомянутое возражение неявно, показывая или доказывая возможность бесследовательной активности, ответ скрыто присутствует в его позиции.²⁵ Реальность – это Сознание (*чинмайа*)²⁶, и активность Сознания естественно должна быть по своей форме размышлением (*вимаршей*) или волеизъявлением (*крийей*). В физической активности есть последовательность (*крама*),²⁷ а в активности Сознания, то есть, в размышлении или волеизъявлении, нет нужды быть *краме*. Например, если бы мы строили здание, первым мы бы построили фундамент, потом постамент, стены, крышу и т.д., кладя кирпичи один за другим. Но если мы строим здание в уме, сознанием, мы можем вообразить сразу целое здание. Здесь активность непоследовательна, ибо ментально мы не кладем кирпичи один за другим.

Используя пример, данный самим Абхинавагуптой, физическая активность приготовления еды имеет различные стадии.²⁸ Кроме того, различные стадии обусловлены законами причины и следствия. Но внутри сознания нет такой обусловленности; мы можем свободно думать или даже сразу умственно воспроизводить все стадии процесса приготовления.²⁹ Последовательность в активности логически относится к детерминизму причины и следствия. Свобода (*сватантрия*) и бесследовательная активность (*акрама-крийа*) также логически связаны. В физической активности мы не можем по своему желанию обойти последовательные шаги активности, так как они причинно связаны. Но в случае активности сознания, мы можем по своему желанию воспроизводить или думать о различных стадиях, таким образом, активность сознания не нуждается в последовательности.³⁰ Свобода является уникальной характеристикой Сознания; Сознание не зависит ни от чего, кроме своей активности. Следовательно, естественно, оно обладает бесследовательной активностью.³¹

²⁵ В *Тантралоке* 3. 128-29, Абхинавагупта косвенным образом дает ответ, и Джайаратха делает то же в своем комментарии.

²⁶ ...чинмайе бхагавати... И. П. В. 2. 1. 2, введение.

²⁷ сакраматвам ча лаукикайах. И. П. В. 2. 1. 2, стр. 6-7.

²⁸ паакдисту крийа калапариччхедаткрамочита. Т. А. 129.

²⁹ аташча пакадерлаукикай ева крийайах сакраматвам, на пунах шашватайах самвилакшанайа ити. Т. А. В. 3. 129.

³⁰ уччхалантайапи самвимтих калакрамавардженат/ удитаива сати пурна матримейадирупини// Т. А. 3. 129-129.

³¹ а) ...самвинматрарупатвапрачайават нийамена анастамитарупа иттартах, ата ева пурна – сватмаматра вишрантирупаваданайапекшини иттартах. Т. А. В. 3. 128,

Кроме того, в сфере физической активности также есть примеры беспоследовательной активности (*акрама-крийа*). Например, если кто-либо давит на подушку ногой и, продолжая надавливать на подушку, не двигает ее, тогда это – активность, в которой нет последовательности, ибо в активности нет промежутка; активность давления на подушку – это единичное действие в его непрерывности.³²

Оппонент может далее возразить, что даже если допустить существование непоследовательной активности, она, тем не менее, подразумевает время, так как непрерывность активности существует во времени. Поскольку время появляется на низшей стадии творения, и в Первичном Шиве нет времени, то в неотносящемся ни к какому времени Шиве не может быть активности. В ответ на это я укажу две вещи. Первое: эпистемологическое устройство нашего обычного сознания таково, что мы не можем постигнуть ничего, кроме существующего и происходящего во времени; время – это необходимое условие нашего мышления. Хотя Реальность, или Шива, не относится ни к какому времени (*акала*), тем не менее, когда мы пытаемся постигнуть его, мы используем категорию времени.

Когда мы пытаемся вообразить «не относящегося ко времени» (*акала*), мы постигаем только «Вечное Время» (*махакала*). Таким образом, *крийа* Шивы безвременна, однако, мы можем постигнуть ее только как незримую непрерывность времени. Это ограничение нашего мышления.

Второе: точно так же, как возможно постигнуть беспоследовательную активность, так же возможно постигнуть беспоследовательное время или «безвременное время».³³ Это было бы что-то подобное «безвременной продолжительности», постулированной последователями Т.Х. Грина и Анри Бергсона. Это парадоксальное «безвременное время» или «безвременная продолжительность» не является самопротиворечивым понятием, а возможностью вызвать идею непрерывности без последовательности и перерыва. Это «время» является эквивалентным Шакти или самой *крийе*.

ОТНОШЕНИЕ ШИВА-ШАКТИ

Я уже объяснял, что Шива и Шакти – это не две реальности и даже не две части одной реальности – связь между ними двумя в том, что они тождественны.

б) иттайнтена парамешваре парамархато 'крама крийа, паримитасамсариkapраматригате крамавабхасанайогат сакрамати ча, ити. И. П. В. 2. 1, стр. 2,

в) крийа наикасайя сакрама. И. П. В. 2. 1. 1., Стр. 2.

³² Я признателен профессору доктору Ричарду Сорабжи из Соединенного Королевства (Великобритании и Северной Ирландии), который привел этот пример, связанный с концепцией времени в своей лекции, в Департаменте Философии, Бенаресском Индийском Университете, а также в его частной дискуссии со мной в послелекционное время.

³³ Бхартрихари применяет прилагательное *абхинна* («непоследовательное» или «недифференцированное») ко Времени (*кала*) и указывает, что только в нашей обычной активности *абхинна* – *кала* допускает различие (*бхеда*).

Тасайабхиннасайя каласайя вайавахаре крийакритах/

Бхеда ива трайах сидхах йанллоко нативартате//Вакйападийам. 3. 9. 48.

Возникает вопрос, почему же мы используем два разных слова, Шива и Шакти для обозначения одной реальности? В ответ нужно сказать о том, что эти слова дают две характеристики, но означают одну и ту же реальность. Шива постигается как динамический, а истинный динамизм Шивы называется Шакти. Хотя отношение Шивы и Шакти – это отношение тождественности, в текстах мы обнаруживаем аллегорические упоминания Шивы-Шакти, которые могут наводить на мысль, что это – отношение единства-в-различии или даже различия. Тантры полны аллегорий, символов и поэтических образов. Если человек незнаком с традицией, он может запутаться. Существуют три типа аллегорического описания, которые могут наводить на мысль о трех следующих концепциях отношения Шивы и Шакти: а) Шива и Шакти изображаются как супруги или как любовники.³⁴ Это наводит на мысль, что Шива и Шакти – это двое, существующие в гармонии, которая предполагает двойственность существования. б) Шива и Шакти также известны как Шактиман и Шакти. Шива как Шактиман («обладатель Шакти, или силы») предполагает взаимоотношение сущность-качество. Шива является сущностью, а Шакти – качеством этой сущности, силой, которой обладает Шива.³⁵ в) говориться также, что Шива и Шакти идентичны, различие существует только в именах.³⁶ Следующая мысль, выраженная в Кашмирском Шайвизме, делает очевидным, что из трех вышеупомянутых альтернатив, третья – это настоящая позиция Кашмирского Шайвизма. Реальность – одна и та же, называется ли она Шива или Шакти. На вопрос, почему тогда другие типы описания даны в текстах, ответ простой. Эти описания символические и поэтические, они не рассматриваются буквально. Тождество Шивы и Шакти может быть аллегорически описано дуалистическим языком.

Абхинавагупта объясняет, явно обращаясь к *Вайшешика* философии Канады, что в философии Шивы, или Кашмирского Шайвизма, Шакти – это не качество (*дхарма*) и, следовательно, она не имеет никакого субстрата, основания (качеством которого она могла бы быть) (*аирайа*).³⁷ Отношение между понятиями сущность и качество таковы, что сущность является основанием, которое обладает качествами, а качества пребывают в нем или поддерживаются им. Таким образом, есть различие между понятиями сущность и качество. Но это не относиться к объяснению реальности Кашмирским Шайвизмом. Шакти – это

³⁴ а) *на шивах шактирахито на шактих шиваварджита/ йамалам прасарам сарвам...//* Процитировано в Т. А. В. 3. 67,

б) *тайорийадайамалам рупам са самхатта ити смритах.* Т. А. 3. 68,

в) *параива сукима кундалини-шактих шивена саха
параспара-самарасай-рупа-матхай-мантхака-бхаватмакам
санхаттамасадайа уттхита сати... Т. А. В. 3. 67.*

³⁵ а) *шактайо 'сия джагаткритсам шактимансту махешварах.* Процитировано в Т. А. В. 3. 67,

б) *акуласайсайа девасайа кулапратханашалини.*

Каулики са пара шактир авиукто йайа прабхух. Т. А. 3. 67.

³⁶ ..на хи шактих шиват бхедамамаршайет. П. Т. В. 1, стр. 3.

³⁷ *парамешварашастре хи на ча канададришитиват/*

шактинам дхармарупанам аирайах ко 'ни катхайате// Т. А. 1. 158.

не качество Шивы; Шакти есть Шива. В Тантралоке говорится, что, если Шакти отлична от Шивы даже в том смысле, что она является качеством, которое находится в Шиве, тогда заявление, сделанное в Трика Традиции, что существует исключительно только Шива (или Шакти),³⁸ было бы бессмысленным.

Таким образом, термин *Шива-Шакти-Самарасай*, используемый для обозначения Шивы и Шакти, не предполагает, что Шива и Шакти – двое, существующие в гармонии. Реальность, обозначенная двумя именами одного и того же, называется либо Шива, либо Шакти.

ВИДЫ ШАКТИ

Говоря о видах Шакти, нужно учитывать первый вопрос, который сразу может быть задан: «Шакти одна или их много?» Шакти имеет много различных функций, и каждой роли, которую она играет, дано отдельное имя. Это может наводить на мысль, что вместо одной существует много Шакти.

В ответ на вышеупомянутый вопрос можно сказать, что Шакти в действительности одна, при этом говорится, что их много только по отношению к различным результатам, которые она производит.³⁹ Например, сила горения огня и сила огня, используемая для приготовления пищи, – две различные силы отнесенные к различным результатам, произведенным ими. Когда говориться о самой силе, ее сути, (*Шакти*) нет разницы между сжигающим и кухонным огнем.⁴⁰ Шакти, сила Шивы, манифестирует себя в различных формах активности.

В действительности нет никакого множества Шакти, и недуализм Шивы никоим образом не уменьшается.⁴¹ Шива волен действовать, как Ему нравится, и шакти, обозначаемые разными именами *ичхха*, *джнана*, *крийа* и т.д., являются манифестациями Его свободы (*сватантрий*), которая есть Шакти.⁴² Шакти, в действительности, означает «свободу» или «свободу действовать», и эта единая Шакти выражается в разных формах активности.

В Кашмирском Шайвизме, как и в Тантрической традиции в общем, есть пять обозначений Шакти, классифицированных в четыре иерархические класса, которые соответствуют четырем стадиям *Вак-шакти* («Речь-сила, или Словосила»). Эти пять обозначений – *чит*, *ананда*, *ичхха*, *джнана* и *крийа*. *Чит* и *Ананда* относятся к первой стадии *Вак-шакти*, которая в действительности вовсе и не стадия, так как она есть трансцендентный уровень Первичного Сознания, где не существует мира Творения. Эти двое соответствуют трансцендентным категориям (*таттвам*) Шивы и Шакти. Поскольку Шива и Шакти – не две реальности, а одна, поскольку эти двое тоже относятся к одному уровню.

³⁹ *пхалабхедадаропитабхедах падарпхатма шактих*. Т. А. В. 1. 69.

⁴⁰ *ко бхедо вастумо вахнердагдхрипактритвайорива*. Т. А. 1. 70.

⁴¹ *евам парамешварасай парикалите'ни шактинам анантие на каичидбхедах ити на кадачидшивардвойавадакишиах*. Т. А. В. 1. 70.

⁴² а) *ити шактитирайам натхе сватантриапаранамакам...* Т. А. 1. 94,

б) *тена сватантрашактииава йукта итйанджасо видхих/ бахушиактитивамапайасай таччактииававийуктата//* Т. А. 1. 68.

Следовательно, *чит-шакти* и *ананда-шакти* относятся к трансцендентному уровню (*пара* или *парā*). Поскольку на этой трансцендентной стадии Сознания нет двойственности – процесс Творения не начат – это является стадией чистого единства. Следовательно, это является стадией чистого *ахам*, чистого субъекта или чистого «Я есть», а не стадией *ахамидам* («Я есть это»), так как «это», объект, еще не возникло.

Три шакти – *иччха*, *джнана* и *крийа* – которые ниже, чем *чит* и *ананда* и которые находятся в иерархическом порядке, связаны с процессом Творения. Следовательно, они возникают только тогда, когда начинается процесс Творения (см. главу ниже).

Чит-шакти – это сила осознания, освещения и знания. Различие между сознанием и неодушевленной материей (*джада*) – в том, что неодушевленная материя не «знает», в то время как сознание «знает». Здесь «знание» используется не в смысле знания какого-либо специфического объекта, а в общем смысле осознания или освещения.⁴³

Ананда-шакти – это блаженство, которое естественно присутствует в Шиве. Она является истинной природой Я, которая предполагает, что радость Шивы не вызвана какой-то внешней причиной, как она вызывается у скованной личности, а существует в Шиве сама по себе. Шива состоит из радости, как она есть. Используя аналогию, свет луны – это не ее собственный свет; он заимствуется у солнца. Свет не является природой луны. Но в случае солнца свет не заимствуется ни от чего другого; свет – это настоящая природа солнца. Свет проистекает из самого солнца. Подобным образом, блаженство естественно проистекает из Я, так как блаженство составляет природу Я.

Блаженство предполагает свободу. Поэтому *ананда-шакти* определяется как *сватантрия* или «свобода». Страдания означают, что человек скован ограничениями; он нуждается в чем-то или желает чего-либо, чего не в силах достичь. Наоборот, счастье означает, что человек достиг всего, чего он хотел; здесь нет пропасти между желанием и его осуществлением. *Ананда* предполагает, что нет никаких ограничений; человек совершенно свободен.

Причина, почему *ананда* называется *ананда-шакти*, заключается в том, что *шакти* подразумевает динамизм, и *ананда* динамична. Очень важно, что Тантрическая традиция понимает, что *ананда*, или «радость» является в действительности *крийей* или *спандой*. *Ананда* – это не статическое состояние сознания. Скорее, она – поток Сознания. Этот поток может быть внутренним движением, потоком внутри самого Сознания. Иногда он может выражать себя как направленный наружу поток творческой активности. Когда мы находимся в состоянии внутреннего удовлетворения и ничего не делаем, даже тогда есть внутреннее тихое течение Сознания. Это особое состояние *ананды* символически выражено в улыбке Господа Шанкары в *Шамбхави-мудре*. Направленный наружу поток *ананды* выражен в форме вселенского танца творения, символического танца (*нритья*) Шивы *Натараджи*. *Ананда* в любой форме – это *крийа*. Поэтому *ананда* называется *ананда-шакти*.

⁴³ *пракашатрупата чичхактих*. Т. С.1, стр. 6.

Триада *иччха-джнана-крийа* описывает процесс творения. *Иччха* означает волю творить. Когда Шива желает⁴⁴ сотворить мир или проявить Себя в форме мира – это является *иччхой*. *Иччха* – это первый проблеск (*саматкара*)⁴⁵ творческой активности в Шиве.

Здесь надо заметить, что в случае Шивы, *иччха* непохожа на обычный волевой акт, в котором мы напрягаем нашу волю и прилагаем усилия; *иччха* в Шиве возникает спонтанно и без усилий (*анайаса*). Воля здесь – это спонтанная воля.

В результате волеизъявления творить, в уме Шивы возникает мир, следующий шаг – это замысел (*джнана*) мира. Полная мысленная⁴⁶ картина того, что будет сотворено, приходит на ум Шиве. Поскольку в этой стадии мир остается идеей или мысленным образом в Шиве, она называется *джнана*. В этом случае *джнана* не означает осознание или освещение, которое является природой Сознания. Она означает идею или мысль. Поскольку идея в уме – это не что иное, как *джнана*, она называется *джнана*.⁴⁷

После того, как мысленная картина (*джнана*) предполагаемого мира становится завершенной в уме Шивы, следующая стадия – это внешнее проецирование мира как кажущегося явления (*абхаса*). Эта стадия называется *крийа*, что означает внешнюю активность творения.⁴⁸ В случае обычного созидания, такого как создание горшка гончаром, созидание является физическим, или материальным. Но в случае Шивы нет материального творения; мир создается, или проецируется как отражение, или *абхаса* («кажущееся явление»), подобно отражению в зеркале. Поскольку отражение в зеркале – это не только идея (*джнана*) ума, а действительное проявление (*абхаса*) вне ума, оно может быть названо внешним или даже физическим. Таким образом, *крийа* – это экстериоризация, или облачение в физическую форму идеи (*джнаны*). *Крийа* в этом смысле не означает *вимаршу*, которая является природой *пракаши*, или Шивы; она означает определенную стадию в творении, последний шаг – внешнюю проекцию.

Иногда мы видим неправильное понимание значения *иччха-джнана-крийи*. Неспециалисты иногда понимают его как «знание-волеизъявление-ощущение», представляемые как три способности ума. Но это – грубое непонимание терминов. *Иччха, джнана и крийа* – это три иерархических шага творения, которые находятся в любом виде творчества. Когда архитектор конструирует здание, у него сначала возникает желание конструировать его. Это

⁴⁴ Слово *иччха* на санскрите используется как для обозначения «желания», так для обозначения «воли». Желание (еды, секса и т.д.) возникает в нас само по себе, оно не является нашим волевым действием. «Воля» полностью зависит от нас, это *наше* действие, а не Природы. Правильный санскритский заменитель для слова «воля» – это *санкалпа*, которая является волевой и может быть напряженной. Но поскольку в случае Шивы *санкалпа* спонтанна, а не является результатом усилия воли, она называется *иччха*, возможно чтобы выразить как спонтанность, так и волеизъявление.

⁴⁶ Слово «ум» или «ментал» используется здесь в смысле «сознания», а не в смысле *манаса*, который является продуктом материальной *пракрити*.

⁴⁷ *амаршатмаката джнанашактих*. Т. С. 1, стр. 6.

⁴⁸ *сарвакарайогитвам крийашактих*. Т. С. 1, стр. 6.

ичха. Потом в его уме формируется цельная картина или идея предполагаемого здания; здание появляется в виде чистой идеи. Это *джнана*. Потом архитектор в действительности возводит здание – здание вступает в физическое существование. Это *крия*. Также и в сотворении вселенной Господь сначала желает творить (*ичха*); потом в Шива-сознании ясно формируется цельная картина предполагаемой вселенной как замысел (*джнана*); в конце концов, Господь творит вселенную в действительности, приводя ее к видимому существование (*крия*).

Также нужно заметить, что термины *джнана* и *крия* не используются здесь в общем смысле освещения и динамиза (*пракаша* и *вимарша*), которые являются соответствующими значениями для Шивы и Шакти. Они используются здесь в специальном смысле стадий творения. Когда что-либо, что будет сотворено, формируется как идея в уме, это *джнана*, а когда оно в действительности творится как внешняя реальность, это *крия*. *Джнана* – это внутреннее или умственное творение чего-либо; *крия* – это внешнее или физическое творение того же.

ДВА УРОВНЯ ШАКТИ

Манифестация мира, или *идам* («это»), – это свобода (*сватантрия*) Абсолюта, или *ахам* («Я»). Существует неправильное понимание тантрической позиции, состоящее в том, что Творение – это логическое следствие или обязательный результат Шивы или Шакти. Это неправильное понимание основано на тантрических утверждениях, производящих впечатление, что мир – это природа (*свабхава*) Шивы-Шакти, и значит, вследствие Его развлечения (*лилы*), мир снова и снова с необходимостью создается, поддерживается и разрушается (*чарикарти барибхарти санджарихарти лилайа*).⁴⁹

Тантрическое утверждение о том, что Творение – это природа Шивы, или *парашакти*, имеет тот же смысл, что и утверждение о том, что игра – это природа ребенка. Это не означает, что игра – это необходимость или принуждение для ребенка или что ребенок играет весь день. Это просто означает, что у игры нет причины или мотива, для ребенка естественно играть. Это не противоречит тому факту, что акт игры – это свобода ребенка. Действительно, с одной стороны, мы можем сказать, что игра – это свобода ребенка, а, с другой стороны, что игра – это природа ребенка. Когда говорится, что творение – это природа Шивы, это означает, что у Шивы нет мотива или причины творения; творение возникает из Его свободной игровой природы,⁵⁰ и Шива всегда творит из Своей свободы.

⁴⁹ Утпаладева в своих гимнах *Шивастотравали* приветствует Шиву, Того, кто *всегда* совершает акты творения, сохранения и разрушения из своей игровой природы.

Сада сриштивинодайа сада стхитисукхасине, сада трибхуванахаратримтайа свамина намах. Ш. Ст. 20. 9.

⁵⁰ Адвайта Веданта провозглашает такую точку зрения, что Творение – это несущественная характеристика (*татастхалакшана*) Брахмана. И все же отец Адвайты, *Гаудапада*, говорит: «Это (Творение) – природа Господа; что будет желать совершенное существо?» (*девасайаша свабхаво 'йам апта камасай ка сприха. Мандукйа-карика. 1.9.*) Естественно, он подразумевает,

Если мы посчитаем Творение необходимым действием Шивы и Шакти, то, это будет противоречить концепции свободы (*сватантрийи*), которая является основной в Тантризме. Более того, Тантры недвусмысленным образом объявляют, что Творение – это свобода (*сватантрия*) Шивы. К тому же Шива, или Шива-Шакти, в основном рассматриваются как трансцендентные (*ануттара*). Шива не может оставаться трансцендентным, если Творение есть принуждение для Него.

УРОВНИ ШАКТИ

Шакти	Таттва	Вак	Степень различия			Переживающий
Чит-ананда	Шива-Шакти	Пара	Ахам («Я есть»)	Чистое единство	Чистый субъект или чистое «я» (без сознания объекта)	Шива-прамата
Ичхха	Садашив а	Пашай анти	Ахамидам («Я есть это»)	Единство – в различии (различие в потенциальной форме – <i>асутрана</i>)	Субъект только излучает объект	Мантра-Махешвара-прамата
Джнана	Ишвара	Мадхай ама	Идамахам («Это есть я»)	Единство – в различии (различие более проявлено как воображение, представление – <i>Вимарша</i>)	Субъект полностью представляет объект	Мантре-ишвара-прамата
Крийа	Садвидайа	Ваикх ари	Аханча иданча («Я есть и это есть»)	Единство – в различии (различие полностью проявлено как то, что видно, проявление – <i>Абхаса</i>)	Субъект внешне проецирует объект как <i>абхасу</i>	Мантра-прамата

Неправильное понимание, состоящее в том, что акт творения обязателен для Шивы, возникает из-за игнорирования разницы между *шакти* и *сварупа-шакти*. В Тантрической традиции *чит* и *ананда* – это природа (*сварупа*, или *сварупа-шакти*), тогда как триада *ичхха-джнана-крийа*, которая относится к творению мира, – это сила (*шакти*), но не *сварупа-шакти*. *Чит* и *ананда* есть *сварупа*, а триада *ичхха-джнана-крийа*, или Творение мира, – это не *сварупа* в техническом смысле *сварупа-лакшаны*. Творение основано только на свободе Господа.⁵¹ Он может разыграть вселенскую деятельность творения, поддержания и т.д. навечно, на некоторое время или не разыгрывать вообще.

В Тантризме мир считается Шакти, или *крийей*, а Шакти, или *крийа*, считается природой Шивы, поэтому мир нужно рассматривать как природу Шивы. Но что упускается здесь из виду – так это та истина, что только *чит-ананда*, а не вся Шакти, является природой (*сварупой*) Шивы. *Ичхха-джнана-*

что в Господе нет мотива для Творения; он не может предположить, что творение – это необходимое и вечное действие Брахмана.

⁵¹ ити шакти трайам натхе сватантрийапаранамакам/ ичхабхирабхикайбхир гурубхих пракатикритам // Т. А. 1. 94.

крийа, которые производят Творение, – это не *сварупа* в техническом смысле. Активность (*крийа*), которая находится на уровне *сварупы* (*чит-ананда*) и которая освещена в себе, – это только *ахам* («Я есть»).⁵² Она не является *ахамидам* («Я есть это»), которое приходит на уровне Творения (*иччха-джнана-крийа*). Ахам, или Самосознание, следовательно, считается извечной активностью или извечным динамизмом (*нитха-крийа* или *нитха-спанда*) Сознания. Свободный акт творения может также считаться вечным или даже врожденным (*сварупа*) в том смысле, что Шива свободно осуществляет вселенскую функцию творения, и т.д. Творение не обязательно для Шивы; оно является манифестацией Его свободы (*сватантрий*). Бессмысленно говорить, что Шива может не быть *чит-ананда*, ибо Шива – это не что иное, чем *чит-ананда*. Также совершенно бессмысленно говорить, что Шива не может творить мир. Творение полностью зависит от воли Шивы.

СИНОНИМЫ И СИМВОЛЫ ШАКТИ

Мы обнаруживаем в Тантрах и также у Абхинавагупты разнообразные синонимы для Шакти. Как синонимы они все обозначают одну и ту же Шакти. Но используются разные синонимы для того, чтобы подчеркнуть разнообразные аспекты характеристик Шакти. Каждый синоним Шакти несет определенное дополнительное значение, которое относится к определенной характеристике, аспекту или грани Шакти. Таким образом, каждый синоним является значительным.

Существует четыре или пять основных синонимов для Шакти – Шакти, *крийа*, *вимарша*, *спанда* и *сватантрий*. Шакти буквально означает «сила», «энергия» или «могущество». Она – потенциал всей активности. Даже когда нет действительной активности, есть потенциальность или способность к активности. Шакти в основном означает потенциальность. Когда эта потенциальность осуществляется или становится проявленной в действительной активности, она называется *крийа*. *Крийа* – это деятельность, движение, течение, или действительный динамизм. Сознание – динамично, так как *крийа* – это истинная природа Сознания. Поскольку Сознание – это потенциальная сила, могущество, или энергия, которая реализуется в активности, она называется Шакти. Если Шакти – это потенциальность, *крийа* – это действительность.

Эта *крийа* («активность») – не физическая активность, а активность в сознании – умственная, так сказать; таким образом, она называется *вимарша* («мышление»). Согласно идеалистической системе Кашмирского Шайвизма, существует не физическая реальность или материя; существует только Сознание (*чити* или *самвит*). Отсюда следует, что активность Сознания – не физическая; активность Сознания принимает форму мышления (*вимарша*). *Вимарша* или *амарша* буквально означает «мышление». Поскольку активность Сознания – умственного типа, она называется *вимарша*. Само слово *вимарша* наводит на

⁵² йад ийам свачаматкитимайи сватманиева пракашанамайе вишрамайа спхурати тадевам спхутитамавиччиннатапарамартхам ахам ити. П. Т. В. 1, стр. 6.

мысль, что активность Шивы не физическая. Даже на уровне *пашу* активность не является физической, ибо мир – это мысленная проекция, или проявление сознания, как во сне. Ведь во сне, все то, что проявляется как физическая или телесная активность, в действительности есть деятельность ума. Таким образом, становится очевидным, что *крийа* – это также *джнана*.⁵³

Крийа также называется *сватантрийа*, потому что активность (*крийа*) Шивы не скована и необусловлена, а совершенно свободна. Обычно, побуждение что-то делать возникает в двух случаях. В первом случае это могут быть внешние обстоятельства, принуждающие исполнителя действовать определенным образом. Во втором случае это могут быть внутренние побуждения и желания, которые заставляют действовать. Но в случае Шивы, нет обусловленности или принуждения ни снаружи, ни изнутри. Шива совершенно свободен (*сватантра*) действовать или не действовать таким образом, каким Он сам желает. Шива – это состояние совершенной «свободы для». Таким образом, активность Шивы может быть совершенно верно названа *сватантрией* («свободой»).

Крийа – это не напряженное намеренное действие, которое мы совершаем, напрягая нашу волю, а спонтанная активность, поэтому она называется *спанда*. *Спанда* означает свободную и без усилий вибрацию активности; другими словами, она означает спонтанность. Спонтанная активность отличается от той, которая называется *кармой* («напряженной волевой активностью»). Слово *спанда* имеет смысл и свободы, и спонтанности, оно означает быть без усилий. Таким образом, *спанда* – это самый совершенный термин для обозначения активности Шивы.

В тантрических текстах Шакти описывается через символы. Важная характеристика Тантрической традиции – в том, что в ней обнаружена очень богатая и эффективная символика. Важность символа, а также мифа – в том, что они обращаются к сердцу или чувству и в связи с этим производят сильное воздействие на духовного практикующего. Тантризм – это духовная дисциплина, она стремится к тому, чтобы пробудить к активности сердце духовно ищущего (*садхака*). Это наиболее эффективно достигается через символы, мифы и аллегории.

Шакти символически представлена как женщина или мать. *Джнана*-аспект Сознания символизируется как *Шанкара* (мужчина), а *крийа*-аспект как Парвати (женщина). В Буддийской Тантрической традиции, однако, *джнана* аспект считается женским, а *крийа* аспект – мужским. Возможно, буддисты считают активность знаком мужественности. В Индуистской Тантре основание для принятия женщины как символа Шакти может быть следующее: у ребенка есть два родителя, отец ассоциируется с рассудком или интеллектом, который руководит, дисциплинирует и увещевает (и т.д.) детей, в то время как мать, главным образом, представляется как любовь и привязанность к детям. Таким образом, мать ассоциируется с сердцем, которое является местонахождением

⁵³ *джнанам вимаршанупранитам, вимарша ева ча крийети/ на ча джнана-шакти вихинасайа крийайогах*// И. П. В. З. 1. 1, стр. 190.

эмоций или чувств. Совершенно очевидно, что сила для действий приходит от эмоций, сердца, а не от рассудка, головы. Рассудок, или интеллект, контролирует активность, но ее источником является эмоциональный аспект личности. Таким образом, понятно, почему именно мать или женщина, человек сердца, сделана символом Шакти.

Женский символ, *Парвати* или *Ума*, которая является супругой Шанкары, выражается в разнообразных формах Дурги, Чанди, Кали, Лакшми и т.д. Многочисленные руки Дурги могут считаться символами многочисленных граней активности Шакти. *Тригуна-Шакти*, или триада Сарасвати, Лакшми и Кали, которые сами являются различными формами Дурги/Парвати, может считаться символом триады *иччха-джсанана-крийи* или триады саттвической, раджастической и тамастической сил наших умов. Все саттвические, раджастические и тамастические тенденции являются силами, или *шакти*, и, как таковые, могут быть активно направлены на духовное продвижение. Говорится, что Сарасвати образована из *саттвы*, таким образом, она символизирует саттвические качества; *Махалакши* и *Махакали* символизируют раджастические и тамастические качества соответственно. Они также могут быть рассмотрены как символы *иччха-джсанана-крийи*: Махасарасвати – как символизирующая тонкое творение мира в форме воли; Махалакши – как сравнительно более активная и более проявленная форма творения – воображение-представление, или *джсанана*; и Махакали – как самая грубая и самая проявленная форма творения – внешний мир.

В Тантрической традиции «левой руки» (*вама* или *каула*) Шакти поклоняются через сексуальное единение – средство, данное Природой. Здесь, Шакти рассматривается как Бхайрави, которая находится в вечном сексуальном единстве с Бхайравой (Шивой). Она также называется *Трипура*, *Трипурабхайрави*, *Трипупрасундари*, или просто *Сундари* («прекрасная»), *Вама* («лучшая половина») или *Шодashi* («девица шестнадцати лет»). Божественной Шакти поклоняются как прекрасной богине, которая является *Сарвешвари* («королевой всего»).

Йогическое имя Шакти – это *кундалини* («змеиная сила»). Тантризм является йогической традицией и использует йогические символы для обозначения Силы Сознания. *Кундалини* буквально означает «женщина-змея». Поскольку Шакти в символах представлена как женщина, и само слово *шакти* женского рода, естественно, все символы Шакти тоже женского рода. Считается, что змея *кундалини* находится в человеческом теле как основа позвоночного столба и гениталий. Змея – это подсознательный символ либидо или сексуальной энергии. Либидо, возможно, является самой основной и важной формой энергии, которая, сублимируясь, выражает себя в форме любви, преданности Богу (*бхакти*), эстетического творчества и т.д. Таким образом, змея – это символ присущий основной энергии нашей личности. *Кундалини* считается лежащей в полусонном состояниими, и это значит, что *чити-шакти* уже работает в нашей личности, но неполно. *Шакти* может быть пробуждена, или активизирована во всей ее полноте.

Кундалини – это, действительно, Сила Сознания (*чити-шакти*) и она работает в нас на различных уровнях. На биологическом уровне *чити-шакти*, или *кундалини*, как ее называют символически, действует в форме жизненной энергии (*прана-шакти*) и называется *прана-кундалини*. На ментальном уровне та же самая *чити-шакти/кундалини* работает в форме умственной активности и называется *нада-кундалини* или *Шакти-кундалини*. На духовном уровне *кундалини* работает в форме духовного просвещения и называется *бодхакундалини* или *пара-кундалини*, которая означает наивысшую *кундалини*.⁵⁴

ШАКТИ КАК *ВАК* («РЕЧЬ»)

Шакти в Тантрической традиции представляется как *вак* («речь» или «слово») с ее четырьмя уровнями *пара*, *нашийанти*, *мадхйама* и *вайкхари*. Целое Творение считается манифестацией *вак*.⁵⁵

⁵⁴ *пракашасйам сарвавастунам висаргарахита ту са/*
шактикундалика саива пранакундалика татха//
висаргапрантадеше ту пара кундалинити ча/
шишавайомети парамам брахматмасханамучайате// Т. А. 3. 139-40.

⁵⁵ См. раздел, озаглавленный *Творение как Вак (Речь)* в главе 4.

ПРОЦЕСС СОТВОРЕНИЯ

ТЕОРИЯ ПРИЧИННОСТИ

Мы уже убедились, что в метафизическом абсолютизме логически необходимо рассматривать мир как по своей субстанции (материалу) единый с первичной реальностью – Абсолютом. Кашмирский Шайвизм, как и Адвайта Веданта, является абсолютизмом, и поэтому здесь мир рассматривается как проявление, или протяжение (*прасара*), Шивы, который есть Абсолют. Следовательно, мир, в сущности, един с Шивой. В мире нет ничего, что не являлось бы Шивой.¹

Теория с сотворения в абсолютизме включает в себя теорию причинности, в которой причина (*карана*) и следствие (*карьа*) рассматриваются как одно и то же по своей субстанции (материалу). Согласно Кашмирскому Шайвизму, мир – это следствие, а Шива, абсолютное Сознание, – это причина,² и они являются по своей субстанции одним и тем же, поскольку субстанция, из которой создан мир, есть не что иное, как сам Шива.³ Таким образом, принятая в Кашмирском Шайвизме теория причинности – это *Саткарйавада*, что означает: результат вовсе не создан из ничего как нечто абсолютно новое, но создан из причины, являющейся его субстанцией, материалом. Кашмирский Шайвизм признает истинным следующее утверждение Адвайта Веданты и Мадхьамики: никакая вещь не может возникнуть из ничего. Если, например, гончар хочет сделать кувшин, ему требуется глина, как материал для производства последнего; или если каменщик должен построить здание, ему нужны кирпичи, цемент и все остальное, необходимое для строительства.

Абсолютное Сознание, или Шива, – это материал, из которого создан мир. Таким образом, Шива есть материальная первопричина мира. В случае гончара, делающего кувшин, гончар – это создатель, или, техническим языком, действенная причина; он отличен от глины, материальной причины кувшина. В случае сотворения мира Шивой, Он является одновременно и материальной, и действенной причиной мира. Шива творит мир не из какого-то внешнего материала, а из самого себя.⁴ Другими словами, Шива становится миром. Вот что подразумевается под утверждением о мире как о проявлении, или протяжении Шивы.⁵

Но как может мир, который кажется сделанным из материи, быть сделан из Шивы, который является Сознанием? Или, если Сознание становится материей, не становится ли Сознание другой субстанцией? Вопрос, во-первых, заключается в том, что Сознание не может стать материей, веществом, в целом отличным от Сознания. Во-вторых, если допустимо, что Сознание становится материей, тогда

¹ П. С. 11.

² И. П. К. 2. 4. 1, стр. 136.

³ вишиве хи бхавастасайва шактирупена сварупатмата вена стхитах. И. П. В. 2. 4. 1, стр 136.

⁴ СТАВА-ЧИНТАМАНИ 9.

⁵ атмайва сарвабхавесу спхураннирвритачидвибхух/
анируддхеччхапрасарах прасараддриккриях шивах// Ш. Д. 1. 2.

проблема – в том, что, возможно, мир, сделанный из материи, становится неким другим веществом, отличным от Сознания, и мы, таким образом, не можем говорить о мире, как об одинаковом по своей субстанции с Сознанием, или Шивой.

Возможно, это и есть причина, в силу которой система Самкхья, оперируя выше упомянутой логикой, утверждает, что мир материи происходит из материальной субстанции, *пракрити*, а не из Сознания, *пуруши*. Адвайта Веданта также основывается на выше упомянутой логике, но движется в другом направлении. Адвайта Веданта принимает мир как иллюзию (*митхья*), проекцию ума, как, например, в случае сна или иллюзии веревки-змеи. Это решает проблему, так как мир в этом случае не остается материальной субстанцией, а становится Сознанием, ибо объект сна или веревка-змея не реальны, а кажущиеся. Они созданы из воображения ума, который является, в сущности, единым с Сознанием. Даже если Упанишады не выступают явно в защиту *Майавады* – теории о том, что мир является кажущимся – вполне разумно для потребностей Шанкарачары рассматривать мир как иллюзию, кажущееся явление, для непротиворечивого понимания утверждений Упанишад. Например, позиции Упанишад о том, что Брахман есть Сознание, и о том, что «все это есть Брахман» (*сарвам кхалу идам брахма*), могут быть поняты непротиворечиво, только когда «все это» (мир) считается кажущимся, ибо только тогда мир становится одним и тем же по своей субстанции (материалу), что и Сознание. Кашмирский Шайвизм занимает почти ту же позицию. С его точки зрения, мир – это сознательная самопроекция Сознания-Шивы.⁶ Как таковой, мир состоит не из материи, а из Сознания, это не «реальная», а «кажущаяся» проекция Сознания. Тем не менее, Кашмирский Шайвизм отличается от Адвайта Веданты, ибо мир, согласно Кашмирскому Шайвизму, – это активная самопроекция Шивы, тогда как с позиции Адвайта Веданты, мир – это наложение (*адхьаса*) на Брахмана, а Брахман остается нейтральным.

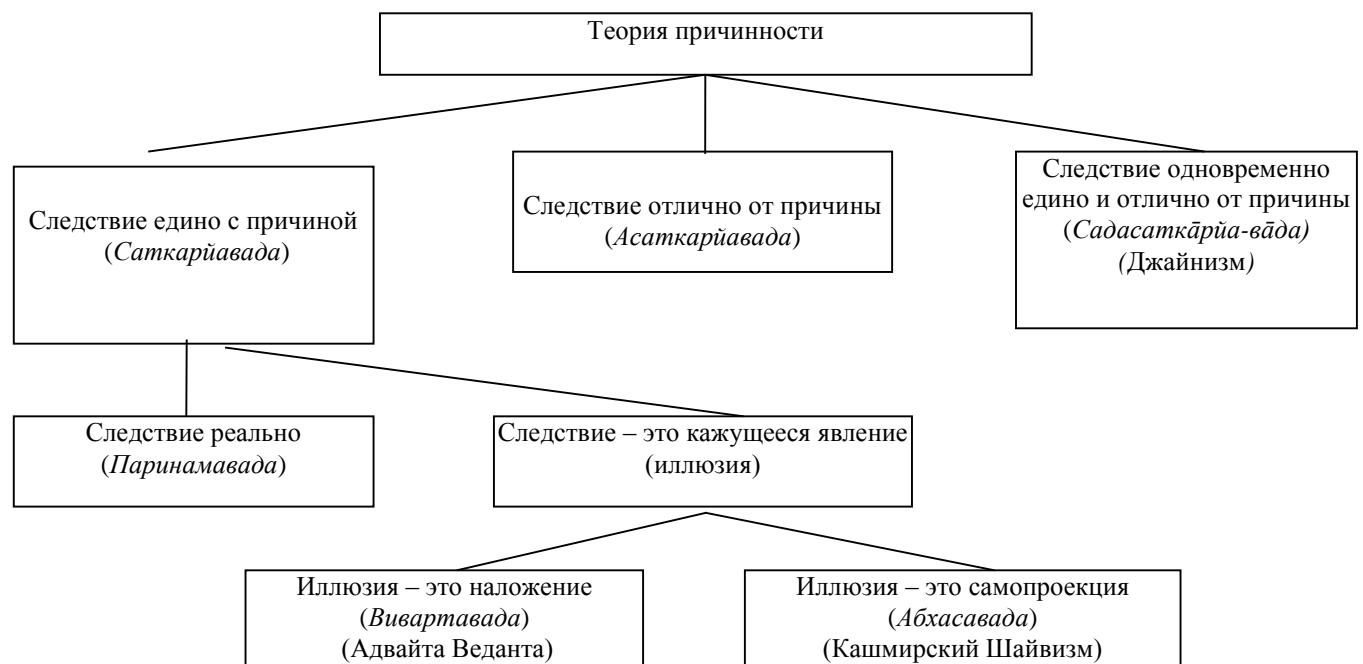
Таким образом, мы видим, что в процессе сотворения мира, или становления миром, Шива-Сознание не становится материей, он остается той же субстанцией – Сознанием, ибо субстанция «кажущейся» проекции – это Сознание.⁷ Вот почему можно с полным основанием сказать, что такой, как будто бы «материальный», мир проявляется из Сознания, и что, пока это происходит, Сознание не становится другой субстанцией.

Из выше сказанного следует, и это принимается Кашмирским Шайвизмом, что мир не является реальной трансформацией (*паринама*) Сознания. *Паринамавада* – это подкатегория *Саткарйавады*, и это значит, что причина реально, или материально, становится следствием, как в случае, когда молоко становится творогом. Согласно Раманудже, мир – это реальная трансформация Брахмана (*Брахмапаринамавада*). А также, согласно Самкхье, мир – это *паринама*, но *паринама* материального принципа, *пракрити* (*Пракрити-паринамавада*). Но с точки зрения Адвайта Веданты и Кашмирского Шайвизма, мир является не

⁶ И. П. К. 1. 8. 7, стр. 331, 1. 5. 1., стр. 153.

⁷ сараметатсамастасийа йаччитсарам джадам джагат. Т. А. 4. 185.

реальной трансформацией, а кажущимся проявлением Брахмана или Шивы. В Адвайта Веданте кажущееся проявление называется *виварта*, и мир – это *виварта* Брахмана (*Браhma-вивартавада*). В Кашмирском Шайвизме, однако, кажущееся проявление называется *абхаса*, и мир – это *абхаса* Шивы (*Абхасавада*). Оба слова, *виварта* и *абхаса*, означают кажущееся явление, или кажущееся проявление, – иллюзию. Но согласно *Вивартаваде* Адвайта Веданты, иллюзорный мир является наложением на Брахмана, как веревка-змея, тогда как согласно *Абхасаваде* Кашмирского Шайвизма, иллюзорный мир – это свободная самопроекция Шивы, как творение йога или мага.⁸ Таким образом, *Вивартавада* и *Абхасавада* находятся на одной и той же стороне против *Паринамавады*. С другой стороны, *Вивартавада* и *Абхасавада* являются двумя различными подразделами *Саткарйавады*.



ПЯТЕРИЧНЫЕ КОСМИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ

Сотворение в Кашмирском Шайвизме и индийской философии в целом рассматривается как нечто циклическое, а не линейное. Три стадии: сотворение (*сришти*), поддержание (*стхити*) и растворение (*самхрти*) – последовательно сменяют друг друга. Шива снова и снова творит, поддерживает и уничтожает мир.⁹

Эти три космические функции Божественной Личности признаются всеми системами индийской философии, которые рассматривают мир как Творение. Кашмирский Шайвизм, как и Тантризм в целом, рассматривает две дополнительные функции: сокрытие (*ниграха*) и милость (*ануграха*).¹⁰ Когда Шива проявляет себя в форме чувствующих индивидуальных душ (*пашу*) и

⁸ чидатмайва хи дево 'нтах стхитамичхавашадбахих,
йогива нирупаданамартхаджатам пракашайет. И. П. К. 1. 5. 7, стр. 182.

⁹ чарикарти бхарипхарти санджарихарти лилайа.

¹⁰ сватантриячча махешасайя тиробхуто 'пйасау свайам/
парадварена вабхайети бхуйо 'нуграхамапайалам// Т. А. 14. 20.

неодушевленных предметов мира, Он скрывает свою истинную природу, являющуюся чистым знанием и чистым блаженством (*чидананда*), и становится ограниченными и неведающими людьми и вещами.¹¹ Это – часть Его *лилы*, или игривой активности. Индивидуальные души не могут видеть истинную форму Шивы, потому что их видению препятствует загрязнение; Шива скрывает от них свое настояще существо. Это является «сокрытием», или «сковыванием», (*ниграха*). Но Шива также освобождает души, устранив препяды, или загрязнение. На самом деле Он дает душам возможность добиться освобождения. Это называется «милость» (*ануграха*). Итак, пятеричная вселенская деятельность (*панчакритиа*) Шивы – это пять действий: створение (*сришти*), поддержание (*стхити*), растворение (*самхрити*), сокрытие (*ниграха*) и милость (*ануграха*).¹²

Здесь возможен вопрос: «Почему растворение?» Если мир создан, только чтобы в конце быть разрушенным, почему он все-таки создан? Цикличные функции створения и растворения существуют как причудливые капризы своенравного ребенка. Однако растворение мира имеет мудрое предназначение. На самом деле оно служит для того, чтобы дать отдых уставшим от стольких рождений и смертей душам. Что касается душ, мир создан, чтобы обеспечить их надлежащими обстоятельствами и благоприятными возможностями для духовного роста и работы над своим освобождением (*мала-парипака*). Каждая душа работает над одним и тем же, сознательно или бессознательно. Так как душа много трудится в жизни, вполне естественно, что она устает и нуждается в отдыхе. Состояние растворения предназначено для предоставления этого отдыха.

Итак, створение и растворение, вместе взятые составляют цикл работы и отдыха. Но это не единственный цикл работы и отдыха: есть еще два похожих цикла, один из которых короче другого. Самый короткий – это однодневный цикл, состоящий из одного дня и одной ночи, в течение которого индивидуальная душа (*пашу*) работает днем и спит или отдыхает ночью. День создан для работы, а ночь – для отдыха, или сна.¹³ Другими словами, день – это состояние створения, а ночь – растворения. Это самый короткий однодневный цикл створения и растворения, предназначенный для работы и отдыха.

Второй цикл створения и растворения, или работы и отдыха, сравнительно длиннее, – это цикл рождения и смерти: после работы в течение жизни душа устает и находит отдых в смерти. Как сон в течение ночи является времененным состоянием ухода, и душа снова пробуждается с возросшей энергией для работы в течение дня, так же и смерть является состоянием ухода и отдыха – конечно, на более долгий период. Душа пробуждается после этого длительного отдыха в другой жизни с обновленной энергией и силой к действию.

¹¹ *тиродхих пурнаупасайапурнатвам тачча пуранам.* Т. А. 13. 111.

¹² а) *намах шивайа сататам панчакритиа-видхайине.* П. Х. 1, *мангалачарана*,

б) *иттхам сриштистхитидхвамсатирабхавамануграхах/*

ити панчасу картритвам шиватвам самвидатманах// Т. А. 14. 24.

¹³ *ратрих сванайа калпита.*

Третий и самый длительный цикл сотворения и растворения, или работы и отдыха, – это цикл космического сотворения и растворения. В период космического растворения весь мир исчезает, и все души вместе погружаются в состояние отдыха. Когда Сотворение начинается вновь, все спящие души пробуждаются для начала своего путешествия в новом Творении.

Таким образом, мы видим, что растворение вполне имеет свое предназначение, поскольку оно обеспечивает отдых, который является необходимым шагом в работе и прогрессировании душ.

Растворение – это состояние отдыха или сна для душ, но для Шивы это не может быть так. Кажется, безосновательным утверждение, что Шива устает и поэтому засыпает или отдыхает. Так можно говорить только аллегорически. В христианской теологии утверждается, что Бог сотворил мир за шесть дней, и на седьмой день, Воскресенье, Он отдыхал. Подобным образом, мы можем сказать, что Шива отдыхает, но только символически, или образно. Для Шивы растворение – это то, что называется *нимеша*. *Нимеша* дословно означает «закрытие глаз».¹⁴ Но опять же, *нимеша* не означает, что Шива действительно спит. Это только означает, что Шива обращает свое внимание с внешней активности целиком вовнутрь.

Можно сказать, что сотворение – это *унмеша* Шивы, дословно, «открытие глаз». Оба термина – *унмеша* и *нимеша* – используются символически. Кашмирский Шайвизм – это идеалистическая система. Согласно Кашмирскому Шайвизму, мир – это внешняя самопроекция Шивы-Сознания. Поэтому Сотворение может рассматриваться как открытие глаз Шивы. Когда Шива «придумывает», или «воображает» мир, или «открывает глаза», мир вступает в существование. Существование мира зависит от «видения» Шивы, подобно тому, как существование мира во сне зависит от нашего «видения» сна. Когда Шива останавливает видение мира кажущихся явлений, мир растворяется.

Следовательно, *нимеша* не означает, что Шива действительно спит; это только означает, что Шива-Сознание уходит вовнутрь.¹⁵ *Нимеша* внешнего Сознания – это в действительности *унмеша* внутреннего Сознания. *Унмеша* – это облечение во внешнюю форму, воплощение, Сознания, а *нимеша* – это его уход вовнутрь.

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ СОТВОРЕНИЯ

Есть несколько общих вопросов, которые следует рассмотреть для лучшего понимания природы Сотворения в соответствии со взглядом Кашмирского Шайвизма. Например, можно спросить: «Почему Шива создал мир? Как связаны между собой Творение и Создатель? Почему Творение не влияет на Творца? Как может меняющийся мир быть логически согласованным с неизменной

¹⁴ а) *йасийонмешадудайо джагатах... вишвасай хи спхутатвам баҳиятвам унмешанам, нимешанам, тваспхутатвападанамантарупатдречанам – ити нимешах* И. П. В. 3. 1. 3, стр. 194.

б) *сварупадунмешапрасарананимешастхитиджушах, тададвайтам ванде парамашивашиактиятма никхилам*. И. П. В. 1. 1, *мангалачарана*.

¹⁵ *нимешанам ту...антарупатдречанам*. И. П. В. 3. 1. 3, стр. 194.

Реальностью (Шивой), из которой, как утверждается, он произошел? Как можно объяснить присутствие в мире зла и страданий, когда говорится, что он произошел из Реальности, являющейся не чем иным, как добром и блаженством?» Ответ Кашмирского Шайвизма на эти вопросы определяет природу Творения в отношении рассматриваемого вопроса. Рассмотрим последовательно эти вопросы.

Первый и самый важный: «Почему Шива создал мир?» Этот вопрос особенно важен в той связи, что Шива, Творец, определяется как совершенное Существо, которое не имеет никаких желаний и не испытывает нужды в чем-либо. Мы совершаем действия в соответствии с нашими желаниями или потребностями. Почему совершенное Существо, которое ни в чем не нуждается, может делать что-нибудь, не говоря уже о гигантской работе Сотворения? Сторонники Адвайта Веданты утверждают, что не может быть никакой активной созидающей деятельности со стороны Брахмана, поскольку Брахман ни в чем не нуждается. Поэтому Творение следует рассматривать как наложение на Брахмана, происходящее из-за неведения (*авидайа*). А высказывания Упанишад, описывающие Брахмана как творящего мир, следует рассматривать как мифы (*акхайайика*), как предложил бы сторонник Адвайта Веданты.

Кашмирский Шайвизм имеет ясный ответ на этот вопрос. Сотворение не является действием, вызванным какой-либо потребностью или желанием, Сотворение – это спонтанная деятельность (*спанда*) Шивы. Мы уже обсуждали понятие *спанды*, или *крии*, нет нужды повторно рассматривать это здесь. Достаточно сказать, что природа блаженства (*ананды*) – свободно изливаться в спонтанной активности, – Сотворение является такой активностью. Оно является эманацией (*спхураной*) или естественным сиянием (*виджримбхой*) Шивы.¹⁶ Это – игравая активность (*лила*), которая свободно и спонтанно происходит из состояния радости; это – спонтанный и полный блаженства танец Натараджи (танцующего Шивы). Натараджа – это наиболее подходящий символ Шивы как Творца, полагая, что Сотворение – не для *ананды*, а из *ананды*. Это не означает, что Шива еще не обладает *анандой* и поэтому начал игравую активность Созидания. На самом деле Шива уже полон *ананды*, и полнота *ананды* свободно проистекает в радостной деятельности Сотворения.

Мы уже прояснили, что деятельность Созидания не является необходимой для Шивы, она также является не некой автоматической деятельностью механического типа, а полностью свободной активностью, которая имеет достоинства и свободы, и спонтанности, активности без усилий.

Вопрос об отношениях Творения к Творцу был рассмотрен в главе о Шакти. Нам не нужно здесь повторять этот материал. Достаточно отметить, что Творение – это свободная активность Шивы; отношения между Творцом и Творением такие же, как и между свободным деятелем и его свободным действием. Если вопрос – не об отношении действия Сотворения, а об отношении объектов и вещей Творения к Шиве, то мы можем сказать, что это отношение является отношением тождественности, поскольку мир по своей субстанции един с Шивой-

¹⁶ *махапракашарупа хи йейам самвидвиджримбхате*. Т. А. 15. 265.

Сознанием.¹⁷ Но эта тождественность является тождественностью субстанции (материала), а не формы или действия. Мир отличается от Шивы по форме, Шива является чистым сознанием, а мир – это *абхаса* («какующееся проявление») Шивы-Сознания.¹⁸ Индивидуальная душа также тождественна Шиве, если речь идет о ее субстанции (материале), поскольку душа сделана из той же субстанции – Сознания. Но индивидуальная душа (*пашу*) отличается от Шивы, поскольку индивидуальность ограничена и загрязнена (*малой*). Таким образом, Творение, состоящее из чувствующих индивидуальностей и неодушевленной материи, идентично с Шивой по своей субстанции (материалу), но отличается от Него по форме и действию.

Ответ на вопрос, почему Шива не подвержен влиянию своего творения, состоит в том, что Он обладает совершенной свободой (*сватантриа*). Шива не затрагивается ни самим актом Сотворения, ни вещами и событиями Творения (мира). Причина, по которой Он не подвержен влиянию, – это Его свобода – и «свобода для», и «свобода от». Он не зависит от своего собственного действия Сотворения, потому что оно является Его свободным действием. Ничто вовне или внутри не вынуждает Его творить. Он обладает совершенной «свободой для» – свободой для действия: все, что Он делает, Он делает свободно. Если бы Он был вынужден действовать зависимым образом, под принуждением, тогда, конечно, Он был бы подвержен влиянию. Но это не так, ничто не может затронуть Его свободу.¹⁹

Шива не подвержен влиянию предметов и событий мира, потому что, хотя мир и является Его проявлением, Он – превыше мира. Когда Шива становится миром, это не значит, что Шива не остается прежним Шивой, или что прежнего Шивы больше нет, и Он теперь становится миром, как, например, когда молоко становится творогом. Когда молоко становится творогом, молока больше нет, и есть только творог; молоко полностью подвержено влиянию процесса Сотворения. Но в случае Шивы, становящегося миром, Шива остается Шивой и вместе с тем становится миром.

Когда актер играет роль в спектакле, он остается самим собой и вместе с тем становится персонажем спектакля. Актер свободно принимает форму персонажа. Он не меняется в действительности; он не подвержен воздействию спектакля. Подобным образом, Шива не затрагивается Творением, своим свободным спектаклем, образно выражаясь. Хотя мир произошел из Шивы, Шива остается всецело Шивой (в себе самом), в этом смысле он отличен от мира и трансцендентен по отношению к нему, превосходит мир. Если оппонент (*пурвапакшин*) настаивает на той точке зрения, что индивидуальная душа (*пашу*) есть не что иное, как Шива, и поскольку индивидуумы подвержены влиянию, значит, Шива также подвержен влиянию, тогда мы можем ответить, что Шива в форме индивидуума подвержен влиянию, но Шива в форме Шивы – нет. Шива,

¹⁷ майтєва бхати вишвам дарпана ива нирмале гхатадини/
маттхас прасарата сарвм сванавичитратвамиша суптат// П. С. 48.

¹⁸ йаваччхивайкаведйо 'сай шива евавбхасате,
тавадекашариро хи бодхо бхатиева йавата. Т. А. 10. 166.

¹⁹ Ш. Д. 1. 36-38.

как Шива отличен от Шивы, как индивидуума. В абсолютизме единство этих двух – это одинаковость субстанции (материала), а не в формы и действия. Абсолютизм не отрицает различие по форме и различие по действию между Шивой и миром.

Мы уже ответили на вопрос о том, как меняющийся и ограниченный мир произошел из неизменного и неограниченного Абсолюта, тем, что неизменный и неограниченный Абсолют может свободно выражать себя или свободно принимать меняющиеся ограничения.

Вопрос о зле и страданиях будет рассмотрен в главе 6.

СОТВОРЕНИЕ КАК *ВАК* («РЕЧЬ»)

Одним из существенных моментов в тантрическом толковании Шакти является концепция Шакти как *Вак* («речь») и Сотворения как проявления *Вак*.²⁰ *Вак*, или *Вак-Шакти*, имеет четыре иерархических уровня, или стадии, – *пара*, *пашанти*, *мадхайама* и *вайкхари*, которые, в действительности, соответствуют различным уровням Творения. Первый, *пара*, – это трансцендентный, всепревосходящий уровень, превыше всего Творения, остальные три соответствуют трем естественным стадиям Творения.²¹

В философской традиции Грамматистов (*ваиракарана*) Абсолютная Реальность, Брахман, описывается как «слово» (*шабда*, или *шабда-браhma*), и мир рассматривается как творение *шабды*. Бхартрихари в его *Вакападайам* выдвигает на передний план взгляд, что мир является кажущимся творением (*виварта*) *Шабда-брахмы*. Сомананда, отец школы *Пратиабхиджна* Кашимирского Шайвизма, в его *Шивадристи*, тем не менее, критикует Грамматистов. С точки зрения Сомананды, если понимать *Шабда* как то, что действительно отлично от Сознания (*чит*) и независимо от Него, то это значит, что *Шабда* не способно сотворить мир. *Шабда* может считаться творящим мир, только если оно само понимается как неотличное от Сознания, или Шивы. Следовательно, Сознание (*чит*), а не *шабда* («слово») должно рассматриваться как основной принцип Сотворения. Далее, Сомананда размышляет о том, что Грамматист, который начинает с уровня *пашанти*, не имеет концепции *пара* («трансцендентного»), которое логически необходимо как источник всего Творения. Однако эта критика Сомананды в действительности не может отнести к Грамматисту, ибо Грамматист косвенно, если не явно, рассматривает *Шабду* как неотличного от Сознания (Шивы). Кроме того, Грамматист косвенным образом принимает концепцию трансцендентального состояния (*пара*, или *парапашанти*), являющегося матрицей всего. К тому же, главной целью Грамматиста является объяснить процесс Сотворения, который (с точки

²⁰ *ха хи вишвасайя вачайавачакатмана двидха авабхасах*. Т. А. 3. 67.

²¹ а) *са спхуратта махасатта дешакалавишишини/*
сайша саратайя прокта хридайам парамештинах// И. П. К. 1. 5. 14,
б) *вивхагабхасане часайя тридха вапурудахритам/*
пашанти мадхайама стхула вайкхаритабхиишабдитам// Т. А. 3. 236.

зрения Кашмирского Шайвизма) на самом деле начинается с уровня *пашианти*. Сомананда, кажется, не заметил этого намерения Грамматиста. Однако, Абхинавагупта правильно понимает и оценивает позицию Бхартрихари. В итоге, Кашмирский Шайвизм мы можем рассматривать как метафизическую версию лингвистической философии Бхартрихари, а философию Бхартрихари, как лингвистическую версию Кашмирского Шайвизма.

Здесь необходимо пояснить, почему в Тантрической традиции Шакти называется «речь» (*вак*). Чтобы понять это, мы должны, во-первых, понять, почему Шакти называется *вимарша* («мышление», или «воображение», «представление»). Идеализм – это «красная нить» тантр, в соответствии с которыми, лишь Сознание является Реальностью. Материя не существует; то, что известно, как материя, – это на самом деле кажущееся проявление (*абхаса*), или проекция, Сознания. Поскольку материя является несуществующей, нет никакой материальной деятельности, все, что происходит, есть деятельность в Сознании, или «ментальная» деятельность. Деятельность в Сознании означает «мышление», или «представление», «воображение», что и есть дословное значение слова *вимарша*. Далее, согласно Тантризму, все мышление осуществляется посредством языка; мы не можем думать без использования языка.²² И поскольку язык в своей выразительной форме является фонетическим, он называется *вак* («речь»), *нада* («звук») и *шабда* («слово»). Абхинавагупта говорит, что *шабда* – это сама жизнь *вимарши*,²³ имея в виду, что *вимарша* («мышление») не может иметь место без *шабда* («языка»).

Поскольку мир есть проявление *шакти*, или *чити* (Сознания), и поскольку шакти понимается как *вак* («речь» или «слово»), то понятно, почему мир есть проявление *вак*.²⁴ Мир есть результат спонтанной вибрации, трепетания, или активности, (*спанды*) Сознания (Шивы), а вся активность Сознания – в речи (*вак*). *Вак* («речь») не может быть отчетливо произнесена на высших уровнях – *мадхайама, пашианти и пара*, – она становится отчетливо произнесенной только на грубом уровне *вайкхари*. Мышление – это тихая речь, и поэтому *вак* на более высоких уровнях может быть лишь в форме внутренней речи, или речи без отчетливого произнесения.²⁵ Когда говорится, что Сотворение произведено посредством *шабда*, под *шабда* понимается не произносимый звук, а внутреннее

²² Отправная точка философской позиции Грамматиста – это открытие того, что мышление является языковым. Бхартрихари говорит: “Нет концепции или мысли, которая лишена языка; все знание освещено, как будто пропитано речью (или языком).”

*на со'сти пратайло локе йах шабданугамадрите/
анувиддхамива джнанам сарвам шабдена бхаситам//*
ВАКЙАПАДИЙАМ 1. 123.

²³ *вимаршиача шабдадживитах*. И. П. В. 2. 3. 2, стр. 70.

²⁴ В Библии мир считается произошедшим из “Слова”. “Перед тем, как появился мир, Слово уже существовало; оно было с Богом. С самого начала Слово было с Богом. Бог делает все посредством Слова; ни одна вещь во всем творении не сделана без него. Слово было источником жизни, и эта жизнь принесла свет человечеству.” БЛАГИЕ ВЕСТИ БИБЛИИ; Джон 1.1-5, стр. 118.

²⁵ Калидаса в его работе Малавикагнимитрам во второй части использует слово (*antarvacana*) “внутренняя речь” имея в виду внутреннее чувство или мысль: ангайрантарнихитавачанайх.

Сознание, выражающее себя в языке (*шабдатмака*). Произносимый звук – это самое грубое проявление *вак*, и он называется *вайкхари вак*.

Состояние *Пара*, которое является изначальным Сознанием, – независимое. Оно есть Абсолют. Оно – источник Творения, и все же само оно – превыше Творения. Вполне логично, что источник, из которого произошел мир, независим от мира. Вот почему он называется *пара* («трансцендентный»). Эта *пара-вак*, являющаяся состоянием свободы (*сватантрийа*), свободно проявляет более низкие формы *пашианти*, *мадхайама* и *вайкхари*, и неотъемлемо присутствует в них как сама их основа. Таким образом, *пара* и трансцендентна, т.е. превосходит их, и имманентна, т.е. неотъемлемо присутствует в них; без *пара*, как лежащей в основании их реальности, они были бы неосвещенными и, следовательно, несуществующими.²⁶ *Пара-вак* независима, а стадии *пашианти* и т.д. зависят от *пара-вак*.

В состоянии *пара* существует только Я, Творению нет места. Только *ахам* («Я»); нет *идам* (объекта). *Пара*, следовательно, есть уровень чистого единства, в котором нет различий. Она – одна без второго. С точки зрения тридцати шести категорий (*таттв*), *пара* – это изначальные Шива-Шакти, которые являются источником всего Творения и которые сами по себе превосходят все Творение. С точки зрения шакти, *пара* – это *чит-ананда*, которая есть природа Реальности. Следует ясно понимать, что *пара-вак*, или *пара-шакти*, идентична *Парама-шиве*. Если *Пара-шакти* принять для обозначения реальности, отличной от *Парама-шивы*, это приведет к грубому ошибочному пониманию тантрической позиции. Шива, или Сознание, рассматривается как сила или динамическая мощь (*шакти*, или *спанда*), и истинный динамизм Шивы называется Шакти. Шакти, следовательно, – это синоним Шивы; таков путь понимания Шивы (Сознания) как силы, или сознательной энергии. Итак, назовем ли мы это Шивой или Шакти, Реальность остается одной.²⁷ Утпаладэва говорит, что Абсолютное Сознание (*чити*), чьей природой является «мышление», или активность воображения (*пратиавимарша*), есть *пара-вак*, которая независима.²⁸

Пара – это состояние Самосознания (*ахам*, или «Я есть») без сознавания объекта (*ахамидам*, или «Я есть это»). Здесь вопрос осознавания мира не стоит, так как мира еще нет ни в какой форме. Есть только *ахам* («Я», или субъект)²⁹ и нет *идам* («это», не-я, или объекта). Это – абсолютное «Я» (*пурнахам*, или *пурнаханта*), поскольку оно не связано с сознанием «тебя», или объекта, и не зависит от сознания «тебя», или объекта.

Когда *пара-шакти*, или *пара-вак*, проявляет волю к сотворению мира, она становится *пашианти*. Состояние *пашианти* сравнимо с набуханием (учххуната) семечка, являющимся первым шагом в возникновении дерева.

²⁶ *свасамвитсиддхайам йайва паравагбхумих саива...*
пашиантайадидашасвати вастумо вайавастхита, тайа вина пашиантайадишу
апракашатапаттия джадатапрашангат. П. Т. В. 1, стр. 5.

²⁷ С самого начала я указывал, что Шива и Шакти только подразумеваются как двое; по сути они – одно и то же, и, следовательно, Реальность – одна.

²⁸ *читих пратиавамаршатма паравак сварасодита.* И. П. К. 1. 5. 13.

²⁹ *экамева парам рупам бхайравасийахаматмакам.* Т. А. 3. 207.

Набухая, семечко становится «предрасположенным» (унмукха) проявиться в форме дерева, само же дерево существует в этом состоянии чисто потенциально. Подобным образом, в состоянии *пашианти* мир существует только в потенциальной форме, поскольку *пашианти* – это просто состояние волеизъявления творить, а не состояние действительного сотворения мира. Когда Упанишады говорят о Брахмане, что Он изъявил волю (или пожелал): «Пусть я стану множеством и порожу»,³⁰ – это, на самом деле, состояние *пашианти* Брахмана. Итак, в терминах пяти сил Шивы (*панчашакти*), *пашианти* – это *иччха* («желание»), первый шаг в триаде *иччха-джнана-крийа*, действительного процесса Сотворения. Вот почему в иерархии *таттв*, *пашианти* – это состояние *Садашива*. *Садашива* только желает, изъявляет волю (*иччху*), сотворить.³¹

С точки зрения единства и различия, *пашианти* есть состояние «единства-в-различии» (*ахамидам* – «Я есть это»). Последующие состояния *мадхйама* и *вайкхари* также являются состояниями «единства-в-различии». Разница между этими тремя состояниями состоит в увеличении степени различия внутри самого единства. В состоянии *пашианти* различие менее всего проявлено, в *мадхйама* оно становится более проявленным, поскольку оно более реализовано, и в *вайкхари* различие полностью реализовано и облечено во внешнюю форму. Состояние *пашианти* аналогично однородной жидкой среде яйца павлина, где многообразие цветных перьев павлина полностью погружено в однородное единство яйца, хотя различие там потенциально содержится. В этом состоянии желаемый объект существует пока только в форме единого Сознания.³² Различие между миром (*вачака*) и объектом (*вачайя*) еще не проявилось, они оба существуют в неразделенной форме.³³ Сознание объекта (*идам*) уже дало ростки, но все еще остается неотличным от субъекта (*ахам*).

Мадхйама – второй шаг в процессе сотворения. Это – состояние *вак*, или Сознания, более грубое по форме и более низкое, чем *пашианти*, но более тонкое, или высокое, чем *вайкхари*. Вот почему оно называется *мадхйама*, что дословно означает «среднее». В этом состоянии мир более проявлен, чем в состоянии *пашианти*.

С точки зрения сил Шивы, *мадхйама* – это состояние *джнаны* («представления», «воображения»). Здесь будущий мир – это только мыслеобраз. Он больше не остается в форме желания сотворения, но он является пока только мыслеобразом и еще не стал действительной физической реальностью, что происходит в

³⁰ *тадайкишата бахусайам праджайейети. ЧХАНДОГЙА УПАНИШАДА 6.2.3.*

³¹ а) *иччхашиактирахоранам шактинам са пара прабхух.* Т. А. 3. 72,

б) *йо 'нумттарах парах спандо йашчанандах самуччхалан/*

тавиччхонмешасамгхаттадгаччхато 'тивичитратам// там же, 3. 93-94,

в) *анумттарананда чити иччхашиактау нийоджите/*

триконамити татпрахурвисаргамодасундарам// там же, 3. 94-95.

³² *татасту пашианти йайдайад абхиситам таттадева самучитакарананийамапрабодхитам бодхасутраматренा вимришати.* П. Т. В. 1, стр. 4.

³³ *нахи пратхамаджнанакале бхедо 'тра аспхурат, йатра вачайавачакавишишайох абхедах.* П. Т. В. 1, стр. 4-5.

состоянии *крии*.³⁴ С точки зрения *таттв*, *мадхйама* – это *Ишвара-таттва*, соответствующая *джнане* в триаде *иччха-джнана-крии*. Это – состояние того, что называется *идамахам* («это есть Я»). Оно еще находится в общих рамках единства-в-различии, но здесь акцентировано различие (*идам*, или «это»), поскольку различие более проявлено. Субъект полностью вообразил объект, объект продолжает существовать в субъекте как мыслеобраз. *Пашанти* – это начало различия (*бхеды*), тогда как *мадхйама* – это полное осознание различия, хотя и внутри себя.³⁵

Вайкхари – это самое грубое проявление *вак-шакти*. В этом состоянии мир полностью реализован; он больше не остается «воображением», или «представлением» (*вимаршой*, или *джнаной*), как в состоянии *мадхйама*, а становится действительной внешней реальностью. С точки зрения пятеричного действия Шивы, *вайкхари* – это *крия*, реальное Творение физического мира. Согласно реалистической интерпретации *вайкхари*, или *крии*, мир, созданный вовне, – это реальная, или материальная, действительность. Но в идеалистической интерпретации, которой придерживается Тантризм в целом и Кашмирский Шайвизм в частности, мир, проявленный на уровне *вайкхари*, или *крии* – это кажущееся явление (*абхаса*), а не материальная реальность. На уровне *мадхйама* мир – это «воображение», «представление» (*вимарша*, или *джнана*), на уровне *вайкхари*, или *крии*, мир – это «кажущееся явление» [т.е. кажущаяся цвето-форма, кажущийся звук, кажущееся осязание и т.д.] (*абхаса*). Разница между «воображением-представлением» и «кажущимся явлением» состоит в том, что «воображение-представление» означает представление или придумывание чего-нибудь в «уме», или сознании, как просто идеи или образа, тогда как «кажущееся явление» – это действительная проекция (хотя и кажущаяся), как в случае галлюцинации, сна или отражения в зеркале.

Конечно, в случае галлюцинации или сна мы находимся в неведении и не знаем, что это всего лишь кажущееся явление. Шива, однако, знает, что Его творение – это только кажущееся явление, а не материальная вещь. Однако, Его творение больше похоже на творение йога или мага, которые создают ненастоящие, призрачные формы, и в то же время полностью осознают, что созданные вещи – ненастоящие. Или оно подобно кинокартине, которая тоже является кажущейся проекцией. Мы знаем, что она – ненастоящая, и все же смотрим и наслаждаемся ею.

С точки зрения системы *таттв*, *вайкхари* – это *садвидйа-таттва*. В состоянии *садвидйи* мир полностью реализован, или облечен во внешнюю форму. Объект выходит из субъекта и становится как бы на одном уровне с субъектом.³⁶ Вот почему это состояние описывается фразой «Я есть, и это есть» (*ахам ча идам ча*). Различие полностью очевидно, настолько, что оно кажется независимым от

³⁴ а) *мадхйама пунах тайорева вачавачакайох бхедамадарийа саманадхикаранайена вимаршавайапара*. П. Т. В. 1. стр. 5,

б) *джната вайавишвонмешатма джнанашакти тайа стхитах*. Т. А. 3. 73-74.

³⁵ *пашантиам йатра бхедами сасайасутранам*,

йатра ча мадхйамайам бхедавабхасах... П. Т. В. 1, стр. 6.

³⁶ *вайкхари ту тадубхайабхедаспхутатамаййева*. П. Т. В. 1, стр. 5.

единства, которым является знающий (субъект). Но, хотя оно и кажется независимым от знающего Я, все же Я (Шива) знает, что оно не отлично от Него. Четыре уровня *вак-шакти* могут быть ясно поняты в терминах произносимых слов. Совершенно ясно, что слово (*шабда*) не существует само по себе без вещи (*артхи*),³⁷ которую оно обозначает. Когда мы произносим слово, у нас есть вещь, являющаяся значением этого слова в нашем уме. Процесс звучания слова и понимания его значения – это сознательный процесс, процесс сознания. Следовательно, этот процесс должен брать начало в сознании и происходить в сознании и посредством сознания. Абсолютное Сознание, которое является источником этого процесса и которое не зависит от него, есть *пара-вак*. Когда в состоянии *пара* появляется желание произнести или выразить объект (*артху*), оно становится *пашанти*. Здесь существует только желание произнести *артху*, при этом полная картина, или мыслеобраз, *артхи*, еще не появились – это начало речи. В *мадхайама* мыслеобраз, или картина, *артхи* полностью проясняется, но это все еще находится в уме, или сознании говорящего; это только «представляется», «воображается» (*вимаршана*). В *вайкхари-вак* слово (*шабда*), выражающее *артху*, произносится и становится слышимым звуком. Вплоть до уровня *мадхайама* слово остается мыслеформой, и только на уровне *вайкхари* слово становится слышимым звуком.³⁸

Следует также отметить, что, в то время, когда *пара* проявляется в форме *пашанти* и т.д., она, *пара* не истощается. *Пара* остается в себе и в то же время проявляет более низкие уровни; она никогда не теряет своей абсолютной природы. Другими словами, более низкие уровни – это протяжение (*прасара*) или свободное проявление (*спхурана*) самой *Пара-шакти*. Богиня говорит: «Я остаюсь все той же Богиней *Пара-Вак*, незатронутой различиями.»³⁹

Пять иерархических категорий: *Шива-Шакти*,⁴⁰ *Садашива*, *Ишвара* и *Садвидай*, подразделяющиеся на четыре соответствующих уровня *вак-шакти*, называются чистыми категориями (*шуддхадхва*). Они чисты, потому что чувство недвойственности никогда не теряется, даже на самом низком уровне *Садвидайтатты*. *Пара-шакти*, хотя и проявляет Себя в двойственности, всегда знает, что эта двойственность – Ее собственное проявление, и что Она – всегда недвойственная Абсолютная Реальность.

Четыре иерархических уровня *вак-шакти* можно сравнить с различными предродовыми стадиями матери. Когда мать еще не зачала и полна в себе – это состояние *пара*. Когда она только что зачала (стадия оплодотворения) – это

³⁷ *Артха* прежде всего означает вещь (*васту*). Слово обозначает вещь, а вещь (*артха*) дает значение слову; вещь (*артха*) – это значение слова. Следовательно, *артха*, во вторую очередь, означает «значение».

³⁸ *йа ту спхутанам варнанамутпаттау каранам бхавет/ са стхула вайкхари йасайах карайам вакийади бхуйаса// Т .А. 3. 244-45.*

³⁹ *ахамева са паравагдевиупайва сарвавачайавачакавибхактатайа евамувача.* П. Т. В. 1, стр 9.

⁴⁰ Хотя Шива и Шакти в иерархии тридцати шести категорий перечислены как двое, они являются одним и тем же. Как я уже объяснял, они являются двумя – образно; при концептуальном описании они являются одной реальностью. Следовательно, они подпадают под один и тот же уровень Реальности, а именно, *пара*.

пашанти. Когда плод уже полностью сформировался, но еще находится в матке – это *мадхайама*. Когда же ребенок выходит из чрева матери на свет – это *вайкхари*. Космическая Мать (*пара-шакти*, или *пара-вак*) зачинает мир в форме желания, или *ичхи* (*пашанти*); она развивает свое представление до полностью сформированного плода внутри чрева Сознания в форме воображения-представления, или *джсаны*⁴¹ (*мадхайама*); и в конце концов она действительно рождает мир в форме *крии* (*вайкхари*).

Даже после рождения ребенка и даже после того, как ребенок стал казаться отличным от нее, мать четко знает, что этот ребенок – ее собственный и не отличен от нее. Подобным образом Космическая Мать осознает недвойственность даже после проецирования вовне мира, который остается в Ее объятиях.

Следующий раздел поможет разобраться в четырех уровнях *Вак--шакти*.

ЧИСТЫЕ КАТЕГОРИИ

Первые пять категорий (*таттв*) – *Шива*, *Шакти*, *Садашива*, *Ишвара* и *Садвидай* – называются «чистыми категориями» (*шуддхадхва*). Почему они называются «чистыми» категориями и что значит «чистые» (*шуддха*)? В Тантризме (Кашмирском Шайвизме) критерий отличия чистоты от нечистоты – это единство (*абхеда-бхава*, или *абхеда-буддхи*) как противоположность двойственности, или различию, (*бхеда-бхава*, или *бхеда-буддхи*). Когда кто-нибудь видит или чувствует различие, или разделение, когда кто-то рассматривает себя не в единстве с другими или ощущает, что мир и остальные индивидуумы – «другие» по отношению к нему, тогда он находится в состоянии загрязнения. Неведение (*аджнана*) – это загрязнение, само неведение означает чувство двойственности, или различия, непохожести. *Абхинавагупта* говорит, что именно чувство двойственности (*двойта-пратха*) является неведением, и именно оно создает скованность.⁴² Вот что означает загрязнение.

Подобным образом чувство единства (*абхеда-бхава*, или *абхеда-буддхи*) – это знание (*джнана*). Это то, что освобождает. В состоянии *джсаны* ощущается единство со всем, ощущается, что все есть я сам. Чувство различия уходит. Эгоизм – это неведение, универсальная любовь – это знание.

«Чистый» (*шуддха*) означает чувство единства (*абхеда-бхава*, или *абхеда-буддхи*), которое является знанием.⁴³ Во сне, хотя мир сна есть собственная проекция спящего и потому она едина со спящим, человек страдает от неведения и принимает мир сна за отличный от себя. Но когда человек представляет, или сознательно проецирует вовне какой-то объект, то в этом случае он полностью осознает объект как свою собственную и потому не отличную от себя проекцию.

⁴¹ сватмапративамаршо йах прагабхудекавираках/
джната вайавишвонмешатма джнанашактитай а стхитах// Т. А. 3. 73-74.

⁴² двайта-пратха тададжнанам туччхатва д бандха учайате. Т. А. 1. 30.

⁴³ тадевампанчакамида шуддхо 'дхва парибхашайате/
татра сакшаччхивеччхайва картрийабхаситабхедика// Т. А. 9. 60.

В состоянии *шудхадхва* Шива-сознание, хотя и проецирует мир как «это» (*идам*), однако осознает, что «это» – Его собственная проекция и потому она едина с Ним. Можно возразить, что уже одно наличие «этого», или объекта, – это неведение и потому загрязнение. Но в действительности это не так. Само по себе наличие *идам* – это не неведение; *идам* может быть результатом не неведения, а сознательной самопроекции. Неведение состоит в чувстве, что *идам* отличен от кого-то, как это происходит во сне. Кто-то видит, например, свое лицо, отраженное в зеркале. Ему известно, что он видит именно отражение, но он также знает, что видит отражение своего собственного лица, которое, следовательно, не является отличным, или независимым от самого лица. Само видение своего отражения не ограничивает смотрящего.

Подобным образом, *идам* существует во всех пяти стадиях *шудхадхва*, но Шива знает, что *идам* – Его собственное отражение и потому неотлично от Него. Итак, Шива не становится загрязненным. Утпаладева говорит, что тот, кто знает, что «все это – моя собственная слава», остается чистым Шивой даже при существовании *идама*.⁴⁴ В процессе Сотворения, только когда Сознание запятнано *майей* и становится неведающим *пурушей*, или индивидуальной душой, загрязнение вступает в игру, и *пуруша* принимает *идам*, или мир, за отличный от себя самого. Таким образом, все 31 категория после пяти категорий *шудхадхвы* относится к *ашудхадхве*, или нечистым категориям.

МАЙА

Майа – начальная стадия нечистого (*ашудхда*) творения. Именно *майа* несет ответственность за загрязнение. Она генерирует пять оболочек ограничения, *панча-канчук*, которые сковывают чистую вселенскую природу Сознания и делают его ограниченным *пурушей*, или *пашу*. *Майа* – это матрица *панча-канчук*. Мать *Майа* вместе со своими пятью детьми (*панча-канчуками*) сковывает души. *Майа* – это принцип ограничения. Универсальное Сознание становится *пашу* («обусловленной душой»), или *ану* («ограниченной душой») благодаря *майе*;⁴⁵ всепронизывающее Сознание принимает форму ограниченной индивидуальности и отделяет себя от других. Подобное разделение становится возможным, только когда Сознание становится ограниченным до одной конкретной индивидуальности. Итак, принцип ограничения – это принцип разделения. Следовательно, именно *майа*, принцип ограничения, делает Шиву (Сознание) *пашу*. *Пашутва* (скованная индивидуальность) *пашу* существует благодаря *майе*.

⁴⁴ *сарво мамайам вибхава итиевам париджсанатах/ вишватмано викалпанам прасарे 'ти махешата*// И. П. К. 4. 1. 12.

⁴⁵ ...ишива ева грихита *пашу-бхавах*. П. С. 5.

Со стороны Шивы — это действие ограничения — часть игривой активности (*лилы*) Сотворения.⁴⁶ Шива наслаждается собой, становясь скованным *пашу*.⁴⁷ Здесь оппонент может критически заметить, что это эксцентрично и цинично со стороны Шивы проявлять свою *лилу* в форме становления скованным *пашу*. Более того, что за радость Шиве становиться скованной личностью, и не затрагивает ли все-таки и Его самого это странное действие одурачивания себя? Отвечая на эти вопросы, следует прояснить, что Шива, становясь скованным *пашу*, полностью остается Шивой, природа Шивы не затрагивается. Шива остается Шивой и вдобавок становится скованной душой. Шива не теряется в процессе становления *пашу*, как теряется молоко, когда превращается в творог. Шиватва Шивы никогда не теряется. Шива не затрагивается этим процессом. Более того, Шива действительно играет, становясь *пашу*, как актер в спектакле. Мы ведь действительно наслаждаемся собой, играя роль. Если же на самом деле мы становимся скованными, то мы уже не играем роль, и результат — страдание. Но если мы свободно и без ограничений притворяемся, играя роль глупца, как это делает актер, то это — игра роли, нечто веселое, не сковывающее актера. Кроме того, актер прекрасно знает, что он не превращается в свою роль в спектакле. Подобным образом Шива, Космический Актер, играет роли скованных душ, но не сковывается этим.

Здесь может быть поднят еще один спорный вопрос. Превращение в скованную душу может быть игрой со стороны Шивы и не причинять ему никаких проблем, но сами скованные души страдают. Бедный *пашу* платит за удовольствие Шивы! Следует пояснить, что тот случай, в котором Шива становится скованной душой, все же немного отличается от того, что происходит в аналогии с актером. В случае актера изображаемый персонаж реально не становится отдельным от актера, следовательно, в результате нет отдельной личности. Но когда Шива становится *пашу*, последний достигает состояния отдельной индивидуальности и существует отдельно от Шивы. Отделение *пашу* от Шивы — это реальный факт. Итак, Сотворение может быть игрой роли для Шивы, но жестокой и нечестной игрой для *пашу*.

Быть неведающим *пашу* само по себе не является причиной страданий. Неведение может быть необходимой причиной страданий, подобно тому, как огонь может быть необходимой причиной дыма, но неведение само по себе не является достаточной причиной страданий, как огонь сам по себе не является достаточной причиной дыма. Только когда мы добавляем в огонь влажное топливо, огонь становится достаточной причиной для создания дыма. Подобным образом, неведение становится достаточной причиной для создания страданий только тогда, когда мы добавляем к нему злоупотребление нашей свободной волей. Именно злоупотребление нашей свободной воли, другими словами, употребление во зло наших сил, произведенное выбором нашей свободной воли, — вот что ответственно за страдания.

⁴⁶ атмапрачхаданакридам курвато ва катханчана/
майарупамититайди шаттрамишаттварупатам// Ш. Д. 1. 32. Так же,
сватмапрачхаданакридапандитах парамешварах. Т. А. 4. 10.

⁴⁷ ити бандхамокшиачитрам кридам пратаноти парамашивах. П. С. 33.

Природа создала огонь не для дыма, а для приготовления пищи и обогрева, но мы создаем дым, добавляя в огонь влажное топливо. Электричество генерируется для полезных целей, но оно также ошибочно используется человеком для казни на электрическом стуле. Точно также неведение было создано для наслаждения, а не для страданий. Это ярко проявляется в случае ребенка. Он находится в неведении, но вполне счастлив и радостно играет, потому что не добавляет к своему неведению употребление во зло своей свободной воли. Взрослый употребляет свою свободную волю во зло и создает для себя страдание в соответствии с Законом Кармы.

Шива, вселенский Хозяин игры, затеял игру Сотворения не для зла и страданий, но для добра и радости. Если бы играющие (*пашу*) не нарушали правил игры, игра продолжалась бы радостно. Но играющие – не как роботы, они обладают свободной волей, посредством которой они свободно используют свои силы, зачастую неправильным образом. Когда хоккеист, например, вместо того, чтобы ударить по шайбе, ударит своей клюшкой по голове товарища, он будет наказан. Хозяин игры не желает, чтобы Его игроки совершали злодеяния и вследствие этого страдали, но игроки делают это в соответствии со своими собственными представлениями.

Майа в Кашмирском Шайвизме отличается от *майи* Шайва Сиддханты, южной дуалистической школы Шиваизма, которая признает три реальности – *пати* (Шива), *пашу* (индивидуальная душа) и *паша* (скованность, которая называется также *майа*). *Майа* в Шайва Сиддханте, как *пракрити* в Самкхье, является материальным принципом, который создает материальную причину мира. *Майа* – это материя, которая обладает объективной реальностью отдельной от Шивы. Но в Кашмирском Шайвизме нет никакой материальной реальности; *майа* – это только принцип, или *шакти* («сила») самоограничения,⁴⁸ и потому она неотделима от Шивы. *Майа* Кашмирского Шайвизма и *майа* Шайва Сиддханты, таким образом, очень различны. Схоже лишь то, что в обеих системах *майа* сковывает душу, из-за чего и называется *паша* (связывающий, сковывающий принцип) в обеих системах.

Майа в Кашмирском Шайвизме ближе к тому же понятию в Адвайта Веданте, чем в Шайва Сиддханте. В Адвайта Веданте *майа*, в отличие от *пракрити* в Самкхье, не является реальным материальным существованием и не является отдельной от Брахмана. Она есть сила (*шакти*) Брахмана и потому называется также *майа-шакти*, или *авидайя-шакти* («сила неведения, или незнания»). *Майа* в Адвайта Веданте также действует как принцип ограничения, или сковывания души.

Майа в Кашмирском Шайвизме отличается от того же понятия в Адвайта Веданте в одном аспекте. *Майа* в Кашмирском Шайвизме – это принцип самопроекции и самоограничения, поскольку Шива сам свободно проецирует мир. Но в Адвайта Веданте *майа* – это принцип наложения; мир-иллюзия накладывается на Брахмана сам по себе, тогда как Брахман остается пассивным

⁴⁸ *парамам йат сватантрийам дургхатасампаданам махешасайя/ деви майашактих сватмаваранам шивасайтат*// П. С. 15.

и нейтральным, как веревка в иллюзии веревки-змеи. Брахман не создает активно иллюзию мира, а пассивно позволяет ей быть наложенной на него. А Шива в Кашмирском Шайвизме свободно сам создает иллюзию. Если мир-иллюзию взять в качестве наложения на Брахмана, а не как самопроекцию самого Брахмана, то, значит, существует отдельная реальность, ответственная за наложение, и потому отдельная от Брахмана.

ПЯТЬ ОБОЛОЧЕК

Очевидно, что, хотя *майа* – это игривый принцип самоограничения в случае Шивы, а для индивидуальной души – принцип скованности. *Майа* сковывает (или ограничивает, покрывает) душу пятью подпринципами, или факторами, которые являются ее собственным творением, ее собственным потомством. Они называются «пять» (*панча*) «оболочек» (*канчук*). Здесь термин *канчука* используется как символ или аллегория. Это слово буквально означает «одевание», или «накидывание покрова». Оно также означает внешнюю кожу змеи, которую она периодически сбрасывает. Таким образом, *канчука*, в действительности, означает покров, или оболочку, в которой душа пребывает скованной. Таких оболочек пять: *видйа*, *калā*, *рага*, *нийати* и *калā*. Иногда *майа* также включается в их число, увеличивая его до шести.⁴⁹

1. ВИДЙА

Видйа – это сила знания (*джнана-шакти*) в ограничении. Это – понимание человеком себя как ограниченного познающего. *Видйа* буквально означает «знание». *Видйа* также фигурирует среди пяти категорий чистого порядка, *шуддхадхва*. Но там оно называется *Садвидйа*, или *Шуддха-видйа* («чистое знание»). Там оно называется чистым, потому что там нет чувства двойственности. Там это – не ограниченное знание, поскольку оно не ограничивает Сознание до частной индивидуальности. Но *видйа*, как *канчука*, называется *асад-видйа*, или *ашуддха-видйа* («нечистое знание»). Это знание – загрязненное из-за чувства двойственности. Человек знает объект (мир) как отличный от себя, или другой, нежели он сам. Он воспринимает мир как «другой», потому что ограничивает себя до отдельной индивидуальности, и тем самым отрезает себя от остального мира. В результате он не является истинным знающим, поскольку не знает той истины, что весь мир – это его собственная проекция.⁵⁰

2. КАЛА

Так же, как в *видйа* сила знания (*джнана-шакти*) человека становится ограниченной, в *калā* становится ограниченной его сила действия (*крийа-шакти*). *Калā* – это ограниченная, или скованная *крийа-шакти*, где кто-либо

⁴⁹ *майа кала рагавидье кало нийатирева ча/*
канчукани шадуктани самвидастатстхитай пашух// Т. А. 9. 204.

⁵⁰ *сарво мамайам вибхавах...* И. П. К. 4. 1. 12.

воспринимает себя как ограниченного деятеля.⁵¹ Так же, как в случае *видайа*, термин *калā* может использоваться для обозначения чистой и свободной деятельности (*крийи*, *шакти*, или *спанды*), являющейся самой природой Абсолютного Сознания (Шивы). Тогда это, конечно, *шуддха-калā*. Но *калā*, как *канчука* – это *ашуддха* («нечистая») *калā*. В состоянии ограниченной *калā* кто-либо выполняет требующее усилий намеренное действие – *карму*, – которое принадлежит к этической сфере порока и добродетели (*пана* и *пунья*), а не к духовной сфере спонтанной активности, в которой мораль естественным образом синтезируется с радостной игривой активностью Я. Карма технически отличается от *крийи*; карма принадлежит к этической области, в то время как *крийа* – к области духовной. В состоянии чистой *калā*, которое является состоянием *крийа*, существует только совершенная и радостная игра, естественным образом проистекающая из кого-либо. Но в состоянии нечистой *калā*, как в *канчука*, кто-либо воспринимает себя как несовершенного, как испытывающего недостаток, нужду в чем-либо, и склоняется к совершению действия для удовлетворения этой нужды.

3. РАГА

Рага означает привязанность к чему-нибудь, или цепляние за что-нибудь. Противоположностью *раги* является *двеши* – неприязнь, или антипатия к чему-нибудь. *Рага* и *двеши*, в действительности, представляют собой одно и то же состояние ума. Когда мне что-то нравится, я развиваю чувство привязанности к этому объекту; когда мне что-то не нравится, я развиваю неприязнь. *Рага* и *двеши* указывают на одно и тоже отношение ума: нравится то, что приятно, и не нравится то, что приносит боль. Поскольку *двеши* – это, в действительности, обратная сторона *раги*, она не рассматривается отдельно; другими словами, *рагу* можно было бы назвать *рага-двеши*.

Как в случае *видайа* и *калā*, *рага* происходит из чувства несовершенства, являющегося результатом отделения себя от остального мира. Психология *раги* заключается в том, что хочется только того, чем не обладаешь; вопрос о желании того, чем уже владеешь, не встает. *Рага* («привязанность») означает желание того, что тебе не принадлежит.⁵² Когда же, в состоянии совершенства, чувствуешь, что все принадлежит тебе, и потому все всегда естественным образом остается с тобой, то нет никакого вопроса привязанности.

Из всего вышесказанного следует, что *рага* возможна тогда, когда душа скована покровом *нийати* («детерминизмом», или «причиной и следствием»). Мы тоскуем о чем-либо только тогда, когда думаем, что не можем получить это просто пожелав это, потому что вещи подвластны причинно-следственному детерминизму Природы. Но когда после получения покровительства Шивы человек становится свободным от этого детерминизма и узнает, что все зависит от его собственного желания, то он больше ни о чем не тоскует и ни к чему не

⁵¹ Т. А. 9. 208, 9. 172, 9. 176, 9. 213, 9. 215.

⁵² сарвавишайамабхилашаматрам хи рагататтвам... Т. А. В. 4. 17.

привязывается. *Raga* сосуществует с *нийати*,⁵³ нет никакой *ragi* в состоянии свободы от *нийати*.

Из анализа *ragi* следует, что, то, что называется *сарватмабхава* («чувство единства во всем»), или *вишва-према* («универсальная любовь») – это лекарство от *ragi* («привязанности»). Любовь отличается от привязанности. Иногда слово «любовь» (*према* на санскрите и хинди) используется в смысле «нравится», как, например, когда кто-нибудь говорит: «Я люблю *расагуллу*» (бенгальскую сладость). Но это – неверное употребление этого слова. Любовь – это противоположность эгоизма. В эгоизме мы видим других как внешних по отношению к нам и используем их, или эксплуатируем в соответствии со своими собственными целями. Но в любви мы воспринимаем других как часть себя и желаем их благополучия как своего собственного. В случае *ragi* человек, к которому мы привязаны, не является нашей целью, ею являются мы сами, и, поскольку этот человек доставляет нам наслаждение, мы цепляемся за это и не желаем расставаться с этим. Счастье этого человека не является нашим устремлением, им является наше собственное счастье. Таким образом *raga* – это частная форма эгоизма.

То, что технически называется *двойта-бхавана*⁵⁴ («чувство двойственности»), проще говоря, есть не что иное, как эгоизм, а то, что называется *адвойта-бхавана* («чувство единства со всем»), есть не что иное, как универсальная любовь, которая дает нам огромное удовлетворение и радость, несравненно большее, чем скучное удовольствие, которое мы получаем в состоянии *raga*. Именно *адвойта-бхавана* («любовь») вылечит нас от *raga* и приведет нас к нашей свободе. В Кашмирском Шайвизме, как и в Упанишадах, *садхана* («духовная практика») *адвойта-бхаваны* имеет особое значение.

4. НИЙАТИ

*Нийати*⁵⁵ – означает обусловленность, детерминизм, являющийся прямой противоположностью свободы. Затруднение индивидуальной души (*пашу*) заключается в том, что, то, что душа хочет достичь или должна достичь, недостижимо просто желанием; индивидуум вынужден следовать закону причины и следствия. Например, если мы хотим быть здоровыми, мы должны выполнять условия здоровья: подходящая еда, хороший климат, упражнения, лекарства и т.д. Здоровье – это следствие, и, для достижения этого следствия, мы должны принимать во внимание его условия. Следствие не будет достигнуто просто желанием. Аналогичным образом, если имеет место причина, то я не могу избежать следствия. Например, если вы поместите ваш палец в огонь (причину), вы не сможете избежать ожога (следствия). Этот закон причины и следствия действует в нашей жизни в мире. Он называется *нийати* («детерминизм»). *Нийати* – это обуславливающий фактор, который сковывает *пашу*.

⁵³ ...тайа нийатисангатам рагататвамуктам саманиена... Т. А. В. 4. 17.

⁵⁴ двойта-пратха тададжнанам... Т. А. 1. 30.

⁵⁵ Т. А. 9. 202, Т. С. 8, стр. 82.

Шива-Сознание не обусловлено *нийати*. Для сотворения следствия Шива совсем не обязан придерживаться причины; Он может создать следствие просто желая его. Подобно этому Он может избежать следствия, даже если причина существует. Шива вне причины и следствия. Более того, причинные связи, которые мы находим между вещами мира – свободное творение Шивы. Почему частная причина производит частное следствие? Потому, что этого хочет Шива. Шива желает, чтобы существовал закон причины и следствия, который действует в Природе.⁵⁶

Другой формой *нийати* является закон кармы, сковывающий *пашу*. *Пашу* вынужден пожинать моральные плоды своих действий, плохие или хорошие. Действие – это причина, а плод, или результат – это следствие. Закон кармы, таким образом, это закон причины и следствия, действующий, в сфере морали. Закон кармы введен в реальность желанием Шивы, который контролирует его, но сам Шива – превыше этого закона. То же самое состояние характерно для того, кто достиг *мукти* («освобождения»), или реализовал Сознание Шивы.⁵⁷

Некоторые люди истолковывают *нийати* как «пространство» (*деша*), вероятно, вследствие использования этого слова наряду с *кала* («время»), которое является пятой *канчукой*. Но это неправильно. «Пространство» на санскрите – это *деша* или *дик*, но не *нийати*. *Нийати*, которое означает детерминизм, или причину и следствие в области психического, так же, как и в области морального⁵⁸, может не иметь конкретной связи с пространством. «Пространство» – действительно обуславливающий фактор, как и время, но нет никаких оснований истолковывать *нийати* как «пространство».

5. КĀЛА

Пятой *канчукой* является *кала* («время»). В некоторых реалистических системах философии, таких как, например, *Нийа-Вайшешика*, *Джайнизм* и т.п. *кала* рассматривается как независимая реальность, субстанция. Но в идеалистической системе, например, в Кашмирском Шайвизме, время понимается как атрибут Сознания – способ мышления, так сказать. Даже если мы оставим в стороне онтологическое рассмотрение (т.е. вопрос о том, существует ли время в реальном бытии и как существует) и попытаемся понять время чисто эпистемологическим образом (т.е. рассмотрим само представление, понятие времени), как это сделал

⁵⁶ *кариа-карана-бхаво йах шивечхапарикалпитах* Т. А. 9. 7.

⁵⁷ О мудреце Маркандейе известна одна мистическая легенда. Ему (по карме) было предопределено умереть в 16 лет. Зная это, мальчик Маркандейа развил сильную преданность Господу Шанкаре (Шиве). Когда в назначенный час, Йамараджа, Господь Смерти, приблизился к Маркандейе, чтобы забрать его жизнь, он (Маркандейа) полностью предался Господу Шанкаре. Явился сам Господь Шанкара и направил свой трезубец (*тришигулу*) на Йамараджу. Йамараджа поклонился в ответ и почтительно произнес: “Я просто выполняю свой долг, осуществляя Закон Кармы, который является Твоим собственным законом”. На что Господь возразил: “Ты разве не знаешь, что тот, кто полностью предался Мне, становится свободным от Закона Кармы?” Суть этой легенды в том, что *пашу* скован Законом Кармы, Закон Кармы – это закон Бога, и тот, кто полностью в соответствии с Богом, или Я, превосходит этот Закон Кармы.

⁵⁸ *нийатироджсанам дхатте вишишите каримандале*. Т. А. 9. 202.

Кант, то мы обнаружим, что время – это не вещь, или действительная реальность, а априори существующая обусловленность нашего познания и мышления. Мы не можем думать без времени. Размышляя о чем-нибудь, или познавая что-либо, мы знаем это как существующее, или происходящее во времени. Мы не можем понять нечто, не существующее во времени. Даже когда мы должны понять «безвременье» (*акала*), мы можем понять это только как «вечное время» (*махакала*).

Время (*кала*) – это чувство «до» и «после» (*пурвапара*). Это – то, что называется последовательность (*крама*). *Кала* едино с *крама*.⁵⁹ Оно существует в форме прошлого, настоящего и будущего. Мы делим время на фрагменты – минуты, часы, дни, месяцы, годы и т.д. Хотя обычно время понимают, как разделенное на сегменты в соответствии с ходом событий, время может быть также понято как единый континуум, вечный поток. Например, даже когда нет никаких определенных событий, даже тогда время само по себе продолжается.

Важно отметить, что время не существует само по себе, поскольку оно не является вещью; оно существует только в нашем сознании и обуславливает его таким образом, что сознание не может мыслить иначе, как во времени. В этом отношении время (*кала*) – это *канчука*, фактор обуславливающий сознание.

Однако, как и для всех *канчук*, *кала* является оболочкой только для обычного сознания. В Сознании-Шиве нет фактора *кала*. Время, являющееся только способом мышления, – это свободное проявление Шивы (чистого Сознания), но сам Шива – вне времени. В Шива-Сознании нет мышления в терминах прошлое-настоящее-будущее; там нет чувства времени вовсе.⁶⁰ Вот почему Шива называется *акала* («безвременный»).

Пространство (*деша*, или *дик*), как и время (*кала*) – это способ мышления, обуславливающий наше сознание, и потому тоже могло бы быть включено в *канчуки*. Причина отсутствия этого, возможно, заключается в том, что пространство могло быть понято как менее важное, чем время. Или же пространство могло быть понято как уже связанное со временем, и по этой причине включенное в представление о времени.⁶¹

ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ДУША (ПУРУША)

Мы уже видели, что *майа* вместе с ее *канчуками* делает Сознание ограниченным, или индивидуализированным. Такое сознание называется *пуруша*.⁶² Мы уже обсуждали то, что для Шивы становление ограниченной душой (*пурушей*, *пашу*, или *ану*) – это игравая активность (*лила*), и этот игривый акт ограничения не сковывает Его.

Пуруша – это ограниченное сознание, поэтому оно называется *ану*. Этот термин используется в значении «атом» в некоторых других системах индийской

⁵⁹ *крама ева ча кало, на анио 'сай каиччит...* И. П. В. 2. 1. 3, стр. 9.

⁶⁰ Т. А. 13. 206 (стр. 129).

⁶¹ И. П. В. 2. 2. 4, стр 43.

⁶² *майапариграхавашад бодхо малинах пуман пашурбхавати/ каала-калаа-ниятавашад рагавидайайашена самбаддхах//* П. С. 16.

философии, например, в *Найа-Вайшешике*. Основное значение *ану* – «маленький», или «бесконечно малый в размере».⁶³ Атом называется *ану*, потому что он – самая маленькая частица материи. Однако в Тантрической традиции *ану* используется в значении «ограниченный». Смысл в том, что Сознание становится «малым» из-за ограничений, которые оно принимает – *Майа* ограничивает Сознание и делает его «малым».⁶⁴ Это ограничение является скованностью для *пуруши*. В его качестве обусловленной души, *пуруша* называется «животное» (*пашу*), поскольку животное связывается веревкой или сковывается цепью точно так же, как и своими собственными инстинктами и определенными шаблонами поведения. Слово «животное», таким образом, становится символом скованного состояния.

На стадии *пуруша* Сознание вступает в область двойственности. На предыдущей стадии *садвидай*, Сознание, которое является субъектом, или *ахам*, хотя и проецирует объект или *идам* из себя, все же сохраняет единство, или недвойственность, поскольку знает, что *идам* – его собственная проекция. Поэтому все категории до *садвидай* включительно называются «чистыми» категориями (*шуддхадхва*). Но на стадии *пуруша* недвойственность теряется; душа (субъект) воспринимает объект как действительно отличный от себя. Присутствует раздвоение субъекта и объекта. Теперь субъект не воспринимает объект, как только *абхасу* («кажущееся явление» или «отражение»), а воспринимает его как реально существующую вещь, сделанную из материи. На стадии *садвидай* также существует разделение субъекта и объекта, но на этой стадии субъект знает, что объект – не реальная, материальная вещь, а *абхаса*, он знает также, что *абхаса* – это его собственная проекция, или проявление.

Таким образом, различие между стадиями *садвидай* и *пуруша* в том, что в *садвидай* единство не теряется, поскольку объект на этой стадии – это самопроецируемая *абхаса*, тогда как на стадии *пуруша* единство теряется, поскольку объект становится реальной материальной вещью и потому становится отделенным от субъекта. Разделение субъекта и объекта становится реальным на стадии *пуруша*. Объект становится реальным не потому, что становится материальным, поскольку даже тогда он в действительности остается *абхасой* сознания и, следовательно, находится в единстве с субъектом.⁶⁵ Объект становится реальным потому, что кажется реальным субъекту. Итак, связь *пуруши* (субъекта) с объектом – это двойственность, или различие; объект отделен от субъекта.

Хотя *пуруша* в Кашмирском Шайвизме кажется схожим с тем же понятием в Самкхье, их природа различна. Сходства у систем следующие: а) на уровне материального мира обе системы признают множественность *пуруши*; поскольку в мире действует множество индивидуальных душ; б) *пуруша* отличен от мира материи и в) в своем теперешнем состоянии *пуруша* обусловлен – скован, или

⁶³ Упанишады описывают Брахмана как “меньше меньшего и больше большего” (*аноранийан махато махийан*). Здесь, в тексте слово *ану* означает “маленький”.

⁶⁴ *тадевам пумствамапанне пурне 'ни парамешваре/ татсварупапариджнанам читрам хи пурушастатах//* Т. А. 8. 293.

⁶⁵ *атрапи ведйата нама тадатмийам ведакайх саха.* Т. А. 10. 165.

покрыт вуалью *майи*, которая является принципом материальности (как *пракрити*).

Но различия между концепциями *пуруши* в Самкхье и Кашмирском Шайвизме весьма существенны. Согласно Кашмирскому Шайвизму, хотя существует много *пуруши*, они подобны большому количеству лучей, исходящих и соединенных с одним и тем же светом, который стал множественным, проходя через различные индивидуальности. Индивидуальные *пуруши* соединены с единым высшим *пурушой* (Шивой) и потому, в конечном счете, едины. В Самкхье, однако, множественность *пуруши* абсолютна, нет никакого *парама-пуруши*, такого как Брахман, или Шива, в котором они могут быть воссоединены. Еще одно отличие состоит в следующем: хотя на внешнем уровне *пуруша* в Кашмирском Шайвизме отделен от *пракрити* («мира»), на более глубоком уровне бытия он един с *пракрити*. *Пракрити* – это его собственная *шакти* («энергия») и его собственное протяжение (*prasara*), или проявление. Но в Самкхье *пуруша* абсолютно отличен и отделен от *пракрити*. Кроме того, в обеих системах *пуруша* достигает *мукти* («освобождения») от скованности. Однако, если в Кашмирском Шайвизме *пуруша* в состоянии *мукти* становится единым с Шивой, вселенским Я, то в Самкхье нет никакого слияния, или становления единым, с высшим Я (*параматманом*), и, следовательно, нет такого понятия, как высшее Я.

Можно заметить, что на практическом уровне существования мира, где *пуруша* скован *майей*, практически нет никаких различий между *пурушой* в Кашмирском Шайвизме и в Самкхье, различие существует только в их истинной природе на абсолютном уровне. Тем не менее, это различие в природе Абсолюта создает множество различий в поисках *мокши*, а также на уровне мирской деятельности.

ДВАДЦАТЬ ЧЕТЫРЕ МАТЕРИАЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ

Майа является причиной разделения Сознания на субъект (*пуруша*) и объект (*пракрити*). Мы можем классифицировать мир, как это делает Самкхья, на две категории, или два принципа – принцип сознания (*пуруша*) и принцип материальности (*пракрити*). Эти две категории на первый взгляд кажутся двумя различными субстанциями, противоположными по природе. Но они являются проявлением одной и той же субстанции, или реальности чистого Сознания (Шивы). Именно Шива, абсолютное Сознание, становится *пурушой* (субъектом) и *пракрити* (объектом). Таким образом, и *пуруша* и *пракрити* – это проявления Шивы.

Материальный мир, согласно Кашмирскому Шайвизму, есть *абхаса* («кажущееся проявление», «отражение», или «проекция») Сознания. Так называемая материя есть в действительности Сознание – воплощенное, затвердевшее, сгустившееся Сознание. Материя – это «Сознание, впавшее в сон», по выражению *Шри Ауробиндо*. В Самкхье мы находим деление на два – на *пурушу* (Сознание) и *пракрити* (материю), которые абсолютно отличны. Но в Кашмирском Шайвизме такого разделения с противопоставлением нет, оба являются в действительности единой субстанцией. *Пуруша* – не «завоеватель»

природы (*пракрити*), он не враг Природы; фактически, Природа – это он сам, это его собственная *шакти* («энергия»), или проявление его собственного глубинного Я.

Во времена Ньютона наука еще проводила четкую границу между материей и энергией. Современная наука устранила эту границу – материя является сгустившейся, или отвердевшей энергией, а энергия – так сказать, рассеявшейся материей. Но наука еще не в состоянии возвести мост между Сознанием и материей, она даже не воспринимает Сознание как нечто реально и независимо существующее. Биология, наука о жизни, рассматривает Сознание только как функцию тела – его мозговую активность. Возможно, придет время, когда наука воспримет Сознание как реальность и противоречие между Сознанием и Материей будет устранено. Тантризм, йогическая наука древней Индии, верит в это. Тантрические провидцы, которых можно назвать духовными учеными, открыли реальность Духа, или Сознания, и единство Сознания с Природой.

Двадцать четыре материальные категории Самкхий не относятся онтологически (не возводятся в своем существовании) к Сознанию (*пуруше*), потому что *пракрити* – это независимая изначальная субстанция (*прадхана*), из которой вытекают остальные двадцать три категории. Различия между взглядами Кашмирского Шайвизма и Самкхии на концепцию *пракрити* и на следствия из нее состоят в следующем:

а) в Самкхье *пракрити* реальна, сделана из материи, независима от знающего сознания. В Кашмирском Шайвизме *пракрити* – это кажущаяся явление (*абхаса*), активная самопроекция Сознания. б) В Самкхье *пракрити* есть независимая реальность, нет никакого господина, или контролера *пракрити*. В Кашмирском Шайвизме *пракрити* зависит от Шивы, она – проявление, или творение Шивы. в) В Самкхье *пракрити* и *пуруша* противопоставляются, противоположны по природе, хотя *пракрити* считается работающей для освобождения *пуруши*. В Кашмирском Шайвизме *пракрити* и *пуруша* пребывают в совершенной гармонии, образно говоря, *пракрити* является супругой *пуруши*. Кроме указанных выше основных различий, *пракрити* и ее двадцать три производные категории перечислены и определены в Кашмирском Шайвизме почти таким же образом, как и в Самкхье. Первой производной от *пракрити*, матрицы материального мира, является триада *буддхи* (или *махат*), *ахамкара* и *манас*, которые можно назвать такими внутренними органами или тонкими аппаратами, через которые Сознание (*пуруша*) совершает действия познания, желания (волевого движения) и чувствует привязанность. *Буддхи*⁶⁶ («интеллект») ответственен за познание, *ахамкара* – за желание, а *манас* – за чувства. Эту троицу иногда называют *читта*, иногда *антамкарана* («внутренний орган»), а иногда термин *манас* используется для обозначения всех трех – *манаса, буддхи и ахамкары*.⁶⁷

Слово *манас* иногда переводится на английский как «ум», но «ум», как термин западной философии, означает нечто совершенно отличное от *манаса*. «Ум» в

⁶⁶ Т. А. 9. 227, стр. 182.

⁶⁷ Т. А. 9. 235.

западной философии используется, прежде всего, для обозначения знающего сознания – того, что называется я, или душа, т.е. *пуруша* в индийской философии, следовательно, такой ум не материален. *Манас*, однако, материален, он является производным от *пракрити*, тонким развитием материи. *Манас* – это специфическое понятие индийской традиции, не имеющее аналогов на Западе. Индийские философы рассматривают некий тонкий орган, сделанный из тонкой материи, тонкий аппарат, производный от материальной *пракрити*, через который Сознание осуществляет ментальные функции. Этот тонкий орган, или аппарат называется *манас* и включает в себя *буддхи* и *ахамкару*.

Сама идея рассмотрения специального органа, или органов ментальных функций возникла, возможно, как аналогия функционирования органов чувств (*индрии*). Я, или Сознание, воспринимает окружающее через органы чувств. Например, оно видит через глаза, слышит через уши и т.д. Эти органы чувств материальны, но, конечно, они тоньше, чем грубое мясо нашего тела. Если в каком-либо органе чувств возникает дефект, я перестает воспринимать. Возможно, индийские мыслители посчитали, что поскольку существуют *индрии*, которые материальны т.е. органы, или аппараты, с помощью которых Я (Сознание) осуществляет восприятие, значит должны существовать и тонкие органы, с помощью которых Я осуществляет тонкие ментальные функции мышления (или познания, желания или чувствования). Для этого они ввели в рассмотрение *манас*, с помощью которого я осуществляет мышление. Мысление здесь является общим термином для всей ментальной активности, а *манас*, *буддхи* и *ахамкара* рассматриваются как соответственно органы чувства, знания и желания.

Западный философ, возможно, мог бы сказать, что ум, или я, думает, или осуществляет ментальную активность познания, желания и т.д. сам собой, и нет никакой необходимости вводить для этого какой-то внешний ментальный орган. Биолог, конечно, нашел бы различные центры мозга, ответственные за различные ментальные активности. Но это является чисто физическим представлением сознания: ум, или сознание, не является независимой реальностью, которая работает через мозг; ум сам является продуктом и деятельностью мозга. Ум – это продукт материи. Индийская психология, однако, рассматривает «ум» в смысле Сознания, или Я, как независимую реальность, работающую через аппарат мозга.

Рассматривая тот факт, что именно органы чувств служат в качестве аппаратов для различных типов восприятия, и что существуют тонкие мозговые центры, которые играют важную роль в ментальных функциях, вполне резонна мысль о существовании тонких органов, таких как *манас*, *буддхи* и *ахамкара*, которые служат в качестве тонких аппаратов для ментальных функций мышления (или познания, желания и чувствования). Рассмотрение ума (Сознания, или Я) как независимой реальности и ментального аппарата для работы ума является гипотезой, имеющей полное право на существование и принимаемой в индийской психологии.

Из этой триады *манас-буддхи-ахамкара* происходят пять двигательных органов и пять органов чувств. Пять двигательных органов – это *вак* (орган речи), *пани* (рука, орган работы), *пада* (нога, орган передвижения), *паю* (анус, орган

выделения) и *упастха* (детородный орган). Пять органов чувств – это *гхрана* (нос, орган обоняния), *расана* (язык, орган вкуса), *чакшу* (глаз, орган зрения), *твак* (кожа, тактильный орган) и *шромтра* (ухо, орган слуха). Эта очевидная и общепринятая классификация двигательных и воспринимающих органов упомянута потому, что они являются важными стадиями в эволюции земного существования.

Следует отметить, что органы движения и чувств не являются видимыми внешними членами грубого тела, которое само является частью *панча-махабхут* («пяти грубых элементов»), а являются они тонкими действующими органами, расположенными в соответствующих внешних частях тела. Глаз, например, сделан не из *махабхут* или «грубых элементов»; это тонкий орган, функционирующий через сетчатку и т.д. Орган движения, называемый «рука» (*пани*) – это не только плоть и кости, которые являются грубыми элементами строения тела; это – тонкий орган, работающий посредством совокупности мускулов, костей и нервов, которые мы обычно называем рукой. Когда этот тонкий орган заболевает, рука не может действовать, даже если внешний грубый орган в порядке.

Из более тонких элементов, составляющих пять органов чувств, происходят так называемые *панча-танматра*, пять тонких элементов. Это – *гандха* («запах»), *раса* («вкус»), *рупа* («цвет»), *спарша* («осознание») и *шабда* («звук»). Орган обоняния (*гхрана*) связан с *гандха-танматрой* («запах»), орган вкуса (*расана*) – с *раса-танматрой* (вкус), орган зрения (*чакшу*) с *рупа-танматрой* («цвет»); тактильный орган (*твак*) со *спарша-танматрой* («осознание»); и орган слуха (*шромтра*) с *шабда-танматрой* («звук»).

Танматра – это посредник между органом чувств и внешним объектом (*махабхута*). Каждый отдельный орган чувств может воспринять свой частный объект, потому что между ними есть что-то общее. Глаз, например, в состоянии воспринять цвет, потому что тонкий элемент цвета (*рупа-танматра*) присутствует в глазу также, как и в объекте. Органы чувств находятся на стороне субъективного, а грубые элементы – на стороне объективного. *Танматра* их соединяет и приобретает характеристики обоих – субъективного и объективного. Из пяти танматр⁶⁸ («тонких элементов») происходят пять грубых элементов (*панча-махабхут*),⁶⁹ которыми являются *притхви* («земля»), *ап*, или *джала* («вода»), *теджас*, или *агни* («огонь»), *ваю* («воздух») и *акаша* («эфир»). *Притхви* («земля») связана с *гандха-танматрой* («запах»); *ап*, или *джала* («вода») с *раса-танматрой* («вкус»); *теджас*, или *агни* («огонь») с *рупа-танматрой* («цвет»); *ваю* («воздух») со *спарша-танматрой* («осознание»); и *акаша* («эфир») с *шабда-танматрой* («звук»).⁷⁰

Внутренняя связь органа чувств (*джнанендрый*) через тонкий элемент (*танматру*) к грубому элементу (*махабхуту*) становится очевидной, когда мы просто анализируем наш опыт восприятия. Когда же мы рассматриваем это с точки зрения идеалистической метафизики, отношения становятся еще более

⁶⁸ П. С. 21.

⁶⁹ Там же 22.

⁷⁰ Т. А. 9. 280-296.

ясными. Согласно идеалистической метафизике (каковой является и Кашмирский Шайвизм), грубый элемент (*махабхута*) – это проекция, или кажущееся явление (*абхаса*) Сознания. Как таковой, *махабхута* должен зависеть от нашего «видения» его.⁷¹ Следовательно, вполне обоснованно можно утверждать, что объективный *махабхута* происходит из субъективного элемента, присутствующего в органе чувств. И, значит, субъективное, становясь объективным, должно проходить через некоторого посредника, соединяющего их, поэтому вполне обоснованно, даже несомненно, что *тантра*, посредник между субъективным и объективным, может быть введена в рассмотрение. Итак, причинная связь между органом чувств и *махабхутой* через *тантру* вполне понятна.

Следует отметить, что рассмотренная выше позиция не должна интерпретироваться в защиту субъективного идеализма, которым Кашмирский Шайвизм не является. Кашмирский Шайвизм является абсолютным идеализмом, утверждающим, что мир – это проекция космического Сознания-Шивы. Но поскольку проецируемый мир, *абхаса*, имеет только воспринимаемое органами чувств существование, то мир должен происходить от воспринимающих элементов, которые присутствуют в органах чувств.

И хотя язык пяти грубых элементов (*панча-махабхут*), который используется для понимания и описания всех материальных элементов (*таттв*), кажется грубым и примитивным, он вполне уместен даже теперь. Древние индийские мыслители классифицировали все материальные элементы в пять категорий. Наука открыла более ста элементов. Теперь известно, что почти все традиционные *махабхуты* состоят из этих различных элементов. Например, вода – это сочетание водорода и кислорода (H_2O), воздух состоит из кислорода, азота и т.д. То, что мы называем землей (*притхви*), представляет собой смесь около ста элементов. Все эти многочисленные элементы могут быть удобным образом классифицированы в пять общих категорий *махабхут* на основании схожести и объединения элементов. Иногда более удобно разговаривать в терминах 5-ти грубых элементов (*панча-махабхут*), чем в терминах ста с лишним элементов. Конечно, для специфических научных целей язык *махабхут* не совсем подходит, но для обычных целей он весьма нагляден.

Пять грубых элементов расположены в иерархическом порядке от более грубых к менее грубым. Место элемента в этой иерархии основывается на количестве органов чувств, способных воспринимать его. *Притхви* («земля») – самый грубый из всех *махабхутов*, поскольку его можно воспринимать максимальным числом чувств (прикасаться, видеть, пробовать на вкус и нюхать). Вода менее грубая, ее можно потрогать, увидеть и попробовать на вкус. Огонь еще менее груб, к нему можно прикоснуться и увидеть. Воздух можно воспринимать только через осязание (*спарша*). Эфир (*акаша*) наименее грубый, ибо его нельзя воспринимать никакими органами чувств, но он заключен в основе звука, который является характеристикой *акаши*. Причина, почему материалисты

⁷¹ Идеалист Беркли утверждает, что существование объекта зависит от нашего восприятия его (*esse est percipi*).

(школа Чарвака) не принимают пятого элемента *акаши* («эфира»), в том, что понятие *акаши* основывается на выводе из рассуждений, а не на чувственном опыте, который единственно принимается Чарвакой.

ДИСКУССИЯ О РАЗДЕЛЕНИИ НА КАТЕГОРИИ

Иногда возникает предположение о том, что, поскольку Кашмирский Шайвизм признает существование 36 *таттв* («реальностей» или «категорий»), он должен быть плюралистической системой. Признание такого большого количества *таттв* кажется идущим вразрез с монизмом Кашмирского Шайвизма. Очевидно, что это предположение наивно, ибо так называемые *таттвы* – это не независимые реальности. Все они – проявление одной и той же Реальности, Шивы-Сознания, являющейся единством Шивы-Шакти. Единственная реальность, Шива-Шакти (или динамическое Сознание), простирается, или проявляется, в форме мира. Этот процесс, как одно становится многим, описывается тридцатью шестью последовательными шагами, или стадиями в порядке иерархии. Таким образом, существует только одна Реальность, а не тридцать шесть; тридцать шесть категорий – это только удобный способ описания процесса проявления (Сотворения).

Процесс Сотворения вызывает последовательность (*крама*), о чем говорят тридцать шесть категорий, а Шива-Сознание, матрица мира последовательности, само по себе является *акрама* («без последовательности»). С точки зрения Шива-Сознания, Сотворение – без последовательности и, на самом деле, без различий,⁷² именно потому, что Сотворение – это не психическая или материальная деятельность, а творение в Сознании. Когда мы представляем или создаем в нашем уме последовательные и сменяющиеся шаги творения чего-либо, само наше сознание остается неподверженным последовательности и в действительности не меняется. Таким образом, *Акрама* (Шива), хотя и дает рождение *Крама* (Творению) всегда остается *Акрама*; следовательно, можно сказать, что Шива является одновременно *Крама* (Творение) и *Акрама* (превыше Творения). В *Шивастотравали* Утпаладева, великий учитель Абхинавагупты, выразил это положение с восхитительным поэтическим совершенством. В одной из строф он говорит: «Я склоняюсь перед тем Шамбху (Шивой), который, являясь этим самым миром, в то же время превосходит его.»⁷³

В этом контексте следует отметить, что та картина Реальности, которая представлена в тридцати шести категориях – это та Реальность, которую понимает наш разум, или интеллект. Это – не сама Реальность. Тридцать шесть

⁷² В своей *Крама-сопрам* Абхинавагупта прекрасно высказывает эту идею. Он говорит, что «сила Господа, хоть и претерпевающая множество изменений в *краме*, в действительности, не подвергается никакому изменению.»

Аташчитратракраматадитараадистхитиджушио вибхох шактих шашвад враджати на вибхедам катхамати. КРАМА СТОПРАМ 11.

И, “Вследствие отсутствия крамы концепция времени полностью исчезает”.

крамбхавадева прасабха вигалаткалакаланам. Там же, 13.

⁷³ *намах самсарарупайа нихсамсарайа шамбхаве.* Ш. Ст. 2. 8.

категорий – это объекты мысли, или знаемое (*ведайа*), а то, что становится объектом мысли, Шивой уже не является, поскольку Шива (*Я*) – это всегда знающий, а не знаемое. Таким образом, Шива (Реальность), представленный в форме тридцати шести категорий – это Реальность в нашем понимании, а не сама Реальность, которая не умещается в хватку нашего рассудка. Вот почему Абхинавагупта говорит, что реальный Шива, Парама-Шива, как его называют, – это тридцать седьмая категория.⁷⁴ А если мы все же включим Парама-Шиву в общее число категорий и получим тридцать семь категорий, тогда Парама-Шива станет тридцать восьмой⁷⁵ и т.д. Суть этой точки зрения в том, что Парама-Шива всегда будет ускользать от нашего понимания, ибо, когда Он постигается умом, то становится знаемым как объект, а Парама-Шива (*Я*) – это знающий (*ветта*), а не знаемое (*ведайа*). Эта идея ясно изложена также в Упанишадах.⁷⁶

Поскольку речь зашла о количестве категорий, следует отметить, что тридцать шесть – это не окончательное число, количество категорий может быть больше или меньше. Данное число, возможно, наиболее удобно для перечисления категорий. На самом грубом уровне элементы вполне удобно и понятно классифицированы на пять категорий. Внешние грубые элементы связаны с органами чувств, которые их воспринимают. Таким образом, вполне естественно, что пять грубых элементов имеют пять соответствующих органов чувств, данных Природой. Также вполне естественно существование посредников, соединяющих органы чувств и грубые элементы (*махабхуты*). Отсюда – пять *танматр*. Пять органов движения, данных Природой, также важны для индивидуального существования, как и пять органов чувств.

Кроме этих двадцати категорий вполне резонно рассматривать три категории тонких органов знания, желания и чувствования (*будхи, манас и ахамкару*). Матрицей всех материальных элементов является *пракрити*. Эта *пракрити* является двадцать четвертым элементом. Необходимо рассмотреть также сознание, следовательно, *пуруша* является двадцать пятой категорией. Заметим, что фактически воспринимающий ум, или сознание, и неодушевленная материя образуют цельное мирское существование.

Кашмирский Шайвизм не останавливается на этих двадцати пяти категориях, как это делает Самкхья. Истинная природа *пуруши* отличается от его теперешнего обусловленного состояния, поэтому необходимо перечислить факторы, способствующие его сковыванию. Отсюда возникают еще шесть категорий – *майа* и ее пять *канчук*. Также вполне очевидно, что поскольку Кашмирский Шайвизм – это абсолютистская система, он не останавливается на тридцати одной категории, составляющих одну лишь область двойственности. Таким образом, рассматриваются еще пять категорий. Это – те категории единства, из которых появляются категории различия.

Категорий единства, которые называются «чистыми» категориями (*шуддхадхва*), должно быть пять. Первые две категории, Шива и Шакти, абсолютны. В отличие от Адвайта Веданты, которая признает Абсолют (Брахман) только как свет, или

⁷⁴ Т. А. 11. 21-22.

⁷⁵ Там же. 11. 22-23.

⁷⁶ КЕНА УПАНИШАД 1. 4-8.

знание (*джнана*), Кашмирский Шайвизм включает в Абсолют Шакти, или динамизм (*крийа*). Тогда на абсолютном уровне существует не только Шива, но и Шива-Шакти. Когда эта изначальная Реальность (Шива-Шакти) создает мир, она естественным образом проходит через три стадии: *Садашива*, *Ишвара* и *Садвидайа*, которым соответствуют энергии *иччха*, *джнана* и *крийа*. Триада *иччха-джнана-крийа* содержится в каждом акте творения.

Пять «чистых» категорий (*шуддхадхва*) и тридцать одна «нечистая» категория (*ашуддхадхва*) вместе составляют полную картину Реальности. Можно видеть, что каждый шаг в процессе Сотворения, от Абсолютного Сознания до грубых элементов, более или менее необходим. Отсюда проистекает необходимость рассмотрения всех тридцати шести категорий Сотворения.

Очевидно, что процесс Сотворения идет от единства к различию. Также вполне естественно, что, когда единство становится различием, или проявляет различие, оно (единство) должно пройти через стадию единства-в-различии. Шива-Шакти, предельный мыслимый уровень Сознания, – это состояние чистого единства (*абхеда*). Это – состояние чистого субъекта, или чистого «Я есть» (*ахам*). Объекта, или «этого» (*идам*), здесь просто нет, поскольку Творение еще не началось. Упомянутые три «чистых» категории (*Садашива*, *Ишвара* и *Садвидайа*) – это стадии единства-в-различии. Когда Шива-Шакти свободно желает сотворения мира, то становится последовательно *Садашивой*, *Ишварой* и *Садвидайей*, которым соответствуют энергии *иччха*, *джнана* и *крийа*.

Чтобы окончательно проявить стадию различия, состояние единства-в-различии должно проходить через эти последовательные стадии, в которых различие становится все более и более проявленным, хотя в течение всего процесса сохраняется единство. На стадии *Садашива* (*иччха*) различие (*идам*) только дало ростки. Различие существует в форме желания сотворить «этого». Это технически называется стадией *ахамидам*, или «Я есть это», где «этого» пребывает в зачаточной стадии. На стадии *Ишвары* (*джнана*) различие (*идам*) становится более проявленным, поскольку оно появляется в форме полной ментальной картины, или мыслеобраза объекта, который будет создан (мира). Это называется стадией *идамахам*, или «это есть Я», где «этого» полностью выявлено, но находится еще на стадии представления-воображения. На стадии *Садвидайа* (*крийа*) различие становится наиболее проявленным, поскольку оно уже существует как внешняя *абхаса* («кажущееся проявление»), или *пратибимба* («отражение»). Это называется стадией *аханча иданча*, или «Я есть, и это есть», где «этого» проецируется вовне как *абхаса*, но все еще удерживается единством «ахам».

Вышеупомянутые стадии – это три неотъемлемые последовательные стадии единства-в-различии, поскольку они содержатся в каждом акте сотворения в форме *иччха-джнана-крийа*. Понять эти три стадии единства-в-различии значит понять Тантризм. Упомянутые 31 категории, являющиеся формой *ашуддхадхва*, или «нечистыми» категориями, относятся к сфере различия, поскольку здесь утрачено единство. Таким образом, Шива-Шакти – это единство или чистое единство; а тридцать одна категория от *майи* до *панча махабхутов* – это различие (*бхеда*).

Очевидно также, что процесс Сотворения движется от тонкого к грубому. Сознание можно назвать тонким (*сукхима*), а материю – грубой (*стхула*). Сотворение движется от Сознания к материи. Даже в эволюции материальных категорий *пракрити* движение совершается от тонкой материи к грубой материи. Итак, Сотворение происходит от единства к различию, от субъекта к объекту (от *ахам* к *идам*), от Сознания к материи, от внутреннего к внешнему, от тонкого к грубому, от высшего к низшему.

Растворение, естественно, происходит в обратном порядке. Грубое растворяется в тонком, *идам* – в *ахам*, материя – в Сознании, внешнее – во внутреннем, различие – в единстве, низшее – в высшем. Грубый *махабхута* растворяется в тонкой *танматре*, *танматра* – в еще более тонких элементах и т.д. Окончательно все растворяется в абсолютном Шива-Шакти, откуда все когда-то изначально произошло.

Так происходит процесс сотворения и растворения, который является частью вечной игривой активности (*лилы*, или *криды*) Абсолютного Сознания (Шивы, или «Я») в самой Его природе. Природа Шивы подразумевает, что эта игривая активность не вызвана никаким мотивом – ибо наличие мотива предполагало бы какую-то нужду, или недостаток в Шиве, – а является естественным излиянием, или эманацией блаженства (*ананды*) Шивы. Но это не означает, что Шива не может контролировать этот процесс, и что процесс будет продолжаться, даже если Шива не захочет этого. Шива может прекратить весь процесс и воздержаться от сотворения мира, если Он так желает. Сотворение есть целиком и полностью выражение свободы (*сватантрии*) Шивы. Таким образом, Шива может быть и с Творением, и без Творения. Упталадэва говорит: «Я склоняюсь перед Шивой, который вызывает существование мира и который также отвергает (растворяет) его, кто принимает форму мира, и кто также остается без мира.»⁷⁷

⁷⁷ *самсарайканимиттайа самсарайкавиродхине/*
*намах самсарарупайа нухсамсарайа шамбхаве//*Ш. Ст. 2. 8.

ТЕОРИЯ КАЖУЩЕГОСЯ ПРОЯВЛЕНИЯ (АБХАСАВАДА)

В индийской традиции, Йогачара Виджнанавада (Буддизм) считается идеалистической системой; *виджнанавада* в названии этой системы означает «идеализм». Кашмирский Шайвизм – это другая идеалистическая система индийской философии. Поскольку в Йогачара Виджнанаваде существует чистая традиция субъективного идеализма (*дришти-сришти-вада*), все еще является предметом спора – является ли Йогачара Виджнанавада субъективным или абсолютным идеализмом (*сришти-дришти-вадой*). Кашмирский Шайвизм является абсолютным идеализмом, так как он ясно утверждает, что мир – это «кажущаяся, воображаемая» проекция не индивидуального я, а вселенского Я, Шивы. Если под «идеализмом» подразумевать «спекулятивную» философию, то Кашмирский Шайвизм не относится к таким системам. В этом смысле идеализм Кашмирского Шайвизма значительно отличается от идеализма Гегеля, который является чисто спекулятивным, скорее, он ближе к идеализму Платона или даже к идеализму Плотина, где он больше базируется на мистическом опыте, нежели на размышлении. Кашмирский Шайвизм действительно основывается на высшем опыте провидцев и йогинов; это – «традиция опыта» (*анубхава-сампрадайа*), как ее называет Абхинавагупта.¹

Мир, согласно Кашмирскому Шайвизму – это не материальная реальность, а реальность в Сознании.² Он не субъективен, поскольку не является проекцией индивидуального ума. Он объективен, но не материален. Быть объективным и быть материальным – это две различные вещи. Мир может быть полностью объективным и все-таки быть сделанным из Сознания (Духа), а не из материи. Сознание само по себе является объективной реальностью.

ЗНАЧЕНИЕ АБХАСЫ

В Кашмирском Шайвизме мир – это то, что называется *абхаса*. Значение слова *абхаса* – «кажущееся явление», «кажущееся появление», «кажущееся проявление», т.е. то, что проявляется, появляется, кажется (*абхасате*). *Абхаса* также называется *пратибимба* («отражение»), и это второе значение еще больше проясняет смысл самого понятия. Например, *абхаса*, или *пратибимба*, это отражение чего-нибудь в зеркале, скажем, лица. Когда кто-нибудь видит свое отражение в зеркале, то его настояще лицо может быть названо архетипом (*бимбой*), а то, что отражается в зеркале, – это *абхаса* или *пратибимба* («кажущееся появление» или «отражение»).

¹ *анубхава-сампрадайопадешапариишиланена...* П. Т. В. 9, стр. 161.

² *сараметатсамастасийа йаччитсарам джадам джагат*. Т. А. 4. 185.

Отражение с одной стороны едино с архетипом, с другой стороны, оно отлично.³ Отражение едино с архетипом в том смысле, что не является некой другой субстанцией или реальностью, а в действительности есть не что иное, как сам архетип. Это – *отражение* архетипа, а не реальность сама по себе. В случае Шивы, проецирующего мир как кажущееся явление или отражение, Шива-Сознание – это архетип мира, а также и зеркало, в котором отражается мир. Отражение отличается от архетипа тем, что отражение – это отражение, а архетип – это архетип, отражение само по себе – это не архетип. То, что происходит с отражением лица в зеркале, может не происходить с самим лицом. Например, если отражение в зеркале ударить камнем, то зеркало можно разбить, но настоящее лицо не пострадает.

Кроме того, отражение (*пратибимба*) с одной стороны нереально, а с другой – реально. Оно нереально в том смысле, что не является тем, чем оно кажется. Например, отражение лица в зеркале выглядит как лицо, но это в действительности не само лицо, сделанное из плоти и крови. Это только отражение. То, что реально – это настоящее лицо (*бимба*), а не отражение (*пратибимба*), которое является только проявлением (*абхасой*). В то же время *пратибимба* (*абхаса*) реальна в том смысле, что она действительно появляется, а не просто воображается. Вы действительно видите ее вне себя, а не просто представляете ее в своем уме. Отражение *как отражение* или *как проявление* вполне реально. Приведем другой пример. Фотография человека нереальна (если под реальностью мы подразумеваем самого человека), но как *фотография* она реальна и даже используется для реальных целей, например, прикрепляется на удостоверение личности или на паспорт.

Для лучшего понимания значения *абхасы* («кажущегося явления») необходимо указать отличия этого понятия от того, что называется *вимарша*. *Вимарша* буквально означает «мышление»; понятие *вимарша* обозначает ментальную активность или воображение, представление в уме. Как таковая, *вимарша* – это нечто, происходящее внутри ума и не появляющееся за его пределами. Но *абхаса* – это внешняя проекция, которую можно воспринимать органами чувств. *Абхаса*, следовательно, это не просто мыслеобраз в уме, а действительное проявление, отраженное вне ума. Например, когда человек представляет чье-нибудь лицо в уме – это *вимарша*, поскольку это – всего лишь мысль, но, когда он видит это лицо отраженным в зеркале – это *абхаса*, поскольку оно появляется на самом деле.

Опишем еще раз три состояния *вимарши*, *абхасы* и реального объекта. Когда человек вспоминает об объекте своей любви – это *вимарша*, поскольку любимый человек существует только в уме вспоминающего; это одна из форм мышления (*вимарша*). Когда кто-то видит фотографию своего возлюбленного (или возлюбленной) или отражение этого человека в зеркале – это *абхаса*, поскольку это не сам человек. Когда же он видит этого человека во плоти и крови – это объект, поскольку он является реальным архетипом (*бимба*). *Бимба* сам по

³ тадевамубхайакарам авабхасам пракашайан/
вихати варадо бимба-пратибимбадришакхиле// Т. А. 3. 11.

себе – это объект; *бимба*, отраженный в зеркале – это *пратибимба*; и, наконец, *бимба*, отраженный в уме как образ или мысль, становится *вимаршой*.

Итак, мы видим, что *абхаса* объективна, но не материальна. Отражение в зеркале объективно, потому что оно существует как отражение, и его можно увидеть. Но отражение (*пратибимба*) нематериально, потому что оно – не реальный объект, это только отражение или просто кажущееся появление. *Бимба* (архетип) материален, ибо он сделан из действительной материи. Но отражение в зеркале не состоит из материи – это кажущееся появление материи, а не сама материя. Парадокс, но можно сказать, что это – одновременно и вещь, и все же не вещь. Это – вещь, потому что отражение можно увидеть, и в этом смысле оно объективно, но это также не вещь, поскольку это всего лишь отражение или кажущееся появление реальной вещи.

Теперь, принимая во внимание вышеупомянутый смысл понятия «*абхаса*», мы можем рассмотреть онтологический статус мира. Согласно Кашмирскому Шайвизму, мир – это *абхаса*, проекция, или отражение в зеркале, вселенского Сознания. Абхинавагупта рассматривает эту позицию с помощью той же аналогии с отражением в зеркале – его любимой аналогии. «Как земля, вода и т.д. отражаются в чистом зеркале без перемешивания, так и весь мир объектов появляется в едином Сознании Господа.»⁴ «Господь охватывает весь этот мир, (отражая мир) в зеркале своего Сознания, и таким образом Он обладает чистой вездесущностью.»⁵ «Весь этот мир «множества» появляется в Я (Сознании) как отражение (*пратибимба*), и Я – господин всего этого отраженного мира.»⁶

Абхинавагупта вполне осознает ограниченность этой аналогии в отображении Реальности.⁷ Эта аналогия представления Шивы-Сознания, отражающего мир, имеет два недостатка. Во-первых, отражение появляется в зеркале, пассивном по отношению к объекту (*бимба*), который находится вне зеркала, объект не един с зеркалом. Во-вторых, зеркало не осознает отражение, поскольку зеркало – это неодушевленный предмет (*джада*). В том случае, когда мир отражается в Шиве-Сознании, Сознание (Я или Шива) – это *бимба* (мир), который отражается, и Сознание – это также и зеркало, в котором отражается мир. В отличие от пассивного зеркала, которое получает отражения извне, Сознание активно создает свои собственные отражения. Другими словами, если Сознание принять в качестве зеркала, это должно быть создающее «зеркало», которое проецирует или создает отражения из самого себя. Нет ничего, кроме

⁴ нирмале макуре йадвад бханти бхумиджаладайах/
амиириах тадвадекасмин чиннатхе вишвавриттайах// Т. А. 3. 4.

⁵ тена самвиттимакуре вишваматманамарпайат/
натхасайа вадате'мушиа вималам вишварупатам// Там же. 3. 44.

⁶ самвидаттами вишво'йам бхававаргах прапанчаван/
пратибимбатайа бхати йасайа вишвешваро хи сах// Там же. 3. 268.

⁷ антарвибхати сакалам джагадаттманиха йадвад вичитрарачана мукурантараале/
бодхах парам ниджавимаршарасанувриттия вишвам парамришати, но мукурастатха ту//
Т. А. 1, стр. 19, также процитировано в Т. А. В. 3. 65, стр. 73.

Сознания, и нет ничего вне Сознания, что могло бы еще отразиться в Сознании; Сознание самопроецирует или самопроявляет отражения (мир).⁸

Более того, в отличие от несознавающего зеркала, Сознание (Я или Шива) полностью осознает процесс отражения, происходящий внутри Него. Фактически, Сознание наслаждается собой, отражая внутри себя мир, который Оно свободно сотворило из себя.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ АБХАСАВАДЫ

Можно спросить, что является доказательством *абхасавады*, теории о мире как кажущемся проявлении? Окончательной проверкой какой-либо вещи является познание (опыт или знание) этой вещи; мы можем быть уверены в существовании явления, только когда мы уже знаем или знаем его. Возникает вопрос: откуда мы знаем, что мир – это кажущееся проявление? Что является эпистемологической почвой для теории мира как кажущегося явления (*абхасавады*)?

Эпистемология не отвергает *абхасаваду*. Нет никакой эпистемологической почвы для отрицания *абхасавады* как теории. Теория о мире как о кажущемся проявлении не может быть опровергнута логически или эпистемологически. Однако, и доказана она быть не может; но логическая возможность этой теории определенно существует.

Общие аргументы, приводимые в качестве критики Реализма и в пользу Идеализма, имеются также и у Абхинавагупты. Язык аргументов может слегка отличаться, но контекст – всегда один. То, что считает необходимым добавить Абхинавагупта, и это делает его позицию уникальной, – так это то, что *абхасавада* основывается на актуальном опыте провидцев и йогов.

Обоснование Идеализма (*абхасавады*), Абхинавагупта начинает с критики Реализма в своих работах *Вимаршини* и *Тантралока*. Реализм означает, что объект, который мы воспринимаем, реален. То есть объект существует независимо от восприятия познающего. Объект не вошел в существование благодаря тому, что был уведен, как это происходит во сне, но он существует, даже если его никто не видит. Объект существует первично, наше знание о нем приходит позднее. Это может иметь место только в том случае, когда объект состоит не из ума или сознания, а из материи, которая является независимой субстанцией. Таким образом, второе значение «реального» – «материальное».

В противоположность этому, идеализм означает, что объект, который мы воспринимаем, зависит от нашего видения его – *esse est percipi*, «вещи существуют, когда мы их видим» словами Беркли. Объект входит в существование, когда он воспринимается, так же, как это происходит во сне. Первым приходит «видение» или «восприятие», а объект приходит позднее. Это возможно только тогда, когда объект сотворен не из материи, а из ума, сознания,

⁸ а) ...*татра хи бимбапратибимбайордвойорати самартхайамити бхавах*. Т. А. 3. 51 (ком., стр. 61),

б) ...*тасмадеко махадевах сватантриопахитастхитих, двитвена бхатийасау бимбапратибимбодайатмана*. Процитировано в Т. А. 3. 11, стр. 13.

или мысли, как в случае объекта сна. В связи с этим объект – не «реальный», а «кажущийся, мысленный» – создан из мысли. В идеализме, единственная реальность – это Сознание, а то, что проявляется как материя, это проекция или кажущееся проявление (*абхаса*) Сознания, как отражение в зеркале или предметы сна.⁹

Главный аргумент, приводимый реалистами, – это то, что мир реален, потому что он кажется реальным. Стол, стул и весь мир кажется вполне реальным. В технических терминах, объект реален потому, что он имеет прагматическую ценность (*артха-крийа-каритва*) или назначение (*самавади-правритьти*). Если объект реален, ожидается, что он удовлетворяет определенным прагматическим требованиям. Например, стул можно почувствовать, когда мы прикасаемся к нему; он должен держать нас, когда мы на нем сидим и т.д. Если он выдерживает прагматическую проверку, то он реален. В противном случае он иллюзорен, как мираж. Иногда в жаркий день в пустыне можно увидеть на некотором расстоянии от наблюдателя водную гладь озера или моря. Однако, если попытаться подойти к этой воде и утолить жажду, то ожидания не увенчиваются успехом. То, что казалось водой, было всего лишь миражом – иллюзией. Для реалиста *артхакрийа* – это тест на истинность, и мир реален потому, что он имеет *артхакрийу*, или прагматическую ценность.

Мы уже выяснили, что *артхакрийа* не является, в действительности, тестом на истинность. Здесь уместно заметить, что *артхакрийа* в равной степени присутствует и в иллюзорном объекте, как, например, в объекте сна. Иллюзия, по своему определению, это нечто, что не реально, хотя кажется реально существующим. Она кажется обладающей *артхакрийа*. Стол во сне – это кажущееся явление, хотя этот стул держит вас, когда вы на нем сидите во сне. Этот эффект поддерживания вашего веса – такое же кажущееся явление, как и сам стул. *Артхакрийа*, таким образом, – это другое кажущееся явление; она не может служить доказательством реальности объекта.¹⁰ Следовательно, реалисты не могут доказать свою правоту. Если бы Природа не наделила нас опытом снов и других случаев иллюзии, мы бы догматично верили, что, то, что *кажется* реальным, *является* реальным; мы бы даже никогда не усомнились, что кажущееся реальным может быть все же ненастоящим, кажущимся. Эпистемологически выражаясь, сон для нас – «открывающий глаза», он открывает нам знание о возможности существования мира как кажущегося явления.

Абхинавагупта, как типичный идеалист, утверждает, что знание объектов, каковыми являются предметы мира, зависит от самого знания. Объект – это *джнана-санекша* («связанный с знанием» или «зависящий от знания»). Когда бы объект ни становился познанным умом, он познан как знание, а не как

⁹ майева бхати вишвам дарпана ива нирмале гхатадини/
маттх прасарати сарвам свапнавичитратвамива суптат// П. С. 48.

¹⁰ а) *артхакрийобхасо'ни ча абхасантарам ева ити артхакрийакаритвамапи на бхаванам саттвам*. И. П. В. 1. 8. 6, стр. 330,

б) *артхакрийапи сахаджса нартханамишвареччхайа/*
нийата са хи тенасийа накрийато'нийата бхавет// И. П. К. 2. 3. 12, стр. 111.

материальная вещь. Мы знаем его так, как он нам представляется, а не каким он является сам по себе.¹¹ Как утверждал Кант, нам доступна только видимость, кажущееся явление, а не реальность или вещь-в-себе. Это и есть значение *сахопаламбха-нийамы* буддиста. Объект всегда приходит (*упаламбха*) с (*саха*) знанием (то есть, *как знание*), он не приходит независимо; он всегда зависит от знания. Так как же нам познать объект сам по себе? Мы не можем знать саму вещь, мы можем знать только знание о вещи. Для нас «знаемое» – это также знание (кажущееся явление), поскольку мы никогда не видели «познанное» независимым от знания.¹²

Абхинавагупта поэтому отмечает, что, когда мы познаем мир, он входит в наш ум как отражение (*пратибимба*). Иначе и быть не может, ибо объекты проникают в ум или сознание только как нечто ментальное, представляемое; они не могут проникнуть в ум как материальные вещи. Например, физический стол не может проникнуть в ум, то, что приходит в ум – это впечатление, кажущаяся форма, отражение, или знание о столе. Ум может воспринять только кажущийся вид (*абхасу*), или отражение (*пратибимбу*), а не *бимбу*, или саму вещь.

Да, ум может содержать в себе только *пратибимбу* («отражение»), но для производства отражения в уме необходим действительный объект. Да, зеркало может содержать только *пратибимба*, сам *бимба* не может проникнуть в зеркало. Но ведь для того, чтобы в зеркале появилось отражение, необходим реальный объект вне зеркала. Камера может принять в себя только фильм, человек проникает в камеру только как образ, состоящий из света и тени. Твердый человек из плоти и крови не может проникнуть в камеру, камера записывает образ человека, только когда кто-то позирует перед ней.

Абхинавагупта, разговаривая с оппонентом (*пурванакиша*), поднимает следующий вопрос: «Может ли существовать *пратибимба* в отсутствие *бимба*?»¹³ Сам отвечая на него, он говорит, что в нашем актуальном опыте мы иногда находим *пратибимба* даже без *бимба*,¹⁴ например во сне. Тигр, которого мы «видим» во сне находится перед нами не как *бимба*; снявшийся нам тигр – это всего лишь *пратибимба*, созданный или спроектированный из глубин ума, а не отраженный в сознании находящийся вне нас *бимба*. Нет никакого реального тигра как внешнего объекта.¹⁵

Возражение против того, что *пратибимба* может существовать без *бимбы*, было бы обоснованным, если бы ум был пассивным предметом, как материальное зеркало, которое пассивно воспринимает *пратибимбу* только извне. Но ум – это активная и творческая вещь; он может создавать *пратибимбу*

¹¹ таттадрупата́йа джнанам бахирантах пракашате/
джнанандrite нартхасатта джнанарупам тато джагат//
нахи джнанадрите бхавах кеначидвишайикритах/
джнанам тадатмата́м прантаметасмадавасийате//

Процитировано в Т. А. 3. 57, стр. 66.

¹² йугападведанад джнана-джнейайорекарупата. Процитировано в Т. А. 3. 57, стр. 66.

¹³ нану бимбасайа вирахе пратибимбам бхавет катхам. Т. А. 3. 52.

¹⁴ ким курмо дришияте таддхи... Т. А. 3. 52.

¹⁵ ...йатха бимбабхаве 'ти нимиттантарена пратибимбам бхаветтатха ихани... Т. А. В. 3. 64, стр. 72.

из себя, без *бимба*, как это происходит во сне. Некоторые люди необоснованно утверждают, что тигр, которого мы видим во сне, реален, потому что похожего тигра можно увидеть в зоопарке или в джунглях; они забывают, что тигр, которого мы «видим» во сне – это не тигр из зоопарка, это умственный образ тигра, проецируемый как *абхаса*. *Бимба* не означает просто нечто существующее где-то, а означает объект, который находится перед кем-то, как лицо перед зеркалом. В рассматриваемом случае тигр из зоопарка не является *бимбой*, поскольку он не находится перед кем-то, отражаемый в его уме или воспринимаемый им. Таким образом, совершенно обосновано можно утверждать, что *пратибимба* может существовать даже без *бимбы*; ум сам способен проецировать или создавать *пратибимбу*.¹⁶

В период модерна в западной философии, Локк поставил вопрос о сути знания. Для него стало ясным, что ум не может знать актуальные вещи мира, поскольку сами вещи не могут войти в ум; ум может знать только то, что Локк назвал «идеями». Под «идеями» Локк подразумевал не концепцию в уме, а то, что предстает перед органами чувств. Ум может воспринимать только ментальные вещи – идеи, образы, т.е. отражение – но не предметы или «субстанции». Мы можем легко понять позицию Локка по аналогии с примером о зеркале или фотоаппарате. Зеркало может ухватить только отражение, а не саму вещь, так же, как фотоаппарат может воспринять только образы, а не людей. Подобным образом ум, являющийся аналогом зеркала или фотоаппарата, может воспринять только «идеи», кажущиеся явления, или отражения. Локк делает заключение о том, что ум может познать или воспринять только идеи, он не может знать вещи или субстанции.

Однако Локк – реалист, поэтому далее он говорит, что должны существовать внешние предметы, которые являются причиной идей, которые отражаются в уме в форме идей. Это – аргумент о том, что должна существовать бимба для создания *протобимба*. Локк утверждает, что хотя мы не знаем или не видим реальных вещей, мы должны принять путем логического заключения существование реального мира, вызывающего идеи или отражения в уме. Беркли, идеалист, опровергает этот аргумент Локка, показывая, что ум является создающим идеи без реального и материального мира, как это происходит, например, во сне. Беркли утверждает, что существование вещей зависит от нашего восприятия; вещи существуют, когда мы их видим (*esse est percipi*).

Встает вопрос: поскольку объект сна, скажем, тигр, – это ненастоящий, чисто кажущееся явление, и оно является проекцией *идеи тигра*, но откуда пришла сама идея тигра? Она пришла из видения реального тигра в зоопарке или джунглях. Реальный тигр существует не во сне, а в действительном мире. Используя аналогию с кинофильмом, то, что мы видим на экране – это подвижная картина, проецируемая с кинопленки в кинопроекторе. Образы на экране нереальны. Мир может быть понят как кинофильм, а кинопленка, с которой он проецируется, может существовать в нашем уме в форме

¹⁶ евам бахих смритийадау йатха бимбабхаве'ни нимиттантарена пратибимбам бхаветатха ихани штыйаха, ато нимиттам девасийашактайах санту тадрише. Т. А. 3, 64-65, стр. 72.

мыслеобразов. Но сам фильм создается на основе киносъемки реальных сцен, в которых играют реальные мужчины и женщины. Таким образом, фильм берет свое начало в реальном мире. Это аргумент, который Аристотель использовал против теории идей Платона, аргумент «третьего мира». Аристотель утверждал, что, даже если мы воспринимаем настоящий мир как тень, спроектированную из мира идей, мы должны иметь в виду третий мир, с которого скопирован мир идей.

Обычный ответ на вышеуказанный вопрос – это то, что нет такой необходимости, чтобы идеи копировались с какого-то реального мира; идеи могут естественным образом присутствовать в Сознании. Вполне возможно, что существует единое Сознание, и Оно существует со своими естественными или врожденными идеями. Абхинавагупта только добавляет, что идеи присущи Сознанию не как некий род необходимости. Идеи присутствуют в Сознании не как обуславливающий потенциал, подобно информации, заложенной в генах или семени, а как свобода Сознания. Сознание свободно создает идеи путем *вимарши* («мышления») и проектирует их как *абхасу* («кажущееся явление»).¹⁷ То, что идеи являются врожденными, означает, что они не произошли откуда-то извне.¹⁸ Если реалист все еще настаивает на том, что Сознание не может по собственной воле иметь идеи, идеалист может сказать в ответ, что как материя обладает своими собственными формами, так и Сознание обладает своими собственными идеями. Очевидно, что материя обладает множеством разнообразных форм. Задавался ли реалист, верящий в существование материи, вопросом: откуда возникли эти «формы» материи? Реалист, очевидно, мог бы ответить, что эти формы не пришли ниоткуда, они являются врожденными свойствами самой материи. В таком случае идеалист мог бы сказать, что если материя имеет врожденные формы, почему Сознание не может иметь врожденные идеи, являющиеся врожденными формами Сознания? Платон так и называл идеи – «формы», и его теория идей также называется «теорией форм». Если обоснованно утверждение того, что формы встроены в материю, обоснованно также и то, что идеи являются врожденными структурами Сознания.

Итак, мы видим, что позиция идеалиста является логически здравой; *абхасавада* (идеализм) – это логически возможная теория. Но это не означает, что правота идеализма и ложность утверждений реализма полностью доказаны. Юм соглашается с Беркли, когда тот, выступая против Локка, заявляет, что существование материи не может быть доказано, но Юм так же демонстрирует, выступая против Беркли, что и позиция идеалиста не может быть доказана.

Если проанализировать позицию идеализма (*абхасаваду*) с точки зрения нейтрального критика, мы найдем, что логически или эпистемологически *абхасавада* не может быть ни доказана, ни опровергнута. Это за пределами нашего обычного понимания – познать реальность того, что представляется нам как мир. Более того, невозможно сказать, что нечто, проявляющееся перед нами

¹⁷ ...сватантриашактиматрапарамамартха ева ити ниджайшварийаматрадева асия сватмани вишвакарадхаритвам... Т. А. В. 3. 64-65, стр. 72.

¹⁸ иттхам вишвамидам натхе бхайравийачидамбаре/ пратибимбамалам сваччхе на кхалваниапрасадатах// Т. А. 3. 65.

и кажущееся реальным, есть только мираж, а реальный материальный мир находится позади него. То, что предстает перед нами – может быть нереальным, а может быть и очень реальным. *Абхасаваду* нельзя доказать обычными средствами познания; с точки зрения обычного знания она является только одной из возможностей.

Абхинавагупта признает, что *Абхасавада* не подтверждается обычным знанием. Он добавляет, что *абхасавада* основана на агамическом знании, т.е. высшем опыте провидцев и йогов. Именно они воспринимают в своем переживании мир как *абхасу*. *Агама (Тантра)* являющаяся свидетельством такого опыта, утверждает, что Шива является собой (*абхасате*) в форме мира. Те, кто достигают *мукти* («освобождения» или «Самореализации») и восходят на уровень Шивы, знают, что мир – это свободное проявление Шивы (Я).

Весь опыт йогов говорит о справедливости теории *Абхасавады*. Тантризм доверяет йогическому опыту, поскольку является йогической традицией. Продвинутый йог обладает силой материализовывать вещи – создавать их из ничего.¹⁹ Это означает, что вещи создаются из желания, воли, или посредством мысли. Йог может создать вещь из мысли, поскольку вещь – это в действительности мысль в конкретном кажущемся проявлении. Йог может материализовать или дематериализовать предметы мира, потому что они есть конкретизированные мысли или материализованное Сознание. В Индии и Тибете такие йоги существовали во все времена; есть они и сейчас. Конечно, есть много трюкачей и фокусников, но есть и подлинные йоги, способные трансформировать Сознание в материю (материализация) и материю в сознание (дематериализация). Есть йоги, способные исчезнуть, дематериализовав свое тело, и снова появиться в каком-нибудь другом месте, заново материализовав свое тело. Справедливость этих феноменов устраниет различие между Сознанием и материей, и так называемая материя превращается в конкретизированное проявление Сознания.

Итак, можно сказать, что *абхасавада* – это не только логически возможная, но и вполне правдоподобная теория. Это подтверждает агамическое знание, и йогический опыт является тому веским доказательством. Справедливость этой теории может быть подтверждена двояко. Во-первых, объяснена логически и рационально, и этим обоснована ее возможность. Во-вторых, она может быть подкреплена опытом. Как уже было показано, *абхасавада* удовлетворяет этим двум критериям.

АБХАСАВАДА КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

¹⁹ а) *йогинамати мридбидже винайвичхавашена там /*
хатади джайате таттатхирасвартхакрийакарам// И. П. К. 2. 4. 10, стр. 151,
б) *нирупаданасамбхарамабхиттавева танвате/*
джагаччитрам намастасмай калашилагхайай шулине//
СТАВАЧИНТАМАНИ 9.

Мы уже убедились, что эпистемология подготавливает почву для теории проявления (*абхасавады*) как онтологической теории. Итак, Кашмирский Шайвизм представляет онтологию проявления (*абхасы*). Согласно Кашмирскому Шайвизму, Сознание (*самвит*, или *чит*), которое называется Шивой, является единственной реальностью; нет никакой материи. Это Сознание (Дух, или *Я*) появляется как материальный мир.²⁰ Так называемая материя – это проекция, или отражение (*пратибимба*), Сознания,²¹ как отражение чего-то в зеркале.²²

Сознание проецирует или отражает мир *из себя, посредством себя и внутри себя*. Сознание, таким образом, не похоже на зеркало, которое отлично от самой вещи, или архетипа (*бимбы*), отражающегося в нем. Сознание – это одновременно и *бимба*, зеркало, и *пратибимба*, отражение. Оно является *бимбой*, поскольку оно само отражено, или спроектировано; нет иной реальности, чем Сознание. Нет реальности находящейся вне Сознания, которая могла бы отразиться в Сознании. Оно также является основой, или субстратом, на котором, или внутри которого, происходит отражение. Таким образом, Сознание является «зеркалом», в котором отражается мир.²³ Отражение – это тоже Сознание, поскольку именно Сознание проявляет отражение. *Пратибимба* («отражение») – это представление Сознания, и представление едино с представляемой вещью,²⁴ поскольку оно есть представление Сознания, так же, как отражение в зеркале – это отражение лица, или фотография – это фотография человека. В этом смысле отражение (*пратибимба*) едино с отражаемой вещью (*бимба*).

Итак, мир является кажущимся (сделанным из «представлений», «мыслеобразов»), а не реальным или материальным. Мир един с Сознанием²⁵, поскольку состоит из Сознания, а не из материи. Ментальная проекция едина с умом (сознанием), потому что материал, из которого состоит эта проекция, – это сам ум, или сознание.²⁶

Следующая аналогия – это аналогия со сном²⁷. В отличие от упоминавшейся аналогии с зеркалом, аналогия со сном обычно используется для

²⁰ *вишве хи бхавастасайва шактирупена сварупатматвена стхитах*. И. П. В. 2. 4. 1, стр. 136.

²¹ ...четано хи сватмадарпане бхаван пратибимбавадбхасайати, ити сиддхантах. Там же.

2. 4. 11, стр. 153.

²² а) Т. А. 3. 4, 3. 44, 3. 268,

б) ПАРАМАРТХА-ЧАРЧА 5,

в) дарпанабимбе йадван нагараграмади читрамавибхаги/
бхати вибхагенайва ча параспарам дарпанади ча// П. С. 12.

²³ ...чиддарпане раджате. АНУТТАРАШТИКА 8.

²⁴ майейам на чидадвайат паратайа бхиннайахо вартате. АНУТТАРАШТИКА 3.

²⁵ йадийад бхати на бханатах притхагидам...ПАРАМАРТХА-ДВАДАШИКА 3.

²⁶ вартаманавбхасанам бхаванамавбхасанам/

антахстхитаватамева гхатате бахиратмана// И. П. К. 1. 5. 1, стр. 153.

²⁷ а) майеве бхати вишвам дарпана ива нирмале гхатадини/

маттах прасарати сарвам сванавичтравамива суптат// П. С. 48,

б) сване гхатапатадинам хетутадвавтсвабхавата/

бхасате нийаменайва бадхашиунайена тавати// Т. А. 9. 27.

демонстрации того, что мир – это кажущееся явление и что он един с Сознанием. Сон, который является универсальным явлением, – это не только аналогия, но и пример того, как Сознание предстает в качестве вещей. Сознание во сне создает или проецирует из себя целый мир. Объект сна или мир сна по своей субстанции (материалу) есть не что иное, как само Сознание; во сне Сознание становится как спящим, так и объектом сна. Точно также мир – это большой сон, вселенский сон Шивы-Сознания.

Однако «сон» Шивы в корне отличается от сна индивидуальной души (*pashu*). Он отличен в двух важных аспектах. Во-первых, во сне индивидуального я индивидуум забывает, что он спит; он воспринимает сон как реальное переживание. Это означает, что его ум находится под воздействием иллюзии, и, следовательно, несмотря на то, что мир сна есть собственное творение индивида, он не осознает этой истины. Во-вторых, сам индивидуум не свободен в творчестве мира сна. Сон – это творение подсознательного ума индивида, который не выбирает по своему желанию, что ему «видеть» во сне. Иногда, какой-то сон нам совершенно не нравится, как, например, в случае кошмара. Сон Шивы свободен от обоих дефектов обычного сна. Во-первых, Шива не страдает от неведения, или иллюзии. Шива прекрасно знает, что мир – это Его сон, т.е. что мир как кажущееся явление – это Его собственное сознательное творение, или проекция, и, следовательно, един с Ним. Мир есть *сознательный* сон Шивы. Во-вторых, сон Шивы не скован и не обусловлен какими-то бессознательными силами; Шива свободно создает свой сон. Шива свободен проецировать мир сна так, как Ему нравится.

Таким образом, аналогия с обычным сном не вполне пригодна в случае Господа Шивы. Но она может показать, что, подобно тому, как мир сна является творением, или проекцией, нашего собственного сознания, также и мир вообще является проявлением, или проекцией, Шивы-Сознания.²⁸ Кроме того давайте рассмотрим еще явление воображения, которое свободно от двух указанных дефектов сна. Воображаемая вещь – это наше свободное творение, и мы вполне осознаем истинность того, что она есть наше собственное создание. Но воображаемая вещь – это только мыслеобраз в нашем уме в форме мышления (*vimarsa*); она не становится действительным отражением (*pratibimboi*) или кажущимся явлением (*abhasoi*). Таким образом, воображение тоже не может быть использовано как аналогия. Мир – это не только мыслеобраз (*vimarsa*) в уме Шивы, Шива на самом деле видит мир как отчетливое явление, в объеме и цвете, также как мы видим отражение в зеркале. Отражение в зеркале – это не просто мыслеобраз, а кажущееся явление. Оно, конечно, не является реальной вещью, поскольку оно – всего лишь отражение. Мы видим отражение в зеркале и, при этом, знаем, что это – всего лишь кажущееся явление. Сон Шивы представляет собой нечто подобное.

Нужно учитывать, что аналогия со сном не должна создавать впечатление того, что мир является ненастоящим и бесполезным (*tuchcha*) как в случае обычного сна. Аналогия со сном используется только для того, чтобы показать,

²⁸ И. П. В. 1. 1. 3, стр. 35-37.

что так называемый материальный мир – это проявление Сознания, так же, как мир во сне – это проявление индивидуального сознания. Эта аналогия используется и идеалистами (*абхасавадинами*), и иллюзионистами (*майавадинами*) одинаково, но с различными целями. Адвайтина и мадхьямик – не идеалисты в техническом смысле самого термина. Они – иллюзионисты (*майавадины*), поскольку, согласно их теории, мир – это не протяжение Сознания (Реальности), а наложение на него и потому он полностью ненастоящий. Теория же проявления (*абхасавада*) Кашмирского Шайвизма – это идеализм, утверждающий, что *абхаса*, хотя и «кажущаяся» (сделана из «мыслеобразов», или нематериальна, и в этом смысле – ненастоящая), все же истинна или реальна как проявление Сознания. Именно поэтому Абхинавагупта называет кажущееся явление или сон реальными (*сатиа*). Мир сна – это не какое-то ничто; это – «кажущаяся» реальность (сделанная из «мыслеобразов», сделанная из ума, сознания). Таким образом, в Кашмирском Шайвизме сон понимается как «кажущаяся», «воображаемая» реальность, а не как иллюзия.

Поскольку Кашмирский Шайвизм объясняет мир как сон, но сон не индивидуального ума, а ума Шивы, то становится ясным, что Кашмирский Шайвизм – это абсолютный идеализм. Согласно субъективному идеализму (*ориши-сришити-ваде*), существуют только индивидуальные души, а мир – это всего лишь проекция этих индивидуальных умов, и нет никакого вселенского ума, такого, как Бог или Высшее Я. Кашмирский Шайвизм признает существование вселенского ума, или вселенского Я, называемого Шивой, и утверждает, что мир кажущихся явлений – это проекция или творение ума Шивы, а не индивидуального ума. Следовательно, для индивидуального ума мир – это объективная реальность. Поскольку мир – это творение ума Шивы, то для Шивы мир – это субъективная реальность, хотя и являющаяся именно внешним кажущимся явлением, а не просто мыслеобразом или концепцией. Для индивидуальности (*пашу*) это не так.

Рассмотренные выше положения теории абсолютного идеализма могут вызвать некоторые возражения у сторонников реализма. Например, если мир – это сон, то он должен исчезнуть, когда спящий (индивидуальная душа) погрузится в глубокий сон или умрет. Но мир остается, даже когда кто-то крепко спит или умирает. Более того, если мир – это сон, то он должен быть разным у разных спящих людей, каждый из которых «видит» свой собственный сон, отличный от других. Но если все мы видим один и тот же мир, то это означает, что это все-таки не сон. Кашмирский Шайвизм может ответить на оба эти возражения тем, что мир – это «сон» не индивидуального ума, а Шивы, поскольку мир – это проекция одного и того же ума Шивы, все индивидуальные души видят одинаковый мир.

Более того, мир кажущихся явлений не исчезает после исчезновения индивидуальных умов, поскольку он – творение вселенского ума (Шивы), а не индивидуального ума (*пашу*). Индивидуумы могут приходить и уходить, но мир будет длиаться всегда. Конечно, когда Шива прекратит процесс проецирования мира «закрытием глаз» (*нимеша*), мир кажущихся явлений растворится. Мир сновидений входит в существование тогда, когда Шива «видит» или проецирует

его, и потому Сотворение называется *унмеша* («открытие глаз») Шивы. Мир кажущихся явлений растворяется, когда Шива прекращает «видение» его. Растворение, поэтому, называется *нимеша* («закрытие глаз») Шивы.

Сторонник субъективного идеализма также ответит на поставленные выше вопросы, но, конечно, по-своему. Субъективный идеализм говорит, что мир *исчезает*, когда его никто не видит, поскольку существование мира зависит от видения его кем-нибудь. Мир существует «в глазах видящего» (*дришти-сришти*) и проецируется вовне, когда видящий открывает свои глаза (*атмакхйати*). Когда видящий закрывает свои глаза, его мир исчезает. Нет никаких доказательств того, что мир существует, когда его никто не видит, говорят субъективные идеалисты. Они утверждают, что все индивидуумы видят одинаковый мир потому, что идея мира, или кинопленка мира, одинакова во всех умах; один и тот же мыслеобраз мира является общим для всех. Поскольку имеет место согласованность и слаженность между различными индивидуумами, эта согласованность происходит благодаря «предустановленной гармонии», как сказал об этом субъективный идеалист Лейбниц. Кроме этого, как теистический субъективный идеалист, Лейбниц, может еще сказать, что эта гармония установлена Богом, а атеистический идеалист, такой, как буддист, может сказать, что эта гармония установлена Природой.

Субъективный идеализм вне всяких сомнений является логически возможной теорией, и он *отвечает* на вопросы реалиста. Тем не менее, кажется, что субъективный идеалист отвечает на эти вопросы с некоторой натяжкой, привлекая к объяснению неестественные, кажущиеся надуманными теории, тогда как абсолютный идеалист легко отвечает на те же вопросы, представляя мир кажущихся явлений как творение вселенского Сознания (Шивы, или Бога), а не индивидуальной души.

Согласно теории Кашмирского Шайвизма, мир кажущихся явлений создан посредством свободы Шивы, а значит его появление не обусловлено, как это происходит в семени или генах. Дерево потенциально присутствует в семени, и семя будет развиваться в соответствии с генетическим предписанием, уже присутствующим в семени. Более того, семя не может отказаться расти, если присутствуют условия необходимые для роста. Но у Шивы нет такой обусловленности. Шива свободен простирать и расширять себя так, как Ему нравится; Шива свободен также не расширять себя вовсе, если Он выбирает это. Все указанное подчеркивает различие между Кашмирским Шайвизмом и идеализмом Гегеля. С точки зрения Гегеля, будущие шаги эволюции Абсолюта уже потенциально заданы в Нем, и Абсолют обязан развиваться, причем развиваться по заранее установленному пути. Но Абсолют в Кашмирском Шайвизме наслаждается совершенной свободой.²⁹ Второе различие между этими двумя системами, логически связанное с предыдущим, состоит в том, что Гегелевский Абсолют – это «единство-в-различии», в котором различие неотъемлемо присутствует в единстве, а не является его свободным выражением,

²⁹ *татра сватантрата матрам адхикам правивичайате*. Т. А. З. 1.

в то время как Абсолют Кашмирского Шайвизма – это чистое единство, и различие является свободным выражением единства.³⁰

В теории Адвайта Веданты мир также является кажущимся явлением, которое называется *виварта*, а теория кажущегося явления называется *вивартавада*. В обеих системах, *Абхасаваде* Кашмирского Шайвизма и *Вивартаваде* Адвайта Веданты, онтологический статус мира одинаков – он является кажущимся явлением и потому нереален, или нематериален. Но есть одно важное различие. Согласно *Вивартаваде* Адвайта Веданты, иллюзия мира – это наложение (*адхайаса*) на Реальность (Брахмана, или Я), как в случае веревки-змеи. А согласно *Абхасаваде* Кашмирского Шайвизма, мир кажущихся явлений – это самопроекция или самопроявление Шивы (Брахмана). Шива-Сознание, динамичное по своей истинной природе, активно создает мир кажущихся явлений из себя, мир кажущихся явлений не является наложением на Шиву извне. Сотворение является активностью, свободной активностью, Шивы. Оно является танцем Натараджи. Брахман же в Адвайта Веданте не создает и не может создать мир как кажущееся явление, поскольку Он неактивен и нейтрален. Он может служить почвой, на которую накладывается мир иллюзии, он может только позволить себе быть по ошибке принятым за мир. Брахман Адвайта Веданты обладает «свободой от», поскольку Он не подвержен влиянию мира кажущихся явлений, но не «свободой для», поскольку Он не может активно создавать мир кажущихся явлений. Шива в Кашмирском Шайвизме обладает обеими свободами, так как Он активно и свободно создает мир как кажущееся явление и при этом не подвержен влиянию этого сотворения мира. *Абхаса* («кажущееся явление»), таким образом, – это свободное самопротяжение или саморасширение (*сварупа-прасара*) Шивы, тогда как *виварта* (*адхайаса* или «наложение») – это ограничение и блокирование Брахмана.

СМЫСЛ, В КОТОРОМ АБХАСА НАЗЫВАЕТСЯ РЕАЛЬНОЙ

Хотя слово *абхаса* означает нечто иллюзорное, Абхинавагупта вместе с тем называет *абхасу* «реальной» (*сатиа*).³¹ Некоторые люди наивно полагают, что поскольку Абхинавагупта называет кажущееся явление реальным, он вовлечен в противоречие, поскольку само понятие «кажущееся явление» имеет смысл чего-то нереального. Внимательный анализ позиции Абхинавагупты показывает, что смысл, в котором он называет *абхасу* настоящей или реальной (*сатиа*), логически обоснован.

Вначале следует пояснить, что, когда Абхинавагупта называет *абхасу* реальной, он никак не имеет в виду, что *абхаса* – это реальная материальная вещь, а не иллюзорное кажущееся явление. Он не признает существования

³⁰ татсватантрайарасат пунах шивападад бхеде вибхате парам... Т. А. 9. 2.

³¹ тена сватмарупам аева вишвам сатиарупам
пракашатмата парамархам атрутапракашабхедамева
сат пракашапарамархенайва бхедена пракашайати махешварах. И. П. В. 2. 4. 20, стр. 181.

материи, поскольку он идеалист. Абхинавагупта подробно излагает опровержение позиции реалиста в своей книге *Вимаршини* и в некоторых других, демонстрируя тот факт, что объект является не реальным, а только кажущимся явлением. Он также использует классические аналогии и примеры кажущихся явлений: сон,³² веревка-змея³³ и т.д., которые используются в Адвайта Веданте, и также называет мир «иллюзией» (*бхрама*),³⁴ «нереальным» (*нихсатиа*),³⁵ или «ненастоящим» (*митхья*).³⁶ Он говорит: «Мир в действительности не существует, тогда в чем же вопрос скованности человека?.. Это – иллюзия, как веревка-змея или тень-дух, вызванная ложной привязанностью...»³⁷

Абхинавагупта не допускает онтологической реальности мира как реальной материальной вещи. Как и в Адвайта Веданте, так и согласно Абхинавагупте, реальность мира является чисто эпистемологической, мир существует в знании, или сознании, поскольку он есть не иное, как кажущееся проявление (*абхаса*) Сознания. Однако Абхинавагупта говорит далее, что существуют аспекты, в которых *абхасу* можно было бы назвать реальной. Таких аспектов три:

а) Если рассматривать кажущееся явление как вещь, сделанную из материи, она нереальна; но кажущееся явление как кажущееся явление, или как проекция сознания, реальна. Например, тигр, «видимый» во сне, нереален в том смысле, что во сне он не является реальной вещью, сделанной из плоти и крови. Но тигр во сне как ментальная проекция, проекция сознания, является настоящим. Или, к примеру, кинофильм; то, что мы видим на экране мужчин и женщин, не значит, что они есть реальные люди из плоти и крови, они – всего лишь тени или образы, и в этом смысле они нереальны. Но разве не являются они реальными в том смысле, что они – действительные тени и образы? Несомненно, то, что мы видим на экране – это «картина», проецируемая с кинопленки. Быть «картиной» – это ее реальность. Как настоящие мужчины и женщины, фильм нереален, но он реален как картина.

Люди в целом забывают, что иллюзорный не означает *асат* («нереальный»), как «сын бесплодной женщины». В отличие от этого несуществующего ребенка, иллюзорный объект – это не просто идея в уме, он действительно появляется, и как кажущееся явление он не является настоящим, как реальная вещь (*бимба*), но как отражение (*пратибимба*) он настоящий. То, что является ненастоящим во сне, – так это восприятие спящим объекта сна как реальной вещи. Но сон как переживание или ментальная проекция не является ненастоящим. Упанишады говорят, что знание (*дришти*) знающего (*драсты*)

³² *нихсатие чапале прапанчаничайе свапна-бхраме пешале... АНУТТАРАШТИКА 6.*

³³ а) ...раджджубхуджагах-ччайапишаcha бхрамо... АНУТТАРАШТИКА 2.

б) *раджджевам насти бхуджсангах трасам куруте ча мритийупарийантам/ бхрантермахати шактир на вивектум шакиате нама//* П. С. 28.

³⁴ АНУТТАРАШТИКА 2. 6, П.С. 28.

³⁵ *нихсатие чапале... АНУТТАРАШТИКА 6.*

³⁶ *митхьямохакридеша... там же. 2.*

³⁷ *самсаро 'сти на таттватаас танубхритам бандхасайя вартайва ка.../ митхьямохакридеша раджджубхуджага ччайапишаачбхрамо...// АНУТТАРАШТИКА 2.*

никогда не становится ненастоящим.³⁸ Знание или «видение» видящего сон, хотя оно является «видением» не реальных вещей, а кажущихся явлений, является настоящим. Когда мы просыпаемся, становится ненастоящим то, что мы принимали мир сна за реальный мир, но не сам факт того, что мы «видели» сон. Сновидение – это факт, или феномен, состоящий в том, что сознание проецирует кажущиеся явления; как таковое сновидение является настоящим.

Некоторые из последователей Адвайты забывают то, что с реальной (*парамартхи*) точки зрения, мир – это кажущееся явление, или иллюзия (*митхья*), но не ничто (*асат*), как сын бесплодной женщины. Является фактом то, что мир появляется, или кажется, и поскольку он появляется, он не может быть ничем (*асат*); по крайней мере, он должен быть кажущимся явлением. Никто не может отрицать факт того, что мир появляется. Если мы проанализируем структуру иллюзорного появления, то обнаружим, что он появляется, только когда он проецируется из чьего-либо ума, или сознания, и, как проекция сознания, он настоящий, или реальный. Даже если мир – это иллюзорное кажущееся явление, он реален как проекция сознания, или как процесс иллюзорного переживания внутри сознания; мы должны принять тот факт, что процесс кажущегося появления происходит в сердце Реальности.

б) Второй аспект, в котором *абхаса* может быть названа реальной, состоит в том, что *абхаса* – это активная самопроекция или самотворение Сознания, а не наложение на него. Если мир как кажущееся явление рассматривается как наложение на Реальность (Брахмана), а не как самопроекция Брахмана, это означает, что существует принцип или реальность, не зависящая или отдельная от Брахмана, ответственная за наложение мира кажущихся явлений на Брахмана. Это означало бы принятие двух реальностей и уход от недуализма. Единственный способ сохранить недуальность Брахмана – это признать, что мир как кажущееся явление – это самопроекция Брахмана, ибо в этом случае нет необходимости в принятии чего-то другого, чем Брахман, для створения мира.

Кашмирский Шайвизм рассматривает мир как самопроекцию Шивы. Следовательно, мир как кажущееся явление – это активное творение Шивы – активность Шивы. И как активность Шивы, он реален. Не имеет значения – творит ли Шива ненастоящие кажущиеся явления или реальные вещи. Даже когда Шива создает ненастоящие кажущиеся явления, это является реальной активностью внутри ума Шивы, и как таковая, эта активность является настоящей.

в) Третье значение, в котором *абхаса* понимается как реальная, – это эстетический аспект. *Абхаса* имеет эстетическую ценность и предназначена для наслаждения, воспринимающего (*праматы*), который имеет эстетическую идентификацию (*шабдараникарана*) с *абхасами*. Эта точка зрения становится ясной с помощью аналогии со спектаклем. Когда мы смотрим спектакль, мы знаем, что он – не реальные жизненные события, а только фикция, ненастоящее представление на сцене. Мы также знаем, что персонажи, появляющиеся на сцене, не реальны, а являются формами, искусственно принятыми актерами.

³⁸ *нахи драштурдриштервипарилопо видйате.* БРИХАДАРАНИЙАКА УПАНИШАД 4. 3. 23.

Одним словом, мы знаем, что спектакль – это ненастоящее событие, и в то же время мы наслаждаемся им. В процессе просмотра спектакля мы устанавливаем то, что называется *шабдараиникарана*, т.е. эстетическую идентификацию, с персонажами и их представлением. Это помогает нам наслаждаться спектаклем. Итак, хотя спектакль является ненастоящим, он обладает эстетической ценностью. Фактически, спектакль означает представление, которое является искусственным и ненастоящим; это не было бы спектаклем, если бы было реальным событием. Красота спектакля в том, что мы наслаждаемся им. И в этом смысле он реален.

Это же верно и для игры (*криды*, или *лилы*). Игровая деятельность – это не реальная работа; фактически, игра не может быть игрой, если это – работа. Истинное отличие работы от игры – в том, что работа – реальная, а игра – ненастоящая. Но все же игра реальна *как игра*. Игра реальна как акт наслаждения.

Подобным образом, Творение, или мир как кажущееся явление, – это игривая активность (*крида* или *лила*) Шивы, полный блаженства танец Натараджи, и он должен восприниматься индивидуальной душой (*пашу*) в этом же духе. Тантрическая *садхана* стремится сделать всю жизнь игровой активностью. Мы уже видели, что Творение – это спонтанное излияние блаженства (*ананды*) Шивы в форме самопроекции как мира кажущихся явлений; и как таковое оно предназначено для наслаждения. Оно не является наложением на Шиву, которое надо отвергнуть.

Все это подчеркивает различие между *Лилавадой* и *Майавадой*. Согласно Мадхьамика Буддизму и Адвайта Веданте, мир – это *майа* («ненастоящий»), мир создан из неведения (*авидьи*) и наложен на Реальность. Следовательно, если мы хотим достичь Реальности, мы должны отвергнуть наложение (*адхьасу*), которая является препятствием к достижению Реальности. Но согласно Кашмирскому Шайвизму и другим тантрическим системам, мир – это не наложение на Шиву, обусловленное *авидьей*, а самопроекция или саморасширение (*сварупа-прасара*) Шивы в Его блаженстве (*ананде*). Как таковой мир – это не препятствие или оковы, и, следовательно, вопрос об отвержении его не стоит. Что является оковами – так это эго, эгоизм и чувство двойственности и разделенности (*двойта-пратха*), которые нужно отвергнуть для достижения Самореализации, или реализации Реальности. Итак, мы видим, что *Майавада* и *Лилавада* онтологически не отличны, но аксиологически они весьма различны, даже противоположны друг другу. Согласно как *Лилаваде*, так и *Майаваде*, онтологический статус мира состоит в том, что мир является не настоящим, а кажущимся явлением, ибо Творение не может быть игрой (*лилой*), если не является ненастоящим. Но аксиологическая позиция *Лилавады* в отношении к миру как кажущемуся явлению отлична от позиции *Майавады*. В *Лилаваде* – позиция не отвержения, а принятия и наслаждения. Первоначальное значение слова *майа*, и то, что принимается *Лилавадой*, – это фальшивое магическое творение (*индраджала*) мага, которое есть чисто кажущееся явление, а не реальность. Но последователь *Лилавады* мог бы спросить: «Почему отвергается магическое представление?» Магия предназначена для наслаждения. Господь –

это величайший маг, и Его магия (ненастоящее, или кажущееся творение) предназначено для наслаждения.

Кажущееся явление (*абхаса*), таким образом, является онтологически ненастоящим (поскольку это только кажущееся явление, а не реальность), а аксиологически – она реальна. *Она является ценностью*. Последователи *Майавады* Адвайты или Мадхьямика Буддизма не придают аксиологической значимости миру кажущихся явлений. В защиту своей позиции они могли бы сказать, что поскольку мир – это кажущееся явление, а не реальность, он не имеет совершенно никакой ценности (*туччха*) и, следовательно, он должен быть, разумеется, отвергнут. Взгляд последователя *Майавады* на мир негативен как онтологически, так и аксиологически. Последователь *Лилавады*, тем не менее, обладает весьма позитивной точкой зрения на мир кажущихся явлений, он принимает его как ценность, хотя знает, что онтологически мир является ненастоящим.

Таким образом, то, что мир является онтологически ненастоящим, означает только то, что он является кажущимся явлением (*абхасой*), или отражением (*пратибимбой*), Сознания и не является материальной реальностью. Значит, мир сделан не из материи, а из Сознания. Это не означает, что мир – это ничто, или что мир – это наложение на Реальность, или что для него нет места в Реальности. Мир как кажущееся явление – это самовыражение или самопроявление Реальности (Сознания).

Итак, мир – это свободно принимаемая кажущаяся видимость или самопроявление Реальности. Как таковой, мир есть часть Реальности, но свободно-принимаемая часть Реальности, а не необходимая часть Реальности, как мы встречаем в философии Гегеля или Рамануджи. В этом смысле мир кажущихся явлений даже онтологически реален. Называя его онтологически реальным, я не имею в виду, что он – независимая реальность, состоящая из материи, все, что я имею в виду, – это то, что мир кажущихся явлений – это свободное проявлением Реальности (Сознания, или Шивы), и как таковой, он происходит в Реальности, или он является частью Реальности. Если Шива появляется как мир, кажется миром, то мир кажущихся явлений – это кажущаяся видимость Шивы. Как таковой, мир – свободно принимаемая форма Шивы. И Шива, и мир кажущихся явлений, реальны: Шива реален как Шива, и мир кажущихся явлений реален как кажущееся явление Шивы, видимость Шивы. Также как актер в спектакле реален как действительный человек, так и роль, которую он играет, реальна как роль в спектакле. Кажущееся явление – это не просто ничто; это нечто – это кажущееся появление Реальности в форме мира.

ТЕОРИЯ КАЖУЩЕГОСЯ ПРОЯВЛЕНИЯ (*АБХАСАВАДА*) КАК ТЕОРИЯ СВОБОДЫ (*СВАТАНТРИАВАДА*)

Абхасавада («теория кажущегося проявления») может быть названа также *Сватантриавада* («теория свободы»), поскольку появление в форме мира – это свободное выражение Шивы. Свобода – это истинная природа Сознания, также, как и знание (освещение). Знание отличает сознание от неодушевленной материи (*джады*); сознание знает, а материя не знает. Свобода – это другой отличительный фактор. Сознание свободно, а материя – нет.³⁹

Много систем индийской философии, например, Самкхья и Адвайта Веданта, в достаточной мере подчеркивают один аспект Сознания – знание (сознавание), символически называемый *пракаша* («свет» или «освещение»), – но упускают из виду аспект свободы. Кашмирский Шайвизм полностью признает аспект свободы (*сватантрий*), который является такой же значимой характеристикой Сознания, как и знание (сознавание). Концепция свободы в союзе со знанием – это уникальный вклад Кашмирского Шайвизма в мировую философию.⁴⁰

Сватантрия («свобода») также называется *вимарша*, и *вимарша* понимается вместе с *пракаша*. *Вимарша* также называется *шакти* («энергия», «сила», «потенциал»), *крийа* («активность», «деятельность») или *спанда* («спонтанность»), так же, как *пракаша* называется Шива или *джнана* («сознавание» или «знание»). Сознание в Кашмирском Шайвизме понимается как *пракаша-вимарша*, Шива-Шакти, или *джнана-крийа* – два в одном. *Сватантрия* («свобода»), *шакти* («потенциал» или «энергия»), *вимарша* («воображение», «представление» или «мышление»), *крийа* («активность») и *спанда* («спонтанность») – это синонимы, подчеркивающие различные дополнительные значения одного и того же качества Сознания, существующего вместе с другим качеством, называемым Шива, *пракаша* или *джнана*.

Если свобода является самой природой сознания, почему сознание кажется скованным, обусловленным? То же самое можно спросить и об осознавании (знании): если осознавание – это природа сознания, почему она отсутствует в состоянии глубокого сна? Ответ в обоих случаях один: сознание завуалировано, загромождено, заблокировано; следовательно, его свобода, а также освещющая способность скрыты. Используя аналогию, можно сказать, что освещение – это природа солнца, но, когда солнце закрывается облаками, свет кажется

³⁹ *сватантрат ча чинматра вапушах парамешитух/*
сватантрам ча джадам чети таданиониам вирудхайате// Т. А. 9. 9, стр. 12-13.

⁴⁰ *пракашаматрам йат проктам бхайравийам парам маҳах/*
матра сватантратаматрам адхикам правивичайате// Т. А. 3. 1.

отсутствующим. Когда препятствие уходит, свет появляется вновь. Чем больше устраниены препятствия, тем ярче свет. Таким же образом, когда неведение удаляется из сознания, его естественная свобода выходит на передний план и начинает действовать. Количество свободы пропорционально устраниению неведения. В состоянии Шивы сознание полностью чистое, и потому Шива-Сознание полностью свободно.

Даже в своей ограниченной форме индивидуальной души (*пашу*), которая есть «мини-Шива», сознание обладает некоторым количеством свободы, хотя его мир свободы становится ограниченным.⁴¹ *Пашу* проявляет свою свободу даже в этом ограниченном состоянии и выполняет все пять функций (*панчакритиа*) Шивы, хотя и ограниченным способом.⁴² Индивидуум похож на пойманного в клетку льва, который, хотя и пленен, выражает свою свободу, рыча через прутья клетки. Индивидуальное сознание сковано, однако воистину оно стремится вырваться из оков, утверждая, что его истинной природой является свобода. Конечно, в настоящем индивидуальном я может не вполне преуспеть в разрушении оков, но тот факт, что оно чувствует, что находится в оковах, и отказывается довольствоваться состоянием скованности, означает, что свобода является частью его природы. Сам отказ довольствоваться обусловленностью уже вызывает мысли о свободе.

Верно, что индивидуальное сознание человека обусловлено внешними и внутренними факторами, но не может быть верным то, что индивидуум обусловлен полностью. Полная обусловленность существует только в случае неодушевленной материи, а не сознания. Свобода присутствует в такой же степени, в которой выражено сознание. На более низких уровнях сознание менее проявлено, следовательно, там детерминизм, обусловленность, присутствует в большей степени. Но в случае людей, где сознание выражено с большей ясностью, гораздо меньше детерминизма. Свобода идет рука об руку с сознанием: меньше сознания – меньше свободы, больше сознания – больше свободы.

Эта свобода – не только «свобода от», но также и «свобода для». Согласно Мадхайамика Буддизму и Адвайта Веданте, Реальность (*Шунья* или Брахман) «свободна от», поскольку она не затрагивается процессом кажущегося появления. Но она не обладает «свободой для». Она не может сотворить мир как кажущееся явление, поскольку она неактивна (*нишкрия*) и нейтральна. Мир кажущихся явлений налагается на нее из-за *авидии* («неведения»). Свобода действовать просто не присутствует в Реальности, ибо Реальность, или Сознание является не динамичной силой, обладающей активностью (*крия*), а рассматривается как пассивный наблюдатель (*драшта*).

Свобода не может быть полной, если есть только «свобода от» и нет «свободы для». Истинное значение свободы – это «свобода для», свобода для действий. Хотя знание и осознание являются природой Сознания, его нельзя

⁴¹ читисанкочатма четано 'ни санкучитавишвамайах. П. X. 4.

⁴² матхапи тадват панчакритиани кароти. П. X. 10.

назвать свободным, пока оно не обладает свободой для действия,⁴³ поскольку свобода деятельности – это само определение свободы.⁴⁴ Кашмирский Шайвизм видит в сознании свободу (*сватантрийу, вимаршу, парамаршу, крийу, или спанду*), что означает свободную деятельность. Шива-Сознание – это и «свобода от», и «свобода для». «Свобода для» не подразумевает преднамеренную и напряженную деятельность (*карму*), которая возникает из-за какой-либо потребности или желания. Этот тип действия отличается от *крийи*, которая является свободной, спонтанной активностью.

Истинно свободная деятельность не направляется никакими мотивами. Когда мы ничего не хотим и не испытываем нужду в чем-либо или не стремимся чего-либо достичь, но продолжаем действовать, это и есть состояние свободной активности. Эта активность не скована, не обусловлена чем-либо. Господь говорит в *Гите*: «Нет на земле ничего, что надлежало бы сделать мне, и нет цели, которой Я бы ни достиг (поскольку Я всецело полон), и все же Я совершаю дела.»⁴⁵ Но возможна ли такая активность? Нет ли противоречия в немотивированной активности? Ответ заключается в том, что такая активность вполне возможна, и она свободна от противоречия немотивированной деятельности.

Когда мы живем в полной радости (*ананде*), игровая активность спонтанно и естественно исходит, проистекает из этого состояния. *Ананда* естественно изливается или спонтанно выражается в форме радостной активности, такой как пение, танец или игра. Красота такой активности – в том, что мы не должны прилагать нашу волю или делать какие-то усилия, поскольку активность спонтанно и без усилий происходит согласно нашему желанию. В этой активности заключена совершенная свобода потому, что она не происходит вопреки нашему желанию, в ней нет никакого принуждения – мы также можем прекратить ее, если хотим. Этот тип активности называется *спанда* или *крийа*. *Крийа* – это спонтанное излияние радости в состоянии совершенства. Сотворение – это активность Шивы, спонтанно происходящая из Его радости, это танец Натараджи. Упанишады также говорят, что Сотворение происходит из *ананды* (то есть Брахмана).⁴⁶ Примечательно, что Сотворение, как сказано, происходит из *ананды*, а не для *ананды*, т.е. Сотворение происходит не для восполнения какого-нибудь недостатка *ананды*, но *ананда* сама изливается в форме творческой активности.

Очевидно также, что двойственность – это свободное выражение недвойственного Сознания. Мир как кажущееся явление состоит из двойственности. Недвойственный Шива свободно выражает или проецирует

⁴³ тасмат ваставам чидекатвамабхупагамайати тасайа картритвалакианабхиннарупасамавешатмика крийа нопападайате; парамарашалакианам ту сватантрийам йади бхавати тадопападайате сарвам. И. П. В. 2. 4. 20.

⁴⁴ парамарашалакианам ту сватантрийам...там же.

⁴⁵ на ме партхасти картавийам тришу локешу кинчана.
нанаваптамаваптавийам варта ева ча кармани. Бх. Г. 3. 22.

⁴⁶ анандадхьеева кхалвимани бхутани джайанте...ТАЙТИРИЙА УПАНИШАД 3. 6.

себя в двойственность мира как кажущегося явления⁴⁷; предстать как множество – это свобода Реальности (Шивы), которая одна.⁴⁸ Абхинавагупта возносит свои приветствия Шиве, который из своей свободы «сначала проецирует мир двойственности как *пурвапакша*, и затем забирает его назад в *уттарапакшу* единства.»⁴⁹

Мы уже видели, что аналогия с семенем (*биджей*) или с жидкостью в яйце павлина (*майурандарасой*) не должна означать того, что двойственность, или различие, неотъемлемо присутствует в Шиве как потенциальность, являющаяся необходимостью. Это означает, что в Шиве нет никакой двойственности, и, тем не менее, вся двойственность исходит из Шивы также, как все цветовое многообразие перьев павлина происходит из бесцветной и однородной жидкости яйца. В случае семени, проявление многообразия – это свободное выражение себя семенем – семя генетически обусловлено проявить многообразие. Но в случае Шивы, проявление множества – это свободное выражение Шивы, который сам есть чистое единство. Что бы ни делал Шива, в какой бы форме он ни проявлялся, – это выражение полной свободы Шивы. Шива обладает энергией и свободой делать любые самые трудные и невообразимые вещи, и в этом Его слава.⁵⁰ Когда Он проецирует этот удивительный мир кажущихся явлений, Он делает это не по какому-либо принуждению, а по своей свободной воле.⁵¹

ТЕОРИЯ ИЛЛЮЗИИ

Вполне может быть верным то, что мир – это кажущееся явление, и он нереален в смысле его существования как материального объекта, но верно также и то, что для скованного *пашу*, или *пуруши*, он кажется реальным. *Пашу* принимает мир не как просто кажущееся явление (*абхасу*) или как отражение (*пратибимбу*), а как реальную материальную вещь, или субстанцию. Почему это происходит? Очевидно, объяснение – в том, что *пашу* затуманен иллюзией; из-за неведения он воспринимает мир как материальную реальность. Это значит, что должна существовать отчетливая теория иллюзии для объяснения феномена ошибочного восприятия реальности.

Сторонник *Майавады* (т.е. буддист *мадхьямик* или последователь Адвайта Веданты) обладает четкой теорией для объяснения того, почему мы видим мир как реальный, хотя он – не настоящий, а просто кажущееся явление. Сторонник *Майавады* объясняет эту ситуацию, допуская существование двух уровней истины. Один – ноумenalный уровень (реальность), другой – феноменальный уровень (кажущееся явление). В Мадхьямика Буддизме они называются

⁴⁷ *татсватантриярасат* пунах *шивападад* бхеде вибхате парам. Т. А. 9. 2.

⁴⁸ *ситракарапракашо* 'йам сватантрах парамешварах. Т. А. 13. 264.

⁴⁹ *пурвапакшатайа* йена *вишвамабхасай* бхедатах/

абхедоттарапакшантар нийате там стумах *шивам*// И. П. В. 1. 2. 1, *мангалачарана*, стр. 51.

⁵⁰ а) *тадевасайтидургхатакаритвалакишанам* сватантрийам *айшварийам* учайате. И. П. В. 2. 4. 20,

б) *парамам* *йатсватантрийам* *дургхатасампаданам* *махешасай*. П. С. 15.

⁵¹ *свечхайа* *свабхиттау* *вишвамунилайати*. П. Х. 2.

парамартха-сатья и самвритти-сатья,⁵² в Адвайта Веданте они называются *парамартха и вайавахара*. С точки зрения реальности (*парамартха-сатий*), мир – ненастоящий; Брахман, или *нирвана*, ошибочно принимается за мир, или *самсару*. В случае иллюзии веревки-змеи (*раджджу-сарпа*), змея существует только с точки зрения самой иллюзии. В реальности змеи нет; это на самом деле – веревка. Или во сне: мир сна реален, пока мы спим, но в реальности, т.е. с точки зрения состояния бодрствования, мир сна является ненастоящим, поскольку он всего лишь эпистемичен и нематериален. Подобным образом, пока мы во *вайавахаре*, или *самвритти*, которое является состоянием иллюзии, мир для нас реален. Но с точки зрения реальной истины (*парамартхи*), мир – ненастоящий.

Помимо этого, существует еще один подуровень иллюзии – субъективная иллюзия, вызванная индивидуальным умом, внутри объективной иллюзии мира. Сны и другие субъективные иллюзии, такие, как веревка-змея, относятся к этой категории. В Адвайта Веданте это называется *пратибхаса*, в Буддизме – *парикалпита*. Абхинавагупта так же принимает существование этого подуровня и говорит: «В состоянии *майи* все есть иллюзия, но есть даже под-иллюзия, как сон во сне, или как нарыв на зобе [т.е. маленькая выпуклость на большей выпуклости].»⁵³

Абхинавагупта рассматривает теорию иллюзии, которая называется *апурнакхайати*. *Майа* вместе с ее пятью покровами (*панча-канчуками*), ответственна за иллюзию. Под воздействием *майи* индивидуальная душа (*пуруша*, или *пашу*) воспринимает мир как реальный, хотя в действительности мир – это только кажущееся явление. Но Абхинавагупта не проводит четкого различия между *вайавахарой* и *парамартхой*, как это делают сторонники *Майавады*. Без этого различия мы не можем объяснить, почему мир, хотя он – просто кажущееся явление, кажется реальным. Адвайта Веданта и Мадхьямика Буддизм, которые проводят указанное различие, можно сказать, дополняют Кашмирский Шайвизм в этом частном вопросе.

Могут быть две причины, почему в Кашмирском Шайвизме не делается различие между двумя уровнями истины, несмотря на то, что в Кашмирском Шайвизме мир принимается как кажущееся явление. Во-первых, в отличие от Адвайта Веданты и Буддизма, Кашмирский Шайвизм имеет не такую долгую историю. Веданта и Буддизм развивались в течение более тысячи лет, и у этих систем было достаточно времени, чтобы достичь своей полноты. Например, принципы адвайтических систем Шанкарачарий пополнялись постсанскритскими философами вплоть до *Нисчаладасы* в наше время. Но история Кашмирского Шайвизма до Абхинавагупты насчитывает не более 300 лет и фактически останавливается вместе с ним. После Абхинавагупты не пришел еще ни один значительный философ, который сделал бы ясным то, что только подразумевается и заполнил пробелы в его философии.

⁵² *две сатье самупашритай буддханам дхармадешана/*

локасамвритисатайанча сатайанча парамартхатах// МАДХЙАМАКА ШАСТРА 24. 8.

⁵³ *майападам хи сарвам бхрантих, татрапи ту сване сванна ива ганде спхота ива апарейам бхрантиручайате. И. П. В. 2. 3. 13, стр. 114.*

Во-вторых, нечеткое разделение между *вайавахарой* и *парамартхой*, возможно, имеет более обоснованную причину и следует специальным целям Кашмирского Шайвизма. Философы Кашмирского Шайвизма, возможно, намеренно не проводят четкого различия между *вайавахарой* и *парамартхой*, потому что это может привести к разрушению положительной позиции по отношению к миру и создать впечатление, что мир абсолютно нереален (*туччха*) и, следовательно, должен быть, в конечном счете, отвергнут. Именно это происходит в случаях *схоластических* Адвайта Веданты и Мадхьямика Буддизма. Эти системы служат причиной негативной позиции по отношению к жизни и миру у их последователей. В них поиск *мокши* был оторван от мирских дел, включая социально-политическое развитие. К глубокому сожалению, провозглашенный Упанишадами идеал жизни был интерпретирован в самой негативной форме, что даже социальная и культурная деятельность рассматривалась как препятствие к достижению *мокши*. Результатом было то, что многие из лучших умов Индии отошли от работы по социальному развитию, и общество было представлено своей собственной судьбе, руководимое самовлюбленными, эгоистичными и пребывающими в неведении людьми.

Кашмирский Шайвизм, тем не менее, делает ударение на том факте, что то, что называется кажущимся явлением, – это проявление Сознания, и, как таковое, оно не является нереальным вообще. Что нереально, так это убежденность в том, что мир – это независимая реальность, сделанная из материи. Этот взгляд предлагается теорией иллюзии, называемой *апурнакхати*, которая принимается в Кашмирском Шайвизме. Мир не является совсем ненастоящим, поскольку он един с Сознанием как кажущееся явление, или проявление, Сознания. Ненастоящим является его независимость и материальность. Таким образом, когда мы принимаем мир за реальный, т.е. созданный из независимой реальности, называемой материей, тогда это – ложное знание, оно ложно потому, что является частичным, или неполным (*апурна*), взглядом на реальность (*апурнакхати*).⁵⁴ Но когда мы смотрим на него как на кажущееся явление Сознания, мы имеем полное видение, это – правильное знание.⁵⁵ Мир – это не совсем ненастоящий, он является частью Реальности как проявление, или кажущееся явление, Реальности. Вот что имеет в виду Платон, когда говорит, что «мир теней» принимает участие в Реальности.

Более того, различие между *вайавахарой* и *парамартхой* привело также к нежелательной ситуации, вызванной не самой теорией, а некоторыми последователями Адвайты, которые неправильно ее интерпретировали. Некоторые сторонники Адвайты неправильно использовали теорию для оправдания поведения, идущего вразрез с философией Адвайты, говоря, что являющееся истинным в *парамартхе* может не быть истинным во *вайавахаре*. Например, почти все схоластические пандиты Адвайта Веданты верят в справедливость кастовой системы и неприкасаемости. Это совершенно несогласно с ведантской философией, согласно которой все существа в

⁵⁴ итапурнакхатиупа акхатирева бхрантитаттвам. И. П. В. 2. 3. 13, том 2. Стр. 113.

⁵⁵ вишвабхавайкабхаватма-сварупаратханам хи йат/ ануна татпарам джнанам таданийадапарам баух// Т. А. 1. 141.

действительности есть Ваше собственное Я (Брахман). Эти «пандиты» оправдывают такое поведение говоря, что единство справедливо в *парамартхе*, но во *вайавахаре* верным является разделение.⁵⁶

Конечно, лицемерие и несоответствие поведения можно найти также и среди тантристов. Много псевдотантристов прибегают к *Каула-садхане панчамакара* (пять «М», включая *майтхуну*, или сексуальную связь) только ради телесного наслаждения, но претендуют на звание *садхаков Каулы*. Много нетантрических практик проводятся под именем Тантризма. Необходимо корректно интерпретировать Тантризм, также как необходимо корректно интерпретировать *Майаваду*.

Различие между *парамартхой* и *вайавахарой*, двумя уровнями реальности, логически верно, и Абхинавагупта принимает его по сути. Но он также осознает тот факт, что сторонники *Майавады* упускают из виду важную истину того, что мир кажущихся явлений – это реальное проявление Брахмана, и сводят всеобъединяющую философию Упанишад к логической абсурдности полнейшего негативизма. Абхинавагупта, как истинный тантрист, никогда не высказывается в негативных терминах, и особо подчеркивает истину того, что мир кажущихся явлений реален как проявление Шивы, как кажущаяся видимость Шивы.

⁵⁶ Ссылаясь на расхождение между *парамартхой* и *вайавахарой* и злоупотребление этой теорией многими адвайтическими *пандитами*, доктор Рам Монохар Лохия, социалистический лидер, говорит, что лицемерие существует в каждой стране, но Индия – это единственная страна, где существует также философия (философия *парамартхи* и *вайавахары*), оправдывающая лицемерие! Возможно, доктор Лохия и не совсем корректен, но суть того, что он говорит, верна.

ПРОБЛЕМА ЗЛА

Имея дело с вопросом зла, изучающий Кашмирский Шайвизм сталкивается лицом к лицу с проблемой. В текстах системы нет явных упоминаний по этому вопросу, и гораздо меньше обсуждений этой темы. Следовательно, на первый взгляд, кажется, нет ясного отражения точной позиции Кашмирского Шайвизма по проблеме зла. Однако, отсутствие проработки этой проблемы в текстах не означает, что Кашмирский Шайвизм не имеет совершенно определенной позиции по отношению к проблеме зла, или что философы этой школы не имеют ясности по этому вопросу.

Конечно, Кашмирский Шайвизм имеет ясно очерченную позицию по вопросу зла, и, несмотря на отсутствие явной текстовой проработки, мы можем логически составить разъяснение зла с фундаментальной позиции этой школы. Основная точка зрения системы может быть обработана так, чтобы получить последовательные разумные выводы о ее позиции по отношению к злу. Этот подход является единственным путем понять проблему зла в общей структуре Кашмирского Шайвизма.

ПРИСУТСТВИЕ ЗЛА

Присутствие зла в мире – это очевидный факт. Оптимист может отказаться замечать присутствие зла, но это противоречит фактам. Утверждение оптимиста: «Все вообще хорошо и мудро произведено,» – может иметь некоторое значение, но оно противоречит фактам, ведь грех и страдание так заметны. Господь Будда заметил факт страдания (*духкха-сатья*); страдание – это первая истина из его четырех Благородных Истин. Однако, возможно, является крайностью придерживаться взгляда, что все в этом мире в конце концов приводит к страданию (*сарвам духкхам*); уравновешенный взгляд – это то, что мир является местом пребывания как страдания, так и удовольствия. Никто не может отрицать, однако, что страдание явно присутствует в мире.

Зло присутствует в мире главным образом в двух формах: а) горе, или страдание (*духкха*) и б) моральное зло, или то, что называется грехом (*пана*). Эти два вида зла присутствуют в различных формах. Телесное страдание в виде болезни, боли и т.д.; умственное страдание в виде агонии, тревоги, желания, тяжелой утраты и т.д.; душевные страдания в виде желания любви, неудовлетворенности, отсутствия внутреннего покоя и т.д. – они известны почти каждому. Такие страдания, как старость и смерть – это обычная неизбежность для всех существ. Будда использовал фразу «старость и смерть» (*джара-марана*) как символ жизненных страданий. Есть страдания, происходящие из-за преднамеренных действий других: например, вред, убийства, эксплуатации, войны и т.д.; есть также страдания, происходящие вследствие природных бедствий, таких как землетрясения, наводнения, эпидемии и т.д.

Другой вид зла – это моральное зло, или грех (*пана*); он является феноменом, вызывающим наибольшее раздражение. Он может быть обнаружен

повсюду и в разных видах. Это явление, за которое люди несут полную ответственность, из-за того, что оно происходит по их собственному свободному выбору – от их злоупотребления своей свободной волей. Могут быть провоцирующие, подстрекающие факторы – внутренние и внешние, на которые ложится частичная ответственность за совершение греха, но окончательно именно свободная воля производит выбор и побуждает к греховной деятельности. Именно грех является действительной проблемой.

ПРОБЛЕМА

Так как зло – в виде страдания или в виде греха – присутствует в мире, естественно, возникает вопрос: почему зло существует? Объяснение наличия зла равноценно решению проблемы зла.

Натуралист объясняет существование зла, заявляя, что как зло, так и добро – это плоды Природы. Как материалистические, так и идеалистические виды Натурализма усматривают источник зла в Природе. Идеалистический Натурализм утверждает, что зло присутствует на слаборазвитом уровне человеческой психики. Оно означает низший уровень эволюции, и оно полностью преодолевается на более высоком уровне. Если зло является частью Природы или действительности, даже на более низком уровне, то проблема объяснения зла решена. Натурализм – это совершенно благовидная позиция.

Натурализм является единственным возможным решением, но вопрос этот не так прост для приверженца теистической системы, в которой есть всеведущий, всемогущий, добрый и свободный Бог. Те, кто верят в Бога, естественно представляют Его Всемогущим и Всезнающим. Бог рассматривается также как воплощение всей доброты; Он любит свои creation и добр к ним. Почему тогда существует зло, при наличии такого Бога? Неверно, что Бог не может устранить зло; Он всемогущий. Нельзя сказать, что Бог не знает, что в мире существует зло, ведь Он всеведущий. И нельзя сказать, что, хотя Бог знает, что в мире есть зло, и хотя Он может устранить это зло, но Он не хочет этого сделать; это бы противоречило Его доброй и любящей природе. Наиболее выделяющийся аспект понимания Бога – это Его доброта, Его любовь к созданиям, выраженная в Его волеизъявлении принести им благо. Если Бог желает искоренения зла в мире, что может препятствовать этому? Нет оснований утверждать, что Бог достаточно добр, чтобы позволить Сатане (злу) остаться в Его царстве. Это было бы абсурдно со стороны Бога позволить Сатане портить свое творение. Перед лицом неприкрытоого зла, явно существующего в мире, можно обосновать и отрицание существования самого Бога. Присутствие зла в мире – это самый сильный аргумент против существования Бога.

Некоторые люди признают существование Бога, но вынуждены отвергать идею Его вечной доброты, так как они понимают сокрушающее влияние зла. Они полностью возлагают ответственность на Бога.¹ Даже некоторые преданные Бога

¹ Обращаясь к мифологической истории Бхригу Муни, кто в гневе нанес резкий удар Господу Вишну (проявленной форме Бога) по Его грудной клетке, бенгальский поэт Кази Назрул Ислам гневно увещевает Бога в одном из своих стихов. Он говорит:

обременяют Его таким злом, как геноцид.² Групповое преследование невинных людей – это не зло только какого-то особого времени; оно часто повторяется в истории с древних времен.

Идея допущения Богом существования этого типа зла ведет к логическому заключению, что Бог – тиран и садист. Было бы более логичным отрицать само существование Бога, чем представлять себе Бога как эксцентричного и садистического тирана, допускающего чудовищное зло в мире.

В такой системе, как Кашмирский Шайвизм, проблема зла становится наиболее явственной из-за того, что несовместимость зла с творением, произведенным Шивой, очевидна. В Кашмирском Шайвизме творение представляется как спонтанный, самопроизвольный выход блаженства (*ананда*) Шивы, это – игравая деятельность (*лила*) Господа, вселенский танец Натараджи. Более того, Шива, что дословно означает «добрый», «милостивый», является как раз противоположностью злу. Здесь возникает вопрос: если Творение – это полная блаженства игра «милости», откуда пришли грех и страдание? Зло несовместимо с миром *лилы*. Если мир – это деятельное творение Шивы, и если все выходит из Шивы, то зло следовало бы также рассматривать как творение Шивы, что приводит к самопротиворечивой позиции.

В дуалистических теистических системах Бог становится относительно свободным от ответственности за зло. В Шайва Сиддханте, южной дуалистической школе Шайвизма, например, зло имеет свои корни в *майе*, которая является независимой и безначальной действительностью, сосуществующей с Шивой. Души (*пашу*) покрыты безначальным неведением, или духовной грязью (*мала*), Шива не создавал неведения; неведение, или *мала*, уже присутствует в *майе*. Шива всегда добр к индивидуальным существам (*дживам*); действительно, Шива действует так, чтобы помочь *дживе* выйти из неведения. Единственная цель Творения – это освободить душу. В Шайва Сиддханте, следовательно, Шива не является непосредственно виновным за зло. Однако, в монизме или абсолютизме, таком как Кашмирский Шайвизм, Бог выступает как непосредственно ответственный за зло в мире. Здесь *майа* не является независимым бытием. В отличие от *майи* в Шайва Сиддханте и

ами видрохи бхригу
ами бхагаван бу ке ик дибо падачинха,
еии шок-тап-датайа кхайале видхер
ваккха кари'вачурна.

«Я повстанец *Бхригу*; я нанесу Господу удар; я разломаю на куски грудную клетку этого капризного Бога, кто дает печаль и страдание.»

² Огорченный при виде беспорядочных убийств могольскими солдатами во время Бабарского вторжения в Индию, Гуру Нанак резко жалуется Богу:

кхурасана кхасамана кийа хиндустану дарайийа.
апай доса на дейи карата джаму кари мугал чадхайийа.
ети мара пайи каралане тайн ки дараду на аийя.

«О господь, Ты послал моголов как Йамараджу (Господа Смерти), они терроризирует Индию. Ты не взял ответственность на себя; но разве ты не видишь страдания людей от ударов безжалостных моголов?»

ГУРУ ГРАНТХ САХИБ, стр. 360 (Также см. стр. 417.)

пракрати Самкхий, майа в Кашмирском Шайвизме является самой энергией (*шакти*) Шивы. *Майа* не действует независимо. Более того, именно Шива создал неведение, иначе говоря, именно Шива как часть, как роль своей *лилы*, стал пребывающей в неведении душой, *пашу*.³ Процесс сковывания и освобождения является игрой Шивы.⁴ С такой метафизической позиции изучающему Кашмирский Шайвизм может прийти в голову, что именно Шива, а не *пашу*, несет ответственность за зло.

Действительно, в Кашмирском Шайвизме на первый взгляд кажется, что зло является фактом против Бога, и проблема зла становится настолько явно выступающей, что кажется, она потрясает основную структуру системы. Однако, это не значит, что в этой системе нет объяснения злу или что объяснение не является логичным. Кашмирский Шайвизм дает удовлетворительное объяснение зла тем, кто настойчиво проверяет систему и воздерживается от поспешных выводов. Конечно, это вполне понятно, что логически мыслящий человек перед лицом зла отрицает само существование Бога; нужно быть по-детски несерьезным, чтобы отрицать вздыхающуюся ввысь проблему зла. Однако, надо быть в равной степени нелогичным, чтобы вообще отрицать существование Бога или божественного управления миром. Если некто просто видит зло в мире и заключает, что Божественное не существует, – это очень поспешное заключение. Нелогично делать вывод без анализа ситуации во всей ее полноте и без выработки возможностей удовлетворительных объяснений существования зла.

СВОБОДНАЯ ВОЛЯ И МОРАЛЬНОЕ ЗЛО

Объяснение источника зла может быть обнаружено в теории *сватантрии* («свободы»), то есть в одном из основных положений Кашмирского Шайвизма. Шива свободен, и индивидуальная душа, как «уменьшенных размеров» Шива, также свободна, хотя в ограниченном смысле. Индивидуум имеет свободу выбора и свободу воли; он производит этот выбор и выражает эту свободу в своем поведении внутри своей ограниченной реальности.⁵ Конечно, кроме ограниченности, свобода индивидуума отличается от свободы Шивы в одном важном отношении: Шива, будучи абсолютно свободным от неведения (*аджнана*) или духовного загрязнения (*мала*), не может быть склонным ко злу, в то время как *пашу*, пребывающий в неведении, может злоупотребить свободой и выбрать совершение зла.

То, что действия индивидуума не полностью обусловлены, что индивидуум свободен внутри ограниченной области существования, – это банальный, всем известный из переживания факт. Есть некоторые

³ *шива ева грихита пашубхавах*. П. С. 5.

⁴ *ити бандхамокшачитрам кридам пратаноти парамашивах*. Там же 33.

⁵ Автор *Пратабхиджнахридайам* поддерживает этот банальный факт и указывает, что *пашу*, как копия Шивы, совершает пятеричные активности творения и т.д. (*панча-крити*) Шивы, хотя и в ограниченном виде.

матхапи тадват панчакритиани кароти. П.Х. 10.

мировоззрения, которые выдвигают на первый план факторы, определяющие поведение человека, из чего они заключают, что человек – это обусловленное, детерминированное существо. Конечно, верно, что действия человека в достаточно высокой степени обусловлены, но это – только половина истины; другая половина состоит в свободе человека. Человек обнаруживает себя в своеобразном затруднительном положении, оттого что он в большой степени обусловлен силами, находящимися вне его контроля, но в то же время он также сознает свою свободу. Человек – это комбинация свободы и обусловленности, но свобода присуща ему, и в ней заключается его подлинная сущность.⁶

В некоторой степени Бог, или Шива, не вмешивается в свободу индивидуумов. В соответствии с *Лилавадой* Кашмирского Шайвизма, Шива создает мир как игру. Шива, не изменяя своей сущностной природы, также становится пребывающим в неведении индивидуумом (*дживой*, или *пашу*) как часть, как роль своей *лилы*. *Пашу*, таким образом, становится отличным от Шивы. Шива использует эти индивидуальные души – Его собственные проявления-манифестации – как актеров или партнеров в своей великой игре Творения. Шива – устроитель игры, а индивидуальные души участвуют в ней. Здесь следует отметить, что у Шивы нет намерения, чтобы Его игра была искажена злом, или чтобы игроки (индивидуальные души) нарушали правила игры. Но игроки – не роботы, у них есть свободная воля. Их поведение непредсказуемо.

Иногда игроки злоупотребляют своей свободной волей и нарушают правила игры, так как у них есть возможность выбора поступить так, даже если это идет против воли устроителя игры. И, как результат, их бранят и наказывают, и они страдают. Игра становится испорченной нежелательными событиями, которых не было в плане игры. Устроитель игры не виновен в этом зле: вся ответственность за него лежит на играх, которые злоупотребили своей свободой. Предполагается, например, что хоккеист будет использовать хоккейную клюшку для того, чтобы ударить ей по шайбе, а не по ноге или голове другого игрока. Однако, вместо того, чтобы ударить по шайбе, игрок бьет другого игрока, строго нарушая правила игры. Устроитель игры не мирится с этим – и обидчик наказан. Так же и у Господа игры Творения нет намерения, чтобы в мире было зло: но зло вкрадывается всецело из-за индивидуальных душ. И тогда, Господь приводит в действие механизм Закона Кармы, который действует как исполнитель правосудия и исправитель зла.

Здесь может быть задан вопрос: почему Господь, зная, что игроки могут и будут злоупотреблять своей свободой, позволяет им это делать? Ответ в том, что Господь, конечно, хочет, чтобы Его создания следовали пути добра и не

⁶ Экзистенционалисты вполне осознают свободу человека, хотя, как они говорят, это – «мучительная свобода». Кашмирский Шайвизм полностью уважает существование человека, и в этом аспекте он считается формой экзистенциализма; единственное различие – в том, что он пополняет философию существования философией сущности, или философией высшего переживания, основанной на действительном переживании мудрецов и провидцев. «Мучительная свобода» – это существующее отражение человека, чья истинная природа – это совершенная свобода, которая может быть достигнута в этой самой жизни.

совершали греха. В то же самое время Он хочет, чтобы они следовали пути добра свободно, а не по принуждению. Он, как отец, который хочет, чтобы его дети были добрыми и благородными, но который в то же самое время хочет, чтобы они выбрали доброту по своему собственному свободному выбору. Он может создать благоприятные обстоятельства, чтобы дети были склонны выбрать добро, но он никогда не хочет, чтобы они стали подобны машинам. Если Бог пожелает, то создания, принужденные волей Бога, не смогут совершать зло; но в этом случае они бы были подобны роботам, ничего для себя не выбирающим. Их собственная индивидуальность была бы потеряна. Сами личности тогда бы не долго оставались «собою», а стали бы лишенными «себя» машинами. Господь допускает свободу воли своих созданий не только потому, что иначе они стали бы подобны роботам, которые бы портили удовольствие от игры, но также и потому, что было бы неуместным и неправильным для Господа лишать душу ее свободы. Если бы Господь вознамерился лишить нас нашей свободы и сделал бы нас подобными роботам, то мы сами воспротивились бы этому из-за того, что это равносильно смерти. Если мы примем это предложение, то это – прямое самоубийство.

Можно предположить, что Господу следовало бы допустить свободу выбора только тогда, когда личность выбирает добро, а не тогда, когда выбирает зло. В ответ нам следует сказать, что это в действительности означало бы вовсе недопущение свободы выбора. Если некто блокирован от выбора зла и ему позволено выбирать только добро, это означает, что в действительности выбора нет. Слово «выбор» здесь употреблено по ошибке, а человек опять-таки является подобным роботу.

Тут может возникнуть важный вопрос: если Господь допускает для человека выбор стать злым настолько, что человек наносит вред только себе, но не другим, то это еще хорошо, но почему происходит так, что Господь наделяет человека свободой вредить, а также убивать и приносить сильную боль другим? Почему невиновный должен страдать из-за действий того, кто злоупотребляет силой свободной воли? Если невиновные страдают, не противоречит ли это справедливости Бога и божественному Закону Кармы?

В ответ на выше поставленный вопрос нам следует сказать, что он затрагивает сложную для понимания работу божественного Закона Кармы. Закон Кармы требует, чтобы невиновный не страдал, следовательно, никто не страдает от рук преступника, пока его собственная карма не приводит к страданию. Например, одна личность может злоупотребить своей свободной волей и попытаться нанести вред другой личности, и посредством этого действия вторая личность будет наказана за совершение греха; но, несмотря на это, вред не будет нанесен, пока эта вторая личность не совершил грех, то есть пока ее собственная карма не приведет к страданиям. Божественное управление таково, что чья бы то ни было собственная предыдущая карма этой или прошлой жизни, соответствует страданиям, которые это живое существо получает от обидчика. В божественном управлении предопределено, что страдание так называемого «невиновного» от руки тирана становится возможным только тогда, когда предыдущая, готовая принести плоды карма (*прарабдха карма*) кажущейся «невиновной» личности

соответствует настоящему страданию. Это не означает, что тиран освобожден от наказания – он будет страдать из-за своей собственной кармы.

Из вышеописанной позиции следует заключение, что если «невиновный» действительно невиновен, то есть свободен от *прарабдха кармы*, то каковы бы ни были усилия со стороны тирана или обидчика, они будут безуспешными. В мире иногда случается, что несколько хорошо спланированных и хорошо организованных покушений на жизнь личности оказываются безуспешными. В других случаях бывает, что человек убит при незначительном нападении, даже когда не было намерения убийства. Такие случаи могут быть объяснены выше изложенной теорией. Таким образом, даже когда Господь наделяет тирана свободной волей – это не зло, потому что усилия тирана не могут приводить к нарушению Закона Кармы. Закон Кармы является главенствующим.⁷

Из выше описанного вытекает следующее заключение. Когда личность пытается обидеть кого-то, то, даже когда обидчик не достигает цели из-за того, что тот, на кого было направлено негативное действие, не имеет *прарабдха кармы* чтобы страдать, то обидчик все равно навлекает на себя грех, так как он сыграл свою роль в совершении поступка; следовательно, он подлежит получению наказания. Для того, чтобы действие стало грехом, или злом, не является необходимым, чтобы действие привело к действительным страданиям, которые касаются предполагаемой жертвы; для этого достаточно, чтобы обидчик совершил попытку. Страдания зависят от предыдущей кармы страдающего, а не от усилий обидчика. Грех работает другим путем: грех зависит от усилий обидчика и не зависит от страданий личности, которой обидчик стремился нанести вред.

Может возникнуть следующее возражение: если Господь наделил свои создания свободой воли, подверженной злоупотреблению, то становится обязательным со стороны Господа сделать ясным для созданий, что такое хороший выбор и что такое плохой выбор, и как в соответствии с желаниями Господа создания должны проявлять свою волю. В ответ можно сказать, что Господь уже делает это. Господь устроил обучение созданий через два источника – внешний и внутренний. Священные писания и личные учителя (*мудрецы, бхакты, йоги* и т.д.) – это внешние источники, у которых создание может обучаться;⁸ в то время как внутреннее вдохновение и внутренняя совесть личности – это внутренний источник. Существо, из-за неповиновения, возникающего от ложного эго, может не уделять внимания таким поучениям, но Господь со своей стороны пытается просветить создания. В связи с этим, именно создание должно нести ответственность, потому что оно преднамеренно закрывает свои глаза и из-за самомнения и самовлюбленности не хочет видеть. Индивидуум не только избегает обучения из внешних источников, но также

⁷ Каждый связан нитью его собственной кармы (*свакарма-сутрагратхито хи локах*) – это известное изречение, принятое индийскими провидцами.

⁸ Свами Рамакришна Парамахамса, используя аналогию, говорит, что точно, как вода, ниспадающая с разных возвышенных точек через различные каналы, приходит из одного и того же источника – тучи, – подобным образом, учения, выходящие из уст разных мудрецов, в действительности, исходят из одного и того же источника – Бога.

становится глухим к голосу своей собственной совести. Но если кто-либо желает постигать и обучаться, он может легко и успешно делать это. Бог предоставит свои указания в изобилии.

Все выше обсужденные вопросы уместны только тогда, когда мы принимаем, допускаем существование свободной воли, что мы обоснованно можем сделать в случае людей, являющихся (частично) свободными и разумными существами. Но существуют и животные, которые не имеют ни рассудка, ни свободной воли. Они действуют инстинктивно. Многие такие животные, обусловленные своей собственной безрассудной природой, действуют насильственным образом и наносят вред другим существам. Это происходит исключительно в случае ищущих пищу животных, это – всего лишь их природа.⁹ В таких случаях нет вопроса злоупотребления свободной волей; животные не имеют свободной воли. Насилие происходит инстинктивно. Тогда возникает вопрос: если насилие в животном мире происходит благодаря инстинктивной природе, а не из-за свободной воли, то ответственность за насилие ложится полностью на Бога, который создал этих животных таким образом. Думать, что именно тигр, например, виновен в убийстве невинной коровы – это противоречит всякому разумному подходу; вина возлагается на того, кто создал тигра и установил определенную природу, свойственную этой породе животных. Кроме того, в чем вина коровы, которая стала жертвой плотоядного животного? У натуралиста не будет трудностей в объяснении этой ситуации, но как быть теистам, принимающим Природу как творение Бога?

Ответ на этот вопрос, находящийся в индийских писаниях, принимается также и Кашмирским Шайвизмом и состоит в том, что животные подпадают под категорию *бхога-йони* (виды живых существ, предназначенные для пожатия плодов действий), не *карма-йони* (виды живых существ, предназначенные для свершения новых действий). И обидчик, и жертва в животном мире принадлежат *бхога-йони*. Они еще не эволюционировали до того уровня, где возможно приступить к действиям; они могут только пожинать плоды действий. Согласно индийским писаниям, человеческий вид наиболее развит, и только в этой форме возможно совершать новые действия. Считается, что личности, совершающей очень плохие поступки, может быть дана животная форма в ее следующем рождении; после проработки своей кармы в том теле (т.е. теле животного) эта личность возобновляет человеческую форму в следующем рождении.

Кроме того, можно сказать, что, когда Природа позволяет насилию появится в животном царстве, Она имеет свой собственный путь регулирования насилия. Например, Природа может сократить боль поврежденного создания до минимума или даже нейтрализовать ее полностью. В случае человеческих существ мы обнаруживаем, что, когда боль становится невыносимой, личность становится бессознательной и, таким образом, не может далее чувствовать боль. Это может происходить в животном мире с самого момента начала совершения насилия над конкретным животным.

⁹ Пословица говорит: «Живые существа живут, поедая других живых существ.» (дживо дживасай дживанам). (народное высказывание)

Животные не полностью лишены свободной воли. Деятельность животных может показаться вообще непреднамеренной, но все же у них может быть некоторое количество свободной воли. Возможно, эта свободная воля объясняет отличие личностной природы одного животного от другого животного того же самого вида. В случае маленьких детей также нет полного отсутствия свободной воли. В некоторой степени животное или ребенок имеют волю и несут ответственность за свои действия; в такой степени они становятся ответственными за свои действия и пожинают моральный плод в соответствии с Законом Кармы.

БОГ КАК НАСТОЯЩИЙ ДЕЙСТВУЮЩИЙ

Существует важный вопрос, касающийся деятельности индивидуального «я». Кашмирский Шайвизм ясно полагает, что Бог, или Шива, является настоящим действующим; это само по себе – это фикция, пустое место. Это Шива производит все действия, а это присваивает их себе. Эта идея выражена и в других писаниях. «Богиня, насилиственно гипнотизирующая умы даже мудрецов, побуждает их к невежественной деятельности.»¹⁰ «Все действия побуждаются составляющими (гунами) Природы (пракрити); индивидуальность вследствие эгоизма и неведения думает: «Я есть действующий.»¹¹ «Бог пребывает в сердцах всех существ и движет всех существ своей силой иллюзии, как если бы они были помещены во вращательную машину.»¹² Религии мира признают верховенство божественной воли. «Ни один лист не сдвигается без воли Бога.»¹³ Тогда возникает вопрос: «если Бог является настоящим деятелем, а индивидуальность – только маска, то вся ответственность за зло ложится на Бога, а индивидуума следует полностью освободить от ответственности. Как может индивидуум быть ответственным, если он, в действительности, не является действующим?»

В ответ на это нам следует сказать, что парадоксальное утверждение писаний, что Бог является настоящим деятелем, в действительности не противоречит ответственности человека за совершающее зло. Те же писания ясно говорят, что Бог никого не вынуждает совершать грех, следовательно, Он не несет ответственности.¹⁴ Эти же писания, объявляя, что все определено

¹⁰ джнанинамати четамси деви бхагавати хи са/
баладакришиа мохайа махамайа прайаччхати//ДУРГА-САПТАШАТИ 1. 55.

¹¹ пракритех крийаманани гунайх кармани сарвашах/
аханкара-вимудхатма картахамити маниате// Бх. Г. 3. 27.

¹² ишварах сарвабхутанам хриддеше'рджсунा тиштхати/
бхрамайан сарвабхутани йантрапрудхани майайа// Бх. Г. 18. 61.

¹³ Это походит на Спинозу, сторонника божественного детерминизма, который утверждает, что все человеческие действия обусловлены Божественной волей, но все же человек ложно полагает, что он является свободным исполнителем, как если бы падающий камень полагал, что он падает по своему желанию.

¹⁴ Гита говорит: «Господь никому не дарует порок (nana) или добродетель (пунья или сукрита)», то есть Господь никого не вынуждает поступать порочно или добродетельно. «Знание скрыто неведением, и это побуждает живых существ действовать.»

Божественной волей, в то же время описывают путь, которому должны следовать люди, и затем представляют его для собственного выбора людей.¹⁵ Если Бог, а не человек является действующим, то какой смысл требовать от человека делать что-либо, как, например, выполнять добрые дела? Бог будет их делать, ведь Он – действующий, человеку же не нужно об этом беспокоиться. Кроме того, если Бог есть деятель, то какой смысл говорить, что люди, а не Бог, ответственны за грех, и что они должны пожинать плоды своих действий? Что я здесь хочу сказать, – так это то, что утверждение, что Бог есть действительный деятель, а индивидуальное это – это ничто, должно пониматься в весьма техническом смысле.

Технический смысл этого утверждения двояк. Во-первых, оно означает, что сила действовать исходит всецело из Бога; это само по себе абсолютно бессильно. Бог (Шива) есть Высшее Я (*параматма*) всех индивидуальных я, или это, как океан для волн, Он питает это своими силами. Это, можно сказать, – это ничто, или ноль, потому что оно подобно нулю, который получает все свое значение от цифры, которая стоит рядом; это само по себе ничего не значит.¹⁶ Конечно, выбор использовать Божественную силу по назначению, или использовать во зло – индивидуален. Например, студент, который зависит от своих родителей, все деньги, которые тратит, получает от своих родителей. Студент не имеет своих собственных денег. Тогда можно с тем же успехом сказать, что это родители, а не студент, тратят деньги. Но выбор тратить деньги на хорошее или плохое дело – за студентом. Он может выбрать потратить их правильным образом, и точно так же может выбрать потратить их неправильным образом. Таким образом, студент, а не родители, ответственен за употребление денег во зло. Подобным образом, энергия, с которой действует индивидуальность, является всецело Божественной. Индивидуальность не имеет своей собственной энергии для совершения чего-либо. В этом смысле можно сказать, что Бог, а не личность, является деятелем. Но выбор использовать Божественную энергию хорошим или плохим образом – за индивидуумом, и, следовательно, индивидуум, а не Бог, ответственен за неправильное использование энергий, т. е. за зло, или грех.

То, что это ничего не значит, мы понимаем не только тогда, когда допускаем существование Бога; то, что это ничего не значит, может быть понято

*надатте касийачитпам на чайва сукритам вибхух/
аджсаненавритам джсанам тена мухянти джсантавах//* Бх. Г. 5. 15.

¹⁵ В той же *Гите*, которая объявляет Бога истинным действующим, Господь говорит Арджуне: «Я рассказал тебе мудрость, которая является секретом всех секретов, обдумай ее со всех сторон и затем поступай как тебе нравится.»

*ити те джсанана макхиятам гухиадгухиатарам майа/
вимришишвайтадарешена ватхеччаси татха куру//* Бх. Г. 18. 63.

¹⁶ Известное индийское стихотворение, используя эту аналогию, говорит, что Бог подобен однозначному числу (*анка*) «1», а все мирские методы подобны нулю; сила методов исходит от Бога, точно, как ноль становится в десять раз более ценен, когда рядом стоит «1», но если убрать «1», то он становится ничем.

*рама нама ика анка хай, саба садхана хай суна/
анка гайе качху хатха нахи, анка рале дасагуна//* (народное высказывание)

даже при анализе наших обычных переживаний, вообще без введения в общую картину понятия Бога. То, что тело и ум следуют поведению эго, просто означает, что Природа содействует эго; когда же Природа отказывается подчиняться, тогда эго ничего не может сделать. Мы думаем, например, что ловкость – в наших руках, а способность передвигаться – в наших ногах, и, следовательно, руки и ноги – в нашем владении, однако, когда они становятся парализованными, можем ли мы все так же успешно управлять ими? Подобным образом мы думаем, что рассудок в нашем уме является нашим собственным и что мы очень разумны; но мы разумны потому, что Природа дала нам рассудок. Природа определила, что способности ума находится под нашим управлением. Если Природа, или Бог, как это сказал бы теист, заберет назад силы, то есть, если ум станет помешанным или умственные способности парализуются, что мы тогда сможем делать? Мы, таким образом, не являемся действительным источником этих сил; Природа, или Бог, является источником, и это просто какая-то благосклонность, подарок судьбы, что мы наделены этими силами.¹⁷ Мы из-за ложного самомнения и неведения, приписываем право собственности себе.

Даже если мы не признаем существование Бога, мы должны признать бессилие и ничтожность эго. Буддизм, который не является теистической философией, признает эту истину и отстаивает ее даже более убедительно, чем многие теистические системы.¹⁸

Второй смысл утверждения «Бог есть настоящий деятель», – в том, что Бог иногда действительно побуждает, или склоняет индивидуальность к определенным действиям, для того, чтобы индивидуум мог пожать плоды своих действий. Бог – это главный исполнитель Закона Кармы. Ему не надо перемещать души на небеса и в ад для того, чтобы они пожали плоды своих хороших и плохих поступков. Он может обеспечить получение плода в этой

¹⁷ Известная история о *йакише* (*Йакишопакхайана*) в *Кена Упанишаде* рассказывает о случае, когда взял назад свои силы из богов (Агни, Вайу и др.). Они стали абсолютно беспомощные и тогда поняли ничтожность своих эго. Эта история описывает ту истину, что силы эго, «каждущегося я», в действительности принадлежат Высшему Я; когда эти силы берутся назад, эго становится ничем.

В одном месте Тайтирийа Упанишада говорит: «Сила действия рук и сила передвижения ног приходят от Брахман»

кармети хастайох, гатирити падайох. ТАЙТИРИЙА УПАНИШАДА 10. 2.

¹⁸ В «Вопросах короля Милинды» (МИЛИНДАПАНХО) Нагасена, используя аналогию колесницы, объясняет этот предмет королю Милинде. Составляющие так называемой колесницы: колеса, остав, поводья, ярмо, спицы и стрекало, – не могут быть названы «колесницей». «Колесница» – это просто название, только практическое обозначение, данное агрегату из частей. Таким образом, «колесница», которая является только названием и ничего сама по себе не представляет, вступает во владение всем: осью, колесами и т.д. То, что в действительности ничто (колесница) становится главной вещью; а то, что действительно является вещами (ось, колеса и т.д.) пропадает. Подобным образом, пять компонентов личности (*панчасандха*) – тело, ум, органы чувств и т.д. – реальные вещи, а то, что называется эго, или *атман*, как назвал бы его буддист, – это просто название, подобно колеснице. Но это эго, которое есть ничто, вступает во владение всеми телесными компонентами и становится управляющей реальностью.

жизни. Когда Он намеревается это сделать, Он может прямо или косвенно склонить человека к выбору поступить так, что этот поступок в конечном счете приведет его к счастью или печали, в зависимости от обстоятельств. Именно в этом смысле говорится, что Богиня насильственно побуждает даже мудреца к невежественным действиям.¹⁹ Здесь Бог является деятелем не только в том смысле, что способность действовать исходит от Него, но также и в том смысле, что Он является прямым побудителем действий. В этом случае Бог не побуждает личность совершать еще новые грехи, Он просто приводит ее к ситуации, где могут быть пожаты плоды ее прошлых поступков.

Итак, мы видим, что утверждение, что Бог есть настоящий деятель, имеет довольно-таки технический смысл. Оно прежде всего означает, что вся способность действовать исходит от Бога. И оно означает, что Господь является прямым побудителем действий человека, в том смысле, что Бог намерен привести человеческие поступки к их кармическому результату; это ни в коем случае не означает, что Господь побуждает людей к греховным действиям. Конечно, когда индивидуум подчиняет свою собственную волю Божественной Воле и выбирает исполнение воли Господа, тогда возможно, что сам Господь прямо побуждает индивидуума к свершению этих действий. Но в таком случае Господь всегда бы заставлял индивидуума делать хорошие поступки. Таким образом, Господь может стать прямым побудителем человеческих действий (и тогда Его можно назвать деятелем в буквальном смысле), когда индивидуальность выбирает служить Господу и становится проводником Его деятельности – деятельности творения добра миру. Или можно сказать, что, когда индивидуум следует своей собственной воле, он подвержен ошибкам, но когда индивидуум подчиняется Господу и позволяет Господу действовать через него, тогда нет возможности ошибиться, так как Господь совершенен.²⁰

Из вышесказанного следует, что если бы все индивидуальности выбрали следование Божественной Воле и следовали бы духовно нравственным правилам Божественного управления, то в мире не было бы зла. Теоретически возможно, что мир мог бы быть абсолютно свободен от зла, но только в том случае, если отдельные личности остаются полностью верными Господу. В действительности Господь (Шива) хотел бы именно этого. Он начал эту великую игру Творения не для зла и страданий, а для веселья и полной блаженства игры. Если игроки-индивидуумы, которые портят Игру, употребляя во зло свою свободную волю, сделают выбор исполнять правила Игры и будут следовать доброй воле

¹⁹ ДУРГА-САПТАШТИ 1. 55.

²⁰ Когда это, или индивидуальная воля, отвергнуто, в результате получается не намеренное усиленное действие (технически называемое *карма*), а спонтанная радостная активность Я, которая называется *спанда* или *крийя*. В отличие от *кармы*, которая происходит от несовершенства, *спанда* – сразу и хорошая, и радостная; она является состоянием естественного синтеза *шрэйи* («хорошего») и *прайи* («приятного или прекрасного»). Предавшаяся Богу, или Самореализованная личность находится не в состоянии *кармы*, а в состоянии *спанды*, или *крийи*, естественно и спонтанно производя активность, которая является одновременно и доброй, и полной блаженства.

Устроителя игры, то тогда могло бы не существовать зла, а, следовательно, и страданий, и жизнь в мире всегда оставалась бы полной блаженства игрой.

Таким образом, утверждение «Бог есть деятель» означает три вещи: а) вся сила действовать исходит от Бога, а это – это нуль, но выбор использовать во благо или во зло эту силу – за индивидуумом; б) Бог вызывает те или иные действия или решения индивидуума, когда Ему нужно предоставить личности счастье или страдание в соответствии с ее кармой; и в) когда индивидуальность (низшее «я») полностью подчинилась Богу (Высшему «Я») и всецело действует в согласии с Богом, тогда Бог сам производит действия через эту личность и в этом случае возможны только добрые, хорошие действия.

Здесь может возникнуть следующий вопрос. Уже было сказано, что именно Шива, как часть своей лилы, становится индивидуумом, *пашу*. В *Шивадришити* говорится: «Господь, вследствие игры, принимает тела, которые грешат и страдают, и живут в аду. Точно, как всесильный король в игривом настроении выбирает пешее передвижение, также полный веселья Господь играет в деградировавших телах.»²¹ Тогда возникает вопрос: если это Господь играет в форме греховных *пашу*, то у *пашу* нет никакой свободной воли и вся ответственность за зло возлагается на Господа.

В ответ на это нам следует предложить утверждение так, как оно должно интерпретироваться в Рамках Кашмирского Шайвизма, если оно не является запутывающим и вводящим в заблуждение. Мы уже отметили, что когда Шива становится *пашу*, то вовсе неверно, что Шива теряется, и только *пашу* остается, как происходит, когда молоко свертывается и становится творогом. Шива полностью остается Шивой и в то же время становится ограниченным *пашу-индивидуумом* как расширением, а не как трансформацией Шивы. Таким образом, в Шиве создается двойственность: Шива как *пашу* становится отличным от изначальной Шивы. Создание двойственности само по себе является частью игры недвойственного Шивы, и Шива всегда сохраняет свое единство с индивидуумами, хотя индивидуумы становятся отличными от Шивы. С точки зрения Шивы нет двойственности, так как Он ощущает себя единым с индивидуумами, а вот индивидуумы, хотя по сути едины с Ним, в существовании становятся отличными от Него. Когда океан проявляет себя в виде индивидуальных волн, он остается единым с ними, волны же поддерживают свою отдельную индивидуальность. Мать, рождающая своих детей, чувствует свое единство с ними, хотя дети имеют свое отдельное существование. Подобным образом Шива, проявляясь в форме независимых индивидуумов, никогда не теряет видения своего единства с ними, и все-таки они имеют свое отдельное существование.

²¹ *кридайа духхаведйани кармакарини татхалайх/*
самбхатсайаманани татха наракарнавагахваре//
нивасини шарирани грихнати парамешварах/
йатха нрипах сарвабхаумах пррабхавамодабхавитах//
криданкароти падатадхарманстаддхармадхарматах/
татха пррабхух прамодатта кридатиевам татха татха// Ш. Д. 1. 36-38.

Хотя *пашу* в сущности един с Господом (*пати*), и, хотя Господь со своей стороны вполне сознает свое единство с *пашу*, все же *пашу* обладает относительно самостоятельным и независимым существованием. Это допущение относительной независимости *пашу* может являться частью *лилы* Господа, или оно может быть Его милостью; но факт остается фактом, что личность свободна. Она становится независимой от Господа, как ребенок становится независимым от матери. Таким образом, *пашу* наделен свободной волей и ответственен за свой выбор. Так как *пашу* имеет отдельную и независимую опознающую саму себя личность, то Господь не ответственен за поступки индивидуума. Точно, как мать, хотя и получает удовольствие в своих детях и чувствует свое полное единство с ними, не несет ответственности за злые поступки, которые они совершают; так что Божественная Мать (*Чити-шакти*, или *Шива*), хотя и ощущает абсолютное единство со своими творениями и наслаждается в их формах, но она не ответственна за злые поступки созданий, которые совершают зло по своей собственной воле, употребляя во зло свою свободу воли.

НЕВЕДЕНИЕ КАК ПРИЧИНА ЗЛА

Почти все системы индийской философии утверждают, что неведение, или незнание (*аджнана* или *авидья*) является причиной скованности и зла. Гита говорит, что знание скрыто неведением, и именно это неведение побуждает индивидуальность совершать зло.²² Сам Абхинавагупта говорит: «Все Писания провозглашают, что неведение есть причина рабства в *самсаре*, а знание есть причина освобождения.»²³ Здесь неведение используется не просто в смысле интеллектуального неведения (*бауддха-аджнана*), но также и в смысле пяти покровов *майи* (*панча-канчука*), которые составляют экзистенциальное неведение (*пауруша-аджнана*). Далее утверждается, что неведение не является творением индивидуальной души, оно обусловлено Господом. Такие атеистические системы, как Буддизм, Джайнизм и Самкхья, не утверждают, что неведение сформлено Богом, так как они не признают существование Бога, но они считают, что неведение не создано также и индивидуумом, так как оно является вселенским принципом и изначально присутствует самопроизвольным образом. Это неведение является причиной зла, и то, что оно не обусловлено личностью, обнаруживается также из нашего собственного опыта. Если личность, например, совершает кражу, то это – из-за того, что у нее есть как желание денег, так и ощущение двойственности; эта личность считает жертву своего преступления отдельной от самой себя. Если бы не было желания денег, и, если бы вор считал пострадавшую личность самим собой, он бы не совершил кражу. Ни желание денег, ни чувство двойственности, которые являются частью неведения, не созданы вором; они уже существуют в нем с самого рождения. Подобным образом без сексуального импульса не может быть сексуального преступления.

²² *аджнаненавритам джнанам тена мухянти джантавах.* Бх. Г. 5. 15.

²³ *иха таватсамастешу шастрешу паригийате/*
аджнанам самсритерхетурджнанам мокшиайка-каранам// Т. А. 1. 22.

Сексуальный импульс является причиной сексуального преступления, но сам секс не является нашим собственным созданием.

Может показаться, что если человек совершают зло из-за неведения, и если неведение не является его собственным творением, то он и не должен нести ответственности за это зло. Это Шива, создатель неведения, должен нести ответственность за зло. В ответ нам следует заметить, что, хотя неведение и является причиной зла, но неведение само по себе не является достаточной причиной для совершения зла. Неведение является необходимой причиной зла, но не достаточной. Это – как в случае огня и дыма. Не может быть дыма без огня, так что огонь является «необходимой причиной» дыма. Но огонь сам по себе не гарантирует создание дыма, может быть огонь без дыма, как в решетке камина или в электронагревателе. Так огонь, хотя и является «необходимой причиной» дыма, не является его «достаточной причиной». Для того чтобы создать дым, в дополнение к огню необходимо сырое топливо. Тогда сырое топливо является действительной причиной дыма, поэтому именно сырое топливо, а не огонь должно нести ответственность за дым. В случае неведения и зла неведение является «необходимой причиной зла», т.к. если бы не было неведения, то не было бы и зла. Но неведение само по себе не является достаточным для создания зла. В дополнение к нему должно быть употребление во зло свободной воли. Когда индивидуум выбирает употребить свои силы во зло, именно тогда он совершает зло. Сексуальное побуждение, например, не является причиной сексуального преступления; только когда индивидуум добавляет к сексу употребление во зло своей свободы, тогда совершается преступление. У каждого есть сексуальные побуждения, но не каждый совершает сексуальное преступление. Те, кто выбирают отказ от своих побуждений или удовлетворение их обще приемлемым образом, не совершают сексуального преступления; только те, кто удовлетворяют свои желания неправильным образом, совершают преступление. Преступление происходит из-за преступного употребления во зло свободной воли, не из-за естественной страсти или естественного неведения в человеке. Все души находятся в неведении, и все имеют естественные страсти. Будь неведение или страсть сами по себе достаточной причиной зла, то каждая бы личность все время совершала зло, но это не так. Человек совершает зло только тогда, когда он выбирает поступить таким образом. Поэтому, именно использование во зло свободной воли, а не неведение, должно быть признанным ответственным за грех. Ответственность за зло, следовательно, лежит на индивидууме, который преступает закон и грешит, а не на Боге, который создал неведение.

Оппонент может спросить, почему Шива создал неведение, которое служит почвой для зла. В ответ мы можем сказать, что неведение создано с благим предназначением, не для того, чтобы вызывать зло. Шива создает неведение ради лилы, для радости и веселья; если употребление во зло свободной воли не добавлять к неведению, то неведение само по себе служит благой цели. Пример этому – жизнь маленького ребенка. Ребенок пребывает в неведении, но как он счастлив! Он весь цветет спонтанной радостью. Дар свободной воли еще не развит в маленьком ребенке, следовательно, нет никакого употребления во зло

свободной воли. Неведение ребенка служит благой цели дать ему забаву и веселье. Когда ребенок вырастает, он развивает свободную волю и избирает употребить ее во зло, только тогда приходит зло. Неведение и зло не являются неизбежно связанными.

Здесь можно прийти в замешательство по поводу того, отчего ребенок спонтанно радуется: из-за естественной *спанды* Сознания или из-за неведения? Действительно, радость в ребенке происходит из-за *спанды* Сознания, и простое неведение, свободное от злоупотребления свободной волей, позволяет *спанде* проявлять себя в ребенке. Просто неведение, хотя и ограничивает Сознание, но само по себе оно ни препятствует блаженству (*ананде*), ни вызывает зла. Если неведение создано Богом (Шивой) и создание не ответственно за него, то Бог не имеет права заставить создание страдать из-за неведения. Создание не страдает из-за неведения, а страдает оно из-за употребления во зло своей собственной свободной воли. Неведение, конечно, является творением Бога, но употребление во зло свободной воли живым существом не является творением Бога: это употребление во зло свободной воли всецело является творением самого существа, и существо само за него ответственно.

Таким образом, мы можем сказать, что неведение создано Господом с благой целью, для того, чтобы создания наслаждались жизнью в мире как игрой, или *лилой*. И они наслаждаются ею в том случае, если она не смешивается с факторами, созданными самими созданиями. В случае огня и дыма, огонь был создан не для того, чтобы производить дым, а для осуществления бесконечного количества благих целей; дым же производится из-за добавления в огонь сырого топлива. Электричество создано не для того, чтобы вызвать казнь на электрическом стуле, а для того, чтобы оказать чрезвычайно благие услуги. Мы не можем сказать, что из-за того, что самолеты иногда попадают в катастрофу и вызывают гибель людей, самолет не является хорошей вещью, а изобретение и развитие самолетов было ошибкой. И нельзя сказать, что из-за того, что неведение также обуславливает зло, то со стороны Бога несправедливо было его создавать. Неведение может вызвать вред, только когда к нему добавляется преднамеренный безнравственный поступок человека. Даже тогда, в соответствии с Законом Кармы, страданию подвергаются не невинные, а те, кто действуют безнравственно и должны пострадать за свои дурные поступки.

Должно быть ясно, что действия, совершенные в состоянии простого неведения, когда нет состояния свободной воли, не могут рассматриваться в терминах нравственности – они ни нравственные, ни безнравственные. По этой причине действия младенцев или животных не считаются безнравственными, или греховными. Категория нравственности применима только к тем действиям, которые произведены свободной волей. Подрастающий ребенок, а также некоторые животные могут иметь в некоторой степени свободную волю, и их действия будут подпадать под моральные категории, в зависимости от степени свободной воли, которой они обладают. Продолжая эту мысль, если они поступают безнравственно, они подлежат наказанию. Именно свободная воля, а не неведение, направляет действия к добру или к злу. Следовательно, причиной страданий является употребление во зло свободной воли, а не неведение.

СТРАДАНИЕ И ЗАКОН КАРМЫ

Из нашей длительной дискуссии ясно, что именно человек, а не Бог, является ответственным за свои злые действия; человек, таким образом, подлежит наказанию за эти действия. Рациональное понимание требует того, что добро вознаграждается, а зло карается. Это – справедливость, и это – минимальная справедливость, которая ожидается в царстве Бога. Религии мира ручаются за эту справедливость. «Что посеешь, то и пожнешь», – этот афоризм признается ими. В Индии это называется Законом Кармы. Все системы индийской философии, исключая Чарваку, признают его. Допуская Закон Кармы, нет необходимости предполагать существование Бога; Закон Кармы может быть признан как независимый, объективный закон существования. В действительности, Буддизм, Джайнизм, Мимамса и т.д. признают его в такой форме; они придают ему даже большее значение, чем это делают теистические системы. Буддизм заявляет: «Каждый должен пожать плод своего действия, хорошего или плохого.»²⁴

Как и другие системы, Кашмирский Шайвизм признает Закон Кармы, но уникальность его подхода к Закону Кармы лежит в подчеркивании свободы (*сватантрии*) человечества. Мы уже сказали, что *сватантриа* («свобода сознания») является основной концепцией Кашмирского Шайвизма; личность сама наслаждается своей свободой, хотя и в ограниченном виде. Подчеркивая свободную волю личности, Кашмирский Шайвизм возлагает полную ответственность за зло на личность; Милостивый (Шива) остается свободным от ответственности. Некоторые изучающие Кашмирский Шайвизм могут думать, что, так как все Творение является игрой Господа, зло так же является частью Его плана; но, как я уже указывал, это ошибочный взгляд на Кашмирский Шайвизм. Кашмирский Шайвизм не приписывает зло Шиве, кто по своей истинной природе добрый и милостивый.

Страдание, с точки зрения Закона Кармы, подразумевает две вещи. Первая: оно приходит как наказание за злые поступки, совершенные в прошлом; вторая: оно подразумевает исправление или преобразование личности. Это предполагает, что Закон Кармы – не механический закон, а служащий для определенной цели. Когда закон механический, он работает слепо. Но Закон Кармы не такой. Он имеет определенную цель – преобразовывать или исправлять. Мы обнаруживаем в нашем переживании мира, что есть люди, которые не прибегают к правильному жизненному пути без страдания. Страдание должно исправлять тех, кто испорчен. Страдание бьет наше это и вынуждает нас следовать пути добра. В этом смысле страдание является благодетелем. Кроме того, если мы сами не решаем сделать себя лучше и чище, страдание силой заставляет нас сделать это, и мы достигаем духовно лучшего состояния сознания, достойного быть наделенным более высокими дарами жизни.

²⁴ авашайамева бхоктавайам критам карма шубхашубхам. (народное высказывание)

Если мы подходим к страданию с выше изложенной точки зрения, тогда Бог не проявляется как тиран, смотрящий сквозь пальцы на страдание Его творений. Шайва Сиддханта рассматривает страдание как выражение любви Бога к Его творениям. Именно как мать учит своего ребенка для его исправления, таким же образом Божественная Мать одобряет страдание Ее творений с тем, чтобы они стали правильнее, добре и чище.²⁵ Не зря создание сталкивается со страданием и горем.

В этом контексте может быть упомянута одна вещь. Создание получает страдание не только за то, что оно делает зло, но также и за то, что оно является злым. «Являться» в данном случае более важно, чем «делать», ибо «делать» естественно проистекает из «являться». Тот, кто является злым, или плохим, по природе, несмотря на то, что в действительности не делает никакого зла, подлежит исправлению. Само присутствие злой личности, хотя она может и не делать ничего неправильного, вызывает отвращение. Подобным образом добный человек, даже если он ничего не делает, приятен и желателен. История Марты и Марии в Библии относится к вышеприведенному отличию. Марта была в состоянии действия, в то время как Мария была в состоянии существования, и Христос предпочел Марию Марте. В Кашмирском Шайвизме также, в иерархии методов (*упай*), *шамбхавопайа*, которая соотносится с состоянием существования стоит выше, чем *крийопайа* и *анавопайа*, которые являются состояниями действия (*анавопайа* предполагает физическую, или внешнюю активность, и *крийопайа* – умственную, или внутреннюю активность.)²⁶

Часто выдвигаемый аргумент против Закона Кармы и против Провидения – это то, что в мире очевидно нарушение закона распределения. В мире безнравственный человек может процветать, а добродетельный может страдать.²⁷ В ответ мы заметим, что Закон Кармы имеет объяснение этому кажущемуся противоречию, основываясь на прошлых делах подразумеваемой

²⁵ Поэт Туласидаса использует эту самую аналогию и говорит, что точно, как мать смотрит сквозь пальцы на бесконечные крики ребенка, чтобы освободить его от болезни, так же и Господь избавляет своего преданного от этого.

джадапи пратхама дукха павайи ровайи бала адхира/
вйадхинаса хита джанани ганати на со сисупира//
тими рагхупати ниджа даса кара харахи мана хита лаги/
туласидаса айсе прабхухи каса на бхаджасу бхрама тайаги//
РАМАЧАРИТАМАНАСА, УТТАРАКАНДА, 74(а) и 74(б).

²⁶ Мистический поэт Кабир, относительно расхождения между «делать» и «быть», говорит: «Тот, кто делает, или совершает, является моим сыном (т.е., стоит ниже меня), тот, кто только говорит, является моим внуком (он еще ниже меня); но тот, кто живет жизнью идеального сознания, является моим гуру; я предпочитаю быть с ним.»

карани каре со пута хамара, катхани каре со нати/
рахани раге со гуру хамара, хама рагани ке сатхи//

²⁷ Выдающийся психоаналитик Зигмунд Фрейд говорит: «... это не посредством правила добродетель вознаграждается, а злой поступок наказывается, достаточно часто происходит, что насильтственные, хитрые и безнравственные завладевают желанными благами земли для себя, тогда как набожные уходят пустыми.» НОВЫЕ ВВОДНЫЕ ЛЕКЦИИ ПО ПСИХОАНАЛИЗУ, 1933, стр. 228, цитируется в «Проблемах страдания в религиях мира» Джоном Бокером, Кэмбридж, 1970, стр. 1-2.

личности. Мы не можем отрицать возможность такого объяснения. Кроме того, феномен безнравственного существа, как процветающего, и добродетельного – как страдающего, нуждается в анализе более глубоком и обстоятельном.

В этой связи мы можем обратиться к центральным пунктам, которые, как правило, игнорируются при постановке вышеупомянутой проблемы. Первое: возможно, что «плохой» не является полностью плохим, а «хороший» не является полностью хорошим. Второе: окончательный баланс между страданием и счастьем может быть в согласии с пороком и добродетелью рассматриваемой личности. Возможно, что грешный человек временно возвеличен и пострадает далее, а добродетельный найдет мир и счастье позже. Или может быть, что, несмотря на очевидное процветание, грешная личность имеет другие виды горя и страданий – материальное процветание не обязательно является показателем счастливой и мирной жизни.²⁸ Подобным образом мы можем обнаружить «бедных» людей, кто радуется и веселится намного более оживленно, чем богатые. Третье: подлинные случаи, где доброжелательные страдают, а грешные преуспевают, затрагивают прошлые деяния – прошлую историю, которая может вернуться даже в прошлые рождения. Согласно Закону Кармы человек, обязан возместить собственные долги и оплатить свои кредиты. Если человек в настоящем стал добродетельным, за это его прошлые поступки не будут проигнорированы.

Мы обсудим один за другим пункты, упомянутые выше. Поскольку вопрос порока и добродетели важен, нелегко выяснить, кто поистине грешен, а кто поистине добродетелен. Только посредством «всматривания» во внутреннюю жизнь личности и будучи близко знакомым с ней довольно длительное время, можно реально выяснить, хорошая она или плохая. Тот, кто на расстоянии проявляется как хороший и добродетельный, может повернуться с другой стороны, когда мы хорошо его узнаем. Подобным образом, человек, выглядящий как мошенник, может иметь определенную похвальную добродетель и вести себя более справедливо и нравственно, чем так называемая добродетельная личность.

Вынося мнение относительно порока и добродетели, мы, как правило, следуем традиционным стандартам морали, принятым обществом, или божественному закону писаний и религиозных жрецов. Иногда мы судим по стандарту нашего собственного интеллекта и совести. Но ни один из этих стандартов не абсолютен. История имеет много засвидетельствованных актов несправедливости и жестокости во имя общественной справедливости и так называемого божественного закона. Мнение, основанное на внутренней совести,

²⁸ О Гуру Нанаке есть история, которая иллюстрирует, что богатые необязательно счастливы. Богатый человек частным образом рассказал о своем случае Нанаку. Его красивая жена однажды серьезно заболела, и она выразила опасение, что после ее смерти он женится на другой женщине. Чтобы убедить ее в своей верности, он отрезал свой половой орган. Затем его жена выздоровела, но так как муж был сейчас сексуальным импотентом, она начала флиртовать с другими мужчинами. Это вызвало невыносимую муку у беспомощного мужа. Богатые – иногда самые несчастные люди на земле. Некоторые из них непригодны для духовных поисков. Как сказал Христос: «Легче верблюду пройти через игольное ушко, чем богатому человеку войти в Царство Божие.»

так же не обязательно объективно и беспристрастно; то, что называется совестью, или внутренним основанием, может быть результатом расположений (*самскар*) внешних стандартов, которые вошли в наш внутренний ум. Таким образом, наши мнения о пороке и добродетели, основанные на этих стандартах, могут быть довольно ошибочными.

Кроме того, добродетельный может страдать от истинно серьезного дефекта этого. Иногда это добродетельного вредит другим намного больше, чем поведение обычного грешника. Это личности работает более тонким образом и делает все ее добродетели безрезультатными. Это вредит и самому человеку, и другим. Потому говорится, что Господь не допускает даже наименьшей крупицы этого в Его преданном и имеет склонность разрушать его. Пураны изобилуют историями, которые повествуют о том, как Господь разрушает это Его преданного, причиняя преданному страдание. Мы можем благополучно сделать вывод, что, если добродетельная личность имеет это, эта личность не является истинно добродетельной; неэгоистичность является условием всей добродетели. Это следует из того, что тот, кто следует Господу и путем праведности неэгоистично, не будет подвержен страданиям; но, если он делает это с этим, он обязан страдать. В действительности если кто-либо имеет это, он не следует истинно путем Господа.

Вся история Махабхараты изображает очень тонким и изобретательным образом, как человек ответственен за свое собственное страдание. Это видно в случае каждого образа эпической поэмы; и Господь (*Кришна*) действует как беспристрастный исполнитель божественного закона справедливости. Многие из историй индийской мифологии также описывают эту истину. В известных историях войны между богами (*дэвами*) и демонами (*данавами* или *асурами*) мы обнаруживаем, что Господь помогает богам после того, как они отстрадали определенное время и подверглись достаточному очищению. Господь непосредственно осуществляет поддержку добрых людей (*садху*), но сначала Он предоставляет *садху* отстрадать некоторое время.

Зло по своему характеру или действиям бывает двух типов. Первый тип – это то, что легко узнается как аморальное: воровство, убийство, изнасилование, обман, мошенничество, предательство, неблагодарность и т.д. Противоположностью будут справедливость, нравственность, честность, правдивость и т.д. Другой тип зла, который распознается нелегко, – это это. Мы можем найти личность, которая очень честная и т.д., но в то же время очень эгоистичная. Зло этого причиняет несправедливое страдание другим так же сильно, как и зло первого типа. Природа, или Закон Кармы, таким образом, обязана наказать этого, также как она обязана наказать аморальность. Вполне естественно, что эгоистическая личность, несмотря на соблюдение закона морали, должна страдать, точно так же как страдает аморальная личность. Истинно хороший человек или истинно добродетельный – это тот, кто свободен и от зла аморальности, и от зла эгоизма. Такой хороший человек не страдает, так как это противоречило бы закону Природы, или Закону Кармы.

Таким образом, мы видим, что большинство случаев, где «добродетельный» обнаруживается страдающим, а «грешный» радуется, может

быть объяснено фактором, что: а) «добродетельный» может не быть истинно добродетельным, а «грешный» грешным и, б) принимая во внимание общий баланс счастья и страдания, «счастливая» личность может не быть истинно счастливой, а «страдающая» личность может не быть истинно страдающей, что встречается чаще.

Тем не менее, могут быть некоторые случаи, где личность является действительно хорошей, или действительно добродетельной, однако страдает, и наоборот, действительно плохой человек может быть счастливым на какое-то время. Такие случаи могут быть объяснены только принятием идеи прошлой кармы. Большая часть кармы вознаграждается или очищается в той же жизни, когда она была накоплена; «ужасное» деяние (*утката карма*) может принести плоды сразу, в той же жизни. Но некоторые кармы продолжают накапливаться и приносить плоды в будущих рождениях.

Таким образом, теория Закона Кармы также предполагает теорию перерождения. Теория Закона Кармы и перерождения поднимает многие вопросы, но здесь не место для обсуждения их всех. Тут мы можем просто заметить, что перерождение является возможным феноменом, который не может быть опровергнут. Это типично индийское убеждение, но другие также придерживаются его. Древние греки верили в перерождение. Некоторые из раннехристианских отцов-праородителей также верили в теорию перерождения – Ориген, например. Только в более поздние столетия теория перерождения была официально отброшена христианской церковью. В настоящее время на Западе растет интерес к феномену перерождения.

Относительно вопроса коллективного страдания и смерти, вызываемых событиями, подобными катастрофам, землетрясениям, войнам и т. д., мы можем сказать, что катастрофа, имеющая результатом коллективное страдание, вызывается коллективной кармой вовлеченных в нее людей. Прошлое деяние, подготовленное к осуществлению (*прарабдха*) каждого вовлеченного человека, аккумулируется в одну точку и заканчивается коллективным страданием.

Закон Кармы может также быть преодолен. Поскольку он не механический, а целенаправленный, мы можем преодолеть его посредством удовлетворения его цели. Цель Закона Кармы – очистить личность или сделать ее хорошей. Когда мы становимся совершенно хорошими и чистыми, то освобождаемся от наказания, точно, как наказание узника уменьшается за хорошее поведение. Это то, что подразумевается под покаянием, как об этом говорит Библия. Подлинное, искреннее раскаяние означает внутреннюю реформацию и решение не совершать преступление снова. Раскаяние означает очищение сердца.

Полное самоочищение достигается личностью, когда она полностью смиряется перед Богом, или Высшим Я, и полностью встраивается в гармонию с Я. Тогда она осуществляет цель Закона Кармы и, соответственно, ее прошлые кармы прощаются или разрушаются. Упанишады объявляют, что, когда кто-либо постигает трансцендентное Я, его кармы становятся недействующими.²⁹

²⁹ кийянте часиа кармани тасмин дриите параваре.

Состояние Самореализации, или *джнана* («просветление») – это состояние полного самоочищения. Соответственно, Гита говорит: «Точно, как горение огня превращает топливо в пепел, так же огонь *джнаны* («знания», или «просветления») сжигает все кармы до пепла.»³⁰ Святой или мудрец достигает этого состояния и, следовательно, становится свободным от кармы. Мистический поэт Кабир говорит: «Святой является героическим воином, который переступил постановление кармы и превзошел его.»³¹ Тулсидаса побуждает Господа говорить: «Когда душа сталкивается лицом к лицу со мной, ее карма бесчисленных рождений разрушается.»³² Сталкивание лицом к лицу с Богом означает полное созвучие с Я; это, по-другому, означает полное самоочищение, которое ведет к полному превосходству над кармой.

Таким образом, мы видим, что закон превосходства над кармой является таким же значимым, как и сам Закон Кармы. Кашмирский Шайвизм придает большое значение закону превосходства над кармой, потому что свобода от Закона Кармы означает свободу человеческого существа, которое есть сознание, а не материя, и чья истинная природа – это свобода (*сватантриа*). Кашмирский Шайвизм подчеркивает потенциальную свободу человека. Закон Кармы – это детерминизм (*ниятти*) и превосходство над этим законом – это свобода от детерминизма. Состояние Самореализации является состоянием превосходства над Законом Кармы и, следовательно, состоянием свободы.

МЕСТО ЗЛА В ЛИЛАВАДЕ

Из объяснения зла, данного выше, очевидно, что по природе зло не присуще Реальности, и, следовательно, оно не присуще истинной природе человека. Зло вызывается умышленным злоупотреблением индивидуумами их свободной волей. Другими словами, зло случайно, а не естественно. Используем аналогию: когда кусочек одежды накапливает грязь через соединение с внешними факторами, одежда сама выглядит грязно, но факт – в том, что грязь не является неотъемлемой частью одежды. Грязь вызывается внешними факторами и может быть убрана, потому что она не является природой одежды, но она случайно накопилась на одежде. Подобным образом зло не является природой человечества; зло случайно возникает, благодаря умышленному злоупотреблению людьми своей свободой.

Из вышеприведенного положения следует, что зло в мире может быть искоренено, если мы так решим. Мы уже видим, что человек, а не Бог, ответственен за зло. Мы также видим, что люди делают, или совершают зло не по какому-то принуждению, а по их собственной свободной воле. Это более чем

МУНДАКА УПАНИШАД 2.2.8.

³⁰ йатхайдханси самиддохо' гнир бхасмасат куруте' рджуна/
джнанагнх сарвакармани бхасмасат куруте татха// БХ.Г. 4.37.

³¹ каха кабира санта койи сурама, карма ки рекха пай мекха марай.

³² санмукха хойи джива мохин джасахин/

джсанма коти агха насанхин табахин//

РАМАЧАРИТА-МАНАСА, СУНДАРАКАНДА 43.2.

ясно, что Бог не требует от людей совершать зло. В действительности, Он требует от них следовать пути доброты, и Он делает всевозможные попытки наставить их на правильный путь. Закон Кармы сам по себе – это один из методов, которые использует Бог, чтобы привести людей на правильный путь. Это – истина, что Бог всемогущ, но для Него не свойственно вмешиваться в человеческую свободу воли. Отвергаемая свобода воли человека равнозначна отвергаемому истинному человеческому существованию; делать так было бы несправедливо со стороны Бога.

Конечно, со стороны Бога является необходимым прояснить человечеству, что хорошо, а что плохо. Он делает это вполне умело. Он взывает к людям двумя путями: а) изнутри, как их внутренняя совесть, и б) снаружи, как учитель, писания или даже как *аватара* («воплощение»). Но люди, исходя из этого, не обращают внимания ни на внутренний голос совести, ни на внешний голос учителя. Мы не слышим голос Бога не потому, что Он не говорит нам, а потому что не хотим слышать Его. Мы желаем следовать нашему собственному ложному это. Тщеславие, или фальшивое это, – это единственная вещь, не данная Богом; оно полностью человеческое. Когда говорят, что все исходит из Шивы (Бога), то под «все» подразумеваются естественные вещи мира, включая людей и их естественные желания, и способности, а не то, что искусственно создано самим человечеством, а не Шивой.

Господь Кришна в Гите извещает Арджуну о правильном пути следования; но следовать или нет – это свободный выбор Арджуны. Таким образом, в конце Господь говорит: «Я рассказал тебе мудрость, которая является секретом всех секретов, и сейчас, после рассмотрения ее полностью, делай, как тебе нравится.»³³ Бог не может насильственно наставить человека на правильный путь, потому что это лишило бы человека его свободы и делало бы его подобным роботу, что означало бы отказ личности в ее существовании. Бог может только рассказать или научить; следовать или нет – это прерогатива человечества. Бог делает свое дело; Он учит человечество истине и правильному пути. Он также делает положительные попытки прямо направить людей, например, Он пробуждает людей, принимая форму гуру. Он также радуется «возвращению блудного сына», но Он не может заставить блудного сына вернуться, т. к. это свободный выбор сына. Поэтому, несмотря на все усилия со стороны Бога, мир все еще не избавлен от зла.

Но из вышеприведенного также следует, что, если люди решат не злоупотреблять своей свободой и следовать пути добра, зла в мире не останется. Поскольку зло целиком зависит от человеческого рода, только люди могут остановить зло; и если они так решат, в мире не будет зла. Таким образом, для мира, если человечество сделает свое дело, теоретически возможно стать совершенно свободным от зла. Но поскольку это полностью зависит от свободного выбора людей, мы не можем предсказать это, но возможность

³³ ити те джсанамакхйатам гухйадхухйатарам майа/
вимришийайтадашешана йатхеччаси татха куру// БХ.Г. 18.63.

существует. Надежда заключается в человечестве, которое может стать хорошим, если того захочет.

Цель творения – это радость (*ананда*), а не страдание; объектом жизни является счастье. Мир сотворен от радости и для радости. Предполагалось, что мы все примем участие в этой радости. Мир – это вселенская сцена для драмы блаженства. Шива – это режиссер (*сутрадхара*) этой драмы, а мы все – актеры, обязанные играть свои партии счастливо. Мир – это подмостки для вселенской игры счастья. Шива – великий Хозяин игры, а мы, игроки, обязаны играть согласно правилам игры. Но мы нарушаем правила игры против воли Хозяина игры. Тогда Хозяин игры, конечно, наказывает нас.

Если бы игроки (индивидуальные души) не преступали бы правила игры и следовали милостивой воле Хозяина игры, тогда в мире не было бы зла и страдания, а великая игра Творения продолжалась бы радостно. Страдание вызывается злом, которое мы делаем, а свершение зла – это выбор игроков, которые имеют свободную волю. Хозяин игры не хочет, чтобы мы делали зло; но Он также не может сделать недействительным наше существование, отказав нам в свободной воле. Следовательно, мы, игроки, а не Хозяин игры, ответственны за зло, которое присутствует в этой грандиозной игре Творения. Хозяин игры любит своих игроков и желает, чтобы они следовали Его пути добра, но Его ограничение – в том, что Он не может заставить игроков действовать по Его воле. Он не может сам действовать посредством игроков, если игроки не позволяют Ему делать так. Бог прямо действует через души, только если они свободно дают дорогу и позволяют Ему действовать через них; позволить Богу действовать таким образом – это свободный выбор человечества. Игроки, а не Бог, могут сделать развлечение Творения свободным от зла.

ПОНЯТИЕ ПРАТИАБХИДЖНЫ («САМО-УЗНАВАНИЯ»)

ПРАТИАБХИДЖНА ЯВЛЯЕТСЯ ОСНОВНЫМ В КАШМИРСКОМ ШАЙВИЗМЕ

Главный результат Тантры, как объясняется Кашмирским Шайвизмом – узнавание (*пратиабхиджна*) Себя. Это – начало и конец тантрической практики. Тантра старается ответить на вопрос «Кто есть я?» Я – это только психофизический организм, ограниченный своими недостатками, или я – независимое существо, свободное от ограничения тела и окружающей обстановки, но случайно пойманное в него на время? Является ли свобода моей истинной природой и, если да, могу ли я постичь эту природу?

Даже в нашем ограниченном состоянии существования мы чувствуем себя частично свободными. Во всех наших усилиях мы стараемся прямо или косвенно, сознательно или несознательно освободить себя полностью от нашего теперешнего состояния. Неосуществленные потребности, болезни, страдания и тому подобное – это всегда присутствующие ограничения, но мы стараемся бесконечно исполнять наши желания, осуществлять наши потребности и извлекать пользу из нашего окружения. Другими словами, мы всегда стремимся преодолеть наши ограничения и стать свободными. Естественное человеческое стремление предполагает, что наша реальная природа – это совершенная свобода, к которой мы бессознательно пробиваемся.¹

Наша неудовлетворенность теперешним состоянием проистекает оттого, что оно неестественно для нас – мы не принадлежим этому состоянию. В то время как крыса может чувствовать себя дома в куче отбросов, мы избегаем вони и грязи. Это не наша природа – чувствовать себя дома в куче отбросов. Так же, мы восстаем против нашего теперешнего состояния несовершенства, потому, что наша реальная природа не такова. В Тантрах ударение ставится на знании того, чем является эта реальная природа. В то время, как тексты могут описывать подробно происхождение и природу мира, их основная направленность – это узнавание Себя.

Хотя все Тантры описывают подробно процесс Творения, существенная проблема для *пашу*, или ограниченного я, – не в том, что *пашу* не знает, как мир создаётся, а в незнании того, чем является его реальная природа. Конечно, в некоторой степени, необходимо знать происхождение и природу мира, потому что мы связаны с ним, и мы не можем знать себя без знания мира. Поэтому и обсуждается процесс Творения. Но вопрос – не в том, чтобы знать мир ради него

¹ Согласно *Теории воспоминания* Платона, душа приходит из совершенного мира Идей, память о котором она подсознательно сохраняет; она, таким образом, пытается снова уловить свою истинную родину.

самого, а в том, чтобы знать его для узнавания себя. Главная проблема – это знание себя.

Принято считать, как я раньше указывал в главе по эпистемологии, что феномен сознания, который появляется на поверхностном уровне, – это только верхушка большей реальности, лежащей в нас глубже, которая подобна айсбергу, небольшая часть которого видна над поверхностью воды, или подобна артезианскому источнику, который невидимо соединен с более глубоким и обширным подземным водным резервуаром. Мы в действительности – не бедные я, страдающие от ограничений жизни, растущие в состоянии «мученической свободы». Мы в действительности – Шива, состояние свободы от всех ограничений, состояние совершенства и полного осуществления.

Суть в том, что наша реальная природа отлична от той, которая кажется существующей; то, что кажется нашей природой, выглядит как состояние неполноты, или ограничения. Но это только внешняя картина, реальная картина – состояние полной свободы (*сватантрия*), или совершенства. Мы знаем наше существование, но мы не знаем наше совершенство, и поэтому мы не ведем себя как совершенные существа.²

Проблема – в том, что мы не осознаем свое настоящее существо. Мы существуем, но мы не знаем, кто мы в действительности. Гуру или *Агама* (или *Шрути*) делают нас сознающими свое настоящее существо, и они провозглашают то, что мы, в действительности, – Шива (или Брахман)³, а также указывают путь постижения нашей действительной природы (которая есть состояние Шивы).

Упанишады также направляют к достижению *пратйабхиджны* («узнаванию») себя. *Махавакий* («великие изречения») Упанишад – это изречения *пратйабхиджны*, так как в них провозглашается наше настоящее существо, которое есть Атман, или Брахман. Идентификация себя как Брахмана показана *махавакийами* во всех трех грамматических лицах: первом, втором и третьем. *Ахам Брахмасми* (Я есть Брахман) раскрывает природу я в первом лице (я); *таттвамаси* (То ты есть) делает то же самое во втором лице (ты); и *айаматма Брахма* (Это «я» есть Брахман) раскрывает природу я в третьем лице (оно). Упанишады наводят на мысль, что я во всех трех лицах – не что иное, как Брахман: я есть Брахман (первое лицо), ты есть Брахман (второе лицо), и он, она или оно есть Брахман (третье лицо). Я в любом случае есть Брахман.

Тантра утверждает, что действительная природа Я есть Шива, который есть Чистое Сознание (*шуддха самвит*), состояние свободы и совершенства. Мы

² *пракашатматайа сататам авабхасамане' пи аттани бхагена
апракашанавашад анупалакшите ... пурнатавабхасанасадхайам артхакрийам
акурвати, таттурнатавабхасанатмакабхимана вишешасидхайе пратйабхиджна.*
... *прадаршийате.* И.П.К. 1.1.3.

³ а) ... *шива евахам* ... Т.А. 3.286.

б) Там же. 3.283-86.

в) *са ту вишуддхасвабхавах шиватма, майападе ту самкучитасвабхавах
нащух* И.П.В. 2.2.3, стр.39.

г) *тадайам прамата джнанакрийашактийогад ишвара ити вайвахартавайах
пранагамадипрасидхеишарават.* И.П.В. 1.1.4, стр. 43-48.

в действительности есть Шива, но мы обнаруживаем себя в состоянии несчастного, ограниченного существа (*пашу*). Не осознавая нашу действительную природу, мы не распознаем, что мы есть Шива. В момент, когда мы имеем это понимание, мы свободны. Но действительно ли ситуация так проста? Является ли неведение своей природы единственной причиной для колоссального несчастья, которое есть ограниченность человеческого существования? И является ли знание Себя чудесным лекарством от этой болезни? Согласно Кашмирскому Шайвизму ответ на эти вопросы – «да». Остается тогда только увидеть, что есть природа этого знания Я (*атмана-пратайабхиджна*) и как она производит трансформацию в жизни тех, кто достигает ее.

ЗНАЧЕНИЕ ПРАТАЙАБХИДЖНЫ

Пратайабхиджна (*пратайабхиджнана* или *абхиджна*) обычно переводится на русский язык как «узнавание», «распознавание». Но слово «узнавание» дает только частичное определение этого термина. Кроме того, он подразумевает вспоминание чего-то, уже известного. Например, встретив человека однажды, если вы столкнетесь с ним вторично, то узнаете и вспомните его. Это и есть узнавание, или *пратайабхиджна*, в обычном понимании.⁴ Но то, что подразумевается под понятием *пратайабхиджны*, технически употребляемом в Кашмирском Шайвизме, это – несколько другое. Здесь дело не в узнавании чего-либо, что уже известно, а в обретении знания подлинной природы чего-то, что могло быть никогда невиданным ранее или наоборот виденным очень давно, но было нераспознанным. Знание того, кем ты в действительности являешься, – ключ к *пратайабхиджне* в Кашмирском Шайвизме. *Пратайабхиджна* не является синонимом восприятию. В восприятии мы замечаем объект, но при этом можем не осознавать его существа, т.е. не осознавать, чем он в действительности является. Конечно, *пратайабхиджна* как узнавание имеет элементы восприятия, так как мы способны узнавать человека, только когда его воспринимаем его. Однако, само восприятие – не *пратайабхиджна*; *пратайабхиджна* – это знание существа воспринимаемого человека, знание того, чем этот воспринимаемый человек в действительности является. *Пратайабхиджна* также отлична от памяти, хотя узнавание Себя (*атмана-пратайабхиджна*) иногда описывается метафизически как воспоминание.

Итак, *Пратайабхиджна* отлична от вспоминания. В случае вспоминания вещи, мы не воспринимаем эту вещь, мы просто отражаем ее в своем уме; память – умственное воспроизведение чего-то, пережитого в прошлом. Но в *пратайабхиджне* мы и видим человека, и также узнаем человека (знаем, чем этот человек в действительности является). Иногда *атмана-пратайабхиджна* («узнавание Себя») описывается как вспоминание, т.к. наше настоящее неприятное положение – это что-то подобное «забыванию» нашей действительной природы, а *пратайабхиджна* – это, естественно, что-то подобное

⁴ антато' ти саманиатмана ва джнатастайа пунарабхимукхававасаре пратисандхитапранитамева джнанам пратайабхиджна ... И. П. В. 1.1.1, стр.20

«вспоминанию» ее. Но нам следует здесь подчеркнуть, что забывание нашей действительной природы – не случай в истории нашего существования; это не то, чтобы мы вначале знали нашу действительную природу, а затем забыли ее. В действительности, мы невежественны с самого начала, подобно тому, кто родился слепым и в противоположность тому, кто потерял свое зрение позже. Но, хотя мы с самого начала не знаем нашей действительной природы и спим в темноте, как бы то ни было, но мы можем в любой момент проснуться в свете знания, мы можем узнать нашу действительную природу. Вспоминание в данном случае означало бы осознавание нашей действительной природы, а не вспоминание некоторых прошлых вещей.

Абхинавагупта дал нам два примера *пратайабхиджны*. Первый: король страны не знал главного *пандита*. Другой *пандит*, который был членом королевского суда, привел неизвестного *пандита* к королю, представил его и сослался на его квалификацию. Теперь король знал, кто перед ним. Это – случай *пратайабхиджны*.⁵ Второй пример – это пример девушки с сердцем полным любви. Она испытывала чувство любви к своему жениху, хотя еще не встречалась с ним. Встретив его, но, не зная, кто этот человек, стоящий перед ней, девушка видела его как неотличного от любого другого мужчины. Когда же его личность открылась, она узнала, что это – не обычный человек, а ее будущий возлюбленный муж. В тот момент, когда она узнала, кем он в действительности является, он стал для нее источником огромной радости.⁶ Это – *пратайабхиджна*, узнавание, в смысле прихождения к знанию того, кем в действительности является какой-либо человек.

Подобным образом Я даруется в переживании. Мы осознаем себя как объекты, организмы. Мы видим себя, но мы не узнаем себя, не знаем, кем мы являемся на самом деле.⁷ К несчастью, мы воспринимаем себя не более, чем ограниченными индивидуумами, в то время как наше действительное существо является Шивой, безграничным. Под действием гуру или священных писаний мы узнаем, мы в действительности являемся Шивой. Это осознавание того, кем ты в действительности являешься, есть *пратайабхиджна* («узнавание», «распознавание») Себя.⁸ Используя термины Адвайта Веданты, *То* уже даровано нам, но мы неправильно понимаем, что оно такое (чем это *То* является). В случае веревки-змеи, *То* (вещь перед человеком) уже представлена ему (человеку) в переживании, но он не знает, что это – веревка; он предполагает, что это – змея. Он не знает, что это в действительности. Но когда он приобретает знание, что это – веревка, тогда это означает, что он распознал *То*.

Из этого анализа значения слова «*пратайабхиджна*» становятся ясными две вещи. Во-первых, распознанная вещь (*пратайабхиджнапитта*) не является новой вещью, созданной снова; она уже существует. В этом смысле она уже достигнута (*прапта*). Следовательно, парадокс – в том, что *пратайабхиджна* – это

⁵ *нрипатим прати пратайабхиджнапитто' йам итиадан ...* И.П.В. 1.1.1, стр. 20.

⁶ И.П.К. 4.2.2.

⁷ ... *дришите' пйанупалакишите*. И.П.К. 1.1.3.

⁸ ... *пурнашактисвабхаве ишваре сати сватманайабхимукхибхуте татпратисандханена джсанам удети, нунам са ева ишваро' хам – ити* И.П.В. 1.1.1, стр. 21.

достижение уже достигнутого (*праптасайа, праптих*). Во-вторых, это – новый, незнакомый случай, хотя узнанная вещь уже была в существовании, Я (Шива) уже присутствует, но мы не знали этого прежде; это было скрыто от нашего зрения. Только когда завеса спала, мы стали осознавать истинную природу.⁹ Таким образом, *пратйабхиджна* – это что-то новое в истории *пашу*.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ И ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНОЕ (РЕАЛЬНОЕ) ЗНАНИЕ

Можно спросить, может ли кто-либо достичь состояния Шивы только посредством знания того, что его настоящее существо есть Шива? Изучая священные писания или слушая гуру, человек может узнать, что он есть Шива, но это знание не дает постижения Шивы; этот человек остается тем же ограниченным *пашу*. Означает ли *пратйабхиджна* словесное или интеллектуальное знание чьей-либо сущности, и, если это так, приносит ли это знание свободу? При ответе на это мы должны сослаться на два типа неведения и, затем, на два типа знания, или освещения, упомянутых Абхинавагуптой. Один называется *бауддха*, а другой – *пауруша*. *Бауддха*-неведение означает интеллектуальное неведение, которое может быть устраниено интеллектуальным знанием, полученным из священных писаний. *Пауруша* – неведение означает неведение, которое охватывает всю личность.¹⁰ Оно имеет природу духовного загрязнения (*малы*)¹¹, или скованности. Неведение не может быть устраниено простым интеллектуальным (*бауддха*) знанием.¹² Только практическое посвящение (*дикиша*) в путь духовной *садханы* и искреннее следование пути может устранить неведение.¹³ Когда священные писания заявляют, что освобождение (*мокша*) может быть достигнуто знанием, мы должны истолковывать слово «знание» как духовное, или экзистенциальное (*пауруша*), знание, а не интеллектуальное (*бауддха*) знание.¹⁴ Интеллектуальное знание может дать освобождение только тогда, когда экзистенциальное, сущностное неведение устраниено; само по себе оно не может дать освобождение.¹⁵ Но

⁹ *шактиавишкараненейам пратйабхиджнападарийате* И.П.К. 1.1.3.

¹⁰ В английском языке нет совершенного заменителя для *пауруша аджнаны*. *Пауруша* означает принадлежащего *пуруше* («личности»). Следовательно, *пауруша аджнана* означает неведение, которое принадлежит всей личности (а не только рассудку). Из-за отсутствия лучшего слова я называю *пауруша джнану* экзистенциальным (сущностным, реальным) знанием.

¹¹ *маламаджнанамичханти самсаранкуракаранам*. Т.А. 1.23.

¹² *на хи бауддхаджнанаматранивриттау мокшио бхавет*. Т.А.В. 1.24.

¹³ *пауруше пунараджнане дикишадина нивритте сати ... дживанмуктим пратйапи каранам бхавет*. Там же. 1.24.

¹⁴ *аджнанасайа паурушабауддхатмакатвена двайвидхие' пи иха паурушамева вивакшитам сийаннайат ...* Там же. (введение).

¹⁵ ... *кеvalena пустена на кинчит сетсайати итиуктапрайам*. Там же. 1.24.

экзистенциональное, сущностное (*пауруша*) знание независимо и безоговорочно приносит освобождение.¹⁶

Однако это не означает, что интеллектуальное знание не нужно. Наоборот, оно очень полезно и даже необходимо. Для того чтобы получить продвижение в духовной садхане, необходимо предварительное изучение теории. Интеллект, или понимание, *садхаки* («духовного практикующего») должны быть ясными. *Садхака* должен понимать философскую позицию своего учителя, и ум *садхаки* должен быть свободен от сомнений. Он должен знать интеллектуально, что его истинная природа есть Шива, таким образом, знание этого может побуждать его следовать практическим путем к той же реализации. Следовательно, важность священных писаний, которые передают интеллектуальное понимание, не может быть игнорирована. Так же истинно то, что полностью понять значение писаний можно только тогда, когда экзистенциональное, реальное знание в какой-то степени пробуждено. Два знания, следовательно, взаимно полезны. Невозможно провести четкую линию между ними, так как они обычно смешаны. Когда мы говорим, что *пратйабхиджна* не является интеллектуальным знанием, это означает что, то, что мы понимаем под *пратйабхиджной*, – это не просто интеллектуальное знание; экзистенциональное знание также необходимо. И из этих двух знаний экзистенциональное знание является более важным.

Пратйабхиджна, следовательно, – не простое интеллектуальное знание Шивы, а действительное обнаружение Я, предваренное устранием загрязнений (*мал*), особенно *анава малы*, которая ответственна за индивидуализацию, или ограничение Я. Таким образом, мы можем сказать, что *пратйабхиджна* – полная духовная трансформация личности.

Если говорится, что *пратйабхиджна* является трансформацией личности, означает ли это буквальную трансформацию, как в случае молока, превращающегося в творог? Нет, трансформация не понимается буквально; под трансформацией понимается очищение. Это – не очищение Я, или самого Сознания, так как само Сознание извечно чисто. В духовной трансформации Я не изменяется, и ничего к нему не добавляется. Скорее происходит устранение загрязнения, или неведения.¹⁷ Это приводит к духовному изменению личности. В этом смысле очищение себя может быть названо изменением или трансформацией. Когда грязная ткань становится чистой, оттого что была вымыта, к ней не добавляется ничего дополнительного, просто устраняется негативное действие грязи. Тем не менее, можем ли мы сказать, что ткань осталась той же? И что нет изменения от грязного состояния к состоянию чистоты? Так же в духовной трансформации: Я достигает своей действительной природы, которая уже чиста и совершенна.

Мы уже видели, что *пратйабхиджна* не является словесным знанием; она является реальным переживанием. Мы не просто знаем Я в словесном смысле, а мы реально переживаем его. Русселианским языком, это – не знание через

¹⁶ *паурушам пунарджнанамудитам сат айанирапекшамева мокшакаранам*. Там же.

¹⁷ ... на каракавайапаро бхагавати напи джнапакавайапаро' йам, апи ту моха пасаранаматраметат ... И.П.В. 1.1.3, стр. 38.

описание, а знание через знакомство. Оно является прямым осознанием и познанием Себя. Оно также может называться просветление (*бодха*).

Эта тема подчеркнута также в Упанишадах. Здесь мы обнаруживаем, что словесного сообщения о тождественности с Брахманом (*иравана*) недостаточно; должны последовать также *манана* («созерцание») и *нидиодхайасана* («слияние своего я с высшим Я») для рассвета *брахмаджнаны* («знания Брахмана»). *Брахмаджнана* – это не просто словесное знание, а действительное переживание (*анубхава*, или *анубхути*). Слушание слова (*шрути*, или *иравана*), сопровождаемое медитацией на него (*мати*, или *манана*), ведет к действительному переживанию (*анубхути*) Брахмана. Таким образом, говорится, что когда кто-либо узнает Брахмана, он становится Брахманом (*браhma веда брахмайва бхавати*).¹⁸

Значение экзистенциального знания, подчеркиваемого в Кашмирском Шайвизме, имеет два аспекта. С одной стороны, подчеркивая, что знание Себя есть действительное устранение загрязнения, Кашмирский Шайвизм исправляет неправильное понимание о том, что знание Себя – только словесное или интеллектуальное знание. С другой стороны, он подчеркивает, что знание Себя не есть физическое изменение, а изменение в сознании, действительное устранение неведения.

ПОЧЕМУ ПРАТИЙАБХИДЖНА НАЗЫВАЕТСЯ ЗНАНИЕМ

Может быть задан вопрос: если *пратийабхиджна* в сущности означает устранение малы или духовную трансформацию, тогда почему она называется *бодха*, или *джнана* («знание»)? При ответе мы можем обратить внимание на то, что *мала* не подобна физической грязи; она, в действительности, обладает природой *аджнаны* («неведения»), которая может быть устранена только *джнаной* («знанием»). Возьмем пример сна и иллюзии. Когда во сне кто-либо «видит» свои руки и ступни связанными, как у вора, и подвергается пытке, разве все это несчастье – не следствие того, что что-то не так в его уме? Он захвачен каким-то видом неведения. Если он становится настолько сумасшедшим, что даже забывает, кем он в действительности является, тогда, с философской точки зрения, это является причиной неведения. И это неведение таково, что оно производит практическое изменение в личности. Поэтому оно называется *пауруша* («экзистенциальное», «сущностное», «реальное») неведение. Когда этот человек просыпается или излечивается от своего умопомешательства, тогда это является причиной *джнаны* («знания»). И опять-таки, это знание таково, что оно производит практическое изменение в личности в противоположном направлении. Таким образом, это называется *пауруша* знание.

Пратийабхиджна называется *джнана* («знание») потому, что она является осознанием, просветлением или поднятием на более высокий уровень осознания или сознания. *Джнана* не означает только объективное знание в

¹⁸ МУНДАКА УПАНИШАД 3.2.9.

форме «этого» или «того». Она может означать так же любые виды просвещения. Перевод слова *джнана* на русский язык, в значении «знание», возможно, создает некоторую путаницу, так как слово «знание» в основном используется в смысле объективного знания объекта. *Джнана*, конечно, включает это значение, но не ограничивается этим. Просто осознавание того, что «Я есть», а не того, что «Я есть это» или «Я есть то», может также называться *джнана*. Наивысшая *джнана*, согласно Тантре, это осознавание того, что ты есть все. Это называется совершенным «Я» (*пурнаханта*).

Если мы понимаем концепцию *пратйабхиджны* в свете идеалистической метафизики Кашмирского Шайвизма, будет еще более ясно, что *пратйабхиджна* есть *джнана*. Кашмирский Шайвизм является идеалистической системой, которая не признает физической, или материальной действительности. Сознание есть единственная действительность; действительность мира является эпистемологической, или идеальной, представляемой, мыслеобразной (*абхаса*). Следовательно, нет физической, или материальной, трансформации; вся трансформация является эпистемологической, или ментальной (употребляя слово «ментальная» в Западном смысле), точно так же, как переход от спящего состояния к бодрствующему является эпистемологическим изменением. В состоянии *пашу* человек забывает себя, точно так же, как он забывает себя во сне. Неведение является видом изначального забывания своей истинной природы, а *пратйабхиджна*, следовательно, является видом вспоминания ее. Как неведение может быть причиной трансформации личности, таким же образом, причиной трансформации может быть и знание. Это может быть видно в случае сна. В спящем состоянии человек становится, так сказать, другой личностью, а когда он просыпается, его предыдущее существование возвращается.

Можно спросить, является ли *пратйабхиджна* знанием, качественно отличным от обычного знания? *Пратйабхиджна*, несомненно, отличается от обычного знания, но вызывает сомнения, следует ли называть это отличие качественным. Если отличие является качественным, в том смысле, что подразумевает трансформацию одного состояния сознания в другое, подобно отличию спящего состояния от бодрствующего, тогда нет вреда в назывании его качественным отличием. Но если мы подразумеваем под ним вид знания, который совершенно неизвестен нам, тогда это не так. *Пратйабхиджна* – это непосредственное знание Я (Себя). Мы обычно имеем непосредственное знание себя, и *пратйабхиджна* не отличается от него ни видом, ни тем фактом, что что-то переживается, а отличается содержанием того, что переживается. В *пратйабхиджне* существо знает себя как всепронизывающее совершенство Я (*пурнахам* или Шива). Конечно, оно отличается по виду от объективного знания, подобного знанию, что «это – голубое» или «это – желтое». Голубой (*нила*) и желтый (*пита*) – это классические примеры объектов, подобно стулу и столу или кувшину и горшку. Голубой и желтый или стул и стол познаются как объекты в субъектно-объектной двойственности, тогда как Я познается самоосвещющим образом (*свайампракаша*). Нужно понять, что *пратйабхиджна*, хоть и отлична от объективного знания, не отлична от обычного знания себя. Она отличается только в том, что именно переживается, т.е. содержанием переживания. В

обычном знании себя переживается *пашутва* или *анутва* («состояние личности как ограниченного я»), тогда как в *пратйабхиджне*, переживается Шиватва («состояние личности как Шивы, или Безграничного»).

Рассмотрение себя как отличного от того, чем действительно являешься, есть неведение. Мы, в действительности, едины со всем, но мы рассматриваем других как отличных от себя; это – неведение. Неведение, по существу, состоит в отделении себя от остального мира.¹⁹ Эта двойственность возможна только тогда, когда мы заключаем себя в отдельную ограниченную индивидуальность, или это (*ану*). Мы не обращаем внимания на нашу всеохватывающую и безграничную, совершенную природу и воспринимаем себя ограниченными, конечными существами, отличными от других. Это – неполное понимание себя. Неведение – это всего лишь неполное понимание себя (*апурнакхайти*).

Если неведение отрезает нас от всего остального, то *джнана* («знание») охватывает все внутри нас, производит рассматривание себя как единого со всем (*сарватма*). Когда мы становимся едиными со всем, тогда мы постигаем нашу безграничную, совершенную природу. Это – совершенное понимание себя, или знание, которое противопоставляется неведению, или несовершенному пониманию себя.

Здесь снова можно спросить, как мы понимаем наше единство со всем? Физически мы отличны от всего – как может эта твердая истина быть опровергнута? И если есть состояние сознания, где это единство достигнуто, то может ли оно быть представлено в обычном переживании? Ответ заключается в том, что это единство вполне достижимо даже посредством нашего обычного сознания. Мы можем постичь это единство в переживании любви. В любви двойственность исчезает, мы становимся едиными с личностью, которую мы любим. И чем глубже мы любим, тем больше мы постигаем это единство. Переживание любви – это знание единства. Конечно, наше обычное переживание любви несовершенно; обычно мы не обретаем любовь в ее полноте. Но можно логически дотянуться до ее полноты; мы можем представить себе совершенное и полное состояние любви, в котором двойственность совершенно исчезла. Это может быть состояние *пратйабхиджны*. С духовной точки зрения, неведение – это не что иное, как эгоизм, а *джнана* – это неэгоистичность, или любовь. *Пратйабхиджна* – это совершенная всепронизывающая любовь. Упанишады также говорят об этом единстве со всем.²⁰

СПОСОБ И СОДЕРЖАНИЕ ПРАТЙАБХИДЖНЫ

Мы уже видели, что само-узнавание (*пратйабхиджна*) является видом знания. Сейчас посмотрим, каков способ или вид этого знания и что является его содержанием. Способ этого знания – непосредственный, или интуитивный. Это знание – знание Себя, и мы знаем Себя прямо, или непосредственно, а не

¹⁹ *двойтапратхатададжнанам* Т.А. 1.30.

²⁰ *йасту сарвани бхутани атманиеванупашайти/ сарвабхутешу чатманам* ... // ИША УПАНИШАД 6.

Также, *сарвабхутатмабхутатма* ... БХ.Г. 5.7.

посредством некоторой медитации. Кроме того, самое замечательное здесь – то, что знающий и знаемое есть одно. Единство знающего и знаемого возможно только в случае Я. Вы знаете себя. С другой стороны, Вы не знаете себя в субъектно-объектном виде знания, как гору, например. Здесь позиция Кашмирского Шайвизма совершенно одинакова с Адвайта-Ведантой.²¹ «Я» не является объектом Вашего знания, как стол или стул; Вы знаете себя самоосвещющим образом (*свайампракаша*). Аналогия со светом совершенно подходит здесь. Свет высвечивает объекты и так же высвечивает сам себя. Но способ высвечивания себя отличается от способа высвечивания стола. Свет падает на стол и, таким образом, высвечивает его в объективном виде – свет является субъектом, а стол – объектом. Для того, чтобы выветрить себя, свет не поворачивается обратно и не падает на себя. Он не делает себя своим объектом, он является самоосвещенным. Нет нужды нести еще один свет, чтобы увидеть этот свет. Подобным образом Я не делает себя своим собственным объектом, а является самоосвещенным (*свайампракаша*).

Что является содержанием знания *пратйабхиджны*? Очевидно, содержание есть само Я. *Пратйабхиджна* – это случай знания Я, или реализации, постижения Я (*атма-пратйабхиджна*). Таким образом, она есть непосредственное, или интуитивное, переживание Себя. Но здесь возникает вопрос. Некто уже имеет непосредственное, или интуитивное, переживание себя, и нет ничего экстраординарного в этом. Как же *пратйабхиджна* отличается от обычного переживания себя? По отношению к виду знания, *пратйабхиджна* не отличается от обычного переживания себя. Она также не отличается от него по содержанию, так как некто «видит» то же самое Я. Отличие состоит в подлинности содержания. В *пратйабхиджне* мы переживаем Себя на более глубоком уровне, где все содержится внутри Я. Обычное переживание – это переживание более низкого я, поверхностного, или ненастоящего, я, которое называется *пашу*. *Пратйабхиджна* – это переживание Высшего Я – Глубочайшего, или Реального, Я, которое называется Шива. Чем глубже мы входим в Я, тем больше мы распознаем внешний мир как отображение Я. Есть точка, в которой вся множественность мира становится одним с Я. Это – состояние Я в совершенном единстве со всем (*пурнаханта*). Это – состояние совершенной свободы и блаженства. Мы можем назвать его мистическим в том смысле, что оно неуловимо для чувственного переживания и логической мысли. Но оно не является мистическим в том смысле, что оно является непостижимым, так как оно совершенно естественно. Единственное различие – в том, что оно является переживанием более высокой, или более глубокой, природы.

Поскольку в Кашмирском Шайвизме Я – это единственная Реальность, *пратйабхиджна* может также называться знанием Реальности. Кашмирский Шайвизм – это абсолютный идеализм. Согласно ему, все, что существует, есть Абсолютное Я (Шива). Весь мир – это самопроекция Я. Таким образом, когда кто-либо узнает Я посредством *пратйабхиджны*, он также узнает мир как

²¹ Этот вывод досконально обсуждается в системе Адвайта Веданты; в Тантрической традиции, однако, он просто признается.

проекцию (*абхаса*), или отображение (*пратибимба*) Себя. Реальность – это не что иное, как Я в своей полноте. Следовательно, знание Я есть знание целой Реальности. Тот, кто достиг Самореализации (*атма-пратиабхиджна*), становится знающим Реальность и называется «проводец Реальности» (*таттвадрашта* или *сат्यа-драшта*). Суть в том, что *пратиабхиджна* – это не только знание Я, но это также знание Реальности, так как Я содержит всю Реальность внутри себя.

Здесь может быть задан один очень существенный вопрос. Как мы можем быть уверены, что то, что мы считаем распознаванием Себя, в действительности является таковым? Что является гарантией того, что переживание – это действительно *пратиабхиджна*? В ответ на это нужно сказать, что *пратиабхиджна* – это состояние чистого сознания, которое неизмеримо чище, чем сознание, ассоциируемое со способностью размышлять. Если мы спросим, что является гарантией рассудка, ответ будет в том, что рассудок является своей собственной гарантией. Рассудок самоочевиден; он не нуждается в чем-то другом для своего доказательства. Рассудок судит и доказывает другие вещи; сам же он самодоказуем. Но что является этим рассудком? Рассудком является чистое сознание и больше ничего. Это сознание работает в форме рассудка. И если это сознание действует как чистый рассудок, вполне возможно, что в состоянии *пратиабхиджна* сознание работает как более чистый рассудок.

То же самое сознание, которое действует в рассудке, действует так же и в *пратиабхиджне*; там оно работает даже более чисто, потому что свободно от загрязнений. Загрязнение (*мала*) служит препятствием ясности сознания. Чем больше степень свободы от загрязнения, тем чище сознание. Таким образом, *пратиабхиджна*, которая является состоянием сознания, свободного от загрязнения, имеет более чистый рассудок, или понимание. Следовательно, если рассудок самоочевиден и не нуждается в доказательстве, то это еще более верно для *пратиабхиджны*. Поэтому тот, кто достигает *пратиабхиджны*, не сомневается в этом.

Животное обладает таким же сознанием, что и человеческие существа, но оно более загрязнено, и, поэтому, его рассудок, или понимание, не так чисты, как у человеческих существ. Подобным образом, сознание, или разум у обычных человеческих существ может быть менее чистым, чем сознание освобожденных личностей, которые достигли *атма-пратиабхиджны* («Самоузнавания», или «Самореализации»). Дело в том, что *пратиабхиджна* – это знание отнюдь не низшее по отношению к обычному рассудку в смысле его самодоказуемости и гарантированности; может быть, как раз в этом отношении оно является значительно превосходящим.

То, что мы здесь обсудили, относится к теории *пратибхи* Тантрической традиции Абхинавагупты. Здесь будет достаточно сказать, что *пратибха* – противоположность приобретенному знанию; она самоприсутствующая, или саморазвертываемая. Рассудок также есть *пратибха*, так как способность рассуждать является не приобретенной, а саморазвертываемой изнутри; она естественно присутствует в человеке. Ясность и самоочевидность, которые несет

рассудок, не заслужены, не узнаны или получены, а являются природными,²² или *пратибха* («принадлежащими *пратибхе*»). Мы можем совершать усилие по очищению сознания для расчистки пути потоку *пратибхи* – это другое дело. Но *пратибха*-знание приходит само собой, или интуитивно. Усилие состоит в расчищении пути для *пратибхи*, а не в привнесении или вызывании ее; *пратибха* расцветает сама собой, когда путь чист.

В теории *пратибхи* объектом рассмотрения является то, что *пратибхиджна*-знание – это, в действительности, *пратибха*-знание, которое приносит с собой свою очевидность и ясность и доказывает само себя. Точно так же, как математическое, или логическое знание, которое как знание *пратибха*, приносит свою очевидность и ясность, так же действует знание *пратибхиджна*.

Кроме самоочевидности, *пратибхиджна* имеет также другие хорошие качества. Самореализованная (Узнавшая Себя) личность в индийской традиции называется *джнани* («осведомленный»). Здесь слово *джнана* («знание») используется не в смысле обычного знания о вещах мира, а как знание глубоких духовных истин жизни. Более того, *джнана* своими духовными качествами охватывает практическую жизнь. Например, тот, кто эгоистичен и использует других, не ведая истины, что «другие» в действительности не есть другие по отношению к нему, называется *аджна* («неведающий»), а тот, кто ощущает свое единство со всеми и любит всех, является *джнани* («мудрый», «знающий»). Причина, по которой благие качества практической жизни включены в *джнану* («знание»), – это то, что законы жизни, или законы природы, – за доброту и чистоту сердца. Мудрая личность знает, что может быть счастлива только тогда, когда она – добрая и чистая. Следовательно, мудрый не может быть плохим. Много истины – в изречении Сократа о том, что знание есть добродетель.

Джнани, таким образом, означает и того, а) кто знает глубокие морально-духовные законы жизни, и того, б) кто живет жизнью доброты и чистоты и достиг состояния универсальной любви. Это – состояние духовного просветления. Духовность заключается в уничтожении эгоистичной разницы между собой и другими; противоречие между добром для себя и добром для других уходит, как это происходит в состоянии настоящей любви. Она называется *духовной*, потому что она есть сама истинная природа Духа (Я, или Сознания). Дух природно одарен такими благими качествами. *Атмапратибхиджна* (Самоузнавание, или Самореализация) – это духовное состояние, состояние просветленного и возвышенного сознания.

Самое значительное в концепции *пратибхиджны* – это то, что состояние сознания, которое нужно достичь, естественным образом присутствует уже

²² Я использую слово *природный* не в смысле врожденного, а в смысле, что это приходит само по себе. Слово *природный* не является лучшим переводом санскритского слова *пратибха* (часто используемого в Тантрической традиции), ибо слово *природный* в основном используется в смысле чего-либо врожденного, или присутствующего с рождения. *Пратибха* не означает того, что существует от рождения; она означает просветление, или знание, которое приходит, или восходит, само по себе.

здесь. Оно не творится заново; оно только завуалировано или покрыто *майей*²³ и поэтому мы не можем распознать его даже тогда, когда видим его (*оришиштепанупалакшиите*).²⁴ *Пратийабхиджна* – это процесс раскрытия (*авишкарана*).²⁵ Как таковая, она является возвращением к нашей изначальной природе, или «поворот наших глаз внутрь»,²⁶ – обратное *пратипа* движение, так сказать.²⁷ Я, которое полно и совершенно по самой своей природе, обнаруживается во всем своем богатстве, когда «вуаль» удалена.

Логика, которая стоит за приведенным выше утверждением, состоит в том, что мы можем легко стать тем, чем мы уже потенциально являемся. Если бы мы уже не являлись потенциально совершенными, или божественными, было бы чрезвычайно сложно, если не невозможно, стать таковыми. Божественность – наше право по рождению; мы – естественные наследники трона божественности. Таким образом, это – дело вновь приобретения того, что уже наше, становление тем, чем мы уже являемся.

Пратийабхиджна – это знание, которое достигается непосредственно через себя; гуру или священные писания служат только как вспомогательные средства в этом деле. Утверждение гуру или писаний помогает нам повернуть свое внимание к нашей собственной природе и «увидеть» Себя. Наше подлинное существо не просто принимается на веру со слов гуру или писания, а реализуется, постигается нами. Можно провести аналогию с исправлением в математической задаче, которое сделал учитель математики. В отличие от утверждений учителя истории, которые мы сами никак не можем проверить, истинность того, что сказал учитель математики, может быть проверена нами самими, так как математическая истина самодоказуема, и учитель просто доводит ее до нашего внимания. Подобным образом, когда гуру показывает нам нашу истинную природу, мы сами можем видеть ее. Это великолепно пояснено в аллегорическом анекдоте *дашамаствамаси* («Ты десятый»), представленном в Упанишадах. Когда десятый идиот спросил мудрого человека, «Где десятый?», мудрый человек в ответе указал ему: «Ты десятый!». Тогда просветленный «идиот» смог сам увидеть истину того, что он и есть десятый.²⁸ Суть – в том, что

²³ а) *шайва бхагавато майя вимохини нама шактих, тадвашат пракашатмата статам авабхасамане' пи атмани бхагена апракашанавашад анупалак сите ...* И.П.В. 1.1.3, стр. 37.

б) Упанишады говорят: «Лик Реальности (Истины) покрыт золотым горшком.» (*хиранмайена патрена сатийасийапихитам мукхам*). ИША УПАНИШАД 15.

²⁴ И.П.К. 1.1.3.

²⁵ а) *шактиавишкараненейам пратийабхиджнападарийате*. И.П.К. 1.3.

²⁶ Упанишады говорят, что можно видеть Я «поворачиванием своих глаз назад» (*авриттачакиух*): *кашчиддхирах пратийагатманамайкишад авриттачакиур амритатвамиччхан*. КАТХА УПАНИШАД 2.1.1.

²⁷ *пратипам атмабхимукхиена джсанам пракашах пратийабхиджна*. И.П.В. 1.1.1, стр. 19-20.

²⁸ История гласит о том, что жили в деревне десять идиотов. Они были безработными, ничего не делали, и селяне были возмущены ими. Однажды селяне сказали им: «Идите в город и попробуйте там заработать на жизнь». Итак, все десять идиотов пошли в город. По пути они пересекли речной поток. Когда все достигли другой стороны реки, в уме одного из них возникло подозрение, что один из его товарищей утонул. Он попросил всех стать в ряд, чтобы он мог пересчитать их и посмотреть, не утонул ли кто-то. Все повиновались, и он насчитал девять человек, так как их перед ним стояло девять, а идея посчитать себя у него не возникла

гуру или священные писания помогают обратить наше внимание на Себя, но Себя (Я) ученики знают, или переживают, непосредственно, прямо.

Конечно, на начальной стадии, когда наше сознание загрязнено и запятнано духовной грязью, мы не можем знать себя как Шиву. На этой стадии мы будем принимать объяснения гуру или тексты священных писаний на веру как *агама-праману*. Но когда загрязнение очистится практикой духовной *садханы* и экзистенциальное (реальное) знание будет достигнуто, мы получим прямое переживание (*анубхути*) себя как Шивы. Слушание учителей или священных писаний – это только начальная стадия, за которой следует созерцание (*мати*, или *манана*), сопровождаемое практической *садханой* (*нидидхиясаной*), которая, в конце концов, приводит к переживанию себя (*анубхути*, или *анубхава*).

Существует вероятность того, что Самоузнавание (*пратиабхижджна*) может наступить посредством себя, без помощи учителя или писаний. Абхинавагупта, в соответствии с Тантрической традицией, принимал это положение. «Говорится, что знание может приходить из трех источников: от учителя, из писаний и от себя.»²⁹ Знание, которое приходит само собой, называется *пратибха-джнана*. Абхинавагупта говорит, что в этом случае кто-либо знает сам, независимо от священных писаний или учителя.³⁰ Такая личность называется *самсиддха* (тот, кто достиг Самореализации посредством самого себя).³¹ Такое самораскрытое знание называется *самсиддхи-джнана*.³²

Адвайта Веданта, по-видимому, считает, что Самоузнавание не может появиться спонтанно, оно может прийти только от учителя или священного писания. Согласно Адвайта Веданте, индивидуальная душа, полная неведения всегда бредет на ощупь. Следовательно, как может индивидуум хотя бы узнать, что он находится в неведении, и что, в действительности, он принадлежит миру света? По этому поводу Кашмирский Шайвизм сказал бы, что, конечно, в том

(поскольку он был идиотом). Каждый из идиотов пересчитал всех точно таким же образом, и они пришли к заключению, что один из них утонул в реке! Они начали кричать о потере десятого идиота.

Мудрый человек, который проходил тем же путем, увидел кричащих и спросил их о причине несчастья. Услышав от них эту историю, он изумился, так как увидел, что присутствуют все десять человек. Он попробовал убедить их в том, что никто не пропал, но они не соглашались. Тогда он сразу понял, что они ошиблись при подсчете. Он попросил показать ему, как они считали. Тогда один из них, следуя предыдущей процедуре, стал напротив девяти остальных и, будучи уверенным в своем заключении, сказал мудрецу: «Скажи мне, где десятый?» Тогда мудрец, указав на него, сказал: «Ты десятый» (*дашамаствамаси*). Тогда десятый человек увидел себя и понял ту истину, что он был здесь, хотя и не считал себя. Вывод из этой истории в том, что наше внимание обычно направлено на внешний мир, и мы не можем видеть самих себя. В тот момент, когда мы «поворачиваем наши глаза назад» (*авриттачакиух*), мы реализуем, постигаем нашу собственную реальность.

²⁹ *киранайам татхоктам ча гурутах шастратах сватах*. Т.А. 13.162.

³⁰ *свайамева йато ветти бандхамокшатайтматам/ татпратибхам махаджнанам шастрачарийанапекии йат*// Т.А. 13.132.

³¹ *са таваткасийачиттарках свата эва правартате/ са ча самсиддхи-шастре проктах сва-пратийатмаках*// Там же. 4.40-41.

³² *самсиддхикам йад виджнанам* Там же. 13.150.

случае, когда просветленные личности показывают тебе свет, они приносят несомненную пользу. Далее это обычно ведёт к реализации. Но это не означает, что свет никогда не может появиться изнутри сам собой. Действительно, большинство просветленных людей, которые светят другим, достигли света своими собственными усилиями, без того, чтобы им показал свет какой-то другой источник. Свет может светить изнутри кого-либо, если сознание очищено, а сама склонность к очищению может приходить и изнутри, и снаружи. История показывает, что существуют просветленные личности, которые были самопросветленными. Они достигли просветления посредством себя, без какой-либо существенной помощи от внешнего гуру. Будда, Христос, Рамакршина Парамахамса, Рамана Махарши, Шри Ауробиндо – все они достигли просветления сами. Это не означает, что гуру не важен. В действительности, в Тантризме гуру имеет величайшее значение. Просто Тантризм не исключает возможности самопросветления. В действительности истинный гуру находится внутри каждого. Он есть собственное высшее Я каждого. Внешний гуру помогает в узнавании этого внутреннего гуру. Будда говорил: «Будьте сами вашим светильником» (*аттадио бхава*, или *аттадипо бхава*), «делайте себя вашим убежищем» (*аттасарана*, или *атмашаранах*), «не принимайте убежище в других» (*наниашаранах*).

ПРАТИАБХИДЖНА – ЭТО РАСТВОРЕНИЕ ЭГО

Мы видим, что *пратиабхиджна* – это знание или постижение Вселенского «Я», или Шиватвы, состояния Шивы. Отсюда следует то, что *пратиабхиджна* – это, в сущности, растворение эго. Эго является сознанием индивидуального «я», как отличного и отдельного от других. Оно заключает нас в границы отдельного тела и отдельного ума и, таким образом, является принципом разделения и ограничения. Можно легко увидеть, что эго стоит как преграда на пути к реализации Шивы. Действительно, эго – величайшая преграда. Шива есть всепронизывающее Я, которое едино со всем. Эго является совершенной противоположностью. Оно ограничивает Вас до размера отдельного индивидуума. Пока эго сохраняется, нельзя реализовать себя как Шиву. Только когда кто-либо разбивает скорлупу эго, он становится единым со всепронизывающим Я. Волна не может стать единой с океаном без отдачи своей индивидуальности. Потому сохранить эго и достичь состояния Шивы является противоречием в понятиях. Никто не может чувствовать единство со всем, если он заключен в отдельную индивидуальность.

Растворение эго не должно быть понято, как уничтожение Я, или как эзистенциальное самоубийство. Отсутствие эго не означает растворения Я; оно означает растворение только ограниченной формы индивидуальности, которую принял Я. Когда волна отказывается от своей индивидуальности, тогда то, что исчезает, – это не вода, а отдельная форма и имя, которую она приняла. Волна становится океаном. В действительности волна уже была единой с океаном; ее состояние волны было случайным. Когда случайное ушло, волна достигла своей истинной природы, которая есть океан. Таким же образом индивидуум

стряхивает свою ограниченную индивидуальность и становится безграничным Шивой. Вернее, Я уже является Шивой, а его индивидуальность является принятым покровом, который, однажды уйдя, позволяет Я светить в полной чистоте состояния Шивы. Следовательно, речь не идет о совершении самоубийства. То, что кажется самопожертвованием, в действительности является самообогащением, или самоосуществлением.

Если *пратабхиджну* рассматривать как растворение эго, тогда она похожа на теистическую концепцию самоотречения. В теистической преданности (*бхакти*), индивидуальное я (*джива*) должно само капитулировать перед Богом. Но самое значительное в тантрической *садхане* – не Бог, а действие самоотдачи. Самоотдача может быть даже без представления о Боге, перед которым капитулируешь. В этом случае капитуляция – это просто затихание, или угасание, (*нирвана*) эго. В буддизме мы обнаружим самоотказ, или самоотречение без Бога. Это может быть названо самоотказом пути знания (*джнана-марга*) по аналогии с самоотказом пути преданности (*бхакти-марга*).

Пратабхиджна Кашмирского Шайвизма признает самоотказ пути преданности как подлинно полезный. Другие *садханы* также признаются, так как они непрямо ведут к исчезновению эго. Действительно, степень успеха в каждой *садхане* зависит от степени стирания эго, неважно прямо или непрямо это стирание происходит.

Можно возразить, что если нет эго, тогда нет и личности, или Я. Возможно ли отсутствие эго в личности, или отсутствия эго в Я? Ответ – в том, что эго не является необходимой характеристикой Я. Эго – это относительное явление, которое может присутствовать, а может и не присутствовать в Я. Когда Я является абсолютным и охватывает все своим лоном, то нет вопроса об эго, так как эго – это только ограничивающий и разделяющий фактор. Эго приходит в ограниченном состоянии Я, называемом *пашу* или *ану*. Эго требуется только тогда, когда Я должно отличать себя от других. Эго ограничивает Сознание в одну отдельную индивидуальность и, таким образом, отрезает его от остального мира. Это превращает «Я» в «я». Когда же Я чувствует свое единство со всем, тогда маленькое я становится большим Я, и это фактически уходит.

ЕДИНСТВО ШИВЫ И ПАШУ КАК МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ОСНОВА ПРАТИЙАБХИДЖНЫ

Логически приемлемо, даже необходимо, чтобы концепция *пратийабхиджны* имела своей метафизической основой концепцию единства индивидуума и Абсолюта. Тантра подчеркивает снова и снова: индивидуум – не что иное, как Шива; Шива принимает форму индивидуума.³³ Если индивидуум уже не Шива, тогда он вообще не может стать Шивой. Никто не может быть «превращен» в Шиву. Волна может стать полностью единой с океаном потому, что она есть не что иное, как вода. Отличный объект, скажем, корабль, сделанный из железа и древесины, тоже может войти в бездонные глубины океана. И все же он не станет единым с океаном, так как сделан из другого материала; он не является водой. Искра пламени, вследствие того, что она, по существу, является огнем, может принять форму большого пожара и сжечь целую деревню, но галька, сколько ее ни раздувай и сколько ее ни снабжай горючим, не может гореть вообще, просто потому, что она не является огнем. Подобным образом, индивидуум становится полностью единым с Шивой, потому что, фактически, он есть не что иное, как Шива или Сознание. Индивидуум отличен от Шивы только в том, что он принял отдельную ограниченную форму, точно так же, как волна есть отдельная ограниченная форма океана. В тот момент, когда отдельная ограниченная форма растворяется, волна полностью едина с океаном, а индивидуум полностью един с Шивой. Та же логика содержится в Упанишадах, где *махавакии* провозглашают, что *джива* есть Брахман.

Философы *пратийабхиджны* делают еще один шаг в этом отношении. Они говорят, что индивидуум не только по субстанции (материалу) един с Шивой, но он также, даже в его ограниченной форме, выполняет те же самые действия, только в меньшем размере, которые выполняет и сам Шива. Они подразумевают, что индивидуум является мини-Шивой. Шива выполняет пять вселенских действий (*панчакрити*): творения, поддержания, разрушения, самосокрытия (*ниграха*) и самообнаружения, или милости (*ануграха*). Ограниченный Шива, или индивидуум, выполняет все эти функции по отношению к своему собственному миру.³⁴ Индивидуум творит свой собственный воображаемый мир, когда спит, он поддерживает его на время, и, наконец, разрушает его, когда просыпается. Он скрывает себя, принимая новую форму, как, например, при игре роли в пьесе, таким образом, как будто бы становясь не собой, а чем-то другим. Затем он также раскрывает себя и принимает свою обычную форму.

Логика представления индивидуума как мини-Шивы заключается в том, что, если индивидуум един с Шивой, то индивидуум должен обладать, по крайней мере, в ограниченном размере той свободой, которой обладает Шива.

³³ ... шива эва грихитапашубхавах. П.С. 5.

³⁴ матхапи тадват панчакритиани кароти. П.Х. 10.

Тантра подчеркивает, что свобода индивидуума просто показывает его божественное наследие. Индивидуум разыгрывает, или имитирует, действия Шивы и проявляет свою свободу всякий раз, когда возможно. Свободные действия ограниченного индивидуума напоминают нам о его настоящей природе, которая есть состояние Шивы, или Свободы. Индивидуум подобен заключенному в клетку льву, объявляющему свою свободу и мощь ревом внутри клетки и пытающемуся выломить решетки, которые держат его.

УРОВНИ ПРАТАЙАБХИДЖНЫ

Допускает ли Самореализация уровни? Имеет ли смысл говорить, что А более реализовал Себя, чем Б? Можно вполне уверенно сказать, что нет возможности для существования уровней Самореализации, точно так же, как не допускает уровней совершенство. Поскольку бессмысленно говорить: «Более совершенный или менее совершенный» (кто-либо может быть либо совершенным, либо несовершенным) – постольку не существует такой вещи, как большая или меньшая Самореализация. Либо вы распознали Себя, либо вы – в неведении.

Однако, можно представить иерархию тех, кто стремится к цели Самореализации. Практикующие подобны странникам, путешествующим в места поклонения: в любое данное время кто-либо находится далеко от места поклонения, кто-то – возле него, кто-то еще ближе, и так далее. В Самореализации иерархия базируется на способности кого-либо покончить со своим эго и идентифицировать себя с другими. Чем больше личность видит себя в других, тем больше она расширяет свое тождество и реализует свою истинную природу. Дело здесь не в идентификации себя со всем большим и большим числом людей или вещей, а в идентификации себя с другими более глубоко или сильно. Конечно, количество – это фактор; в конце концов, нет никого и ничего, что не входило бы в вас самих. Но истинный вопрос – в том, насколько вы проникли в глубину единства.

Говоря о духовном восхождении, тантры упоминают иерархию семи степеней душ, которые называются семь знающих (*сапта-прамата*). Это – *практайакала, сакала, виджсанакала, мантра, мантрешвара, мантра-махешвара* и *Шива*. Продвижение от стадии *практайакалы* к состоянию Шивы может быть рассмотрено как эволюция Я от более узкой до более широкой и более полной тождественности. *Шива-прамата* – это самая высокая стадия, где тождественность достигается во всей полноте.

Различие между иерархическими стадиями эволюции души может быть понято как очищение Я, или устранение духовного загрязнения (*малы*). Чем больше загрязнение устраняется, тем ярче светит свет Сознания изнутри Я. Как сияние света солнца или луны соизмеряется с ясностью неба, таким же образом сияние Сознания соизмеряется со степенью самоочищения.

Хотя Самореализация – это наивысший уровень единства, она неявно существует во всех более низких стадиях. Нет такого, чтобы кто-то переживал радость Самореализации только тогда, когда достигнул самой высокой стадии;

струя радости начинает течь с самого первого шага, с которого начинается путь Самореализации, и чем ближе кто-то придвигается к Я, тем более глубоко он переживает блаженство Я.

Из всего вышеизложенного следует, что есть некоторое основание для признания постепенного приближения к более глубоким уровням нашей реальности, значит, Самореализация может быть достигнута постепенно. Даже на самом низком уровне существует некоторая степень Самореализации, так как сила Сознания (*чити-шакти*, или *кундалини*, на символическом языке тантрической йоги) работает в нас в форме умственного феномена. Очевидно, возможно, что в разных людях это Сознание манифестируется в разной степени либо естественно, либо посредством намеренного процесса раскрытия, т.е. открытия красот Сознания. Мы можем продолжать этот процесс, пока не достигнем полнейшей манифестации Сознания – Самореализации, или духовного достижения наивысшего уровня.

ПРАТЬАБХИДЖНА КАК ОСНОВАНИЕ ВСЕХ УПАЙ

Может возникнуть такой вопрос: Самореализация – это средство или цель? Иногда Самореализация рассматривается как метод (*пратйабхиджнапайа*). Но если мы рассмотрим эту тему с точки зрения полного представления Самореализации в Тантрической традиции, мы поймем, что она называется методом (*упайей*) лишь условно. В действительности, Самореализация – это цель всех *садхан*. Она является наивысшим достижением. Самореализация, таким образом, не является средством для чего-либо еще; она является целью сама по себе. Можно сказать, что она есть *упайа* только в смысле основания всех *упай*.

Здесь следует заметить, что в духовной жизни цель и средство фактически становятся одним. То, что является целью, становится методом для своего собственного достижения. Например, Я – это состояние чистоты и доброты (*шивата*); и способ для достижения Я – стать чистым и добрым. Я – это состояние универсальной любви, и метод для реализации Я – развивать универсальную любовь. Подобным образом, Я – это состояние отсутствия эгоизма, и метод для достижения этого состояния – отказ от эго или его растворение. Если Самореализация – это и цель, и метод достижения цели, то мы можем тогда реализовать Я, практикуя то, или становясь тем, чем Я естественно является – единством, любовью, чистотой, добротой, отсутствием эгоизма, расслаблением, миром и т.д.

Что означает, что Самореализация является основанием всех *упай*? Это означает, что Самореализация неявно присутствует во всех *упаях*. Кроме того, это означает, что успех каждого метода зависит от его возможности осуществить Самореализацию посредством растворения чувства эго. Следует также иметь в виду, что Самореализация не может быть осуществлена как новое творение, так как она не является результатом причины; она воссияет сама собой, когда путь очищен. *Садхана* вызывает Самореализацию тем, что позволяет Самореализации сиять, очищая основу. *Садхана* эффективна, потому что она приносит свет

Сознания, очищая Я, и, таким образом, открывая свет Я. Самореализация означает не что иное, как раскрытие, или обнаружение скрытого Я. Самореализация, таким образом, – это не один из методов (*упай*); она является *упайей* в том смысле, что она есть реальность, лежащая в основе всех *упай*.

УМЕСТНОСТЬ БХАКТИ В ПРАТИ^ЙАБХИДЖНЕ

Может быть задан вопрос: если индивидуум един с Шивой, или Богом, то имеет ли смысл говорить о *бхакти*, которая предполагает различие, или двойственность между преданным (*бхактой*) и Богом? Ответ – да, имеет смысл, поскольку индивидуум сохраняет свое индивидуальное сознание и, таким образом, отделяет себя от вселенского Сознания Шивы. Когда Шива становится *пашу*, Шива не теряется. Шива остается Шивой, а также становится *пашу*. Когда существует *пашу*, Шива также существует. *Пашу* подобен волне для океана Шивы. Имеет большой смысл говорить о *бхакти*, когда индивидуум отличен от Шивы, как волна отлична от океана, хотя, в сущности, эти двое есть одно. Тема *бхакти* ясно освещена Утпаладевой в его *Шивастотрвали*.

Эта позиция также ценится и адвайтиками, которые являются ярыми сторонниками *Браhma-дживы* единства. Много мудрости – в известном стихе, приписываемом Шанкаре, который адресован Богу: «Хотя различия между тобой и мной вообще не существует, все же является истиной, что я – твой, а не ты мой, подобно тому, как волна принадлежит океану, а не океан принадлежит волне.»³⁵

Если *бхакти* предполагает различие, она также предполагает единство. Не может быть *бхакти* без единства; не может быть любви и преданного отношения между двумя существенно разными личностями. В действительности, то, что является необходимым в *бхакти*, – это реальное единство и кажущееся различие между преданным и Богом, что вполне возможно в абсолютистской позиции. Объект любви или преданности должен в действительности быть одним с преданным и все же как-то отличаться от него. Абсолютистские аналогии с волной в океане и искрой (*спхулинга*) в огне согласуются с этой идеей, так, как и волна, и искра едины с океаном или огнем и также отличны. Различие сохраняется, пока *бхакта* не достигнет Самореализации стряхиванием своей индивидуальности. Кульминация *бхакти* – это растворение преданного в Боге.

Таким образом, хотя вы есть Шива, или Шива является вашим Я, все же имеет смысл сказать, что вы есть низшее я, а Шива есть высшее Я. Шива является Я всех я (*сарватма*, или *вишватма*), как океан по отношению к своим волнам. Различие между высшим Я (*Бхагаваном*) и низшим я (*бхактой*) сохраняется до тех пор, пока низшее я является индивидуализированной душой (*пашу*). В конечной стадии низшее я вольется в высшее Я и станет совершенно единым с Ним, точно как волна, вливаясь в океан, становится совершенно единой с

³⁵ *сатайапи бхедапагаме натха тавахам на мамакинаствам/*
самудро хи тарангах квачанасамудро на тарангах// (народное высказывание).

океаном. Таким образом, *бхакти*, которая означает отдачу или растворение чьего-либо эgo в Господе, чрезвычайно полезна в достижении Самореализации.

ПРАТИАБХИДЖНА («САМОУЗНАВАНИЕ») И АПАРОКШАНУБХУТИ («ПРЯМОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ»)

Будет уместно упомянуть различие и сходство между Самоузнаванием (*пратиабхиджной*) Кашмирского Шайвизма и интуитивным переживанием (*апарокшианубхути*) Адвайта Веданты. По способу и также по содержанию эти два есть одно. Содержание непосредственного или интуитивного переживания Адвайта Веданты – это Я. Человек знает Брахмана, как себя. Он знает Брахмана посредством того, что он является Брахманом.³⁶ Действительно, индивидуум – уже Брахман, хотя и покрытый неведением, или *майей*. И интуитивное переживание Адвайта Веданты – это как раз поднятие этой завесы, то есть реализация, что ты есть Брахман.

Когда Упанишады заявляют: «То есть ты», «Я есть Брахман» или «Это я есть Брахман», – они, в действительности, ссылаются на *пратиабхиджну*. Мы не знаем, кем мы на самом деле являемся, и Упанишады раскрывают нам это. Аналогия «Ты десятый» означает то же самое. Это высказывание, однако, также говорит о способе знания, который является непосредственным (*апарокшиа*) переживанием (*анубхути*).

Различие между Самореализацией Кашмирского Шайвизма и непосредственным интуитивным переживанием Адвайта Веданты лежит в концепции истинной природы Я на первичном уровне³⁷ – Я, которое является содержанием этого переживания. Согласно Адвайта Веданте, первичное Я – инертное (*нишкрийа*), так как вся активность относится к низшему принципу, *майе*, которая является неистинной. Я также лишено Самосознания. Но согласно *пратиабхиджна*-системе, *шакти*, или динамизм, – это истинная природа Я (*шактирупа*). Я является Самосознующим.

Если Самоузнавание (*пратиабхиджна*) и прямое переживание (*апарокшианубхути*) – в сущности одно и то же, имеет ли употребление слова «*пратиабхиджна*» какое-либо преимущество перед словом

³⁶ браhma веда браhmaйва бхавати. (народное высказывание).

³⁷ В системах индийской философии мы можем найти основные различия в природе Я и, следовательно, в концепции *мокши*. система Нийай-Вайшешика рассматривает Я как лишенное знания, активности, страдания и удовольствия и т.д., так как они являются случайными, несущественными качествами Я, и, таким образом, в *мокши* Я остается само по себе, лишенным всего этого. В Самкхье знание признается природой Я, но в ней активность, страдание и удовольствие также отчуждены, поскольку относятся к *пракрити*, а не к *пуруше*. В системе Адвайта Веданты знание, или освещение (*чит*) и блаженство (*ананда*) рассматриваются как истинная природа Я (*саччидананда*). Мы можем сказать, что в Нийай-Вайшешике Я – это только *сат* («существование»), в Самкхье оно – *сат и чит* («знание», или «Сознание»), и в Адвайта Веданте оно – *сат-чит-ананда*. В Тантрической системе, однако, в дополнение к *сат-чит-ананда* в природе Я признается *крийя*, или *спанда* («спонтанность»).

«апарокшанубхути»? Слово «*пратйабхиджна*» говорит о содержании переживания, и ударение делается на том, что узнается. Слово «*апарокшанубхути*» не говорит о каком-то таком содержании. Но слово «*апарокшанубхути*» имеет преимущество перед словом «*пратйабхиджна*» в том, что оно говорит о способе переживания, которым человек узнает себя – непосредственный (*апарокша*). Слово «*пратйабхиджна*» не дает ключа к способу. Два понятия, таким образом, являются взаимно дополняющими: одно предполагает метод переживания, другое – его содержание.

Есть и другое различие между системой *пратйабхиджна* и Адвайта Ведантой в этом контексте. Точка зрения *пратйабхиджны* подчеркивает, чем вы *являетесь*, тогда как точка зрения Адвайты подчеркивает, чем вы *не являетесь*. Сообщение Упанишад: «Я есть Брахман» позднее, в анализе адвайтинов, было превращено в точку зрения, что вы не есть тело, и так далее. Понятно, что пока кто-то не отрицает себя как тело, ум и т.д., он не может достичь Брахмана, потому что ложное отождествление с не-я является препятствием к Брахману. Следовательно, вопрос – в открытии, или устраниении препятствия. Точка зрения *пратйабхиджны*, с другой стороны, подчеркивает, что вы есть Шива. Пока вы не знаете себя как Шиву, вы не можете отделить себя от тела и т.д. Таким образом, мы видим, что в то время, как подход *пратйабхиджны* указывает на нашу истинную природу, точка зрения Адвайты указывает на внешние элементы, с которыми мы можем отождествлять себя. Два подхода, следовательно, являются дополняющими друг друга.

СКОВАННОСТЬ И ОСВОБОЖДЕНИЕ

СМЫСЛ СКОВАННОСТИ

Понятие освобождения (*мокша*) предполагает или логически заключает в себе две вещи.¹ Во-первых, – это я, или душа, которая достигает *мокши*.² Во-вторых, эта душа, или я, находится в оковах, так как только скованная личность может освободиться. *Мокша* предполагает скованность.

Мы уже знаем, что Кашмирский Шайвизм признает существование я, проявляющегося как исполнитель (*карта*) и знающий (*джната*).³ Далее утверждается, что это я находится в оковах,⁴ и поэтому она не может наслаждаться своей настоящей природой. Прежде чем мы сможем понять, что такое *мокша*, нужно узнать природу оков.

Оковы – это неведение (*аджнана*) – неведение истинной природы человека. Это неведение бывает двух видов – *баудхи* и *пауруша*.⁵ Слово *аджнана* хотя и означает буквально *отсутствие знания*, здесь употребляется в смысле *иллюзия*, то есть не отсутствие знания, а ошибочное знание. Ошибочное знание – это неполное или неточное знание (*апурна-джнана*, или *апурна-кхьяти*)⁶ действительности.⁷

Здесь уместен вопрос: если даже неведение понимается как ошибочное знание, то как это неведение сковывает человека? Неужели неведение так сильно, что оно может вызвать существенное изменение в личности до такой степени, что она становится другой – меняется от Шивы до *пашу*? Ответ – да. Сила неведения, вызывающая перемены в личности, очевидна в состоянии сна. Когда во сне король оказывается лишенным королевства и скитается как нищий,

¹ В предыдущей главе, «Концепция Пратиабхиджны», мы рассмотрели то, что называется *пратиабхиджна*, или *атма-пратиабхиджна* (Самоузнавание, или Самореализация), что используется Кашмирской Шива философией для объяснения *мокши*. Таким образом, мы уже обсудили аспекты *мокши*. Здесь мы рассмотрим только те пункты, касающиеся *мокши*, которые не раскрыты в главе по *пратиабхиджне*.

² Чарвака (материалист) не признает существование души, следовательно, он отрицает существование *мокши*. Буддист *Кшанабхангавады*, который придерживается теории мгновенности, признает *нирвану*, но не признает существование души. Это ведет к вопросу, как теория не-души соотносится с *нирваной*? Но это – совершенно неправильное понимание позиции *Кшанабхангавады*. *Кшанабхангавадин* не верит в постоянную душу. Он рассматривает душу как поток, или непрерывный ряд мгновенных я (*виджнан*); этот непрерывный ряд также присутствует в *нирване*. Если мы признаем это, тогда *нирвана* не имеет значения. Только чувствующие существа достигают *мокши*, или *нирваны*, так что логически необходимо признать, что существует чувствующее существо – я, или душа.

³ *картари джната* *сватманиадисиддхе махешваре*. И.П.К. 1.1.2.

⁴ а) *кинту мохавашадасмин* И.П.К. 1.1.3.

б) *чидваттаччактисамкочат малавритах самсари*. П.Х. 9.

⁵ Это объяснялось в главе 7, поэтому мы не будем рассматривать это здесь.

⁶ а) *нану аджнанашабдасай апурнам джнанамартхах*. Т.А.В. 1.25.

б) *ато джнейасай таттвасай самастиенаратхатмакам/ джнанамэва тададжнанам ...//* Т.А. 1.26.

⁷ См. раздел, озаглавленный «Теория Заблуждения», в главе 2.

страдая от голода и т.п., реального изменения на физическом уровне не происходит. В действительности происходит изменение в уме короля. Он видит себя страдающим нищим, и во сне он действительно страдает, но когда король просыпается и его ум исправляется, то он вновь превращается из нищего в короля.

Неправильное понимание изменяет действительность, во всех практических отношениях. Пословица "мы таковы, каковы наши мысли" может быть понята еще яснее в идеалистической системе, подобной Кашмирскому Шайвизму, в которой утверждается, что сознание, или мысль, – сама есть действительность. Нет большой разницы между воображением и реальностью. Это есть активность в действии, когда йогин вызывает изменение на физическом уровне при помощи силы мысли (*мантры*).

Мы – скованные души, потому что мы по ошибке считаем себя скованными душами. Но это, конечно, не умственное неправильное представление (*бауддхи аджнана*), а сущностное (*пауруша аджнана*) – как это происходит во сне. Неведение во время сна – это не просто неведение рассудка. Но в то же время, изменение во сне – это не физическое изменение, это лишь изменение в состоянии ума или в сознании. Итак, хотя во время сна происходит фактическое изменение личности, это происходит лишь из-за неведения, которое относится к уму, а не к материи.

Также необходимо заметить, что скованность сознания не может быть материальной, она может быть только мысленной. Природа неведения (*иллюзии*) – это неправильное мышление, или неправильное знание. В этом смысле оковы сознания не являются *реальными*, или *материальными*, оковами. Это – оковы в виде неправильного мышления. Конечно, язык, которым мы пользуемся, чтобы описать эти оковы – это язык материи. «Оковы», «покров», «препятствие», «грязь» (*мала*) – все эти термины применяются для описания материального мира, и они же символически используются для описания Сознания, чтобы обозначить духовное загрязнение. А само духовное загрязнение – это просто неправильное мышление, являющееся характеристикой заблуждающегося ума.

Ясно, что оковы – это неведение, или неверное знание, но какова природа этого неверного знания? Ответ – двойственность (*двойта-пратха*), чувство двойственности, или отличия, чувство, что люди и объекты этого мира отличаются от тебя, являются другими по отношению к тебе. Абхинавагупта говорит, что чувство двойственности – это настоящеев неведение, и именно оно действительно сковывает.⁸ Недвойственность – это осознание, что все – это вы, что все принадлежит вам, это чувство единства со всем,⁹ состояние вселенской любви. То, что отделяет одного от всего, – это эго, то есть чувство ограниченности до одной особой индивидуальности, которую называют «я». Этого

⁸ *двойтапратха тададжнанам туччхатвад бандха учайате*. Т. А. 1. 30.

⁹ а) *вишвабхавайкабхаватма-сварупаратханам хи йат/ анунаам татпарам джнанам//* Т. А. 1. 141,
б) *асту сарвани бхутани атманиеванупашайати/ сарвабхутешу чатманам...//ИША УПАНИШАД 6,*
в) *сарвабхутатмабхутатма...Бх. Г. 5. 7.*

выражается в том, что свою персону вы считаете собой, а остальной мир рассматриваете как «другой». По-другому это называется эгоизмом. Это – неведение, или иллюзия, которая нас сковывает. Это похоже на случай с матерью, которую, из-за несчастливого поворота событий, разлучили с ее детьми. Когда, наконец, ее дети нашлись, она не узнала в них своих собственных детей и приняла их за *других*. Великое открытие, сделанное провидцами Тантры и Упанишад, – это то, что вся вселенная едина с Я, с вами, но неведение оставляет нас в незнании этой всесовершенной истины.

ПОНЯТИЕ МАЛЫ (ЗАГРЯЗНЕНИЯ)

Из выше сказанного становится ясно, что неведение – это не негативное состояние, т.е. не состояние, в котором чего-то нет, а нечто позитивное – состояние, в котором что-то есть, есть неверное знание. Само по себе неверное знание – это, в действительности, состояние духовного загрязнения (*ашуддха*).¹⁰ Так как это – реальное загрязнение, а не просто отсутствие «ведения», то поэтому неведение называется грязью (*малой*).¹¹ *Мала* – это термин физического мира, буквально означающий грязь. В применении к сознанию, он означает духовную, или умственную грязь. Она является грязью, которой сознание, в его нынешнем состоянии (состоянии скованного индивидуума), загрязнено.

Так как загрязнение затемняет Сознание (Я), делает его незамеченным, оно называется «тьмой» (*тимира*, или *тамас*).¹² Поскольку загрязнение покрывает Сознание, то оно называется «покровом» или «вуалью» (*аварана*, или *аччадана*),¹³ оно похоже на занавеску, или покров (*канчука*), который скрывает истинную природу Я.¹⁴ Так как загрязнение мешает свету Я проходить и быть заметным, оно называется «препятствием» (*авародха*). Поскольку оно сковывает сознание, оно называется узами, путами, связанностью, оковами (*бандха*¹⁵ или *аргала*).

¹⁰ *пуман ашуддхо бхедамайатват*. Т. А. В. 1. 189, стр. 217.

¹¹ а) *маламаджсанамиччханти самсаранкуракаранам*. Т. А. 1. 23,

б) *майапариграхавашад бодхо малинах пуман пашурбхавати*. П. С. 16.

¹² а) *аджсанам тимирам...* Т. А. В. 1. 23, стр. 55,

б) *андхантамах правишанти ие'видйамупасате/*

тато бхуйа ива те тамо йа у видайайам ратам// ИША УПАНИШАД 1 (см. так же стих 12).

¹³ *сватмапраччхаданеччхайва вастубхутастатхамалах*. Т. А. 9. 66.

¹⁴ а) *малащаваранам...* Т. А. 9. 71,

б) *сварупагопанасататвам апурнам джсанам, тадева чанавам малам...* Т. А. В. 1. 23, стр. 55,

в) ...*сватмаваранам шивасайтат*. П. С. 15,

г) *хирнайена патрена сатиасайтихитам мукхам*. ИША УПАНИШАД 15,

д) *дхуменаврийате вахнирийатхадарио малена ча/*

йатхолбенаврито гарбхастатхам тенедамавритам// Бх. Г. 3. 38,

е) *маленавритарупанам анунам...* Т. А. 9. 72.

¹⁵ а) *джсанам бандхах*. Ш. С. 1. 2,

б) *двойтаратхам тададжсанам тучхатвад бандхачайате*. Т. А. 1. 30.

Теперь было бы уместно рассмотреть вопрос: Какое отношение загрязнение (*мала*), являющееся оковами, имеет к Шиве?¹⁶ С точки зрения Шивы, скованность – это свободная игривая деятельность (*крида*, или *лила*) Шивы, игра самоограничения. Истинное желание Шивы ограничить, или закрыть, себя – это и есть само загрязнение.¹⁷

В Тантрической традиции загрязнение бывает трех видов: а) *анава мала*; б) *майийа мала*; и в) *карма мала*. Все три вида загрязнения – это продукты *майи*,¹⁸ принципа ограничения, или покрова. Таким образом, все три вида могут называться *майийа малами*. Но название *майийа* дается лишь одной определенной *мале*, которая включает в себя видение отличия от себя. Абхинавагупта знал это лингвистическое противоречие, и он писал: «название *майийа*, данное загрязнению, состоящему в видении различия, – это лишь название; все три *малы* также являются *майийа*, так как они все – производные *майи*».¹⁹

Анава мала означает отождествление Сознания с ограниченной индивидуальностью. Ограниченная индивидуальность называется «эго». Таким образом, *анава* – это чувство эго. Слово *анава* – это прилагательное от *ану*, что означает ограниченная душа. *Ану* также означает «маленький». Здесь *ану* взято не в смысле «быть маленьким по размеру», а в смысле «быть ограниченным, конечным».

Поскольку конечность, или ограниченность, означает несовершенство, *анава* означает чувство несовершенства (*апурнам-маниата*).²⁰ Здесь необходимо заметить, что Абсолютное Сознание (*Шива*) реально не становится ограниченным. Что в действительности происходит, – так это то, что индивидуальная душа (*ану*, или *пашу*) по ошибке принимает себя за ограниченное, или несовершенное, существо. Это похоже на то, что случается во сне. Когда во сне король становится нищим, то на самом деле он им не становится, он ошибочно думает, что стал нищим, так как его ум находится под властью иллюзии. Но это неправильное представление о своей сущности таково, что оно вызывает фактическое изменение в его бытии, и он остается нищим во всех отношениях столько времени, сколько длится сон. Подобным же образом, индивидуум (*ану*), который в действительности является совершенным Шивой, ошибочно принимает себя за ограниченную личность,²¹ и это неправильное представление превращает его в ограниченную личность во всех отношениях.

¹⁶ Мы рассмотрели это вывод подробно в главе 3, «Абсолютное Сознание», и главе 4, «Процесс Творения», и не будем повторять это здесь.

¹⁷ сватантрасай шивасайечха гхатарупо йатха гхатах/
сватмапрачхаданеччайва вастубхутастатха малах// Т. А. 9. 65-66, стр. 59.

¹⁸ ...майашактиайва таттрайам. И. П. К. 3. 2. 5.

¹⁹ бхиннасай йат пратханам тасай майийам ити самджнаматрам,
майя-криятвена майийата малатрайасайти. И. П. В. 3. 2. 5, стр. 221.

²⁰ а) анунаам лолика нама нишикарма йабхилашита/
апурнам-маниата-джнанам малам саваччидоджджхита// Т. А. 9. 62,
б) апурнам-маниата чейам татхарупавабхасанам. Там же 9. 65.

²¹ ...ата ева апурнам-маниата, ата ева пурнаджнанатмакасварупакхайтераджнанам –
санкучитаджнанам, ата ева сварупапаханайа малам. Т. А. В. 9. 62, стр. 57.

Такова власть неведения (*аджсаны*). Это так же справедливо для других загрязнений (*мал*).

Кроме того, индивидуум (*ану*) принимает себя за несовершенного, потому что, хотя его настоящая природа – это вездесущее Я, он все же отождествляет себя с индивидуальностью, у которой есть естественные ограничения. Индивидуум становится ограниченным и, следовательно, несовершенным. В результате этого он ощущает в себе недостаток или нужду, что, в свою очередь, порождает в нем страстное желание (*лолика*)²² вожделенных, но еще не приобретенных вещей.

В *Ишвара-прत्याखिदжна-карике* Утпаладэва говорит, что *анаву* можно понять двумя путями: а) нет свободы Сознания и б) нет сознания свободы. Обе эти неприятности появились из-за утраты знания истинной природы человека, то есть Абсолютного Сознания, или Шивы.²³ Свобода (*сватантриа*), которая означает отсутствие всех ограничений и поэтому также означает совершенство, – это и есть истинная природа Чистого Сознания. Эта свобода Сознания теряется в состоянии *анава*, сознание становится скованным, или ограниченным. Таким образом, *анава* может быть понята как потеря свободы Сознания. Во-вторых, в состоянии *анава* индивидуум не осознает, что эта свобода и есть его истинная природа. Свобода (совершенство) уже существует, но индивидуум ее не осознает. Эти два состояния души, а именно – потеря свободы Сознания и не узнавание этой свободы – существуют одновременно и действуют во взаимно порочном влиянии. Это похоже на случай иллюзии с веревкой-змеей, когда один видит змею, потому что не видит веревку, а другой не видит веревку, потому что на ее месте он видит змею. В состоянии *анава* существо не осознает свою настоящую природу, потому что его настоящая природа – не на переднем плане, а то, что его настоящая природа – не на переднем плане, происходит, потому что существо не осознает ее. Реальность и осознание реальности взаимосвязаны.

Анава – это основная *мала*, так как она содержит в себе все другие *малы*. Она – самая первая *мала*, вызывающая две другие *малы*. Первое, что делает *майа*, – это превращает вездесущее Сознание в ограниченную личность (*ану*), и представляет собой необходимую почву, или причину, для создания чувства этого. Это чувство этого является главным препятствием к реализации, постижению Я. Аналогия этого – волна, выделенная из океана, потому что она приняла индивидуальность, иначе она – не что иное, как вода или океан. Волна не может стать океаном до тех пор, пока она поддерживает свою индивидуальность. И лишь когда волна теряет свою индивидуальность, она становится полностью единой с океаном. Вода, имеющая определенную форму (*рупа*), получает название (*нама*) «волна». Безымянная и бесформенная вода принимает определенные имя и форму (*нама-рупа*). Но каков статус этого *намы-рупы*? Это – не реальность, так как реальностью является вода. В тот момент, когда волна спадает, она становится тем, чем является в действительности – простой водой. Подобным же образом, это – это *нама-рупа* (название-форма), которую

²² *анунам лолика нама...* Т. А. 9. 62.

²³ *сватантриаханирбодхасийа сватантриасийабодхата/*
дхидханавам маламидам свасварупапаханитах// И. П. К. З. 2. 4.

принимает Я (Сознание), и в тот момент, когда это состояние «спадает», индивидуальное сознание сливается с океаном вселенского Сознания. Должен ли рассматриваться этот отказ от него как случай самоубийства или как Самореализация, будет описано позже.

Даже в практической жизни мы убеждаемся, что это является коренной причиной всех зол. Это и эгоизм – это две стороны одной монеты. Это подобно столбу, на котором висят все злые качества. Когда этот столб этого падает, вместе с ним падает и все зло. Практическая жизнь нам также доказывает, что чем больше уменьшается и исчезает это личности, тем больше расцветают спокойствие, сила, красота, вдохновение и радость Внутреннего Я, и личность чувствует больше само-завершенности в себе.

Отношение к эго, о котором я рассказал, дает повод предположить, что поскольку это – это причина зла, и поскольку именно Шива создал это, следовательно, Шива, а не индивидуум отвечает за это зло. Но было бы наивным пониманием Абсолютизма думать, что все, что мы находим на земле, – это творение Бога (Шивы). Человечество также может многое создавать самостоятельно, так как люди – не роботы, а существа, обладающие свободной волей. Тщеславие, которое порождено эгоизмом – это полностью создание индивида (*pашу*), и значит именно человечество в ответе за эгоизм. Эгоизм, являющийся истинной причиной зла, отличается от естественного эго, которое сопутствует ограниченной индивидуальности, созданной Шивой посредством Его силы неведения. Естественное эго – это просто знание себя, как индивида отличного от других. Это метафизическое, или естественное, эго отличается от эгоизма (*абхиманы*), который ответственен за зло, и который порожден *pашу*, а не Шивой. Когда, например, у человека спрашивают: «Кто вы?» – то он отвечает: «Я – то-то и то-то». В данном случае работает естественное эго, которое в действительности безвредно и без которого наше поведение (*вайавахара*) в мире невозможно. Но когда личность приписывает себе обладание чем-либо, или навязывает свою волю другим, то это действительно есть эго, которое является причиной зла. Естественное эго, или чувство ограниченной индивидуальности, может косвенно служить причиной эгоизма, о котором идет речь. Это даже может быть необходимой причиной, так как не может быть эгоизма без чувства ограниченной индивидуальности, но это не достаточная причина, так как она сама не может создать эгоистичность. Эгоизм – это творение нашей собственной свободной воли. Шива сотворил индивидуальность посредством неведения для радостных жизненных занятий. Игровая активность присутствует не только со стороны Шивы; неведение предназначено для игры даже со стороны *pашу*, что хорошо видно на примере ребенка. Индивидуальность становится причиной зла только тогда, когда мы добавляем к ней эгоизм. Вероятно, эгоизм – это единственная вещь, являющаяся всецело творением человечества, и эгоизм далее создал все зло мира.

Это действует двумя путями – познавательным и движением воли. Когда мы приписываем себе силы, которые на самом деле не наши, такие, как все силы, принадлежащие Богу или Природе, – это случай неправильного понимания. Это можно назвать познавательным эго. Когда мы пытаемся навязывать себя другим

или настаиваем, что наша воля должна быть исполнена, это также это. Так как в этом случае это затрагивает проявление воли или деятельность, это можно назвать это волевого движения.

Майиа мала означает чувство двойственности, или различия, ошибочное чувство, что ты отличен или отделен от остального мира, или что люди – это «другие», а не ты сам.²⁴ Слово *майиа* – это прилагательное от *майа*, оно означает загрязнение, относящееся к *майе*. Главная характеристика *майи* – это то, что она создает чувство различия, или двойственность, а *майиа*-знание, таким образом, – это знание двойственности.²⁵ Поскольку *майа* в основном состоит из чувства двойственности, то загрязнение (*мала*), состоящее в видении различия, называется *майиа*.

Майиа мала предполагает наличие *анава малы*, так как не может быть представления о различии (*бхеде*) до тех пор, пока существо не ограничено до определенной индивидуальности. Когда существо становится ограниченным до одной индивидуальности, это означает, что он становится отделенным, или отрезанным, от остального мира. Спиноза сказал, что определение – это отрицание (*determinatio est negatio*). Дать определение какой-либо вещи – значит ограничить эту вещь до определенных характеристик и, таким образом, изолировать, или отделить, ее от других. Например, когда мы определяем «это», говоря «это – стол», мы, фактически, ограничиваем «это» до стола. Это означает, что сейчас «это» – только стол, это не стул, не табуретка и т.п. Определяя, или ограничивая «это» столом, мы, фактически, отделяем «это» от всего, что относится к остальному миру. Подобным же образом, когда существо ограничивается до одной индивидуальности, оно отсекается от всего мира; одно не может быть всем. Чувство различия – это результат ограничения до одной индивидуальности. *Майиа мала* – это результат *анава малы*.

Нетрудно понять, почему чувство различия – это загрязнение (*мала*). Все, что заграждает нашу подлинную природу или уводит нас от нашей подлинной природы, является загрязнением. Наша истинная природа чиста и совершенна, и все, что загрязняет, или делает ее загрязненной, называется *малой* (загрязнением). По своей истинной природе мы едины со всем, и это является состоянием высочайшего блаженства. Но у каждого из нас возникает чувство, что я – это лишь ограниченная личность, а не все, и это чувство заграждает нашу природу и приводит к тому, что наша чистота и блаженство исчезают.

Слово *карма* – это прилагательное от слова *карма*, и, следовательно, *карма мала* означает загрязнение, относящееся к *карме* (действию). *Карма* – это преднамеренное действие, которое мы совершаем, напрягая свою волю, и возникает оно из-за чувства нужды или недостатка в нас. Оно противоположно *крийе*, которая является спонтанным, естественным, происходящим без усилий потоком активности, который возникает из полноты блаженства, а не из желания или недостатка чего-то. Поскольку *карма* – это преднамеренное действие,

²⁴ а) *бхиннаведийапратхатрайва майакхайам...* И. П. К. 3. 2. 5,

б) ...*сварупасанкоче вритте бхиннасайя йатпратханам тасайя майиа ити самджнаматрам*. И. П. В. 3. 2. 5, стр. 229.

²⁵ Т. А. 1. 30.

совершаемое напряжением нашей воли, она попадает в нравственную сферу хорошего и плохого, или добродетели и порока (*пунью и пати*), вызывая пожатие нравственных плодов, порождаемых *кармой*.

Таким образом, у кармы есть две важные характеристики: а) она возникает под влиянием чувства недостатка или нужды и б) она является волевым действием, совершааемым посредством напряжения воли. Очевидно, что *карма* возможна лишь тогда, когда существо находится в состоянии несовершенства, что, в свою очередь, возможно, только когда существо является неведающим (*аджсанан*) свою истинную природу, то есть свое совершенное Я. Следовательно, карма – это действие, производимое в состоянии неведения. В своей *Ишварапратайабхиджнса-карике* Утпаладэва описывает *карма малу*, как действие, делаемое, когда действующий находится в неведении своей истинной природы (*картари абодхе*).²⁶ Комментируя это в своей *Вимаршини*, Абхинавагупта говорит: «*Карма мала* появляется тогда, когда действующий находится в состоянии неведения и несовершенства, имеет чувство двойственности и совершает действия в виде добродетели и порока (*дхармадхарма*), а это ведет к порождению и пожинанию плодов действий».²⁷ Так как существо должно пожинать плоды своих действий согласно Закону Кармы, оно должно вновь рождаться, и, таким образом, *карма* является причиной изменяющегося мира рождения и смерти (*самсары*).²⁸ Говорится, что разнообразие существования существует из-за *кармы*.²⁹

Очевидно, что подобно *майиа мале*, *карма мала* возникает из-за основной *анава малы*. *Анава* – это чувство несовершенства.³⁰ Когда благодаря *анаве*, существо становится ограниченным и несовершенным, оно, естественно, чувствует в себе желание или недостаток, и чтобы удовлетворить это желание или восполнить недостаток, оно совершает действие. Если существо уже является полным, то есть, все его желания исполнены и ему ничего не нужно – тогда какой смысл выполнения действия? Существо может совершать действие (*карму*) только для того, чтобы восполнить недостаток чего-либо, но если нет желания или недостатка, тогда зачем ему вообще действовать? *Карма мала*, относящаяся к выполнению действия (*кармы*), происходит от *анава малы*,³¹ в этом смысле *анава* снова является основной *малой*.³²

Хотя в состоянии совершенства *карма*, или волевое напряженное действие, невозможно, *крийа*, или спонтанная деятельность, возникающая из полноты, подобно свободному и естественному переполнению счастьем, весьма возможна. Более того, *крийа*, в отличие от *кармы*, не создает оков, поскольку

²⁶ *картариабходхе кармам ту...* И. П. К. 3. 2. 5.

²⁷ *татра картуррабодхарупасайа дехадербхиннаведайа пратхане сати дхармадхармарупам кармам малам, йато джсанма бхогаичча.* И. П. В. 3. 2. 5, стр. 221.

²⁸ а) *татрапи кармамевайкам мукхайам самсаракаранам.* И. П. К. 3. 2. 10,

б) *самсаракаранам карма самсаранкура учайате.* Т. А. 9. 88.

²⁹ *чатурдашавидхам бхутавайчитриам кармаджасам йатах.* Т. А. 9. 89, стр. 75.

³⁰ *апурнам-маниата-джсананам малам...* Т. А. 9. 62.

³¹ ...*карма-малам, тасиапи каранам анавамити.* Т. А. В. 9. 88-89, стр. 75.

³² *евам кармасайва маласайа мукхайтайа самсаракаранатве'ни етадева хи прадханиеноктам йаттасайапидам каранамити.* Там же. 9. 62, стр. 57.

крийа – это естественный и спонтанный поток деятельности, который – вне нравственных категорий *добра* и *зла*.

Почему *карма* – это оковы? Все системы индийской философии рассматривают *карму* как оковы для души и помеху в достижении *мокши*. Когда мы поймем природу *кармы* и *мокши*, а также поймем различие между *кармой* и *крийей*, мы увидим, что *карма* противоположна *мокши*, в то время как *крийа* и *мокша* гармонируют друг с другом. *Карма* становится помехой по двум причинам. Во-первых, *карма* уводит нас от внутреннего Я, выражаясь аллегорически, когда человек нарабатывает *карму*, он продвигается вперед, а не расслабляется в себе. Однако Я находится не впереди, а на заднем плане как внутренняя опора существа, поэтому Самореализация – это отход или возвращение назад, а не продвижение вперед. По аналогии представьте, что некто взбирается по веревке, свисающей с потолка – это действие (*карма*), и ведет оно к потолку. А далее представьте, что его цель – это не потолок, а земля, что тогда он должен сделать? Он не должен прилагать усилий, чтобы взбираться вверх, так как это приведет к удалению от земли, скорее, он должен перестать делать то, что он уже делает, он должен выпустить веревку из рук, чтобы без всяких усилий упасть на землю. *Мокша*, или Самореализация, – это дело «падения на землю», это дело отхода назад, а не движения вперед, или восхождение.

Действие является сначала умственным, оно возникает в уме в форме желания, а затем следует физическая активность. Когда мы действуем, ум не остается внутри нас, а движется наружу. Говоря языком йоги, действие – это напряжение, так как ум, выполняя действие, не находится в состоянии покоя, а напрягается. Но *мокша* – это состояние расслабления как противоположность действию, которое является состоянием напряжения. *Мокша* – это состояние отдыха, или покоя в самом Себе (*атма-вишранти*). Все йогические формы медитации состоят из возвращения в себя посредством неделания или недумания. Когда ум думает или действует, он направлен наружу, медитация – это возвращение вовнутрь – возвращение к себе.

Конечно, когда мы уходим внутрь, или расслабляемся, тогда без всяких усилий творческая деятельность течет через нас сама по себе, так как спонтанная деятельность – это сама природа Сознания (Я). Согласно Тантрической традиции, такой тип деятельности называется *крийа*, а не *карма*. Это состояние деятельности может быть парадоксально описано как состояние «бездейственной деятельности», или «расслабленной деятельности», когда существо – и деятель, и все же не деятель. Эта деятельность не выполняется напряжением воли, она протекает без усилий. То же самое можно сказать о *карма йоге* «Гиты». Это не *карма*, а *крийа*. В «Гите» *карма* тоже рассматривается как оковы.³³ *Карма йога* заключается в отдаче воли Господу (Высшему Я) и в позволении спонтанной активности Я течь через человека. Это – состояние «бездейственной

³³ йаджнархаткармано 'нитра локо 'йам кармабандханах. Бх. Г. 3. 9.

деятельности», или «деятельности в расслаблении», когда существо – и деятель, и все же не деятель.³⁴

Крийа, хотя и является видом активности, – это состояние расслабления, потому что существо не делает действие, напрягая свою волю, он остается установленным в Я, а действие делается без усилий. Или действие спонтанно проистекает, когда человек спокойно сидит и ничего не делает. Итак, *карма*, уводящая нас от Я, – это оковы, тогда как *крийа*, являющаяся действием в состоянии расслабления, – это не оковы.

Другая причина, почему *карма* – это оковы, – следующая: мы обязаны пожинать нравственные плоды наших действий, добрых или плохих.³⁵ *Карма* – это то, что мы делаем добровольно, значит, мы – в ответе за это. Это относится к нравственной (моральной) категории – это может быть *добро* или *зло*.³⁶ Это сковывает нас, так как мы обязаны собирать эти плоды, как хорошие, так и плохие. Если это – нравственно правильный поступок (*дхарма*), он приведет к удовольствию или счастью, если это – грех (*адхарма*) – он приведет к боли, или страданию. И чтобы мы могли собрать эти плоды, Закон Кармы заставляет нас вновь рождаться.³⁷ Так мы становимся скованными в мире рождения и смерти (*сансаре*).³⁸

Нужно отметить, что как плохие, так и хорошие дела сковывают душу. Даже добрый поступок, по сути, будучи *кармой*, уводящей нас от Себя, сковывает. Вот почему говорят, что как хорошие поступки, так и плохие – это сковывающие цепи, плохой поступок – это железные оковы, тогда как добрый поступок – это оковы, сделанные из золота. Добрый поступок ведет на небеса, а плохой – в ад, но оба места назначения находятся внутри нашего скованного состояния. Это подобно жизни во всемирной тюрьме в качестве заключенного, которого награждают или наказывают за хорошие или плохие поступки, совершаемые во время нахождения в тюрьме. Однако, *мокша* – это обретение нашего истинного состояния полной свободы, которая также является свободой от тюрьмы рождения и смерти. После достижения *мокши*, если хочется, можно продолжать оставаться в тюрьме, но уже не в качестве заключенного, а как свободный посетитель или офицер тюремной администрации. Чтобы быть в состоянии обрести свободу, заключенный должен подняться как над хорошими, так и над плохими поступками. Вот почему индийская традиция утверждает, что нужно быть выше как добродетели, так и порока, правды и лжи.³⁹

³⁴ а) *карманиабхиправритьто'ни найва кинчит кароти сах*. Бх. Г. 4. 20,

б) *тасайа картарамапи мам виддхайакартарамавайайам*. Бх. Г. 4. 13,

в) см. также Бх. Г. 5. 8-9, 18. 17.

³⁵ *авашайамева бхоктавайам критам карма шубхашибхам*.

³⁶ а) ...*дхармадхармарупам кармам малам...* И. П. В. 3. 2. 5,

б) *дхармадхарматмакам карма сукхадуххадилакшианам*. Т. А. 9. 121.

³⁷ *йа твасайа карманашчитрапхаладатвена кармата...* Т. А. 9. 99.

³⁸ а) ...*кармамевайкам мукхайам самсаракаранам*. Процитировано в Т. А. В. 9. 62, стр. 56,

б) *сансара-каранам карма самсаранкура учайате*. Т. А. 9. 88.

³⁹ *таджса дхармамадхармам ча убхе сатианрите тийаджса/*

убхе сатианрите тийактва иена тийаджаси таттиаджса// народное высказывание.

Необходимо сказать, что состояние *крии* – это состояние свободы, свободы от тюрьмы. *Крия* никого не привязывает к тюрьме, так как она не опускается до нравственной категории правильного и неправильного (*дхарма* и *адхарма*). Хотя и являясь естественным добром, она сама стоит вне добра и зла. Это можно определить, как *духовную* деятельность в противовес деятельности, которая сковывает, опускаясь в нравственную категорию хорошего и плохого. Духовность сохраняет в себе достоинства нравственности и свободна от ее недостатков, в чем мы убедимся позднее.

Итак, мы видим, что *анава мала*, *майиа мала* и *карма мала* – это три формы загрязнения (*малы*), сковывающие Я (Сознание). Все три являются загрязнением, потому что они затемняют Я, нашу истинную природу, и не допускают нас к Я. Свобода от загрязнения – это возврат к нашей истинной природе, к свободе Я.

Если мы взглянем на тридцать шесть категорий мироздания, принятых в Кашмирском Шайвизме, мы обнаружим, что среди них не числятся *малы*. Причина того, что их нет в этих категориях, состоит в том, что сами они не являются действительными вещами (*таттвами*), которые развились из Действительности, они – это результат, или следствие, действия некоторых *таттв*. *Майа* с пятью оболочками (*панча-канчука*), развившимися из нее, – это *таттва*, которая произошла из Реальности (Шивы). *Майа* – матрица *канчук* – также называется *канчукой*, и когда добавляется к пяти *канчукам*, она образует шесть оболочек (*шат-канчука*). Именно *шат-канчука* является причиной всех *мал*. Когда оболочка действуют, результатом является *мала*. *Мала* – это функциональное следствие *канчуки*. Вот почему *малы* не перечислены среди *таттв*.

ЗНАЧЕНИЕ МОКШИ

Мокша, или *мукти*, имеет два значения – отрицающее и утверждающее. Отрицающее значение *мокши* – это свобода от загрязнения (*аджсаны*, или *майи*). Это подсказывается буквальным значением слова *мукти*. Слово *мукти*, или *мокша*, буквально означает освобождение. Как мы уже видели, душа находится в оковах – в оковах неведения, или *майи* – что заграждает истинную природу души. *Мокша* – это освобождение от оков неведения. Душа скована ограничениями, а *мокша* – это свобода от ограничений. Это не значит, что человек становится свободным от некоторых ограничений на какое-то время при определенных условиях; он становится свободным от всех ограничений навсегда и при любых условиях.⁴⁰ *Мокша* – это не относительная, а абсолютная свобода.

Поскольку *мокша* подразумевает освобождение от чего-либо – от неведения или загрязнения – отсюда следует, что *мокша* – это достижение отрицающее что-то. В *мокше* мы что-то теряем, но что же мы получаем? Мы обретаем свою собственную истинную природу, которая до сих пор была затемнена.⁴¹ Когда мы

⁴⁰ *тасманмукто 'п'аваччхедадаваччхедантарастхитех/ амукта ева, муктасту сарваваччхедавардхжитах* // Т. А. 1. 34.

⁴¹ *мокши хи нама найваниах сварупаратханам хи сах.* Т. А. 1. 156.

чистим какую-либо одежду, то чистка, конечно, является процессом отвержения чего-то – мы отделяем грязь от одежды, но ничего не добавляем к одежде. Но процесс отвержения при чистке приводит к реальному достижению истинной природы одежды, которая чиста сама по себе. Никакой чистоты к одежде мы не добавили. Одежда чиста по самой своей природе; эта чистая природа была лишь заграждена. Теперь, когда грязь устранена, чистота одежды вышла на передний план. Или, используя другую аналогию, когда лев освобожден из заточения, это вовсе не значит, что, когда он был скован, он был козлом, и только когда его освободили, он стал львом. Лев уже был львом, но его «львиность» не была столь очевидной, так как он был в заточении. Когда его освободили из клетки, он стал тем, кем он на самом деле и был.

Подобным же образом, в *мокше* мы становимся такими, каковы мы в действительности. Наша истинная природа была затемнена, и теперь, когда заграждение вычищается, мы достигаем своей истинной природы. Таким образом, *мокша* – это также утвердительное достижение – обретение нашей истинной природы. Конечно, это не достижение чего-то нового; это – «достижение достигнутого» (*праптасайа праптих*).⁴² Это парадоксальное утверждение – не тавтология; оно означает, что Я, которое достигается в *мокше*, уже есть; это не новая вещь. В этом смысле *мокша* – это «достижение достигнутого». Но Я изначально затемнено, и нам приходится реализовать Его лишь сейчас; в этом смысле – это новое событие. Я, или Сознание, вполне присутствовало, но его силы были притуплены, как в случае со львом в клетке. Таким образом, только когда Сознание освободится из заточения, эти силы раскроются, точно так же, как силы льва выйдут на передний план лишь тогда, когда он выйдет из клетки. Следовательно, то, что достигается в этом случае, уже находится здесь, но само достижение – это нечто новое.

Все системы индийской философии, которые признают *мокшу*, признают, как отвергающее, так и утверждающее значение *мокши*, а именно: а) *мокша* – это свобода от скованности, и б) *мокша* – это достижение своей истинной природы. Следовательно, все системы согласны в утверждении, что значение *мокши* – в достижении истинной природы души, или себя. Но какова истинная природа я, или души? Отсюда начинаются различия между разными философскими системами. Понятие *мокши* в определенной системе зависит от понимания истинной природы души в этой системе. В системах индийской философии мы обнаруживаем иерархическое понимание истинной природы души.

В Вайшешике природа души – это только существование (*сам*); душа существует, но у нее нет знания; нет действия, нет удовольствия, нет боли. Это второстепенные свойства души. Они естественным образом исчезают в состоянии *мокши*, так как не являются неотъемлемыми частями души. В состоянии *мокши*, по представлению Вайшешики, существо, в сущности, становится как камень, так как оно лишено даже знания. *Мокша* Вайшешики рассматривается другими системами как не имеющая никакой ценности, а

⁴² *аправарититапурво 'тра кевалам мудхатавашат, шактипракашанешадивавахарах правартайате.* И. П. К. 2. 3. 17.

некоторыми из них даже высмеивается. Вайшнавский *бхакта*, например, говорит: Я скорее откажусь от *мокши* и соглашусь родиться шакалом в лесу Вриндавана (почитается за присутствие Кришны), чем буду молиться за *мукти* Вайшешики.⁴³

Однако, в Самкхье мы обнаруживаем усовершенствование позиции Вайшешики в связи со взглядами на *мокшу*. Согласно Самкхье, природа души (*пуруши*) – это одновременно *сат* (существование) и *чит* (знание), и, следовательно, состояние *мокши* – это состояние знания. Но и здесь душа также лишена радости (*сукхи*, или *ананда*) и деятельности, так как они являются качествами материи (*пракрити*). В *мокше* (или *кайвалье*, как это называется в Самкхье) душа (*пуруша*) остается видящей, или знающей, но не делающей; она также лишена блаженства, так как оно идет вместе с *пракрити*, от которой *пуруша* в *мокше* полностью отделяется.

Веданта делает еще один шаг и провозглашает, что истинная природа Я (души, или *пуруши*) – это не только *сат* (существование) и *чит* (знание, или освещение), но также *ананда* (радость, или блаженство). Брахман, являющийся истинной природой Я, – это *сат-чит-ананда*. Эта идея полностью развивается в Адвайта Веданте. Согласно Адвайте Веданте, в состоянии *мукти* существо становится *сат-чит-ананда*. Но и здесь так же, как и в Самкхье, освобожденная душа остается бездеятельной (*нишкрийа*). В настоящей природе Я нет деятельности, деятельность относится к *майе*, пределы которой переступаются в *мокше*.

Кашмирский Шайвизм, как мы видели, признает, что природа Я – это не только *сат-чит-ананда*, но также и деятельность (*крийа*, *вимарша*, *спанда*, *шакти*, или *сватантрия*). Это – спонтанная деятельность, свободно возникающая из полноты Я. Поскольку свобода, или деятельность, (*сватантрия*) и есть сама природа Я, освобожденная личность трепещет радостной деятельностью.

Скованность – это состояние забывания нашей истинной природы. Эта забывчивость не началась в какой-то определенный момент; она изначально присутствует вместе с существованием индивидуальной души, как будто душа рождается слепой. Поскольку скованность – это забвение нашей истинной природы, то *мокша*, естественно, является состоянием воспоминания этого же. Абхинавагупта говорит: Просветление (*пракаша*), которое появляется в состоянии *мокши*, походит на воспоминание о забытом богатстве, а это забытое богатство является состоянием единства существа со всем.⁴⁴

В том же духе можно сказать, что радость (*ананда*), которую мы обретаем в *мокше*, – это естественная радость Я, реализуемая после своего освобождения от тяжелого бремени неведения, которое мы несли. Далее Абхинавагупта говорит: «Радость *мокши* не похожа на радость от удовольствия овладения материальным богатством, женщиной или вином⁴⁵; радость *мокши* – это радость свободы от

⁴³ варам вриндаване рамье шригатвам вриномайахам/
на ча вайшешиким муктим праптхайами кадачан//

⁴⁴ сарвадвайтападасийа висмританидхех праптих пракашодайах. АНУТТАРАШТИКА 4.

⁴⁵ анандо на хи виттамадайамадаван найванганасангават. Там же. 46,

колossalного чувства двойственности, подобная радости освобождения от тяжелого груза.»

Из всех этих трактовок *мокши* становятся ясными две вещи: а) *мокша* – это не физическое приобретение, а постижение, воспоминание, или понимание вновь своего Я; и б) *мокша* – это не новое обретение; то чего мы достигаем в *мокши* – уже имеется здесь: это лишь вопрос открытия этого.

Так как *мокша* – это процесс возврата к нашей подлинной природе, а не обретение новых вещей и не ввязывание в новые приключения, то это звучит как уход от жизни. Может показаться, что Кашмирский Шайвизм проповедует жизненную философию, ведущую к пассивности и регрессу, разрушающую активный и прогрессивный жизненный идеал. Кто-либо может возразить, что не радость, а общественный и научный прогресс является жизненным идеалом, прогрессивная цивилизация должна быть целью наших стремлений. В ответ на это мы можем заметить, что работа или научный прогресс сами по себе не могут стать целью жизни; в конечном счете, жизнь предназначена для благоденствия и счастья человечества. Идея работы ради работы или прогресса ради прогресса абсурдна! В конечном итоге целью жизни является счастье, или *ананда*.

Это понимание не имеет целью очернить ценность работы или прогресса; оно просто указывает, что прогресс – это средство, а не цель. Счастье, или *ананда*, – вот цель и работы, и прогресса. Более того, счастье – не только цель любой деятельности, но и основа деятельности и прогресса. Естественно, прекрасная деятельность возникает, или проистекает из радости. Если мы счастливы, деятельность будет протекать не только в большем объеме, но и в нужном направлении, то есть станет как полезной, так и радостной. В таком состоянии ума технологические достижения становятся радостными и прекрасными. Чего в наши дни недостает научной и технологической атмосфере – это духовного смысла, который единственно сможет сделать научный прогресс добрым и прекрасным.

Однако, ценность деятельности ни в коем случае не снижается. Именно посредством деятельности радость индивидуальной личности достигает своей полноты и завершенности. *Гита* систематически и детально поддерживает эту мысль. Точно так же, как семя достигает совершенства посредством реализации своих потенциальных возможностей в форме дерева, так и Я добивается совершенства через процесс деятельности, который и является процессом реализации ее потенциала. Но в процессе превращения бутона в цветок важен не сам этот процесс, а красота, которую демонстрирует цветок в процессе превращения. Подобным же образом, в процессе деятельности, или роста важен не сам процесс, а та радость, которая через это выражается.

харшах самбхритабхедамуктисукхабхур бхарватаропамах. Там же. 47, тадапарапанамева хи парамешвараталабхо муктих И. П. В. 2. 3. 17, стр. 130.

ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ МУКТИ В КАШМИРСКОМ ШАЙВИЗМЕ

Поскольку, согласно Кашмирскому Шайвизму, Творение – это проявление Я, блаженного танца Шивы, и, поскольку свободная и спонтанная деятельность является самой природой Я, то поэтому *мокша* не должна быть отвержением мира, а может быть свободным принятием мира и мирской деятельности. *Мокша* в Кашмирском Шайвизме является полной – не только с точки зрения Шивы, но и с точки зрения мира. *Мокша* пылает и небесной, и земной красотой. *Мокша* не противоположна *бхоге* («наслаждению»). Даже при наслаждении, Самореализованная личность наслаждается блаженством Я, а не радостью от объекта. Самореализованная личность стоит намного выше эгоистического и эксплуататорского наслаждения обычного человека. Такая личность не сковывается наслаждением. Тантра говорит: «Солнце поглощает всё в мире; огонь съедает всё (и всё-таки солнце и огонь всегда остаются чистыми); поэтому также и йог, хотя и допускают все наслаждения, никогда не бывает осквернен грехом».⁴⁸

Не мир и не доставляющие удовольствие объекты мира создают скованность; привязанность (*raga*) – вот истинная причина скованности. Привязанность можно преодолеть не позицией отрицания, а позитивным отношением – позитивным отрицанием, так сказать. Можно наслаждаться объектами мира и без привязанности. Настоящее наслаждение миром и счастливая материальная жизнь возможны, только когда человек хотя бы в небольшой степени непривязан. Несчастный, который слишком привязан к миру, не может получать истинную радость от мира. Тот, кто вступает на путь освобождения (*мукти*), в полной мере наслаждается миром, не привязываясь ни к чему. Освобождённая личность (*дживанмукта*) делает это из свободы и радости. Все её чувства находятся под полным контролем, и у неё нет принуждения, чтобы предаваться удовольствиям мира. Скованная личность предаётся удовольствиям мира по принуждению, из-за инстинктивного побуждения; а освобождённая личность – нет. *Гита* говорит: «Тот, кто наслаждается объектами с чувствами, свободными от привязанности (*ragi*) и антипатии (*двеши*) и находящимися под полным контролем, делает желаемое и достигает мира и счастья».⁴⁹ Кришна – превосходный пример этого. Для Него всё – это Его собственная игра (*лила- виласа*). В этом отношении человек всё ещё наслаждается и в то же время переступает пределы наслаждения.⁵⁰

⁴⁸ *сарвашиши йатха суряах сарвабхоги йатха'налах/
йоги бхуктвакхилан бхоган татха папайрна липтате// КУЛАРНАВА ТАНТРА 9. 76.*

⁴⁹ *рагадвешавийуктайсту вишайаниндрийайшчаран/
атмавашайрвидхейатма прасадамадхигаччхати// Бх. Г. 2. 46.*

⁵⁰ В *Парамартхасаре* говорится, что точно, как зерно, отделённое от шелухи, не сковано ей, хотя и жило с шелухой, освобождённый человек (*дживанмукта*), свободный от следов прошлых действий, не затрагивается ими, хоть и живёт в мире вместе с ними.
*тадват канчукапаталипратхакрита самвидатра самскарат/
тиштхантайти муктатма татспаришавварджиста бхавати// П. С. 106.*

Карма (действие), которая обычно трактуется как оковы, когда выполняется в том же религиозном духе, становится средством освобождения. *Гита* – защитник этой идеи. Если бы мир, состоящий из деятельности и наслаждения, был помехой на пути освобождения, он был бы также помехой и оковами и для Создателя, но это не так. Для Создателя мир – это спонтанная деятельность (*крийа*), и это верно для любого, кто стремится стать единственным с Создателем.

Одним из важных пунктов в философии Тантры является полная совместимость и гармония между освобождением (*дживанмукти*) и общественно-культурной деятельностью. Это становится особенно важным при сравнении со схоластическим Адвайтизмом, где общественно-культурная деятельность в контексте достижения освобождения логически бессмысленна. В Адвайтизме тот, кто стремится к освобождению, старается отдалиться от общественной деятельности, так как любая подобная деятельность уменьшает его усилия к *мокше*. Терпимость к миру и мирская деятельность не только бесполезна для такой личности, но также является препятствием на пути Самореализации. Мир – нереален и бесполезен (*туччха*); он нанесён на Реальное, создан неведением, и, значит, его нужно отвергнуть, отказаться от него, чтобы достичь Реального. Идеал освобождения (*дживанмукти*) может прийти только с отречением (*санниасой*) от мира. Отвержение мирской деятельности (*нивритти*), невовлечение в нее (*правритти*) – это идеал Адвайты.

Более того, согласно схоластическому Адвайтизму, человек, стремящийся к освобождению, живёт только для того, чтобы отработать свою оставшуюся карму. Он может не делать ничего полезного с точки зрения общества; он должен быть бездеятельным (*нишкрийа*), так как согласно Адвайтизму, деятельность обусловлена неведением (*авидей*). Такой человек похож на того, кто взял предварительное разрешение до того, как оставить службу, и считает дни до окончательной отставки. Такой человек теряет всякий интерес к делам, в которые он был ранее вовлечен. Такой человек не может приносить пользу обществу, так как у него нет побудительного мотива для того, чтобы делать добрые дела для общества. С его стороны прекращается всякая деятельность, а мир становится пустым местом. Он потерян для мира, так сказать, а мир, в свою очередь, потерян для него. В адвайтической модели каждый исторически установленный случай достижения освобождения – это фактическая потеря для общества.⁵¹

⁵¹ Доктор С.П.М. Намбутири в своей блестящей и отчасти спорной статье «*Адвайта и индийская традиция*», опубликованной в *Веданта и Буддизм* (CASP, Бенаресский Индийский Университет, 1968), внимательно проанализировал адвайтическую позицию, чтобы успешно показать, что идеал освобождения в схоластическом Адвайтизме несовместим с идеалом улучшения общества. Он говорит: «Либо он (адвайтин) должен найти какое-то объяснение, почему человек, который реализовал Брахмана, всё ещё остаётся в мире *авидей*, и это было бы равносильно признанию, что *авидай* может в некотором смысле существовать при Брахмаджнане ... или он должен полностью отвергнуть саму возможность *дживанмукти*, что противоречило бы традиции Упанишад ... тогда как *мумукиш* может, по крайней мере, пассивно интересоваться делами мира и общества, поскольку он все ещё составляет его часть, *дживанмукта* полностью и постоянно отделён от него.» Далее он говорит: «... истинное не имеет и даже никогда не может иметь никакой связи с иллюзорным ... В прогрессе от

В традиции Агамы мы находим другую картину идеала освобождения. Общественно-культурная деятельность идёт рука об руку с Самореализацией как до, так и после достижения освобождения. До достижения освобождения деятельность служит средством Самореализации; после достижения – деятельность протекает естественно и спонтанно, так как спонтанная деятельность (*спанда*, или *крийа*) – это истинная природа Я. Деятельность рождается не из неведения, как полагает адвайтин, а из свободы действовать (*сватантрийи*).⁵² Мы уже видели, что терпимость в мире и выполнение общественной и мирской деятельности не препятствует Самореализации. Скорее, следуя традиции Тантры, деятельность (*правритти*) является сильнодействующим средством Самореализации. Следовательно, кандидат на Самореализацию не отказывается от мира. Наоборот, он участвует в земных делах и принимает участие в общественно-культурной деятельности.

По Тантрической традиции, в отличие от классического Адвайтизма, Реальность (Шива, или Я) не понимается как бездеятельная (*нишкрийа*); спонтанная деятельность (*крийа*) рассматривается как истинная природа Я. Мир понимается не как наложение на Шиву, а рассматривается как его свободное и деятельное творение. Так как *крийа* – это истинная природа Я, или Шивы, человек, достигший состояния Шивы, подобно Кришне, Христу или Будде, становится идеалом свободной деятельности. Вселенская любовь – его истинная природа. Он чувствует единство со всеми и делает добро для всех. Абхинавагупта говорит, что делание добра другим из милости (*парануграха*) ясно указывает на человека, находящегося в состоянии Самореализации.⁵³ Он спонтанно работает для прогресса культуры и улучшения общества. Самореализованный человек не действует, чтобы отработать пережитки своей *кармы*, это уже сделано; он действует потому, что спонтанная деятельность является его истинной природой. Такой человек отвечает на каждый зов; он проявляет деятельный интерес к земным делам. В то время как обычный человек (*пашу*) делает это ради эгоистичного интереса и, напрягая свою волю, освобождённая личность делает это из универсальной любви в свободной и мягкой манере. Хотя и переполненный внешней деятельностью (*унмеша*), он всегда остается в Я.

Освобождённая личность, свободная от личного эго, на самом деле, отождествляет себя со всеми. Адвайтин может сказать, что пока человек видит других, пока он видит мир с точки зрения двойственности, – никакого

илюзорного к реальному не принимается ничего, что каким-либо образом связано с илюзорным; насколько затронуто реальное, каждая добавка илюзорна.» Он заключает: «Адвайта не имеет концепции социального прогресса и идеала гуманитарного служения.» Под Адвайтой доктор Намбутири подразумевает классическую схоластическую Адвайту, а не первоначальную Адвайту Упанишад.

⁵² *крийа ча картритарупат сватантриянна пурнармалат.* Т. А. 9. 99.

⁵³ *парануграхакаритвам атрстхасийа спхутам стхитам*

Гита также говорит, что такие личности делают всем добро (*сарвабхутахите ратах*). Бх.Г. 5. 25.

Это вполне согласуется с их знанием единства со всем. (*сарвабхутатма бхутатма*). Бх.Г. 5.7.

освобождения быть не может, так как видеть «других» – это неведение (*авидья*). Тантрист бы указал, что неведение – это не физическое присутствие «других» и объективного мира, а сам акт видения их как *других* – знание, что они отличны от тебя – и есть невежество. Физическое наличие двойственности – это не оковы, так как физическая двойственность – это лишь свободное проявление, или протяжение (*prasara*) самого Я. Только «чувство» двойственности, неверное понимание, что что-либо отличается от тебя, – это оковы, и именно это называется *майи мала* (неведение, состоящее из чувства двойственности). Когда существо свободно творит воображаемый мир в своем уме, оно знает, что этот мир – его собственное создание и что оно едино с ним; хотя существо объективно видит его, его недвойственность всё ещё остаётся ненарушенной. Но когда эта фантазия становится сном, существо забывает истину и полагает, что объективный мир сна – это нечто отдельное от него самого; именно тогда оно становится скованным. Для освобождённой личности, которая пробудилась ото сна двойственности, мир не перестаёт существовать, но он видится как свободное расширение его собственного Я. Существование двойственного мира не мешает недвойственной Самореализации освобождённой личности. Утпаладэва говорит: «Тот, кто отождествляется с Универсальным Я, и кто знает «всё это – моё собственное великолепие», – остаётся в состоянии Шивы даже перед лицом преобладающих определенностей (или двойственности)».⁵⁴

Таким образом, мы видим, что мирская и светская деятельность прекрасно совмещается с достижением Самореализации. Активность намного увеличивается, когда человек постигает собственное Я. Энергия или активность – естественное состояние личности; это является для неё преградой; следовательно, скованная душа (*pashu*) не так активна. Когда это умолкает, или отступает, и проявляется истинное Я, сдерживаемая энергия освобождается – в результате возникает мощный поток энергии. Чем более существо пребывает в Я, т.е. чем более расслаблено и успокоено это – тем более Я выражает себя в форме творческой деятельности. И поскольку Самореализация это – состояние вселенской любви, поскольку обычно созиательная деятельность направлена на благосостояние общества.

В случае частичной Самореализации, у духовно неподготовленного существа эта энергия может быть разрушительной, но это – потому, что Я игнорируется, и это контролирует освобожденную энергию. Об этом говорит индийская мифология демонов (*асуров*). Сначала многие из известных *асуров* совершили *тапаси* («самоподавление», которое символизирует подавление эго) и продемонстрировали сильную преданность Господу Шиве. В результате этого Господь, будучи удовлетворён, наградил их необычайной силой, которой они позже злоупотребили; и за это они были наказаны. Так или иначе, вся энергия, созиательная или разрушительная, происходит из Высшего Я. Когда кто-либо выполняет огромную созиательную работу в любой области – светской или религиозной – он, хотя бы в малой степени, находится в единстве с Я.

⁵⁴ *сарво мамайам вибхава итиевам париджсанатах/ вишватмано викалпанам прасаре'ти махешата//* И. П. К. 4. 1. 12.

Эстетическое творчество также вытекает из Я. Радость Я выражается в художественном творчестве. Упанишады также считают, что Я имеет природу эстетической радости.⁵⁵ Вот почему все эзотерические и мистические языки, которые происходят из этого состояния, становятся поэтическими. Сами Веды и Упанишады являются примером этого.

Возвышенная творческая деятельность – это не результат напряжения воли, а спонтанное выражение Я. Настоящий поэт не творит усилием своей воли; поэзия, в полном смысле этого слова, изливается – и изливается она из Я. В какой-то степени поэт находится в общении со своим Я, которое является источником всей красоты и творчества. Богатство художественных творений, которое мы обнаруживаем в истории индийской культуры, может быть объяснено на основе этой тантрической теории. Однако, согласно классическому Адвайтизму, вся подобная созидающая деятельность возможна лишь из-за неведения, а не из проявления Я – эта теория ведёт к абсурдному выводу, что все великие вдохновенные произведения искусства созданы неведающими и вовсе не просветленными умами.

Что касается происхождения почти всех видов искусств, традиционно считается, и также ясно излагается в священных индийских писаниях, что они пришли от Господа Шивы. Все виды искусств: поэзия, музыка, танец, архитектура и т.д. – агамичны. Происхождение всех видов искусства и эстетических дисциплин от Шивы, возможно, абсолютно мифологично, но это наводит на банальную мысль, что художественное творчество происходит из Я, или Шивы.

Итак, путь Самореализации, или *Шива-прапти*, не избегает земной красоты; он наполнен творчеством, завершенностью и любовью к людям. Небесное и земное, духовное и светское, трансцендентное и имманентное идут рука об руку. Два полюса не исключают друг друга; фактически, имманентное или светское – это свободное выражение трансцендентного или духовного; в этом смысле эти два есть одно.

Из этого также следует, что *нирвикалпа самадхи*, пропагандируемая Самкхьей и Йогой Патанджали, а также принятая Адвайта Ведантой, не является наивысшей реализацией. Наивысшей, или конечной ступенью является так называемое *сахаджса самадхи*. На стадии *нирвикалпа* все изменения ума (*викалпы*) успокоены, и, значит, всякая деятельность прекращается. Это, согласно Тантризму, стадия, предшествующая достижению конечного результата. *Викалпа*, возникающая под влиянием побуждений и желаний, должна прекратиться перед достижением заключительной стадии; но это не означает, что естественные *викалпы*, или *викалпы*, возникшие из свободы Я, также должны прекратиться. Естественное (*сахаджса*) состояние сознания не содержит в себе ни желания, ни эгоизма и, следовательно, не имеется *викалп* (или действий), вызванных желанием, или побуждением; но естественные и свободные *викалпы* происходят без всяких усилий. Значит, в состоянии

⁵⁵ *расо вай сах расам хиевайам лабхванандибхавати*
ТАЙТИРИЙА УПАНИШАД 2. 7. 1.

сахаджса самадхи возникает спонтанная деятельность. Мистические святые всегда упоминали *сахаджавастху* как высшую форму *самадхи*⁵⁶

МОКША КАК ВЫСШАЯ ЦЕННОСТЬ

В индийской традиции мы находим хорошо разработанную теорию ценностей, называемую теорией *пурушартха*. Слово *пурушартха* означает цель (*артиха*), которую нужно достичь человеку (*пуруше*). Следовательно, *пурушартха* означает желательную для человека цель или ценность. Существуют четыре ценности, принятые в индийской схеме *пурушартхи*. Это – благосостояние (*артиха*), удовлетворение желаний (*кама*), нравственное поведение (*дхарма*) и освобождение (*мокша*). В истории индийской культуры некоторые люди принимали теорию *триварги* – лишь трёх *пурушартх*, состоящих из *артихи*, *камы* и *дхармы*, но большинство признавали теорию *чатурварги* – четырех *пурушартх* включая *мокшу*.⁵⁷

На следующих страницах я попытаюсь показать, что, если признать *каму* и *дхарму* главными ценностями, принятие *мокши* или, по крайней мере, принципа, подобного *мокши*, обосновывается логически или, по крайней мере, полулогически. Я также должен здесь пояснить, что, делая эту попытку, я имею в виду определённую концепцию *мокши* – а именно, тантрическую, – которая, возможно, отличается от некоторых из традиционных концепций.

Очевидно, что существуют две основные элементарные и абсолютные ценности: одной из них является нравственное поведение (*дхарма*), которое также можно назвать добро, добродетель и т.д.; и другая – это счастье, удовольствие или удовлетворение желаний (*кама-артиха* как средство для *камы*). Используя специальную терминологию, первая ценность называется *шрея* – добро, а вторая называется *прейа* – удовольствие. В обычной жизни у нас часто возникает конфликт между добром (*дхармой*) и удовольствием (*камой*); во многих случаях *кама* проявляется как *анти-дхарма*, и, если кто-либо выбирает путь *дхармы*, он должен подчинить *каму*. Но между ними существует не только известный нам из опыта конфликт, но также, и это можно доказать, есть и концептуально неотъемлемое противоречие между нравственным поведением

⁵⁶ сантон *сахаджса самадхи бхали*. КАБИР.

⁵⁷ Профессор Раджендра Прасад представил блестящую критику теории *пурушартхи* в своих двух статьях, озаглавленных: а) Концепция *Мокши* (Философия Феноменологического Исследования, XXXI, №3, Март 1971) и б) Теория Пурушартха: переоценка и реконструкция (*Журнал индийской философии* 9, 1981; Издательство Д. Рейдел, Дордрехт, Голландия и Бостон, США). В работе «Теория Пурушартхи: переоценка и реконструкция» профессор Прасад указал, что *мокша* – это излишняя ценность, и теория *триварга* есть лучший социально-функциональная теории. Я чувствую себя обязанным ответить профессору Прасаду и показать, что *мокша* – это необходимая ценность.

(*дхармой*) и достижением удовольствия (*камой*). В тщательном анализе нравственного поведения, можно доказать, что чем больше мы страдаем, выполняя свои нравственные обязанности, тем большую заслугу за нравственность мы обретаем; то есть, чем больше мы жертвуем *камой* ради *дхармы*, тем большую заслугу мы приобретаем. Об этом же сообщается в Махабхарате, в истории короля Юдхиштхиры и подёнщика, где показывается, что Юдхиштхира, даже когда он давал роскошные пиры для тысяч браминов, не смог приобрести заслугу, равную заслуге, приобретённой семьёй бедного брамина, которая, страдая целую неделю от голода, кормила голодного бедняка своей собственной скромной едой, предпочтя страдания от голода.

Это противоречие между добром (*дхармой*) и удовольствием (*камой*) подтверждает мысль о возможном состоянии синтеза между ними, когда противоречия больше не существует. Естественно, возникает вопрос, существует ли ситуация, или состояние, существования, которое естественным образом является и добрым, и приятным и из которого естественно происходят действия и добрые, и приятные? Это – вопрос нахождения принципа, который синтезирует добро и удовольствие, истину и красоту, или собственное благо и благо других. Древние индийские мыслители столкнулись с этой проблемой и усмотрели её возможное решение в том, что называется Самореализацией, или *мокшей*.

Если мы проанализируем природу *мокши*, данную в Упанишадах, Тантрах и в *Гите*, то увидим, что *мокша* (Самореализация) удовлетворяет требованиям как удовольствия (*камы*), так и нравственного поведения (*дхармы*). В начале кажется, что *мокша* – это средство достижения *камы* и *дхармы*, но более глубокий анализ выявляет, что *мокша* – это реальность, лежащая в основе как *камы*, так и *дхармы*. *Мокша* рассматривается как основа всех ценностей, и, следовательно, в этом смысле *мокша* может быть сама названа ценностью.

Не только в Тантрах, проповедовавших высоко позитивное отношение к жизни, говорится о *мокши*, как об осуществлении *камы* и *дхармы*, но об этом же идёт речь и в Упанишадах, и в *Гите*. В *Чхандогйа Упанишаде* говорится: «Тот, кто найдёт Себя (*атман*) и познает его, – достигнет всех миров и реализации всех желаний.»⁵⁸ Это утверждение согласуется с теорией, что все таланты и вся энергия работать эффективно и прекрасно во всех сферах жизни приходит из Я. Всё творчество, художественное, или любое другое, возникает из Я. Именно из Я освещенное понимание любой вещи приходит на ум как спонтанная вспышка – это явление называется *пратибха*. Следовательно, чем в большем соответствии мы находимся с Я, тем больше проистекает энергии. Таким образом, человек на пути Самореализации становится лучшим учителем, философом, учёным, лидером, бизнесменом, менеджером и т.д. *Мокша* имеет не потустороннюю или посмертную ценность, а является основой всеобщего успеха в нашей жизни.

Вся красота светской жизни, включая удовольствия *камы*, происходит из самого нашего внутреннего Я. Эта мысль ясно, точно и подробно развита в

⁵⁸ са сарванича локанапноти сарванича каман йастаматманаманувидайа виджсанати.
ЧХАНДОГЙА УПАНИШАД 3. 7. 1.

десятой главе *Гиты*, а в заключительном стихе говорится, что вся красота, благосостояние и власть, которые мы находим в мире, приходит из света Я.⁵⁹ Эта точка зрения прекрасно согласуется с утверждением Упанишад, что всё в мире освещается светом Я.⁶⁰ Упанишады и *Гита*, не говоря о Тантрах, недвусмысленно провозглашают, что даже сексуальное удовольствие – это не что иное, как проявление радости самого Брахмана (Я). В *Тайтирийа* упанишаде говорится: «Брахман находится в органе секса как воспроизведение, бессмертие и радость.»⁶¹ В *Гите* Господь Кришина, символизирующий высшее Я, провозглашает: «Я есть половое влечение, вызывающее воспроизведение»⁶² и «Я, находясь во всех живущих, являюсь сексуальным чувством, которое не противоречит нравственности.»⁶³ *Бхагавата Пурана* также обращается к теории, что секс – это проявление Бога.⁶⁴

Все удовольствия мира, включая сексуальные, на всех уровнях: физическом, ментальном и духовном, – рассматриваются как проявления Я. Эта теория утверждает, что удовольствия объекта происходят не от самого объекта, а от Я, точно так же как луна светит не своим собственным светом, а светом солнца. Все удовольствия мира происходят из Я, но косвенно. Следовательно, если мы ещё не постигли своё Я, мы не в состоянии наслаждаться миром; удовольствие, получаемое нами от мира, пропорционально степени Самореализации, достигнутой нами. Поэт Колридж, обращаясь к Природе, говорит: «О Госпожа, мы получаем только то, что мы даём», имея в виду, что мы получаем от Природы, или мира, радость, которую мы бессознательно на неё проецируем.⁶⁵ Если мы внимательно рассмотрим жизнь, то обнаружим, что даже наслаждение объектами мира зависит от субъективного состояния наслаждающегося. Когда ситуация и объект наслаждения – одинаковы, степень и интенсивность, а также качество наслаждения изменяются в соответствии с изменениями в субъективном состоянии наслаждающегося. Это приводит к мысли, что вышеупомянутая теория о том, что Самореализация – это истинная основа всякого наслаждения (*камы*), справедлива.

⁵⁹ йадийад вибхутиматсаттвам шримадурджитамева ва/
маттадевава гачча твам мама теджомсасамбхавам// Бх. Г. 10. 41.

⁶⁰ тасиा бхаса сарвамидам вибхати. МУНДАКА УПАНИШАД 2. 2. 10.

⁶¹ праджатирамритамананда иттиупастхе. ТАЙТИРИЙА УПАНИШАД 10. 2-3.

⁶² праджанаиначасми кандарпах. Бх. Г. 10. 28.

⁶³ дхармавирудхо бхутешу камосми бхаратаришабха. Бх. Г. 7. 11.

⁶⁴ пумсах камамутапаре. Шримадбхагавата 4.11.22

Следуя той же линии, Пандитараджа Джаганнатха, в своей *Расагангадхаре* заявляет, что эстетическое наслаждение (*раса*) – это не что иное, как раскрытое Я, или Сознание (*бхиннаварана чидева расах*). Его мнение заключается в том, что *раса*, или эстетическая радость, является истинной природой Я; она только заграждена, и переживание эстетического объекта или ситуации – скажем, драмы, поэзии, музыки и т.д. – убирает преграду с сознания, и тогда радость, или (*ананда*) Я выходит на первый план.

⁶⁵ «О Госпожа! Мы получаем то, что мы даём,

И в нашей жизни живёт только Природа; ...

Ах, из самой души может исходить

Свет, слава, прекрасное светлое облако,

Окутывающее Землю». Самуэль Тэйлор Колридж, «Уныние: Ода».

Я не собираюсь приводить аргументы в пользу вышеупомянутой идеалистической, или духовной, теории удовольствия; я просто полагаю, что существует большая возможность справедливости этой теории; а если теория справедлива, тогда мы обязаны логически поддержать заключение, что Самореализация, или *мокша*, является подлинной основой наслаждения (*камы*), или что *мокша* синтезирует в себе *каму*, включает ее в себя. Мы можем развить эту теорию, как это делает индийская традиция, что радость, или *ананда* – это сама природа Я, точно так же как свет – это сама природа солнца, а всякая и каждая форма радости или удовольствия в мире – это проявление радости Я в разных степенях.

Самореализация (*мокша*) включает в себя не только удовольствие (*каму*), но и нравственное поведение (*дхарму*). Нравственное поведение естественным образом присутствует в *мокше* по двум причинам. Во-первых, Я, достигаемое в *мокше*, представляет собой естественное добро. Вот почему его называют Шива (добрый, милостивый). Нелогично думать, что злые действия могут совершаться Я, добрым по природе. Как любил говорить Рамакришна Парамахамса: «Точно так же, как с медовых сот может капать только мёд, так лишь добрые дела могут совершаться человеком в состоянии Шивы.»

Во-вторых, в состоянии *мокши*, или Самореализации, человек чувствует своё единство со всеми,⁶⁶ и для него совершенно естественно делать всем добро.⁶⁷ То, что заграждает Я, называется *майа*, или *аджнана* (неведение), а неведение определяется как чувство двойственности (*двойта-пратха*, или *бхедабудхи*),⁶⁸ то есть чувство того, что есть «другие». Когда рассеивается это чувство двойственности и реализуется единство существа со всеми (*адвойта-бхавана* или *абхеда будхи*), то есть достигается вселенская любовь, – достигается одна из самых существенных характеристик *мокши*, или Самореализации.

Очевидно, что эгоизм, или чувство двойственности – это корень всего безнравственного. Человек может эксплуатировать другого человека, только когда он считает, что он отличается от другого. Но если он считает другого единым с собой, как он может его эксплуатировать? Самореализованный человек не станет эксплуатировать или причинять вред никому, так как Самореализация – это состояние совершенной вселенской любви. Напротив, он помогает всем. Таким образом, Самореализация – это состояние естественного, или спонтанного, нравственного поведения. Следовательно, нравственное поведение логически связано с Самореализацией. Если кто-то считает так называемых «других» людей едиными с собой, из этого логически вытекает, что он скорее попытается помочь им, чем причинит вред.

Более того, вполне возможно, как полагают сторонники теории Самореализации, что нравственное сознание или нравственный рассудок также является проявлением первичного Сознания, или Я. Можно возразить, что всё, что нам известно, через любые средства познания, – все это знаемо Сознанием.

⁶⁶ *сарвабхутатмабхутатма*. Бх. Г. 5. 7.

⁶⁷ *сарвабхутахите ратх*. Бх. Г. 5. 25.

⁶⁸ Т. А. 1. 30.

Когда мы говорим, что нам ясно, что нравственное поведение – это главная ценность, ценность сама по себе, – эта ясность приходит из Сознания. Нет ничего нелогичного или неразумного утверждать в качестве гипотезы, что это нравственное сознание, или рассудок, также является проявлением того же самого высшего Сознания, или Я. Неблагоразумно утверждать, что мы осознаём нравственность потому, что в нас проявляется природный рассудок Я. У животных намного меньше Самореализации, чем у людей, и поэтому животные не кажутся имеющими нравственное сознание. Согласно теории Самореализации, чем больше мы к ней продвигаемся, тем яснее становится нравственное сознание. В самом конце пути нравственное поведение становится вполне естественным. Поэтому, как мы уже видели, Самореализация – это принцип, лежащий в основе нравственного поведения (*дхармы*), и также принцип, лежащий в основе удовольствия (*камы*).

Таким образом, мы видим, что Самореализация синтезирует в себе как удовольствие (*каму*), так и нравственное поведение (*дхарму*), или приятное (*прайа*) и доброе (*шрея*). В Самореализации своё благо и благо другого становится одним; это состояние одновременно доброго и приятного. Также и в своём жизненном опыте мы можем найти, по крайней мере, одно явление, являющееся примером такого синтеза – явление любви. В любви благо любящего и благо любимого становится одним. Например, мать чувствует единство со своим ребёнком, и сама мать бывает счастлива счастьем ребёнка. Естественно, любовь побуждает любящего к добрым делам по отношению к любимому. Более того, кроме побуждения к благотворным действиям по отношению к любимому, любовь дарит огромное удовлетворение и радость (*ананду*) самому любящему. Восторг любви так глубок, что только по-настоящему любящий может полностью это понять. Итак, любовь приносит пользу как любящему, так и любимому. Говоря словами Шекспира: «...благослови того, кто даёт, и того, кто берёт».

Нет нужды говорить, что любовь – это истинная природа Я, и Самореализованный человек будет по-настоящему любящим. Любовь – это главное качество святых и мудрецов, достигших какого-то уровня Самореализации. Чем больше мы реализуем Себя, тем в нас больше естественный поток любви.

Согласно теории Самореализации, в Я естественным образом присутствуют радость и доброта. В известной нам на опыте жизни радость Я проявляется в форме удовольствия, а доброта Я проявляется в форме нравственного поведения. В любви обе они – и радость и доброта Я – проявляются в единстве. Это вполне убедительная теория, и таким же образом удовольствие (*кама*) и нравственное поведение (*дхарма*) логически совпадают в Самореализации (*мокши*).

Здесь можно задать вопрос, если удовольствие и нравственное поведение, как было сказано, синтезируются в Самореализации, почему тогда Самореализацию (*мокшу*) можно назвать более глубокой и высокой ценностью, или даже ценностью, независимой от удовольствия и нравственного поведения? Представленная вышеописанным образом Самореализация кажется лишь соединением удовольствия и нравственного поведения. Ответ следующий:

синтез – это не просто сочетание. Принцип, который синтезирует и объединяет в себе другие, не является одним из них; он превосходит их и становится на более высокий, или глубокий, уровень, подобно нити, пронизывающей цветы и соединяющей их в один венок. Подобным же образом, *мокиу* следует рассматривать, как относящуюся к уровню, отличному от уровня других человеческих ценностей, и при этом объединяющую их всех внутри себя.

Возникает ещё один вопрос: если Самореализация не является одной из этих ценностей или такой же ценностью, как и они, можно ли её в этом случае называть ценностью в прямом смысле этого слова? Ответ – в том, что Самореализация не стоит на одном уровне с другими ценностями, но почему её тогда нельзя по этой причине назвать ценностью? Скорее, Самореализацию можно назвать наивысшей ценностью, так как она, как мы видели, является ценностью, лежащей в основе всех ценностей. Самореализация потеряет своё право называться ценностью только тогда, когда она перестанет быть желаемой. Если она желательна, то, является ли она столь же ценной, как удовольствие и нравственное поведение, или она отлична от них, – всё же она остаётся ценностью; и Самореализация является, возможно, самой желательной, так как она – это подлинная основа всех других ценностей.

Утверждение, что Самореализация является ценностью, которая выше нравственного поведения (*дхармы*), поднимает важный вопрос, а именно, может ли быть ценность выше нравственного поведения, поскольку нравственность поведения всецело накладывается на каждого. В этом смысле нравственное поведение – это наивысшая ценность, которую нельзя отнести ни к какой другой ценности. Но если существует ценность, включающая в себя все достоинства нравственного поведения и в то же время лишенная его недостатков, тогда такую ценность, конечно, можно назвать более высокой, чем нравственная ценность. В целом, западная мысль считает нравственное поведение наивысшей ценностью, но индийские мыслители обнаружили несколько недостатков этой идеи, и поэтому они ищут ещё большую ценность, в которой нравственное поведение нашло бы своё завершение.

В нравственном сознании существуют два разногласия. Во-первых, в нём есть разделение между добром (*шрней*, или *дхармой*) и удовольствием (*прей*, или *камой*), и человек должен подрывать или даже полностью подавлять удовольствия в угоду добру. Говоря языком психоанализа, это разделение может стать препятствием в процессе интеграции личности. Во-вторых, нравственное сознание может вызывать эгоистическое чувство, что не только, в сущности, нежелательно, но также вредно для умственного и духовного здоровья. Человек, эгоистично считающий себя добродетельным, или праведным, может навредить как самому себе, так и обществу. Рассматривая эти разногласия нравственного сознания, появляется необходимость такого состояния сознания, чтобы, с одной стороны, были сохранены достоинства нравственного сознания, и, с другой стороны, чтобы оно было свободно от недостатков нравственного сознания. Духовное сознание удовлетворяет эту потребность. Здесь нужно пояснить, что духовность – это очень неясный и двусмысленный термин. Здесь я употребляю термин «духовность» в специальном смысле, и я полагаю, что это – истинный

смысл этого слова. Духовность отличается от религиозности; человек может быть духовным без принятия внешних форм религиозного почитания. Конечно, духовность можно считать смыслом религии; но нравственное поведение, хотя и составляет существенную часть религии, всё же отлично от неё; так и духовность, хотя и составляет смысл религии, всё же религией не является. Духовность также отлична от теологии, так как можно быть духовным, даже не имея веры ни в какого бога.

В качестве рабочего определения можно понять духовность как состояние сознания, лишённое эгоизма, что так же является состоянием естественной доброты, когда благо для себя и благо для других становится одним. Другими словами, осознание своего единства с «другими», т.е. вселенская любовь, – и есть суть духовности. Таким образом, любовь сама по себе является духовной ценностью, отличной как от нравственной, так и от религиозной ценности, так как духовность сама по себе отлична и от нравственного поведения, и от религии. Но в другом (второстепенном) смысле, любовь также может быть равна как нравственной, так и религиозной ценности, так как любовь, или духовность, – это и есть самая суть как нравственного поведения, так и религии.

Не должно быть трудностей в понимании того, что духовность сохраняет все достоинства нравственного поведения, т.к. духовность является состоянием естественного, или спонтанного нравственного поведения – состояние нравственного поведения без эгоизма. Духовность не только хранит достоинства нравственного поведения, но также улучшает качество нравственного поведения, так как духовное нравственное поведение – это естественное или неэгоистичное нравственное поведение, оно больше соответствует самому человеку и другим, чем нравственная мораль. Более того, духовная нравственность,зывающая к нашему естественному благородству, стоит на более высокой ступени. Далее: разногласия нравственного сознания, а именно: а) разделение между добром и удовольствием и б) эгоистическая гордость от того, что человек считает себя нравственным, или что он совершает нравственные поступки, в духовности отсутствуют. В духовности нет нравственного эгоизма, потому что в духовности мы не делаем ничего преднамеренно или с усилием, как в нравственном поведении; деятельность течёт естественным и спонтанным образом.

Более того, в состоянии духовности добро, сделанное для других, воспринимается как добро, сделанное для себя, как это происходит в любви. Например, мать делает добро для ребёнка, не думая, нравственно ли это, как мы делаем в случае благотворительности, а из любви, естественно и спонтанно. Более того, она чувствует, что добро, которое она делает для ребёнка, – это её собственное добро, так как она отождествляет себя с ребёнком. Любовь, представляющая собой духовную ценность, – это самый лучший пример очищения от обоих разногласий нравственного поведения. Нет ничего лучше и чище любви. Где есть любовь, там не может быть безнравственности; наоборот, любовь – это естественная основа всей нравственности. Более того, ничто так не удовлетворяет, как выражение любви. Любовь – это самая величественная вещь на свете.

Можно также отметить, что как степень, так и качество нравственного поведения возрастает в естественной нравственной деятельности, которая является характерной чертой духовности. Мы склонны делать добро другим более из чувства любви, которая является духовным явлением, чем из нравственных соображений. Будда, Христос или любой другой духовный лидер, в этом отношении, склонны делать добро для общества не из-за соображения, что так делать нравственно, но из любви, или сострадания к людям. Деятельность общественных служб проистекает в большом объеме из любви, а не только из нравственных соображений. Нравственный человек может ограничить себя в совершении добрых поступков для общества в отвергающим образом, т.е., он может, воздержаться от нанесения вреда кому бы то ни было; но он может не чувствовать сильного побуждения, или склонности, делать реальное благо для общества. Это побуждение в изобилии присутствует в духовном сознании. Как я уже упоминал, добро, сделанное другим людям из любви, больше удовлетворяет и дающего, и получающего, и такое добро более желательно. Так же, как естественная красота дороже искусственной, так и естественная деятельная доброта по отношению к другим более ценна. Например, мы выше оценим и, следовательно, нам больше понравится, когда кто-либо поможет нам из чувства любви, а не милосердия.

Итак, мы видим, что духовность – это состояние сознания, у которого имеется четыре преимущества перед нравственным поведением. А именно: а) в духовности присутствуют все достоинства нравственного поведения, так как это – состояние естественного нравственного поведения; б) духовность усиливает степень и качество нравственного поведения, делая его естественным и спонтанным; в) не остается эгоистической гордости от осознания своей высокой нравственности; г) нет разделения между добром и удовольствием, или между благом для себя и благом для других. Таким образом, мы можем определенно сказать, что духовность имеет более высокую ценность, чем нравственное поведение. Нет нужды говорить, что Самореализация, являющаяся состоянием совершенной духовности, ценнее и выше, чем нравственное поведение.

Много мудрости содержится в том, что воплощение Рамы является низшим по отношению к Кришне. Рама считается не столь совершенным воплощением, имеющим только 12 «степеней» (*кала*), а Кришна – это полное воплощение (*пурнаватара*), имеющее все 16 степеней. Причина этого очевидна. Рама поддерживает нравственный идеал, который совершенно необходим для индивидуальной и общественной жизни; но в жизни Рамы есть конфликт между добром и удовольствием, и Раме приходится испытывать ментальные страдания от прославления добра посредством отказа от удовольствия. В Кришне, напротив, мы обнаруживаем совершенный синтез добра и удовольствия; его жизнь – это радостная игра (*лила*), которая в то же время естественным образом благотворна для других. Доброта, примером которой является жизнь Кришны, естественна и спонтанна; Кришна – это неэгоистичная личность, прекрасный пример доброты без эгоизма. Доброта, видимая в божестве, – действительно духовная доброта, заключающая в себе естественным образом также и нравственную доброту.

Некоторые учёные считают, что Самореализация (*мокша*), в отличие от ценностей удовольствия (*камы*), благосостояния (*артихи*) и нравственного поведения (*дхармы*) из схемы *триварги*, – это личностная ценность, так как в *мокше* человек занят своим собственным спасением, или своим собственным счастьем, и как бы глубоко или возвыщенно ни было это счастье, оно не имеет никакого отношения к другим. Нравственное поведение состоит из отношения человека к другим; в нравственное поведение включены другие, т.е. включено общество; следовательно, нравственное поведение – это не личностная ценность, тогда как в Самореализации дело обстоит не так.

Если говорить о Самореализации как о личном занятии, т.е. о Самореализации, которая достигается и переживается человеком, тогда, конечно, Самореализация *является* личностной, так как это субъективный опыт человека. В этом смысле любой опыт субъективен, и, следовательно, любой опыт личностный. Но это не значит, что Самореализация ограничивается этой личностью, не вовлекая других. Идея Самореализации, которую я здесь изложил, неизбежно включает рассмотрение других, так как Самореализация, о чём мы уже говорили, по определению, – это состояние универсальной любви. Если человек не любит или не чувствует своего единства с «другими», он не является освобожденным, или Самореализованным. Я Самореализовавшегося человека настолько расширяется, что включает в себя всё. Любить «других» и делать добро «другим», как мы уже видели, – является частью сознания *мокши*. Фактически, при Самореализации личное и неличное, внутреннее и внешнее, своё и чужое, субъективное и объективное становится одним.

Некоторые так же считают, что Самореализация – это не функциональная ценность. Возможно, они думают, что, в отличие от нравственного поведения (*дхармы*), которая выполняет функцию упорядочивания благосостояния (*артихи*) и удовольствия (*камы*), Самореализация является лишь состоянием, или структурой, которая не выполняет никакой функции. Однако, вид обсуждаемой нами Самореализации – функциональный. Как мы уже видели, Самореализация выполняет функцию синтеза добра и удовольствия, обеспечивая основу всякого успеха во всех областях и в каждом аспекте жизни: в материальном, в нравственном и духовном. Конечно, в индийской традиции существует несколько школ – например, Самкхья, схоластическая Адвайта Веданта или некоторые школы Буддизма – которые определяют освобождение (*мокша*, *кайвалия*, или *нирвана*) посредством нефункционального пути; но в Шайве и Вайшнаве концепции освобождения или Самореализации – совершенно другие.

В частности, тантрическая идея Самореализации, которую я считаю вполне совпадающей с подлинной точкой зрения Упанишад, но не с постшанкарристским схоластическим Адвайтизмом, – и конструктивна, и функциональна. Она соединяет как «свободу от», так и «свободу для». Природа Я, или сознания, которая реализуется в состоянии освобождения, согласно Тантризму, является активной; этот динамизм – называемый *спанда*, *крийя*, *шакти*, или *вимарша* – даёт возможность состоянию Самореализации выполнять функции, логически ей отводимые. Например, Самореализованная личность уделяет внимание избавлению народа от страданий или улучшению общества и точно и легко

соответствует любым требованиям ситуации. Динамизм, или *спанда*, Я ведёт освобождённого человека, который естественно и спонтанно принимает участие в общественно-политической жизни, занимается художественным творчеством, успешно и весело выполняет свой долг и т.д. Творческая деятельность – это естественное сияние, или спонтанная эманация Я. Самореализация выполняет функцию обеспечения всего этого. Она также обеспечивает, как мы уже видели, истинную основу нравственного поведения в форме любви и естественной доброты. Всё вышеупомянутое необходимо для здоровой жизни, как индивидуальной, так и общественной. Таким образом, Самореализация – это в высшей степени функциональная ценность.

Может возникнуть вопрос: если Самореализация является такой важной ценностью, почему же тогда люди не желают её, или почему они не склонны к ней? В ответ на это я объясню три вещи. Во-первых, признание чего-либо ценностью не зависит от того, действительно ли люди будут желать этого: ценность означает, что нечто *должно* быть желанным, но совсем необязательно, что оно будет желанным. Во-вторых, если бы люди поняли, что Самореализация – это осуществление всех ценностей, как материальных, так и нравственно-моральных, они, конечно, были бы склонны стремиться к ней. В-третьих, люди могут не желать Самореализации в техническом и традиционном смысле этого слова, но они желают обрести ее простым путём, и, более того, каждый желает достижения Самореализации именно таким образом. Очевидно, что каждый стремится к счастью и пытается избежать горя. Мы хотим полного счастья и полной независимости от нежелательных вещей. Но так не бывает; мы обнаруживаем бесчисленное количество ограничений со всех сторон, и поэтому мы не в состоянии достичь полного счастья. Мы считаем себя ограниченными или несовершенными существами, скованными бесчисленными ограничениями. Сознательно или бессознательно мы желаем, чтобы все наши цепи были разбиты, и мы стали полностью свободными от ограничений, так как мы знаем, что быть совершенно счастливым означает быть полностью свободным от ограничений. Это означает стать бесконечным. Мы можем быть не в состоянии найти выход из нашей ограниченности, но нам очень хочется стать совершенными, или наслаждаться счастьем. Это – именно то, что называется *мокша* (освобождение), которая заключается в Самореализации. Поэтому, мы можем очень правильно утверждать, что все стремятся к *мокше*, не зная, что она именно так называется. А вот будет ли такое состояние совершенства, или освобождения, существовать или не будет, – это другой вопрос, и мы его рассмотрим позже.

Чхандогья Упанишад, утверждая существование Самореализации, начинает не с Брахмана; она начинает с исследования человеческого скованного положения ограниченности, или конечности. Провидец Упанишад ясно рассматривает логическую истину, что быть счастливым – значит быть свободным от ограничений. Вот почему в Упанишадах говорится: «В том, что бесконечно (*бхума*), находится счастье (*сукха*); не может быть счастья в

конечном (*алпа*)»⁶⁹. Таким образом, освобождение есть неизвестная или нежеланная ценность, а наивысшая ценность; она и желанна, и приятна.

Наконец, остаётся вопрос обоснованности духовного опыта, называемого Самореализацией, или освобождением (*мокшией*). Очевидно, что понятие Самореализации основывается на принятии онтологической (реально существующей) действительности, называемой Я, или Сознанием. Поэтому возникает вопрос: каково логическое доказательство этой утверждаемой онтологической действительности? Каким образом мы можем быть уверены, что такая вещь, действительно существует? Обычно, из собственного опыта она нам неизвестна; не обнаруживаем мы её из нашего непосредственного переживания, которое является единственным методом познания, доступным для нас. Итак, нельзя ли сказать поэтому, что идея Самореализации – это всего лишь размышления ума с богатым воображением, которое базируется на вере, а не на действительном опыте? Очевидно, что вместе с нашими телами существует также источник знания или мысли – то, что мы называем Я, или «сознание». Это Я постулируется Декартом в его «*cogito ergo sum*» («я мыслю, следовательно, я существую»), в Адвайта Веданте : «*йиа эва хи ниракарта тасайайватматват*» («кто отрицает свое я, тот отрицающий сам и есть это я»)⁷⁰, и в Кашмирском Шайвизме – «*картари джнатари сватманиадисиддхе махешваре*» («Я существует как действующий и знающий с самого начала любого действия»).⁷¹ Но также ясно и то, что эти аргументы не приносят успеха в доказательстве онтологического я; единственное, что они доказывают, – это существование эпистемологического принципа знания или мышления. За пределы наших возможностей выходит решение следующей задачи: является ли этот эпистемологический принцип только кантовским «искусственным единством чистого осознавания», где единство – простая формальность, или является метафизической действительностью, или сущностью. Именно с этого момента начинаются как метафизические рассуждения, так и научные гипотезы о Я, или Сознании.

Необходимо отметить, что, как утверждают духовные лица, явление сознания, которое мы называем собой, или «я», проявляющееся на внешнем уровне, – это лишь намёк на более значительную действительность, находящуюся более глубоко в нас, подобно айсбергу, который возвышается над гладью океана лишь небольшой частью, или подобно артезианскому источнику, невидимо связанному с более глубоким и широким подземным водным запасом. Если мы признаем это, то далее шаг за шагом мы сможем достичь более глубоких уровней нашей реальности. Постепенно может быть достигнута Самореализация. Даже сейчас у нас есть некоторая степень Самореализации, так как сила Сознания, которую на символическом языке тантрической йоги называют *кундалини*, уже работает в нас в виде такого явления, как ум. Очевидно, что, возможно, в разных людях это Сознание проявляется в разной степени, либо

⁶⁹ *йо вай бхума татсукхам, нальпэ сукхамасти*
ЧХАНДОГЙА УПАНИШАД 7. 23. 1.

⁷⁰ ШАРИАКА-БХАШЙА 1. 1. 4.

⁷¹ ИШВАРАПРАТИАБХИДЖНА-КАРИКА 1. 1. 2.

естественным образом, либо в процессе намеренного раскрытия красот Сознания. Мы можем логически проследить этот процесс до степени достижения полного проявления Сознания – Самореализации, или обретения высших степеней духовного знания.

Теория Самореализации – это не предположение, и она основана не на вере; в действительности она базируется на опыте. В Тантрической традиции Самореализацию принято считать основанной на индуктивном опыте (*агама*), что противоположно авторитету священного писания, который является дедуктивным (*нигама*). Конечно, этот индуктивный опыт выше, чем обычная чувственная (эмпирическая) индукция. Нет ничего нелогичного в утверждении, что могут существовать кроме строго эмпирических, и иные формы опыта. Придерживаться точки зрения, что единственным методом познания является эмпирический – это просто неразумный, косный догматизм.⁷²

В заключение, я должен на следующих страницах попытаться показать, что принятие возможности Самореализации подтверждается обсуждением системы трёх жизненных ценностей, и что она (Самореализация) является наивысшей ценностью, так как она лежит в самой основе всех ценностей.

Из этого рассмотрения Самореализации также становится ясно, что она не может быть включена в удовольствие (*кама*), как полагают некоторые. Они предполагают, что Самореализацию нужно вообще включить в схему человеческих ценностей, и она должна быть включена в удовольствие (*кама*). Но это предложение неприемлемо, так как Самореализация в самой своей основе отлична от удовольствия. Могут возразить, что желание совершенства или свобода от ограничений, т.е. желание Самореализации, благодаря желанию, может быть включено в сферу удовольствия (*камы*). В ответ мы можем указать на то, что желание совершенства, или полного освобождения от ограничений, относится к другому уровню, так как это – желание достичь самой основы, или реальности, лежащей в основе всех ценностей, включая и удовольствие (*каму*). Термин *кама* используется для обозначения особого рода желаний, а именно, материальных или психофизических желаний. Все желания не могут быть включены в эту сферу. Например, у духовно развитых людей есть естественное желание нравственного поведения (*дхармы*). Должны ли мы включать желание нравственного поведения в категорию удовольствия (*кама*) просто потому что это желание? Желания бывают не только разных видов одного и того же порядка, но и разных порядков, или уровней. Желание Самореализации, конечно, другого уровня, и включать его в сферу удовольствия – это чрезмерное упрощение.

Суммируя теорию человеческих ценностей (*пурушартху*), мы можем истолковать их в иерархическом порядке. Благосостояние (*артиха*) означает удовлетворение многих физических и телесных нужд, таких как еда, кров и т.д. Конечно, масса физических или биологических нужд отличается от ментальных и психологических желаний, которые, следовательно, более тонкие и изящные. В этом смысле удовольствие (*кама*) можно рассматривать, как более высокую, чем благосостояние (*артиха*) в иерархии ценностей. Нравственное поведение

⁷² Этот вопрос уже обсуждался подробно в Главе 2.

(дхарма) стоит ещё выше, так как благосостояние и удовольствие могут быть принесены в жертву ради нравственного поведения.

Если освобождение понимать не в негативном смысле отсутствия мирской жизни, а в позитивном смысле Самореализации – как реализацию и полное выражение Сознания, присутствующего в каждой радости и в каждом действии жизни, – то, конечно, освобождение будет рассматриваться как наивысшая ценность в жизни. Самореализация – это наивысшая ценность, так как она превосходит все другие ценности и синтезирует их в себе. Поскольку синтезирующий принцип превосходит синтезированные части и находится на более глубоком уровне, то Самореализацию нужно рассматривать как принадлежащую к уровню, отличному от уровня других ценностей жизни, и всё же включающую их всех в себя.

СТУПЕНИ ДУХОВНОЙ ЭВОЛЮЦИИ ДУШИ

Самореализация не достигается в одно мгновение; она подразумевает постепенную эволюцию души. Самореализация – это дело самоочищения; чем больше сознание свободно от загрязнения (*малы*), тем больше раскрывается свет Я, и тем больше Я реализуется. Удаление загрязнения – это негативный, т.е. отвергающий, процесс, а позитивная сторона устранения загрязнения – это Самореализация. Хотя, в действительности, нет никакого различия в природе сознания, различие усматривается из-за иерархии состояний свободы от загрязнения.⁷³ Можно понять это положение с помощью аналогии, связанной со светом. Когда яркий свет пробивается сквозь занавеску, он становится тусклым; когда заграждение убрано, свет восстанавливает свою естественную яркость. Чем тоньше занавеска, или чем она прозрачнее, тем ярче становится свет.

Подобным же образом, чем от большего загрязнения (*малы*) избавится человек, тем больше выступит на первый план света Я, что означает большую степень Самореализации. Даже в нашем нынешнем состоянии загрязнения у нас есть некоторая степень Самореализации, так как свет Я, или Сознания, уже работает внутри и через нас. Количество и степень выраженности света Сознания – разные у разных людей.

Более того, используя аналогию со светом, можно понять, что происходит утончение или очищение занавески, или заграждения, а не самого света; свет всегда чистый. Мы называем свет загрязненным из-за загрязнения занавеской. Точно так же, Сознание, или Я, всегда чисто. Его называют загрязненным, потому что, когда оно проходит через загрязнения, его природа тускнеет, или заграждается.

Таким образом, можно видеть, что устранение загрязнения и реализация Я сочетаются в равной пропорции.⁷⁴ Если существуют степени самоочищения, то также могут существовать степени Самореализации. А это, в свою очередь,

⁷³ самвидрупе на бхедо-сти ваставо йадйапи дхруве/
матхайавритинирхрасатаратамайат са лакийате// Т. А. 1. 138.

⁷⁴ бандхапракашайо нама мокшах. Т. А. В. (введение) 4. 31, стр. 35.

означает, что могут существовать иерархические разновидности среди разных людей, стремящихся к Самореализации, а также и среди тех, кто уже достиг её.

Достижение Самореализации – это постепенный процесс, развитие, или рост сознания. Это не значит, что кто-то находится в скованности, а затем вдруг сразу освобождается; нельзя совершить прыжок, или скачок из состояния скованности в состояние освобождения. Это постепенный переход от одного состояния к другому.

Неправильно полагают, что существуют уровни Сознания, или уровни Реальности. На самом деле нет никаких уровней в Сознании, или Я. Но всё же мы можем сознательно использовать термин «уровень», полагая, что существует иерархическое разнообразие в устраниении загрязнения с души, и, следовательно, иерархическое разнообразие в достижении Самореализации.

Кажется, Адвайта Веданта полагает, что не существует постепенного достижения Самореализации. Согласно Веданте, человек либо зависим, либо свободен; нет такого понятия, как полузависим или полусвободен. По аналогии с верёвкой-змеёй, мы видим либо змею из-за своего невежества, либо верёвку, зная об этом. Аналогично и со сном: человек или спит, или он проснулся. Между состоянием сна и бодрствования существует промежуток; переход от сна к бодрствованию – это лишь скачок, а не постепенный процесс.

Но адвайтин, кажется, забывает о том, что подобного не может произойти в случае Самореализации. Самореализация – не внезапный скачок из состояния скованности в состояние освобождения. Если кому-либо кажется, что он вдруг стал свободным, то это происходит потому, что он долгое время следовал путём очищения, возможно, ещё в прошлых рождениях, и покрывало, становящееся всё тоньше в процессе длительного очищения, наконец, исчезает.⁷⁵ Конечно, если очищение неожиданно, то и Самореализация достигается также внезапно. Но в реальной жизни мы убеждаемся, что очищение не бывает внезапным; это – не так легко и просто, как полагает адвайтин.

Причина, почему Адвайта не обращает внимания на этот факт жизни – в том, что это приближает вопрос Самореализации исключительно с эпистемической точки зрения; она отвергает аксиологические соображения, которые являются высшим в Упанишадах. Адвайтин воспользуется аналогией с темнотой и скажет, что полную темноту можно не принимать во внимание в тот самый момент, когда зажигается спичка и начинает светить лампа; не нужно долгого и трудного усилия, чтобы разрушить темноту. Подобным же образом он будет убеждать, что скованность, являющаяся неведением, может быть рассеяна вспышкой знания; неведение – это не физическая гора, для разрушения которой требуются долгие годы усилий. Но вновь адвайтин забывает, что это неведение – не просто интеллектуальное неведение (*бауддха-аджнана*), но и *пауруша-аджнана*, которое захватывает всю личность в виде духовного загрязнения

⁷⁵ Это напомнило мне часть поэмы, которая следует ниже:

Высоты, которых великие люди достигли и которыми овладели,
Не были внезапным взлетом,
Но они, пока их товарищи спали,
С трудом карабкались вверх по ночам.

(*малы*). Её нельзя удалить просто изучением священных писаний или слушая учителя. Будь это так, все великие учёные-философы достигли бы Самореализации. Этот вид неведения можно удалить только при помощи духовной практики (*садханы*) самоочищения. Интеллектуальное знание Реальности может помочь лишь при условии, что одновременно с ней обретается *пауруша-джнана*.

Если адвайтин также будет рассматривать этот результат с аксиологической точки зрения, т.е. с точки зрения действительного достижения Самореализации, то он должен легко понять ограниченность аналогии верёвка-змея. Но адвайтин удовлетворяется эпистемической логичностью этой теории и забывает, что, если эту философию применить к реальной жизненной ситуации, она становится логически абсурдной.

Поскольку существует постепенная эволюция состояния сознания на пути к Самореализации, то Тантрическая традиция утверждает иерархические уровни душ. Она отмечает семь уровней душ. Их называют семь «знающих», или семь «субъектов» (*сантапрамата*). Душа называется «знающим», или «субъектом» (*прамата*), потому что она отлична от неодушевлённой материи, которую называют «познаваемое», или «объект» (*прамейа*). Неотъемлемая природа души (сознания), которая отличает её от материи, – это знающий субъект.⁷⁶ Итак, слово «знающий», или «прамата», можно использовать в качестве синонима души, или сознания. Различие между семью знающими основано на том, насколько в каждом из них разрушена ограниченная индивидуальность, и проявлена Шиватва, или божественность.⁷⁷ Это зависит от того, насколько душа очищена, или освобождена от *малы*.

Семь знающих – это а) *праджнанакала*, или *лайакала*; б) *сакала*; в) *виджнанакала*, или *джнанакала*; г) *мантра*; д) *мантрешивара*; е) *мантрамахешвара* и ж) Шива (*Шива-прамата*). Первые три: *праджнанакала*, *сакала* и *виджнанакала*, – относятся к загрязненному состоянию скованности, или *мале* (загрязнённости), а оставшиеся четыре, *мантра*, *мантрешивара*, *мантрамахешвара* и *Шива-прамата*, относятся к чистому состоянию. Термин *сакала* также используется для обозначения скованной души вообще в отличие от освобожденной души, которая называется *нишакала*, или *акала*.⁷⁸ *Кала*, являющаяся суффиксом для слов, обозначающих скованную душу, означает «загрязненная *кала*», или загрязненное функционирование души (сознания).

Праджнанакала, или *лайакала*, как предполагает само название, – это душа в состоянии *лайи*, или *праджнай* (растворения). В состоянии растворения мира душа находится в оцепенении, остоубенении, ступоре. Это – состояние глубокого, бессознательного отдыха, как в глубоком сне. *Праджнанакала* – это самое первое состояние индивидуального сознания, когда сознание не работает – это состояние спящего сознания. Загрязнения существуют, но пока душа спит,

⁷⁶ *джнанамалайах антаксутра-калпах свасамведанатма прамата дживитабхутах*. П. Т. В. 2. 2. 3, стр. 39.

⁷⁷ *матарамадхарикурван свам вибхутим прадаршайан/ асте хридайанайрмалайатишайе таратамайата* // Т. А. 1. 175.

⁷⁸ *тадасау сакалах прокто нишакалах шивайогатах*. Т. А. 3. 218.

загрязнения также находятся в потенциальном состоянии,⁷⁹ они не возникают и не пробуждаются. *Пралайакала* – это исходное состояние зависимой души, её первоначальное состояние.

Пралайакала проявляется не только тогда, когда растворяется мир. В действительности, *пранайакала* обозначает первоначальную стадию сознания, когда сознание спит в эмбриональном состоянии, так сказать;⁸⁰ мир, даже если он уже существует, во всех практических отношениях еще не появляется для души. Таким образом, *пранайакала* означает первоначальную стадию, с которой начинается развитие души. На этой стадии душа ничего не делает и не знает, но у нее есть очень большие потенциальные возможности для этого.⁸¹

Вторая ступень – это *сакала*. Это – стадия души, пробудившейся от растворения (*пранайи*). В этом состоянии душа полностью сознательна, хотя и загрязнена всеми тремя загрязнениями (*малами*). В стадии *пранайакалы* эти загрязнения не активны, так как душа спит, но в стадии *сакала*, поскольку душа полностью проснулась, все эти загрязнения проявляются и начинают действовать. *Сакала* – это стадия, в которой находятся обычно люди в жизни.

Самскары, которые спали в состоянии *пранайакалы*; в состоянии *сакалы* поднимаются и заставляют души (*сакалы*) вращаться в круге жизни и смерти, получая тела, заслуженные их *кармой*.⁸² В процессе эволюции души необходимо, чтобы потенциальные склонности (*самскары*), или зародыши желаний реализовывались, для того, чтобы в конце концов, они могли быть устраниены. Хотя состояние *пранайакалы* свободно от суматохи мира, так как душа спит в неведении, однако, в иерархии оно стоит ниже *сакалы*, так как *самскары* ещё должны реализоваться. Чтобы достичь свободы в состоянии Шивы, спящая душа должна пройти стадию *сакалы*, в которой душа отрабатывает свою *карму* и исчерпывает свои потенциальные возможности.

Третья стадия скованной души – это *виджнанакала*. Отличительной чертой *виджнанакалы* является свобода от *карма малы* и *майи малы*, и лишь *анава мала*, ответственная за ограниченную индивидуальность, ещё остаётся.⁸³ *Анава* должна уйти последней, так как пришла она первой. *Анава* создаёт *майи* и *карма малы*. В состоянии *сакала* есть все малы, но когда душа устремляется вверх, последние две малы (*майи* и *карма*) уходят. Это – в высокой степени очищенное состояние, но так как *анава*, чувство индивидуальности, всё ещё остаётся, душа на стадии *виджнанакалы* всё ещё скована. Такая душа стоит на пороге освобождения; она пересекает основные ступени ограничений *майи* и ожидает вступления в состояние чистого знания, в *шудхавидью*. Вот почему

⁷⁹ лайакале ту самскараматрат сатиапайасау бхида. Т. А. 10. 129.

⁸⁰ етаткармамалам проктам йена сакам лайакалах/

сийургхагаханантастхах супта ива саришириах// Т. А. 9. 138.

⁸¹ таданим пралайакаладайавастхайам йогйатайайва ведйата бхавадхармах... Т. А. В. 10. 143, стр. 101.

⁸² татах прабудхасамскарасте йатхочитабхагинах/

брахмадистхаваранте'смин самсаранти пунах пунах// Т. А. 9. 139.

⁸³ кевалам паримитиена шивабхедамасамспришан/

виджнанакевали проктах шудхачинматрасамстхитах// Т. А. 9. 91-92.

говорят, что душа в состоянии *виджнанакала* выше *майи* и ниже *шуддхавидий*;⁸⁴ душа достигает последних ворот, выводящих из *майи*, но она должна еще войти в сферу чистых категорий (*шуддхадхву*). В этом состоянии загрязнение (*мала*) находится в окончательном процессе устранения,⁸⁵ но еще должны быть полностью устраниены все его следы. Вот почему душа в состоянии *виджнанакалы* не полностью реализует свою единство с Шивой.⁸⁶

Виджнанакала называется так потому, что это – довольно высокая стадия знания (*виджнаны*, или *джнаны*), но это – только знание, в котором божественный динамизм (*крийа*, или *шакти*) еще не стал проявленным⁸⁷. Душа на уровне *виджнанакалы* уже стоит у врат божественности, но она еще не достигла божественности и всё еще ожидает проявления в себе божественных энергий. Святых, преданных богу, добрых и чистых сердцем людей и т.п. можно отнести к категории *виджнанакалы*. Эти личности имеют чистый уровень духовного продвижения, поскольку свободны от загрязнения, но они еще нуждаются в освобождении.

Если мы рассмотрим категории *пралиякаалы*, *сакалы* и *виджнанакалы* с точки зрения трёх качеств, или *гун* (*тамас*, *раджас* и *саттва*), мы обнаружим, что *пралиякаала* – это чистый *тамас*, так как личность в этом состоянии спит. *Сакала* – это состояние *раджаса*, так как человек в нём действует. В *вижнанакале* личность достигает стадии чистой *саттвы*, так как она в высокой степени очищена, и, следовательно, в ней проявляется знание. *Саттва* – это состояние чистоты. Она также не препятствует знанию или свету Я. У личности *саттвы* будет внутренний свет, знание, или осознание, так как *саттва* позволяет сиять свету Сознания (Я) подобно тому, как тонкая белая занавеска не мешает свету и позволяет свету пройти. Качество *тамаса* подобно плотному чёрному занавесу, который полностью заслоняет свет; *раджас* – как красная занавеска, пропускающая некоторое количество света. Цвет *тамагуны* выглядит как чёрный, *раджагуны* – красный, а *саттвагуны* – белый. Это очень важно и относится к степени, в какой они заграждают свет.

Модель трёх *гун* (*саттва*, *раджас* и *тамас*), объяснённая системой Самкхья и принятая почти всеми системами индийской философии, – это очень хорошая модель для понимания личностных отличий и различных стадий эволюции людей. Эту модель можно легко применить к стадиям *пралиякаалы*, *виджнанакалы* и *сакалы*. Если мы рассмотрим характеристики трёх знающих (*прамат*) и сравним их с *гунами*, окажется, что различие между тремя знающими основывается на различии между тремя *гунами*, хотя это явно не упоминается. Основная характеристика *пралиякаалы* – это его долгое оцепенение или сон, который является не чем иным, как продуктом *тамогуны*. В *раджогуне* существо проснулось и действует, так как активность *кармы* – это характеристика

⁸⁴ *майордхве шуддхавидийадхах санти виджнанакевалах*. Т. А. В. 9. 91, процитировано стр. 78.

⁸⁵ *малах кароту тенайам дхвамсаманатвамашнумте*. Т. А. 9. 118.

⁸⁶ ...ишивабхедамасамспришан. Там же 9. 91.

⁸⁷ а) *виджнанакевали проктах шуддхачинматрасамстхитах*. Т. А. 9. 91-92,

б) *виджнанакевали виджнанам бодхатмакам рупам кевалам сватантриярахи там асия ити*. Т. А. В. 9. 91-92, стр. 78.

раджогуны. Состояние *сакалы* – именно таково; *сакала* – это бодрствующий, выполняющий действия, и движущийся в разных телах. Основная характеристика *саттвагуны* – это *джнана* (знание), что является также основной характеристикой *виджнанакалы*. Можно также сказать, что *саттва*, хотя и является высокой степенью очищения, все же не является состоянием свободы или освобождения; *саттвика* всё ещё находится в оковах, хотя и стучится в дверь свободы. Это – так же и с *виджнанакалой*. Дело – в том, что модель трёх *гун* может быть перенесена на три *праматы* так удачно, что оставляет мало неясностей в объяснении о различии *прамат*, базирующемся на рассмотрении трёх *гун*. Однако, остаётся непонятным, почему об этом соответствии явно не упоминается.

Следующие четыре знающих (*праматы*) – *мантра*, *мантрешивара*, *матрамахешвара* и *Шива* (*Шива-прамата*) – относятся к сфере чистых категорий (*шуддхадхве*). Первые три соответствуют *садвидье*, *ишиваре* и *садашиве*, которые являются стадиями чистого Творения (*шуддхадхвы*). Причина, почему они все называются *мантрами*, – в том, что они представляют, воображают Творение внутри себя. Слово *мантра* образовано от слова *манана* (*мананамантрах*), которое означает «думание» или «представление», «воображение». Творение – это не что иное, как думание, или представление-воображение Шивы, который является Сознанием, или Я. Согласно Кашмирскому Шайвизму и вообще Тантризму, Сознание – это единственная Реальность, а Творение находится внутри Сознания; это – проекция Сознания, а не материальное творение, так как материи вообще нет. Итак, Творение – это представление (*манана*, или *мантрана*) Шива-Сознания. Следовательно, совершая акт Творения, Шива становится *мантрай* (тем, кто представляет). *Мантра-макешвара*, *мантрешивара* и *мантра* – это различные, иерархические стадии, где Шива производит воображательную активность Творения.

Следовательно, три *мантры* – категории, которые являются стадиями чистого Творения, – это свободные проявления самого Шивы.⁸⁸ Когда Шива «хочет создать мир и насладиться Творением, Он становится *мантрамахешварой*, который создаёт мир, пуская в действие свою *майа-шакти*».⁸⁹

Здесь может возникнуть вопрос: почему Шива проходит три стадии создания мира, почему недостаточно одной стадии? Ответ – в том, что обычно для любого творения необходимы три стадии. Первая – это желание творить (*иччха*, стадия *Садашива*); во второй мир становится мыслеобразом в уме (*джнана*, стадия *Ишивара*); наконец, в третьей стадии мир проецируется наружу (*крия*, стадия *Садвидья*). Все три стадии необходимы в любом творении. Разделение Шивы на три творческие формы основывается на выдвижении разных аспектов, или *шакти*, необходимых для Творения.⁹⁰

⁸⁸ *татхахи свасватантратвапарипурнатайа вибхух/*
нихсамкхайрбахубхи рупайрбхатиаваччхедавардженат// Т. А. 9. 53-54.

⁸⁹ *бхогеччхорупакарартхам адью мантрамахешварах/*
майам викишобхия самсарам нирмимите вичитракам// Там же. 9. 148-49.

⁹⁰ *екайкатрапи таттве 'смин сарвасактисунирбхаре/*
таттатпрадханаййогена са са бхедо нирупйате// Т. А. 9. 51-52.

Когда душа в *виджнанакале* страхивает с себя единственное оставшееся загрязнение, *анава мала*, становится свободной и входит в сферу чистых категорий (*шуддхадхву*), она сначала становится, или идентифицирует себя с *Садвидайей*. На этой стадии она представляет мир как «Я есть, и Он есть» (*ахам ча идам ча*). Это – стадия *мантры*. Затем она движется вверх и идентифицирует себя с Ишварой (*джнана-шакти*) и представляет мир как «Это есть Я» (*идамахам*). Это – стадия *мантрешивары*. Затем она достигает начальной стадии Творения и идентифицируется с *Садашивой* (*иччха-шакти*), и представляет мир так «Я есть Он» (*ахамидам*). Это – стадия *мантра-махешвары*. Таким образом, знающий (*прамата*), «реализуя своё единство с Шивой, постепенно поднимается посредством *мантры* и *мантрешивары* до *мантрамахешвары* и, наконец, достигает состояния Шивы милостью Шивы».⁹¹

Причина, по которой категории *мантры*: *мантра*, *мантрешивара* и *мантра-махешвара* называются «чистыми» (*шуддха*), даже когда на их стадии существует двойственность объекта, – в следующем. Хотя знающий видит объект, он не рассматривает его отдельно от себя, или как другой, но считает этот объект своей собственной проекцией и, следовательно, един с ним. В Кашмирском Шайвизме существование двойственности объекта само по себе не является загрязнением; загрязнение – это считать объект другим, или отличным от себя. Таков смысл двойственности (*двойта-пратха*).

Мантра-махешвара, или *Садашива*, являющийся шестым знатоком (*праматой*), – это высшая, или первая стадия Творения, а *мантра*, или *Садвидайя*, – последняя стадия (чистого) Творения. Седьмой и наивысший знающий – это Шива (*Шива-прамата*), который сам по себе не является категорией Творения. Шива, или *Шива-прамата*, стоит вне Творения, это – матрица всего Творения.

Нет отдельной категории знающего для Шакти (не существует *Шакти-праматы*), потому что, хотя на высшей стадии чистых категорий и существуют два принципа: Шива и Шакти – это всё же две формы одного и того же состояния Сознания, называемого *пара* (трансцендентное). Шива – это также и Шакти или Шива-Шакти. *Шива-прамату* можно также назвать *Шакти-прамата*, или *Шива-Шакти-прамата*. Вот почему Шива и Шакти, которые образуют трансцендентное состояние – это не два, а одно.

⁹¹ са пунах шамбхавечхатах шивабхедам парамришан/
краманмантреши-тантри-рупо йати шиватматам// Т. А. 9. 92-93.

СПОСОБ МОКШИ

Мы уже видим, что освобождение (*мокша*), которое является состоянием Самореализации, достижимо посредством устранения неведения (*аджнаны*), которое есть загрязнение (*мала*). Загрязнение может быть устранено, потому что неведение не является частью Я. Если загрязнение было бы природой Я (Шивы), оно не могло бы быть устранено без устранения Самого Я. Существуют действенные способы устранения загрязнения и, в связи с этим, достижения Я. Путь достижения, или реализации Я посредством устранения загрязнения называется *упайа*. Слово *упайа* переводится как «способ», или «путь». То, что приобретается, называется *упейа*, или *садхха* («цель»), а путь достижения называется *упайа*, или *садхана* («способ»).

Вышеуказанный путь великолепно выражена в Четырёх Благородных Истинах (*арья-сатий*), открытых Буддой. Страдание – это явление в мире, которое не может отрицаться; страдание (*духкха*) – это первая истина (*духкха-сатья*). Но страдание не является независимой действительностью; оно вызывается причиной, или зависимо (*пратитийасамутпанна*), и причина – это неведение (*авидья*). Таким образом, вторая истина в том, что страдание зависимо и вызывается причиной (*самудайа-сатья*). Если страдание зависимо, а не самосуще, это предполагает, что если причина страдания разрушается, тогда результат (страдание) также будет разрушен. И природа причины такова, что неведение (*авидья*, или *аджнана*), которое является причиной страдания, может быть устранено (*ниродха-сатья*). Если причина страдания может быть устранена, тогда должен быть путь (*марга*) для его устранения. Четвёртая истина в том, что есть такой путь (*марга-сатья*).

Последний вопрос тогда в пути, или способе. Существует многообразие путей. Существуют также различные системы философии и религии, отстаивающие разные пути.

УСИЛИЕ И МИЛОСТЬ

Прежде, чем рассмотреть путь, или способ (*упайа*), освобождения (*мокши*), будет уместно обсудить вопрос, достигается ли *мокша* посредством усилия, стремящегося или милостью Бога (Шивы). Это – глубокий вопрос, и философы часто обращались к нему. Буддизм и Джайнизм считают, что освобождение достижимо посредством самоочищения; очищение себя – это собственное дело человека – это то, что он может делать исключительно сам¹. Если человек решает не следовать пути самоочищения, ведущего к Самореализации, ни Гуру, ни Бог не могут помочь ему. Самое большее – Гуру может показать кому-либо путь, но

¹ В случае пациента, страдающего от какого-то физического нездоровья, лекарство может быть введено в его тело даже против его воли, и оно исцелит пациента. Но в случае духовно практикующего, *садхана*, которая является лекарством, не может быть навязана ему. Совершение *садханы* полностью является делом самого практикующего.

следовать этому пути должен сам человек. Согласно Буддизму и Джайнизму – кто-либо может достичь освобождения, или Самореализации посредством своего собственного усилия. Поскольку Буддизм и Джайнизм делают акцент на усилии стремящегося, они называются *шрамана* традиция. Слово *шрамана* произошло от *шрама*, которое означает «работа», или «усилие». *Шрамана*, таким образом, означает того, кто верит в успешность усилия в достижении освобождения.

Ведические традиции, включая Вайшнава и Шайва, верят в силу милости (*ануграха*, *пушти*, *крипа*, или *шактипата*), скомбинированную с усилием стремящегося. Они признают роль милости в достижении и мирского наслаждения (*бхукти*), и освобождения (*мукти*). Материальные вещи, такие как деньги и успех, а также Самореализация, могут быть достигнуты милостью Бога.

Нетрудно понять, что силы, которыми наделено это – это не силы самого этого; они являются силами высшего Я (*параматмана*), или Бога. Все силы происходят из источника выше этого. Чтобы понять эту истину нет необходимости верить в Бога; даже атеист может видеть, что само это – это не источник силы. Учёный, например, может считать, что эта сила – сила Природы и это преуспевает только тогда, когда с ним взаимодействует Природа.

Из этого следует, что всё, что достигает этого, оно достигает с помощью силы Бога, или Природы. Если Бог, или Природа забирает силу, это ничего не может поделать. Это может ложно придавать значение себе и напрасно думать, что оно есть истинный исполнитель; но это неверно, истина находится в противоположном направлении. Атлет, например, может думать, что сила в его мускулах происходит из него самого, и он может гордиться этой силой, но она, в действительности, обеспечивается Природой. В тот момент, когда Природа устраняет своё сотрудничество, скажем для примера, когда атлет подвергается паралитическому припадку – сила мускулов покидает его. Сила ума также существует, потому что её дарует Природа; она не является творением этого. Это истинно для таланта или какой-либо другой формы силы. Это само по себе – это ноль; оно работает с помощью силы, которая приходит не из него, а из другого источника.

Эта ситуация объясняется Кашмирским Шайвизмом языком милости (*ануграха*) – изливания, или спонтанного проявления силы (*шактипата*). Шива (Я) – это источник всякой силы; ничто не может работать, не будучи связанным с этой энергостанцией.² Электричество, которое работает на разных уровнях, проистекает из электростанции без усилий. Подобным образом, когда мы открываем оконные жалюзи, свет без усилий входит и рассеивает тьму. Мы не достаём и не приносим его; он приходит сам собой. Подобным образом, когда устраняется загрязнение, из внутреннего Я без усилий приходит просвещение, принося с собой Самореализацию. Это – то, что называется *милость*, или *шактипата*.³ Она называется *милостью*, потому что свет Сознания приходит без усилий по его собственному волеизъявлению; мы не вынуждаем его приходить. Если он решил не проявляться, мы не можем принудить его это делать; всякий

² вишуддхасвапракашатмашиварупатайа вина/
на кинчид ѹуджайате тена хетуратра махешварах// Т. А. 13. 113.

³ Т. А. 13. 50-52.

раз, когда он приходит, он приходит свободно. Мы также не можем определить последовательность (*краму*), в которой происходит милость (*шактипата*), ибо Сознание является свободным.⁴

Хотя милость (*шактипата*) – это свободная манифестация Сознания-Шивы, это не означает, что Шива проливает свою милость деспотично; Он проливает её только на достойных людей. Если не заслуживающие ее также получали бы милость, это шло бы вразрез с рассудком и моральным устройством мира. Это также означало бы, что в Шиве есть деспотичность. Свобода не деспотична. Свобода Шивы в распределении милости означает, что в проявлении милости со стороны Шивы нет принуждения. Конечно, Он *может* стать деспотичным, если Он так решит. Но почему Он должен делать это? Почему Он должен действовать этим путём, проливая милость на недостойных? Разве Он похож на свою равного ребёнка, злоупотребляющего свободой, или капризного короля, слепо раздающего дары? Это заблуждение подобно вопросу, может ли Бог быть плохим? Ответ состоит в том, что, имея способность быть плохим, Бог предпочитает быть добрым и выбирает доброту свободно.

Милость (*крипа*) Бога называется *ахетуки* («без причины, или мотива»), и иногда *ахетуки* неправильно истолковывается как «без учета достоинства кандидата». Таким образом, некоторые получают возможность верить в то, что Бог может дать свою милость даже недостойным. Это доказывается тем, что если Бог проявляет милость только по отношению к достойным, тогда Бог не свободен. Он становится скованным самим этим правилом. Однако спорящий забывает, что речь, в сущности, идет о том, что делает деятельность деспотичной, а деспотичная деятельность – это недостаток.

На самом деле, *ахетуки крипа* не означает милость «без учета достоинства»; она означает милость «без какого-либо мотива». Если в действии помохи другим есть некоторый эгоистический мотив, тогда она не является милостью. Бог не имеет эгоистического мотива в проявлении милости для души; Он делает это только для ее пользы. Он ничего не выгадывает для себя. Таково значение милости «без мотива». Для того, чтобы излить милость на личность, Шива требует от личности только любви (*бхакти*) и не рассматривает ее касту, профессию, положение и т.д.⁵

Подводя итог, можно сказать, что милость (*шактипата*) имеет две характеристики: а) она является совершенно беспринойной; Бог делает её только для пользы души, а не для своей пользы; б) она является совершенно свободным актом, здесь нет принуждения. Ничто не может заставить Бога дарить милость, Он дарит её свободно.

Милость Бога не деспотична. Мы получаем милость, только тогда, когда мы заслуживаем её, и только в той степени, насколько мы её заслуживаем. Согласно Кашмирскому Шайвизму, милость Бога изливается на всех одинаково, но мы получаем её и получаем от неё пользу только в той степени, в какой мы открыты для неё. Подобно ливню из тучи, она может заполнить горшок, только если

⁴ *тасманна манмакхе ко 'йам шактипатавидхех крамах.* Т. А. 13. 101.

⁵ *куладжативапушкармавайонушханасампадах/анапекийи шиве бхактих шактипата 'пхалартхинам//* Т. А. 13. 117-8.

горшок открыт. Подобно свету солнца, ожидающему снаружи нашего дома, она может войти внутрь, только тогда, когда шторы открыты. Открытие оконной шторы – это *наша* часть задачи. Бог, Свет присутствует в нас как наше собственное высшее Я со всем его блеском, но оно становится проявленным в той степени, в которой очищено наше сердце. Свет не может обнаружить Себя сквозь состояние загрязнения.⁶ Он требует усилия самоочищения. В этом смысле милость является пропорциональной усилию стремящегося.

Здесь может быть поднят вопрос о том, что, если милость зависит от усилия стремящегося, тогда она становится делом справедливости; она зарабатывается усилием стремящегося и больше не остаётся милостью. В ответ Кашмирский Шайвизм указал бы, что милость остается милостью, ибо, даже если мы очень достойны, мы не можем заставить Бога даровать ее, если Он решает удержать её. Предположим, богатый человек дарит школе стипендию, составляя определённые условия для её получения. Студент выполняет условия и получает стипендию. Сам студент может доказывать, что он заработал стипендию, выполнив условия, следовательно, его успех не зависит от милости. Но разве милость не была проявлена? Каким бы достойным ни был студент, он не мог бы получить стипендию, если бы жертвующий не учредил её. И жертвование стипендии – это свободный выбор жертвующего. Подобным образом, какими бы достойными мы ни стали, мы все равно не сможем заставить Бога излить Его милость. Бог, как благотворительный жертвователь, дарит свою милость и составляет условия для её получения. Она остаётся милостью, даже если мы вполне заслуживаем её.

Таким образом, мы видим, что милость и усилие стремящегося находятся в гармонии. *Мукти*, или Самореализация, наивысшая ценность жизни, достигается милостью, заслуженной усилием стремящегося. Для Шивы («Милостивого Господа») естественно проявлять свою милость, но мы можем воспользоваться этой милостью только открывшись Ему. Проявление милости – это дело Господа, а совершение усилий, чтобы получить её пользу – это наша часть дела. Милость – это свободная активность Бога, а усилие стремящегося – наша активность. Даже Господь не вмешивается в наши усилия. В *Гите* Господь Кришна, после передачи своего послания Арджуне, говорит ему: «Сейчас ты можешь делать, как тебе нравится».⁷ Долг Господа, осуществлённый однажды в виде божественного послания, достигает человечества; затем человечество следует ему. Достижение Самореализации целиком в руках человека; в этом смысле свобода Бога и свобода человечества сочетаются. Таким образом, нет противоречия в двух утверждениях «всё приобретается милостью» и «всё приобретается посредством усилия стремящегося».

⁶ *нанирмалачитах пумио 'нуграхастванупайаках.* Т. А. 2. 47.

⁷ ...*йатхеччаси татха куру.* Бх. Г. 18. 63.

ЕДИНСТВО СПОСОБА И ЦЕЛИ

На пути (*садхане*), ведущем к Самореализации (*мокше*), цель (*упейа*, или *садхья*) и способ (*упайа*, или *садхана*) совпадают. Основание для этого утверждения простое. Кто-либо становится тем, кем он уже является. Он уже Шива, но его природа Шивы пока завуалирована, или до поры до времени заграждена. Чтобы устраниТЬ завесу и стать Шивой, человек должен воссоздать качества, которые имеет Господь Шива. Шива – это доброта, любовь, истинность, безэгоистичность и т.д. Человек должен обладать всеми этими характеристиками, чтобы стать Шивой.

Я – абсолютно хорошее; поэтому оно называется *Шива*, что означает «хороший», «милостивый», или «великодушный». Эта доброта – духовная доброта, которая также является состоянием естественной нравственности. Духовная доброта включает всю мыслимую доброту. Когда мы говорим: «Шива хороший, добрый», – это означает, что Шива добр во всех смыслах. Чтобы стать единым с Шивой, надо стать хорошим. Существуют косвенные пути становления хорошим, и есть путь (*садхана*) становления хорошим прямо. Милосердие, любовь, доброта, сострадание, преданность Богу, медитация – всё это косвенно делает хорошим. Тот, кто практикует это, становится хорошим. Но мы можем стать хорошими прямо. Становление хорошим – это преднамеренный акт, и, таким образом, практика (*садхана*) становления хорошим – это преднамеренный акт, который мы можем предпринимать каждый день. Когда учитель говорит нам «быть хорошими», мы не спрашиваем его, как быть хорошим, ибо мы знаем, что можем стать хорошими прямо, если так решим. Становление хорошим предполагает создание хорошего состояния, которое может быть создано также умышленно.

Мы можем не вполне понимать то, из чего именно состоит хорошее, но мы понимаем что-то посредством термина доброта, когда кто-либо говорит нам о необходимости быть хорошим и добрым. Какую бы концепцию *хорошего* мы ни имели, всё же мы понимаем значение «быть хорошим», и мы можем стать такими.

«Быть хорошим» также означает «быть чистым сердцем». Чистота сердца является первостепенным объектом всех дисциплин. Возможно, существует другой, косвенный способ самоочищения, но мы понимаем что-либо благодаря «чистоте сердца» и практикуем это.

Одного решения стать хорошим, или чистым недостаточно. Мы достигаем этого в повседневной практике. Поскольку внутренние тенденции (*самскары*) к нехорошему все еще существуют в нас, постольку они приводят нас снова и снова к загрязнению. Мы ежедневно должны брать на себя задачу очищения наших сердец, или становления хорошими. В конце концов, приходит то время, когда мы больше не находимся в состоянии «становления» хорошим, а достигаем состояния «существования» хорошим, в котором хорошее и чистота существуют без усилий. Но пока мы еще не достигли состояния «существования» (*атмакштити* в Кашмирском Шайвизме) и находимся в состоянии «становления»,

поэтому мы практикуем регулярное самоочищение, чтобы снова не возникли нежелательные отклонения (*самскары*).

Шива – это Истина. Это значит не только онтологическую истину существования, но также моральную истину праведной жизни. Это является духовной истиной, которая, как мы уже видели, естественно включает в себя моральную истину. Для человека, подобного Ганди, Бог означает не что иное, как Истину. Будда не упоминал Бога, но он упоминал Истину, которую он называл *дхарма*, и он просил людей жить жизнью *дхармы*. Чтобы достичь Шиву, кто есть Истина, человек должен жить жизнью истинности. Истинность не означает обязательно и исключительно истину в разговоре, то есть, не заключается только в высказывании. Она означает истинность поведения, которая проявляется как честная и простая, свободная от лицемерия жизнь.

Самая значительная характеристика состояния Шивы – это любовь. Шива осознаёт свое единство с целой вселенной чувствующих существ и неодушевлённых объектов. В дуалистической системе Шайва Сиддханты (южный Шайвизм) и также в христианстве, сущностной природой Бога считается любовь. Бог (Шива) – это совершенная любовь ко всем созданием, делающая для них добро совершенно неэгоистично. Шива вообще не имеет эгоизма; Он ничего не выгадывает ни от кого и ни от чего. Шива – это состояние чистой любви. Следовательно, чтобы достичь состояния Шивы, мы нуждаемся в принятии практики универсальной любви. Из всех путей Самореализации, любовь – это самый эффективный путь. Он также самый удовлетворяющий, так как любовь – это переживание радости. Любовь – это верный способ Самореализации. Среди всех систем духовной философии, Кашмирский Шайвизм делает наибольшее ударение на практике *адвайта-бхаваны* – универсальной любви, ощущения своего единства со всем.

Поэтому, подобно практике становления хорошим и чистым, культивируется также практика любви. Любовь представляет в человеческом сознании его неотъемлемую природу (*стхайи-бхава*), кроме того, она создана, чтобы изливаться. Поэтому Будда дал практику *майтрибхавана*, в которой человек желает другим добра, так как другие являются его собственным Я. Состояние Шивы – это состояние отсутствия эгоизма. Любовь и отсутствие эгоизма логически связаны. Это ограничивает сознание до одной отдельной индивидуальности и, таким образом, отделяет её от других. Пока мы не выйдем из скорлупы нашего эго, мы не сможем ощутить наше единство с другими и любовь к ним. Когда мы любим других, наше эго без усилий растворяется; ощущение своего единства с другими – это путь выхода из скорлупы эго. Поскольку Шива – это состояние полного отсутствия эгоизма, чтобы иметь Шива-реализацию, мы должны быть неэгоистичными.

Существует ещё одна характеристика Шивы, которую мы должны приобрести, чтобы стать едиными с Богом. Это – радость (*ананда*). Эта радость, или блаженство не является дьявольским удовольствием, которое происходит от эксплуатации других; эта радость – это красота (*сундарам*), которая едина с благостью (*шивам*). Эта радость выражается в том, что называется *спанда*, которая является спонтанным потоком активности в блаженстве. Мы улавливаем

его проблески в эстетической активности. Поскольку Шива, или Я, является радостью, выраженной в *спанде*, или творческой активности – вся активность, сделанная в радости, ведёт к Я. Ребёнок, который самопроизвольно радостно играет, близок к Я. Подобным образом, радостная *спанда*, которая существует в эстетической активности как поэзия, музыка, или любой вид радостного творчества, близки к Я. Следование пути спонтанной активности (*спанды*), которая является выражением радости, также ведёт нас к Я.

Благость, чистота, истина, любовь, неэгоистичность, радость и т.д. – это и цели, и способы. Они являются целями, потому что являются природой Шивы, который есть наша цель. Они являются способами, потому что могут практиковаться, и практика их ведёт к цели. Вся духовная практика, которая подразделяется на три класса: *анавопайа*, *шактопайа* и *шамбхавопайа*, – направлена на усиление этих характеристик и помогает раскрыть их. Эти характеристики практикуются, ибо они есть наша истинная природа, и практика их ведёт к ее достижению. В этом смысле цель и способ становятся едины. Это является главной чертой духовной *садханы*.

То, что мы можем достичь Я, практикуя Его естественные характеристики, – аналогично тому факту, что мы можем преуспеть в жизненных ситуациях, не идя против Природы, а следуя ей. Если мы попытаемся вести лодку против течения – это будет очень трудной работой, и, кроме того, течение отнесёт нас далеко от океана, который является нашей целью. Но если мы пустим нашу лодку вниз по течению, с нашей стороны потребуется маленькое усилие, а течение легко доставит нас к цели. Подобным образом, в области духа необходимо следовать курсу Природы. Если мы практикуем становление тем, чем мы не являемся, или тем, что идёт против нашей природы, мы не достигаем успеха. Но если мы практикуем становление тем, что гармонично нашей природе, мы преуспеваем легко. Благость, чистота, истина, отсутствие эгоизма, любовь, радость и т.д. – это наша истинная природа; практикование этого легко принесёт успех. Наша большая удача состоит в том, что благость, любовь и радость гармонируют с законами Природы, и значит следовать пути благости – это следовать закону Природы. В этом лежит надежда человечества. Исходя из эгоизма, мы часто пытаемся идти против законов Природы, и впоследствии страдаем.

Кто-либо может предположить, что такие дьявольские качества как жадность, эгоизм, себялюбие, животное желание и т.д. – это очень большая часть нашей природы, и следовать пути природы, таким образом, означало бы следовать пути дьявола. В ответ мы указали бы, что дьявольские качества, описанные в *Гите* как асурические, не являются нашей истинной природой; они – неестественные наросты, которые мы аккумулируем из эгоизма, как грязь на одежде. Они могут быть легко смыты божественным потоком нашей истинной природы. Аллегорическая история в индийской мифологии о борьбе между богами и демонами, которая заканчивается победой богов над демонами, подсказывает нам вывод о том, что истинная природа, в конечном счёте, побеждает ложную.

Таким образом, способ (*упайа*) становится способом, потому что он ведёт к нашей истинной природе. В Тантрической традиции даются три категории *упай* – *шамбхавопайа*, *шактопайа* и *анавопайа*. Вдобавок, иногда упоминается ещё две *упайи* – *пратабхиджнапайа* и *анупайа*, хотя в действительности они не являются *упайами*. *Пратабхиджна* – это не один из способов, а способ, лежащий в основе всех *упай*. Поэтому *пратабхиджна* – это в действительности цель, и эта цель неявным образом представлена в способах.

АНУПАЙА

Анупайа – это тоже, в действительности, не *упайа*. Буквальное значение *анупайи* – это «не-способ», что звучит как отрицание всех способов. Что она означает в действительности? *Анупайа* используется в Тантрической традиции и истолковывается Абхинавагуптой двумя путями. Первое толкование: Я, которое есть окончательная цель жизни, уже достигнуто, ибо оно уже существует. Оно не творится съзнова. Оно также, в действительности, не скрыто, ибо оно всегда светит в первоначальной чистоте, точно, как солнце, в действительности, не скрыто, даже когда тучи кажутся покрывающими его. Таким образом, не существует в действительности вопроса достижения Я и свершения какой-либо практики для его достижения.

Область *анупайи* – это область того, что называется *ануттара* («Трансцендентное»), что выше всего, и в чём делание, или достижение чего-либо неуместно. Оно уже совершено само по себе. Абхинавагупта пишет об этом великолепным поэтическим языком *Ануттараштики*:

*«Где есть различие между поклонением, поклоняющимся и тем, чему поклоняются в Трансцендентном? Кто переходит (в Истинное), кто делает его переходящим и что является процессом перехода? Всё это (различие) ложно, не существует ничего отдельного от единства Сознания. Всё есть переживание Я, и является чистым по своей истинной природе; так что нет причины для беспокойства».*⁸

Далее он пишет:

«Здесь нигде нет делания, нет обращения к какой-либо технике, нет созерцания, нет медитации, нет повторения (мантры), нет практикования чего-либо, нет совершения усилий, нет ничего. Тогда что истинно надо делать? Истинная вещь, которую надо делать – не

⁸ *пуджа-пуджасака-пуджайа-бхедасараних кейам катхануттаре/ самкрамах кила касия кена видадхе ко ва правешакрамах// майейам на чидадвайатпаратайа бхиннатайахо вартате/ сарвам сванубхавасвабхававималам чинтам вритхаха ма критхах// АНУТТАРАШТИКА 3.*

отталкивать ничего, не притягивать ничего, рассматривать всё, как оно есть".⁹

Человек не делает ничего и не не делает ничего, но именно существует, как он есть. Он не делает ничего необычного и не сопротивляется деланию того, что приходит естественно; он только совершенно расслаблен и позволяет всему идти, как оно желает. Это – способ поведения совершенно естественным образом. Это – *анупайа*.

В своей *Тантралоке* Абхинавагупта далее говорит: «Не существует достижения Я, ибо оно уже присутствует».¹⁰ «Не существует вопроса делания его известным, ибо оно является самоосвещающим».¹¹ «Не существует вопроса открытия, или обнаружения его, ибо оно не может быть скрыто чем бы то ни было».¹² «Нет вхождения в него, ибо нет никого, отдельного от него, кто вошёл бы в него».¹³ Осознавание, или реализация того, что Я уже достигнуто, не допускает желания идти к Самореализации,¹⁴ ибо это осознавание тотально расслабляет ум, а тотальное расслабление ума приводит к Я. Но такое осознавание может прийти только к личности, которая является высоко развитой и в чьём случае загрязнения едва ли не полностью устраниены.¹⁵

Предполагаемое значение *анупайи*, которое следует из вышесказанного, это то, что когда кто-либо достиг высокой степени очищения и готов для Шивареализации, тогда будет действовать «маленький» способ (*упайа*). *Анупайа* также может переводится как «маленький способ» (*исат упайа* – отрицательное в санскрите иногда применяется для «маленького», или *алпа*).¹⁶ Например, всего лишь услышав от Гуру или из писаний, о том, что он является всепронизывающим Я, кто-либо достигает Самореализации и ему уже не понадобится никакая другая практика (*садхана*).¹⁷ Однажды узнав, что такое золото, нет нужды узнавать об этом снова и снова.

⁹ самкрамотра на бхавана на ча катха йуктирна чарча на ча/
дхайанам ва на ча дхарана на ча джапабхайасапрайасо на ча//
татким нама сунишчитам вада парам сатйам ча таччхрийатам/
на тийаги на париграхи бхаджга сукхам сарвам йатхавастхитах// АНУТТАРАШТИКА 1. См. так же Т. А. В. 2. 24-26, 2.37.

¹⁰ на сварупалабхो нитийатват. Т. С. 2, стр. 8.

¹¹ на джнатах свайампракашаманатват. Там же.

¹² на аваранавигамах аваранасайя касийачидапи асамбхават. Там же.

¹³ на тадануправешах ануправаштух виатириктасайя бхават. Там же.

¹⁴ упайаджсалайрна шивах пракашате гхатена ким бхати сахасрадидхитих/
вивечайаннитхамударарадаршанах свайампракашам шивамавишеткишанат// Т. С. 2, стр. 9.

¹⁵ татра йе нирмалатмано... Т. А. 2. 7.

¹⁶ ...итийанупайатватам...алтопайатватамитийартхах. Т. А. В. 2. 2, стр. 30.

¹⁷ шакриджджнате суварне ким бхавана каранамвраджет/
екаварам праманена шастрадва гурувакийатах//
дженате шиватве сарвастхе пратипаттия дридхатмана/
каранена насти критиам квати бхаванайати ва// Ш. Д. 7. 5-6, также процитировано в Т. А. 2. 48.

Анупайа стоит на высшей ступени в иерархии способов (*упай*), и она иногда считается кульминацией *шамбхавопайи*, *шактопайи* и *анавопайи*.¹⁸ *Анупайа* является, таким образом, просто отрицанием способов.¹⁹

ШАМБХАВОПАЙА

Пратиабхиджннопайа и *анупайа*, в действительности, не являются *упайами* в техническом смысле термина, ибо они в большинстве – без усилий, приходящие как цель или результат духовной практики, тогда как *упайи* подразумевают духовную практику или определённую активность со стороны практикующего. В этом смысле трио *шамбхавопайи*, *шактопайи* и *анавопайи* – это истинные *упайи*. *Шамбхавопайа* – это наивысшая²⁰ из трёх.

Шамбхавопайа, как это описывается в третьей части *Тантралоки*, в *Тантрасаре* и в некоторых других местах, является практикой (*садханой*) единства – практикой визуализации целого мира внутри себя, как отражения, или проекции своего собственного Сознания, или Я. Она на самом деле является практикой отождествления себя с Шивой. «Он есть господин вселенной (*вишвешвара*, или Шива), в чьём сознании этот целый мир различия появляется как отражение».²¹ Это вселенское осознание предполагает абсолютистскую метафизику, утверждающую, что вся вселенная – это экспансия своего собственного Высшего Я в форме проявления, или отражения Сознания. Поэтому Абхинавагупта представляет теорию кажущегося явления и теорию отражения (*Абхасаваду* и *Пратибимбаваду*) в разделе *шамбхавопайи*.²² Когда кто-либо живёт этой философией, то есть когда он визуализирует целый мир внутри себя как проявление его собственного Сознания – тогда он становится освобождённым (*дживанмукта*).²³

В *шамбхавопайе* существует три способа, с помощью которых мы можем переживать наше единство со вселенной: а) «Всё это происходит из меня» (*матта эво дитамидам*), б) «Всё это отражено во мне» (*майевава пратибимбитам*), и в) «Оно не отлично от меня» (*мадабхиннамидам*).²⁴ В

¹⁸ *сакшадупайена ити шамбхавена...са ева парам
каштхам праташчанупайа итйучайате.* Т. А. В. 1. 142.

¹⁹ *ата ева анупайах ити нопайанишедхаматрам...* Там же.

²⁰ *тенавикалпа самвигтирбхаванадайанапекшини/
шиватадатмийамапанна, самавешо'тра самбхавах//* Т. А. 1. 178.

²¹ *самвидатмани вишвойам бхававаргах прапанчаван/
пратибимбатайа бхати йасайа вишвешваро хи сах//* Т. А. 3. 268.

²² Философия, или метафизика, рассматриваемая Абхинавагуптой и всей Тантрической традицией как путь жизни (*садхана*) предназначена для того, чтобы вести человека к реализации его собственной истинной природы. Западному человеку это может казаться путаницей философии с религией. Но индийские философы считают это плюсом, они сказали бы, что какова польза философии, если она не предназначена для жизни?

²³ *итиевам сакалапарамарширантиматрарупам пратибимбитасамаста-
таттвабхутабхуванабхедам атманам пашайато нирвикалпатаайа шамбхавена самавешена
дживанмуктата.* Т. С. 3, стр. 19.

²⁴ *матта еводитамидам майевава пратибимбитам/*

действительности, это является состоянием универсальной любви, в котором кто-либо ощущает своё единство со всем.

В *шамбхавопайе* знание (*парамарша*) того, что весь мир – это чья-либо собственная проекция, не является случаем преднамеренного мышления в форме умственного повторения идеи, а приходит без усилий, или спонтанно. Оно не является искусственно созданным ощущением; оно приходит как реализация без усилий (*нирвикалпа*). Размышления, которые мы делаем, – это *викалпа*; то, что приходит на ум без усилий, – это *нирвикалпа*. Преднамеренное размышление (*викалпа*) о единстве относится к *шактопайе*, которая является более низкой. В случае *шамбхавопайи*, такая мысль – спонтанна, без усилий (*нирвикалпа*).²⁵

Рассматривая этот вопрос с точки зрения Шакти – *ичхи, джсаны и крии* – *шамбхавопайа* относится к стадии *иччха*, которая есть Садашива, где вселенная содержитя в Сознании в состоянии единства. Поэтому *шамбхавопайа* также называется *ичхопайа*.²⁶ *Ичха*, в контексте *упайи*, также предполагает, что в *шамбхава* состоянии кто-либо входит в состояние полного созвучия с Шивой (*Шива-самавеша*, или *Шива-самадхи*) просто благодаря желанию. Он уже пересёк уровни намеренного размышления (*бхавана*) и достиг стадии, где он может входить в состояние Шивы (*шивастха*) по желанию.

Рассматривая тот же вопрос с точки зрения иерархии физической, умственной и духовной йоги, *шамбхавопайа* относится к уровню духовной йоги. Духовная йога состоит в становлении неэгоистичным и ощущающим своё единство со всем; она является йогой универсальной любви.

Упайи также могут быть рассмотрены с точки зрения уровня раскрытия *кундалини*, как принято в *кундалини йоге*. *Шамбхавопайа* – это уровень *бодхакундалини*, осознания *кундалини* на духовном уровне. На этой стадии *кундалини* называется *бодха*, или *джсана*, потому что здесь человек чувствует своё единство с целой вселенной и переполняется универсальной любовью, характеристикой освобожденных душ.

Поскольку в *шамбхава*-состоянии размышление и визуализация (*парамарша*) происходит без усилий (*нирвикалпа*), а не являются творимыми, или достижимыми, то это состояние возможно только тогда, когда человек достигает наивысшей стадии очищения после прохождения стадий *анавопайи* и *шактопайи*. *Шамбхава*-стадия, таким образом, может считаться результатом *анавопайи* и *шактопайи*.

мадабхиннамида^м чети тридхопайах са шамбхавах// Т. А. 3. 280.

²⁵ а) *тенавикалпа самвиттирбхаванадайанапекшини*... Т. А. 1. 178,

б) *авикалпапатхарудхо*... Там же 1. 211,

в) *нирвикалпе парамарше шамбхавопайанамани*. Там же 3. 274.

²⁶ *татрадайе свапарамарше нирвикалпайкадхамани/*

йатспхурет пракатам сакшат тадиччхакхам пракиртитам Т. А. 1. 141.

ШАКТОПАЙА

Шамбхавопайа – это духовная йога, которая состоит в прямом исчезновении этого и ощущении своего единства со всем (универсальной любви); *шактопайа* – это умственная йога, которая предполагает намеренную мыслительную активность, такую как созерцание и т.д. В *шактопайе* кто-либо может созерцать некоторую идею, или усваивать некоторую истину, обдумывая её снова и снова.²⁷ Нет нужды произносить идею (*учара*); идея, или манtra повторяется в уме.²⁸

Слово *шакта* происходит от *шакти*, которая есть размышление (*вимарша*). Поскольку этот способ (*упайа*) предполагает размышление, он называется *шакта*. Но размышление здесь не спонтанное, как в *шамбхавопайе*; это размышление преднамеренно (*викалпамака*). Кто-либо напрягает свою волю (*санкалпа*) и делает усилие (*адхайавасайа*).²⁹ Сначала размышление делается с усилием, но в последствии оно становится не требующим усилий (*нирвикалпамака*).³⁰

Рассматривая с точки зрения *Шакти* – *ичхи*, *джнаны* и *крии* – *шактопайа* относится к уровню *джнана шакти*. Следовательно, она также называется *джнанопайа*.³¹ *Джнана шакти* состоит из идеи, или мысли, мыслеобраза. То, что является мыслью в уме, – это идея, мыслеобраз единства, поддерживаемый умом, или сознанием. Мы видим мир в уме как различие, но в тоже время умом, или сознанием он поддерживается в единстве. Таким образом, *шактопайа* (*джнанопайа*) – это стадия единства-в-различии (*бхедабхеда*), в то время как *шамбхавопайа* – это состояние полного единства (*абхеда*).

Поскольку *шактопайа* – это область преднамеренного размышления, или умышленного размышления (*викалпа*), здесь есть ощущение делающего³², или этого (*абхимана*).³³ В состоянии *шамбхава*, в делающем нет ощущения этого, так как вся активность является естественной, или спонтанной.

Рассматриваемая с точки зрения *кундалини*, *шактопайа* – это стадия *нада* *кундалини*. *Нада* *кундалини* работает на умственном уровне в форме размышления.

Скованность, ограниченность – это форма неправильного размышления, и *шактопайа* состоит из размышления в правильном направлении. Она

²⁷ бхуйрбхуйовикалпамишаничайакрамачарчанат/
йатпарамаршамабхитети джнанопайам ту тадвидух// Т. А. 1. 148.

²⁸ уччарарахитам васту четасайва вичинтайан/
йам самавешаманоти шактас сопрабхидхийате// Там же 1. 169.

Это – стих из МАЛИНИВИДЖАЙА ТАНТРЫ, процитированный Абхинавагуптой.

²⁹ абхиманена санкалпадхайавасайакрамена йах/
шактас са майопайо 'ни таданте нирвикалпаках// Т. А. 1. 125.

³⁰ таданте нирвикалпах. Там же.

³¹ ...джнанопайам ту тадвидух. Т. А. 1. 148.

³² евам вайкалпаки бхумих шакте картритаведане. Т. А. 1. 217.

³³ абхиманена санкалпадхайавасайакрамена йах. Там же 1. 215.

заключается во внесении в ум уверенности (*нишкайа*), что он в действительности не скован. Абхинавагупта, в своем стихе пишет:

Пашу думает: «Я невежествен», «Я скован кармой», «Я нечист», «Я обусловлен другими» («Я несвободен») и т.д.; и аннулирование этого размышления ведёт к реализации Шивы.³⁴

Шактопайа, возможно, самая полезная и самая необходимая *упайа*. Обычно после того, как мы посчитаем идею истинной, закрепим её в уме и решим следовать ей, идея через некоторое время ускользает из ума. Таким образом, необходимо повторять идею в уме снова и снова, так чтобы она закрепилась в уме и стала частью нашего существования. *Шактопайа* именно в этом и состоит. Все типы умственного произнесения и повторения идеи (*джапа*), медитация (*дхайана*), созерцание (*бхавана*), концентрация (*экаграта*, или *экаграчиттата*) и т.д. относится к категории *шактопайа*. *Шактопайа* – это умственная йога. Она, таким образом, отличается от *анавопайи*, которая является физической йогой, и *шамбхавопайи*, которая является духовной йогой.

АНАВОПАЙА

Анавопайа состоит из внешних физических способов. Слово *анава* произошло от *ану*, которое означает индивидуальность. Поскольку личность (*ану*) действует во внешнем мире различия, *анавопайа* состоит из внешних методов, относящихся к физическому миру различия и двойственности.³⁵ Все формы внешнего поклонения и внешней йоги происходят в *анавопайе*. Ритуалы – это формы внешнего поклонения, так что все ритуалы подпадают под *анавопайю*.³⁶ В Шайва традиции мы обнаруживаем внешнее поклонение Шивалинге, символу Шивы, и существуют тщательно разработанные ритуалы, которые применяются в поклонении ему.

Поскольку слово *нара* («человек») – синоним для *ану* («индивидуальной души»), *анавопайа* также называется *нарапайа*.³⁷ *Нара* предполагает индивидуальность с телом; посредством тела она совершает и внешнюю активность, и мирскую, и религиозную. *Анавопайа* также означает *крийопайу*.³⁸ *Крия* – это внешняя активность. Стадия *анава* *упайа* заключается во внешней физической активности (*крийе*)³⁹; она также разрешает использовать внешние объекты в поклонении и ритуалах.⁴⁰ Поскольку внешние *упайи* состоят из

³⁴ *йо нишчайах пашуджсанасайа джадо 'сми кармасампашито 'сми малино 'сми парерито 'сми/ итиетаданиадридханишчайалабхасиддхайа садайах патирбхавати вишвава-пуничидатма//* Т. С. 4, стр. 32.

³⁵ *анурнама спхуто бхедастадупайа иханавах.* Т. А. 1. 221.

³⁶ *уччаракарападхайана варнастханапракалпанайх/*
йо бхавет са самавешах самаганава учайате// Т. А. 1. 70. Это – стих из МАЛИНИВИДЖАЙА ТАНТРЫ, процитированный Абхинавагуптой.

³⁷ *шактопайо нарапайах калопайо 'тха сантамах.* Т. А. 1. 279.

³⁸ *крийопайам тадамнатам...* Там же 1. 149.

³⁹ Здесь слово *крия* используется в смысле внешней активности как в триаде *иччха-джнана-крия*, а не в смысле первичной шакти, или *вимарши*.

⁴⁰ *йатту таткалпанакримта-бахирбхутартхасадханам/*

различных объектов, здесь могут быть бесчисленные отделы и подразделения *крийопайи*.⁴¹ Поэтому мы обнаруживаем бесчисленные формы внешнего поклонения. Поскольку на стадии *анавопайи ану* использует внешние способы, которые подразумевают различие (*бхеда*), *анавопайа* также называется *бхедопайа – упайа*, подразумевающая различия.

С точки зрения йоги, *анавопайа* – это физическая йога. Физический аспект йоги называется *хатха* йога, которая состоит из поз (*асан*), дыхания (*пранийамы*) и т.д. Рассматривая с точки зрения *кундалини*, *анавопайа* – это область *прана-кундалини*, которая действует как жизненная сила (*прана*) в нашем теле. Посредством практики *пранийамы*, соединённой с медитацией (*дхьяной*), *прана-кундалини* пробуждается в теле.

В *анавопайе* мы также используем внешние символы. Величайший символ, используемый для внешнего поклонения, – *Шива-линга*. Слово *линга* означает «знак», или «символ». *Шива-линга* – это символ Шивы. Овалоподобный *линга*, как бы не имеющий формы, является хорошим символом бесформенной Реальности, которая есть Я, или Сознание, и называется Шива.

Абхинавагупта указывает на очень значительную вещь, касающуюся внешнего поклонения. Он проясняет, что внешнее поклонение само по себе не имеет силы. Оно получает свою силу из внутреннего духовного переживания, которое мы придаём ему. «Точно так же, как без половой зрелости мужчина является импотентом, а без жизни тело мертвое, таким же является и внешнее поклонение (без внутреннего духовного ощущения)».⁴² Вполне понятно, что механически совершающее поклонение и ритуалы бессмысленны. Повторение мантры становится эффективным только тогда, когда оно связано с сознанием. Говорится: «Без сознания (*чайтаний*), мантры – это простые буквы; они не приносят плода, даже будучи повторёнными миллионы раз».⁴³ Сила, или жизнь внешних форм поклонения происходит от внутреннего духа сознания. *Малинивиджайа Тантра* говорит: «Человек должен поклоняться духовному *линге*, внутри которого содержится целый мир. Сила внешнего *линги* основана на этом».⁴⁴ Но это не означает, что внешнее поклонение и ритуальная практика (*садхана*) бесполезны. Всё это означает, что внешнее получает свою силу из внутреннего и что внешнее без внутреннего бессмысленно. Соблюдение ритуалов и почитание символов, таких как *мурти*, имеют большое значение. Если они соединены с духовным осознанием, они не только становятся могучими, но, в свою очередь, делают намного более могучим духовное осознание. Это подобно однозначным цифрам в числе 10. 0 не имеет ценности

крийопайам тадамнатам бхедо натрапаваргагах// Т. А. 1. 149.

⁴¹ *крийопайе 'бхайупайанам грахя-бахя-вихединам/*

бхедопабхедавайвидхийаннихсамкхятавамавантарат// Там же 1. 164.

⁴² *вирйам вина йатха шантхастасийастийатха ва балам/*

мритадеха ивейам сийад бахйантах парикалпана// Т. А. 5. 158.

⁴³ *чайтаниарахитах мантрах прокта варнасту кевалам/*

пхалам найва прайаччханти лакшакотиджападапи// КУЛАРНАВА ТАНТРА 15. 61.

⁴⁴ *йаджседадхийатмикам лингам йатра линам ча ракарам/*

бахирлингасайя лингатваманенадхишитам йатах// МАЛИНИВИДЖАЙА ТАНТРА 18. 42, процитировано в Т. А. В. 5. 120.

без 1 перед ним. Если 1 отсутствует, 0 – это ничего. Но когда 1 размещается впереди 0, 0 получает свою ценность из 1 и, в свою очередь, делает 1 в десять раз большей. Если внутреннее духовное осознание соединяется с ритуалами и внешним поклонением, оно очень усиливается. В этом состоит особое значение ритуалов и внешнего поклонения.

Очевидно, что сами внешние объекты не могут очистить сердце, но они могут сделать это, когда комбинируются с внутренней преданностью, или духовным сознанием. Например, когда кто-либо купается в реке Ганге, считая её просто водой, физическая река не очистит его сердца. Но если он считает Гангу священной рекой – «текучим Брахманом» – и купается с этим ощущением почтения, тогда Ганга, несомненно, очистит его сердце. То, что действительно очистит его сердце, это не вода, а ощущение почтения, которое он проецирует на воду. Та же вещь происходит, когда кто-либо склоняется в почтении некоторому внешнему объекту – божеству, гуру, родителям и всему вообще. Помогает не внешний объект, а собственное ощущение почтения и уважения, которое ослабляет это. Но мы также не должны забывать, что внешний объект служит могущественным проводником для проекции своего ощущения. В этом смысле внешний объект играет очень значительную роль.

Когда кто-либо признаёт определённую форму божества, само божество не является Богом; Бог находится внутри живого существа как его собственное высшее Я, и, поклоняясь божеству, человек бессознательно проецирует на него Бога изнутри себя. Таким образом, почитание каждого внешнего объекта – это косвенное почитание Бога как Я. Постижение и помещение божества снаружи, следовательно, вполне полезно и иногда даже необходимо, так как поклоняться Богу прямо внутри себя людям трудно. В виду того же основания, мы представляем Бога как трансцендентного или «священного другого». Поскольку обычно мы не можем видеть имманентного Бога как наше собственное Я, мы видим Бога снаружи как «священного другого». Таким образом, Тантризм включает внутрь себя любой вид теизма и любую форму внешнего отождествления. Но во время поклонения Богу вовне в определённой форме, в то же самое время человек должен философски понимать, что, то, чему он поклоняется – это не сам Бог, а проекция, или символ истинного Бога, который является его собственным высшим Я. Тантрическая позиция предохраняет нас от падения в фанатизм, идолопоклонничество и суеверия. В этом смысле Тантризм – наиболее рациональная религия.

Когда кто-либо видит святое (в форме идола) и преклоняется перед святым – он делает себя святым. Дело не в самом «святом», а в подчинении святому. Чьё-либо подчинение направлено на разрушение его эго и, в связи с этим, позволяет выйти на передний план его собственному Я. То же правило действует в поклонении Гуру. Гуру может быть обычным творением земли, но позиция уважения и почтения по отношению к Нему помогает человеку. Здесь мы можем добавить, что человек может хорошо осознавать слабости своего Гуру, но это может не препятствовать его позиции почтения по отношению к Гуру. Вполне возможно, с одной стороны, рационально понять недостатки Гуру и, с другой стороны, сознательно и намеренно направить своё ощущение почтения на него.

Человек может поклоняться своей маленькой дочери как Богине, как в *кумарипудже*, или поклоняться своему сыну как Кришне, и в то же время понимать ошибки, которые они делают как дети и предостерегать их от этих ошибок. Дело состоит в том, чтобы пытаться создавать ощущения почтения и святости в себе и направлять их на человека или вещь, которые нравятся. Дело не заключается в личности или вещи, на которые направляется ощущение. Причина, по которой такое отношение помогает, заключается в том, что оно ведёт к растворению этого, а растворение этого способствует течению святости из собственного высшего Я.

ОБЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ УПАЙ

Мы видим, что *анавопайа*, *шактопайа* и *шамбхавопайа* – это три главных способа духовной реализации. Они не являются тремя отдельными *упайами*; они, в действительности, являются тремя типами, или классами *упай*. Главное значение трёх *упай*, состоит в том, что они являются не только отдельными способами, или *садханами*, но они служат также основной моделью для понимания всех способов духовной реализации. Все физические способы, или *садханы*, предполагающие внешнюю активность и наличие объектов, подпадают под *анавопайю*; все умственные способы, предполагающие размышление, представление, медитацию и т.д., подпадают под *шактопайю*, а все духовные *упайи*, прямо растворяющие или подчиняющие это и, таким образом, вводящие в Я, попадают в категорию *шамбхавопайи*. Все практики мира могут быть отнесены к одной или другой из этих трёх *упай*. В этих трёх *упайах* Тантризм представляет всеобъемлющую модель для понимания и классификации всех возможных путей или способов духовной реализации.

Эти три *упайи* не являются равными друг другу; они располагаются в иерархическом порядке. Иерархия основывается на том, что называется *адхикари-бхеда*, разных уровнях способностей разных практикующих. Люди находятся на разных уровнях духовной эволюции, и они нуждаются и подходят для различных уровней *садханы*. Сами *адхикари* могут быть широко классифицированы по трем уровням. Низший из них находится на уровне физического внешнего мира различия. Такие люди нуждаются в *упайе*, предполагающей физические объекты и внешнюю активность. Этому уровню соответствует *анавопайа*. Есть много людей, которые поднялись выше уровня внешнего поклонения. Они не удовлетворяются этим. Они нуждаются в умственной *садхане* размышления, представления, медитации и т.д. Эти люди подходят для *шактопайи*. *Адхикари* высшего уровня, кто достиг высшей степени самоочищения, годны для прямого вхождения в королевство Сознания. Они подходят для *шамбхавопайи*. Поскольку среди этих трёх *упай* существует иерархический порядок, низшее должно называться способом высшего. *Анавопайа* может считаться способом *шактопайи*, а *шактопайа* – способом

шамбхавопайи.⁴⁵ То, что называется *анупайей*, на самом деле может рассматриваться как кульминация *шамбхавопайи*.⁴⁶

Мы уже видим, что *анавопайа* – это йога физических способов, *шактопайа* – умственных, а *шамбхавопайа* – духовных. *Анавопайа* – это уровень различия (*бхеда*); *шактопайа* – единства-в-различии (*бхедабхеда*); а *шамбхавопайа* – уровень единства (*абхеда*).⁴⁷

Рассматривая с точки зрения «действия» и «существования», *анавопайа* и *шактопайа* – это *упайи* состояния «действия» – *анавопайа* физического, *шактопайа* – умственного. *Шамбхавопайа* – это состояние существования. Здесь человек не «делает» в смысле преднамеренного, или напряженного действия (*кармы*), он остаётся пребывающим в *Я* и спонтанной активности (*крийе*, или *спанде*), текущей без усилий. На *анава* и *шакта* стадиях человек «делает»; в *шамбхавопайе* он «существует».

Абхинавагупта определил позицию ума, или внутреннего органа размышления (*читты*), в каждой из трёх *упай*. Согласно этому определению, в *анавопайе* ум достигает покоя и становится мирным,⁴⁸ в *шактопайе* ум становится освещённым, или просветлённым,⁴⁹ и в *шамбхавопайе* ум растворяется.⁵⁰ Ум – это местопребывание или матрица напряжённых намеренных мыслей и действий (*кармы*). Ум делает нас беспокойными и уводит нас от *Я*. Как таковой, ум – это препятствие для естественного течения знания (*джнаны*), и спонтанной активности (*крийи*) *Я*. Йога стремится к игнорированию, растворению или, по крайней мере, умиротворению ума (*читты*). Ум не растворяется непосредственно; нужно длительное время, чтобы он, наконец, стал подвластным. Обычно ум направлен наружу, думает о делах внешнего мира и становится возбужденным. Посредством внешнего поклонения ум успокаивается, хотя он остаётся нетронутым. В *шактопайе*, поскольку ум делает *садхану* размышления в правильном направлении, он становится освещённым, или просветлённым. Вследствие преобладания в личности хороших качеств, ум утончается достаточно для того, чтобы сделать возможным освещение *Я*. «Утонченный» ум становится готовым, чтобы растворится в Сознании (*Я*). В *шамбхавопайе* ум полностью капитулирует и, следовательно, растворяется. Это разрушение, или растворение ума не означает разрушение Сознания, оно означает устранение преграды, приводящее к свободному течению Сознания.

⁴⁵ *тасиа шамбхавасиа упайах шактах...тасиапи упайа анавах*. Т. А. В. 1. 142.

⁴⁶ *шакшадупайена ити шамбхавена...са ева парам каишхам праптасицанупайа итйучайате*. Там же.

⁴⁷ *абхедопайаматротам шамбхавам шактамучайате бхедабхедат макопайам бхедопайам таданавам*. Т. А. 1. 230.

⁴⁸ *анавах читта вишрантирупах* Т. С. 3, стр. 17.

⁴⁹ *шактах читтасамбодхалакшинах*. Там же.

⁵⁰ *шамбхавах читтапралайарупах*. Там же.

УПАЙИ

<i>Шамбхавопайя</i> (<i>Шивопайя, Пара- ропайя</i>)	<i>Иччхопайя</i> (<i>Иччха – воля</i>)	Духовная йога	<i>Бодха- Кундалини</i>	<i>Абхеда</i> (единство)	Состояние «бытия»
<i>Шактопайя</i>	<i>Джанопайя</i> (<i>Джнана</i> – представление, мыслеобраз)	Умственная йога	<i>Нада- Кундалини</i>	<i>Бхедабхеда</i> (единство-в-разли- чии)	Состояние «действия» (умственная активность)
<i>Анавопайя</i> (<i>Наропайя</i>)	<i>Крийопайя</i> (<i>Крийя – внешняя активность</i>)	Физическая йога	<i>Прана- Кундалини</i>	<i>Бхеда</i> (различие)	Состояние «действия» (физическая ак- тивность)

МЕСТО ОТРИЦАНИЯ В ТАНТРИЧЕСКОЙ САДХАНЕ

Было бы наивно думать, что, поскольку Тантризм является философией положительного принятия и асимиляции мира, в нём нет места отрицанию. Является истиной, что Тантризм – это философия интеграции, но сама интеграция предполагает некоторое отрицание. Если мир объединяется с Шивой, он не может быть объединен таким, каков он есть. Ибо мир, каков он есть, подразумевается независимым и созданным из материи, что является препятствием для объединения мира с Шивой. Для объединения мир должен быть лишён своей независимости и материальности. Мы признаём, что мир является не независимой реальностью, а манифестацией Шивы. Кроме того, Шива – это Сознание; материя, будучи отличной реальностью, не может быть прямо объединена с Сознанием. Таким образом, далее мы признаём, что мир – это не материальная реальность, а проекция, или кажущееся явление (*абхаса*) Сознания (Шивы). Мир теряет свою независимость и материальность, чтобы быть объединенным с Шивой.

Кашмирский Шайвизм, центральная философия Тантризма является абсолютизмом. Не может быть абсолютизма без отрицания в некотором аспекте. Каждый абсолютизм утверждает объединение, или асимиляцию мира внутрь Абсолюта, и мир меняется, чтобы соответствовать Абсолюту. Абсолютизм – это философия единства, и, по крайней мере, отрицает независимое многообразие мира.

Кроме того, в Кашмирском Шайвизме философия, или метафизика, является образом жизни, духовной практикой (*садханой*). То, что отрицается в плоскости метафизики, также отрицается в области практики (*садханы*). В контексте *шамбхавопайи* мы уже видели, что мир считается не независимой материальной реальностью, как утверждается, а отражением, или проекцией своего собственного (Высшего) Сознания. Даже в *шактопайе* и *анавопайе* мир рассматривается не как мир, а как Шива, точно так же, как волны океана рассматриваются как сам океан. Это то, что называется *Шива-бхавана, садхана* ощущения, что всё есть Шива. Когда кто-либо видит мир как Шиву, он видит не мир, а Шиву; то есть, он отрицает мир *как мир* и принимает его как Шиву – манифестацию Шивы.

Следовательно, он отрицает фактор, который является причиной неправильного представления Реальности и отделяет его от собственной природы. Это, как мы уже видели, – фактор загрязнения (*мала*), и величайшее загрязнение – это это (*анава*), которое производит ощущение двойственности (*двойта-пратха*). Это другое имя для эгоизма. Эгоизм также производит привязанность (*рага*). Эгоизм – это главная причина нашего положения как ограниченных личностей (*пашу*). Он и отрицается. Когда эгоизм уходит, привязанность (*рага*) уходит автоматически.

Далее следует, что мир, или мирская активность, не отрицается, ибо мир не является причиной скованности. Что является скованностью, так это эгоизм, а не

мир или мирская деятельность. Таким образом, отречение, согласно Тантризму, – это отречение от этого, а не от мира. Это прямо противоположно тем, кто следует пути отречения от мира. Такие люди поворачиваются спиной к миру, который может быть использован как средство Самореализации. Они следуют аскетической жизни – жизни самосмирения и подавления желаний. Это называется жизнью отречения (*нивритти*), или знания (*видайа*), как противоположное жизни мирского влечения (*правритти*), или неведения (*авидайа*). Это психологическая истина, что такая жизнь самоотказа, если не практикуется универсальная любовь, ведёт к разрушению личности. Такая личность страдает от самообмана и, следовательно, является вдвойне невежественной.

В свете вышеупомянутого утверждения мы можем хорошо понять осуждение Упанишадами жизни отречения (*нивритти/видайа*), лишённой мирского влечения (*правритти/авидайа*). *Иша Упанишада* критикует жизнь, приверженную исключительно отречению, когда она говорит: «Те, кто почитают *авидайу* (неведение, в смысле мирского влечения), вступают во тьму, но те, кто поглощен *видайей* (знанием, или отречением), вступают в ещё большую тьму».⁵¹ Лучший путь, следовательно, – это согласовывать эти два пути. В том же духе *Упанишада* продолжает: «Тот, кто постигает и *видайу*, и *авидайу*, пересекает смерть с помощью *авидайи* и достигает бессмертия с помощью *видайи*».⁵² И *видайа*, и *авидайа*, или отречение и вовлечение, становятся средствами духовной реализации; между ними нет противоречия. Философия *Упанишад*, которая считает мир манифестацией Я (Брахмана) и принимает мир *авидайи* как средство «пересечения смерти», была неправильно истолкована адвайтическими схоластами, которые полагали, что мир – это наложение на Брахмана, подобно верёвке-змее, и что мир совсем бесполезен (*туччха*) и предназначен для того, чтобы быть, в конечном счёте, отвергнутым и устраниённым. *Гита* даже более ясно отвергает жизнь аскетизма и отречения от мира и мирских активностей.

Итак, мы увидели, что процесс интеграции, или ассилияции предполагает некоторый вид отрицания. Если кто-либо хочет поглотить внутрь себя целый мир, частью которого он является, он возвышается над ним посредством сначала отрицания себя от него. Только когда он поднимается выше, он может видеть всю панораму; он не может делать это изнутри панорамы. Синтезирующий принцип устанавливается на более высоком уровне, чем вещи, которые синтезируются. Человек отторгает себя от мира, чтобы подняться выше, так что он может уподобить, или объединить мир в себе. Отрицание мира – это только половина истины, полная истина – это уподобление, или объединение мира в себе, как своей собственной манифестации, или проекции. Адвайтические толкователи текстов ограничиваются половиной истины (отрицанием) и, кажется, забывают полную истину (уподобление). Они придерживаются

⁵¹ андхантамах правишанти йе'авидайамупасате тато бхуя ива те тамо йа у видайайам ратах. ИША УПАНИШАД стих 9.

⁵² видайам чавидайам ча йастадведобхайам саха/ авидайайа мритйум тиртва видайайамритамашнумте//Там же стих 11.

утверждения Упанишад, что Брахман выше мира (*нети, нети*)⁵³, или (*не^ханасти кинчана*)⁵⁴ и не учитывают в равной степени важное утверждение Упанишад, что «всё это есть Брахман» (*сарвам кхалвидам брахма*).⁵⁵ Адвайтин ограничивает Брахмана до «свободы-от» и лишает Брахмана «свободы-для».

РАССЛАБЛЕННЫЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ

Абхинавагупта предписывал то, что в йоге называется совершенно расслабленным образом жизни. Он говорит: «Не отвергай и не принимай; наслаждайся всем, как оно есть».⁵⁶ Он также говорит: ”Не отталкивай и не притягивай ничего; будь собой и наслаждайся всем, как оно есть”.⁵⁷ Это состояние «бытия», а не «действия», из которого естественно и спонтанно происходят все активности. Это состояние полного расслабления, состояние расслабления в Я (*атма-вишранти*). Сейчас может возникнуть вопрос, не является ли это состояние состоянием пассивности? Возможно ли это состояние, когда человек совершает свою мирскую работу? Будет ли этот образ жизни препятствием или помочью в его профессиональной работе? Ответ – он будет вполне полезным.

Многие люди думают, что путь, ведущий к освобождению, или Самореализации (*мокше*) – это путь, который уводит нас от мира и профессиональных активностей мира. Кроме того, они, кажется, думают, что *садхана* освобождения – это *садхана* «неделания»; так как действие (*карма*) – это оковы; следовательно, ищущий освобождения будет удаляться от активности мира. Но это – ошибочное видение пути освобождения. *Гита* исправляет это видение и заявляет, что йога действия ведёт к освобождению. *Гита* указывает, что состояние йоги действия – это состояние «бездейственного действия», где кто-либо является делающим и всё же не делающим. Тантра обеспечивает метафизический базис для концепции «бездейственного действия», указывая, что спонтанная активность (*крийа*, или *спанда*), которая отлична от умышленного, с усилием действия (*кармы*), – это истинная природа Сознания (Я). Ищущий освобождения (*мокши*) следует пути активности (*крийи*), которая называется *Карма* йогой в *Гите*. *Карма* йога, однако, предполагает не *карму*, а *крийу* – спонтанную активность, которая автоматически и естественно происходит из Я, в которой кто-либо является делающим и всё же не делающим. Эта *крийа* не только подходит к профессиональной работе, но также повышает качество и количество этой работы.

Тантризм признает освобождение (*мокшу*), реализацию своего собственного Я, как конечную цель жизни, к которой, в конце концов, прилагаются все наши старания: и физические, и духовные. Должно быть подчёркнуто, что освобождение – это не потусторонняя, посмертная ценность;

⁵³ БРИХАДАРАНЬАКА УПАНИШАД 2. 3. 6., 3. 9. 26.

⁵⁴ Там же 4. 4. 19.

⁵⁵ ЧХАНДОГЙА УПАНИШАД 3. 14. 1.

⁵⁶ на тийаги на париграхи бхаджса сукхам сарвам йатхавастхитах. АНУТТАРАШТИКА 1.

⁵⁷ ма кинчиттайджса ма грихана виласа свастхо йатхавастхитах. Там же. 2.

оно касается нашего теперешнего состояния, неважно, какое у нас общественное положение. Очевидно, что человеческий дух, или Сознание работает во всех человеческих усилиях, единственная трудность в том, что путь его преграждён многими факторами и, следовательно, он не действует в свою полную силу. Существует не оскверненная форма этого духа, которая, согласно индийской традиции, является Истинной Природой и представлена в каждой форме высшего или глубинного Я, от которого получает всю свою силу, красоту, радость и просвещение, или знание низшее я, или эго. Самореализация – это не что иное, как настраивание себя на это глубинное Я, которое является собственной Истинной Природой.

Используя аналогию, сознание подобно электрическому току, который работает в световой лампе или в машине. Первичный источник электрического тока – это электростанция, с которой связаны все машины. Когда мы поворотом выключателя запускаем электрический ток, силу генерирует не выключатель; выключатель вместе с сетью проводов и соединений является простым посредником, через который проходит электричество; само электричество появляется на электростанции. Подобным образом, эго, которое управляет разными действиями жизни, подобно выключателю. Сила сознания, которая делает различные действия возможными, подобна электрическому току. А высшее Я, которое является источником силы сознания, подобно электростанции. Таким образом, эта сила Сознания делает все активности возможными. Чем больше это становится созвучно с Я посредством очищения, тем большего успеха мы достигаем в жизни. Упанишады заявляют, что всё в мире освещено светом Я.⁵⁸ Гита проясняет, что вся красота, сила и процветание, которые мы находим в мире, приходит из света Я.⁵⁹

Чтобы достичь Самореализации, необходимо работать и совершать действие. Совершение действия – это процесс реализации потенциала, содержащегося в нас. Семя, которое является потенциальным деревом, не может реализовать себя, если оно не пустит ростки и не вырастет из стадии молодого деревца до полностью выросшего дерева. Процесс реализации потенциала семени – это процесс самореализации семени, и весь этот процесс – это грандиозная активность. Подобным образом, низшее я, или обычная человеческая душа, – это потенциальное высшее Я (*атман*), и посредством активности оно раскрывает, или реализует себя.

Вышеупомянутая позиция также может быть сформулирована языком напряжения и расслабления. Действия необходимы для освобождения от внутреннего напряжения. Снова используя аналогию семени, можно сказать, что семя, которое является потенциальным деревом, может считаться состоянием напряжения, потому что семя в результате напряжения реализует свою потенцию. Когда семя начинает раскрывать себя в форме молодого деревца, внутреннее напряжение семени начинает ослабевать. Когда все потенции семени исчерпываются в форме полностью выросшего дерева, напряжение полностью

⁵⁸ *тасиа бхаса сарвамида вибхати.* МУНДАКА УПАНИШАД 2. 2. 10.

⁵⁹ *йадийадвибхутиматсаттвам шримадурджитамевава таттадевава/ гаччхатвам мама теджомиша самбхавам//* Бх. Г. 10. 41.

спадает. Подобным образом индивидуальная душа, которая является потенциальным *атманом* вместе с его семечками-желаниями, – это состояние напряжения. Это напряжение ослабляется посредством процесса Самоосуществления, который возможен только посредством работы, или активности. Обычно считается, что расслабление противоположно действию; немногие люди знают, что действие в равной степени необходимо для ослабления напряжения. Поэтому йога *Гиты* даёт важное понимание: истощение внутреннего напряжения не может быть достигнуто без действия. Это понимание, которого недостаёт многим современным учителям.

Та же позиция может быть выражена ещё одним языком – языком самоочищения. Процесс Самоосуществления – это также процесс самоочищения, так как душа посредством активности очищается от препятствий и, в связи с этим, способствует течению энергии высшего Я через нее. *Гита* снова говорит: «Йогины совершают непривязанную деятельность ради самоочищения».⁶⁰

Гита дает ту же идею в ещё одной версии, а именно, что кто-либо может совершать свои активности любого вида как поклонение Господу – это метод совершения каждого действия как жертвоприношения Господу для Его удовольствия. *Гита* уничтожает расхождение между мирским и религиозным действием; каждое действие становится религиозным, если оно совершается в состоянии переживания себя как инструмента или орудия труда в работе Господа. В действительности, вся работа – это Его работа; в *Гите* Господь говорит, что это Он, кто положил начало кругу мирской активности, и тот, кто не следует этому, живёт напрасно.⁶¹ Другими словами, Господь создал мир как внешнюю драму и поручил различные роли различным актёрам. Мы играем наши роли.

Красота вышеуказанного положения с нашей стороны состоит в том, что, когда мы работаем в этом духе, каждая игра становится предметом радости сама по себе. Работа становится игрой, или развлечением (*лилой*). Различие между работой и игрой в том, что в работе мы становимся счастливыми только после того, как она принесёт желанные плоды, тогда как в игре действие само несёт радость, независимо от результата. В футболе, например, сам удар по мячу даёт радость. Дальнейшее расхождение между этими двумя в том, что в работе мы находимся в состоянии напряжения, в то время как в игре мы находимся в состоянии расслабления. Конечно, эта игра не включает в себя так называемые спортивные игры, где присутствует конкретный образ действий, объект побеждён оппонентом и выигран приз. Это не является развлечением вообще.

Здесь может быть задан вопрос: если мы попытаемся выполнять наш долг в духе радости, не станем ли мы безответственными и не испортим ли работу? Чтобы выполнить наш долг должным образом, мы подходим к нему серьёзно. Ответ на этот вопрос заключается в том, что, рассматривая наш долг как развлечение, мы не портим его, наоборот, качество нашей работы повышается.

⁶⁰ *йогинах карма курванти сангам тийакватма шудхайе.* Бх. Г. 5. 11.

⁶¹ *евам правартитам чакрам нанувартайатиха йах/ агхайуриндрийарамо могхам партха са дживати//* Бх. Г. 3. 16.

Когда мы делаем работу в состоянии напряжения – что вполне подобно тому, когда мы делаем работу вполне серьёзно – мы больше портим её, тогда как при игровом отношении мы расслаблены и, следовательно, последующая работа естественно совершается лучшим образом. Кроме того, рассмотрение долга, как развлечения, не означает рассмотрения его несерьёзно; это только означает, что мы делаем работу ради самой работы и наслаждаемся работой *самой по себе*. Со стороны работающего есть достоинство радости, отсутствие напряжения и улучшения качества рабочей жизни. Другими словами, вовлечение в работу, как в спортивное самовыражение, естественно также несёт лучшие физические результаты. Древо не растёт с умышленным намерением принести плод, тень или лесоматериалы. Рост дерева – это естественный акт самовыражения, и в этом процессе дерево автоматически даёт плод, тень, лесоматериалы и т.д. Подобным образом полная игры работы – спонтанный акт самовыражения, и, как таковая, она сама собой несёт результаты также физического удовлетворения. Тантрическая философия никоим образом не недооценивает ориентированную на результат работу. Задача, в действительности, состоит в том, чтобы синтезировать работу с удовольствием (*ананда*). Тантрический философ раскрывает тот факт, что такая работа не может быть связана только с дающим удовольствие принципом со стороны работающего, но может быть намного более плодотворной. Удовлетворение земных нужд, что называется *йога-кишема*, – достигается само собой, точно так же, как дерево, когда оно вырастает, приносит плод естественно. Человек орошают не ветви, а корни дерева.

Здесь может быть задан вопрос, касающийся работы как поклонения Господу: Если человек верит в Бога, он может воспринимать всю работу как поклонение Богу; но если он не верит в Бога, тогда как он может следовать этому предписанию? Ответ в том, что в этом случае он должен, как советует *Гита*, отказаться от себя, что означает расслабление или заглушение этого индивидуальной воли, познание Я выражать его спонтанную активность через личность. В *Гите* это называется *шанниса-йога*, или *джнана-йога*. Путь рассмотрения работы как поклонения Богу называемый *карма-йога* (и он включает *бхакти-йогу*). Также две йоги (*джнана* и *карма*, или просто *самкхья* и йога) объявляются *Гитой* как одно. *Йога* – будь то *джнана-йога* или *карма-йога* – это состояние сознания, в котором это, будучи заглушённым, даёт путь величественному течению активности высшего Я. Вся активность, включая служебную и деловую работу, становится частью этого большого и более грандиозного потока активности. Этот процесс повышает качество рабочей жизни, благодаря излиянию красоты, гармонии, самоудовлетворения и самовыражения в рабочую жизнь, бывшую до сих пор безжизненной.

Кто-либо может снова задать вопрос о том, не станет ли абсолютно пассивным человек, отказавшийся от своей личной воли? Ведь не может быть активности без волеизъявления, и отказ от собственной воли фактически равносителен самоубийству. Как раз этот вопрос возникает в уме Арджуны, когда он слышит от Кришны, что он должен отказаться от своей воли и одновременно сражаться. *Вйаса*, автор *Гиты*, создаёт вопрос Арджуны к Кришне для прояснения этой темы. Кришна объясняет, что отказ от воли не ведёт к

отсутствию деятельности, ибо генерирует активность не индивидуальная воля, или это. Вся активность происходит из Я. Спонтанная активность – это истинная природа Я, а индивидуальная воля, или это, в действительности, является препятствием для свободного течения этой активности. Когда воля, или это, умолкает, спонтанная активность Я, освобождённая таким образом, начинает течь через личность всё более полно. Это не чисто теоретическая спекуляция со стороны индийского провидца; это можно увидеть также в нашем собственном опыте. Нам известно, что в случае неврастении пациент так же чувствует себя утомлённым, как если бы он совершил тяжелую работу, в тоже время он не делает ничего. Такой пациент не обманывает себя или других, так как его подсознательный ум сильно напрягает себя, в тоже время чистый результат в форме плодотворной активности равен нулю. И наоборот, мы можем обнаружить личности, которые ощущают, что они действительно ничего не делают, так как они не напрягают свою волю, и всё же через них проявляется много полезной активности. Люди духовного сознания – йоги и святые – подобны им. Секрет плодотворной активности лежит не в воле, или это, а в Я, чья истинная природа – это эманация без усилий спонтанной активности.

Кто-либо мог бы продолжать допытываться, утверждая, что успешная работа требует инициативы со стороны исполнителя и, если человек предполагает отречение от своей воли, тогда не будет необходимой инициативы. В ответ можно сказать, что это возражение не требует доказательств, так как этот же вопрос обсуждался ранее. Я только добавлю здесь, что инициатива кажется субстанцией воли, но это не так. Если мы проанализируем психологию инициативы, мы обнаружим, что инициатива не приходит как результат сильного волеизъявления – она приходит в ум как вспышка, как спонтанное движение воли. Индийская духовная психология здесь добавляет, что источник этого – всё то же Я. Феномен спонтанной инициативы, в Тантрической традиции, называется *пратибха*. Он является внезапной вспышкой вдохновения.

Я не недооцениваю ценность инициативы в рабочей жизни; наоборот, я предлагаю метод для увеличения силы инициативы. Сила инициативы приходит спонтанно в форме *пратибхи*, а способ развития *пратибхи* – это следование духовному пути. История свидетельствует о том, что духовно просветленные люди имели грандиозную силу инициативы. Будда, Сократ и Христос делали изумительную работу, вдохновлённые инициативой. Шанкарачарья предпринял так много для установления традиции Адвайта Веданты и для подъёма и единства индийской культуры. Свами Видйаранай, святой в традиции Адвайта Веданты, создал одно из самых прославленных королевств Индии – Виджайанагарам на юге страны. Мы все знаем грандиозную силу инициативы, которой обладали Вивекананда и Ганди. Вашингтон говорил, что во время американской революции, всякий раз, когда он чувствовал себя загнанным в угол или в затруднении, он преклонял колени и молился Господу о помощи и руководстве, и помочь всегда приходила в форме правильной инициативы. Во всех странах и во все времена люди духовного знания – святые и мудрецы – всегда делали что-то полезное и благотворное для общества. Инициатива – это

результат созвучия с Я, а отречение от личной воли, или эго, является предпосылкой для этого созвучия.

В вышеуказанном состоянии сознания человек – и исполнитель, и, в то же время – не исполнитель. Он не является исполнителем в смысле, что он не напрягает свою волю; вся активность течёт через него без усилий и спонтанно. Это может быть названо состоянием расслабленной активности, или «бездейственной активности».

В индийской мысли существует долгая традиция «бездейственной активности». *Гита* говорит, что в этом состоянии человек не делает ничего, хотя он участвует во всех видах деятельности.⁶² В *Йога-вашиштха* учитель *Вашиштха* советует Раме следовать тому же пути. Он говорит: «Имей искусвенное волеизъявление снаружи и будь лишён волеизъявления внутри; войди в мир, О Рагхава (Рама), будучи действующим снаружи и недействующим внутри».⁶³ Далее он призывает Раму «быть пылким в активности снаружи и быть холодным и спокойным внутри».⁶⁴ Языком йоги, состояние «бездейственной активности» называется *сахаджса самадхи*, на которую ссылается мистический святой Кабир, когда говорит: «Все действия совершаются мной, но всё же я выше всякой активности».

Метафизика, которая стоит за философией «бездейственной активности», состоит в том, что природа Я, или Сознания, – это не только знание (*джнана*), но также и спонтанная активность (*крийа*, *спанда*, *вимарша*, или *шакти*). Сознание (*чити*) – это не статическая сущность, а динамическая сила, и поэтому она называется *чити-шакти* («Сознание – сила»). Сознание, следовательно, – это не только Шива, а Шива-Шакти (*джнана-крийа*, или *пракаша-вимарша*). Спонтанная активность (*спанда*) Сознания символизируется космическим танцем Шивы Натараджи. Я (*атман*), или Сознание как динамическая сила, или энергия, которая является сразу истинной (*сатйам*), доброй (*шивам*) и прекрасной (*сундарам*), – это драгоценное открытие Тантрической метафизики.

В контексте «бездейственной активности» может быть задан вопрос с точки зрения идеала нравственности. Моральное требование заключается в том, что, поскольку человеку оплачивается его работа, он должен совершать ее честно. Другими словами, он должен делать работу с мыслью, что он обязан делать её, как свой долг, даже если никто не заставляет его работать, или даже если за то, что он не работает, не последует наказания. Однако это возможно, только если человек имеет стимулом мораль, а способ работы, предложенный в контексте «бездейственной активности», очевидно, не имеет своим идеалом мораль. В ответ на вышеуказанный вопрос можно указать, что духовная философия работы, предложенная на предыдущих страницах, не исключает нравственность; скорее именно она имеет естественную и спонтанную нравственность. Сущность нравственности состоит в том, чтобы делать пользу другим и не эксплуатировать

⁶² *карманибхиправритьто'ни наива кинчит кароти сах.* Бх. Г. 4. 20.

⁶³ *бахих критрима-самрамбхо хриди самрамбха-варджитах/ карта бахиракартантарлоке вихара рагхава// ЙОГА ВАШИШТХА (упашама пракарана) 18. 22.*

⁶⁴ *бахистаптонтарашиштах локе вихара рагхава.* Там же.

их. В действии, мотивированном любовью, мы делаем добро любимому человеку не потому, что мы думаем, что это нравственно. Любовь – это естественная нравственность. В действительности, любовь – это основание всякой нравственности. Великодушные и святые люди делают добро другим только из любви или сострадания, а не из сознательного соображения морального идеала. Лучше, если нравственность приходит естественно и без усилий.

Таким образом, мы видим, что расслабленный образ жизни, или жизнь капитуляции в Высшее Я (*атма-вишранти*) – это состояние «существования», которое естественно эманирует спонтанное «действие». В этом состоянии мы не делаем ничего, и всё же, всё делается посредством нас само по себе, без усилий, или спонтанно. Спонтанное делание, которое естественно происходит из этого состояния, соответствует требованиям жизненных ситуаций, в которых находится человек. То, чего требует каждая ситуация, удовлетворяется наилучшим образом, ибо в силах Я, а не эго, удовлетворять требование самым подходящим образом. Когда мы находимся в состоянии умышленного и напряжённого действия (*кармы*), тогда работает эго, а эго не в силах совершить активность самым правильным и красивым путём. Но когда мы находимся в состоянии расслабленной активности, которая является состоянием *крии*, или *спанды*, тогда работает не эго, а Я (*атман*, или *параматман*), и то, что Я спонтанно совершает является добрым (*шивам*), и красивым (*сундарам*).

ДОКТРИНА ЛЕВОЙ РУКИ (КАУЛА САДХАНА) И СУБЛИМАЦИЯ СЕКСА

РАЦИОНАЛЬНОЕ ЗЕРНО КАУЛА САДХАНЫ

Каула *садхана*, или ритуальная практика *левой руки* школы Каула, является наиболее примечательной, но и наиболее непонимаемой *садханой* Тантрической традиции. Возможно, это непонимание возникло потому, что эта практика всегда была секретной, передаваемой от гуру к ученику из поколения в поколение, и никогда не раскрывалась перед широкой публикой. Она намеренно хранилась в секрете, дабы предотвратить её попадание в руки неквалифицированных людей. К несчастью, эта практика использовалась людьми, которые либо из невежества, либо преднамеренно, применяли ее исключительно для своего собственного физического наслаждения. Претендующие быть тантристами, эти люди ели и пили то, что не позволялось традицией, и потакали себе в сексе. Именно такие псевдотантристы опорочили эту мощную и эффективную духовную практику. Видя поведение этих псевдокаулов, критики Тантризма заявили о том, что Каулизм – это извращённый гедонизм.¹

В то же время рациональная сторона каула *садханы* малоизвестна, поэтому эта практика в целом, не признаётся людьми. Однако, как только понято рациональное зерно этой практики и принят её истинный дух, человек естественным образом становится *каулой*. Целью этой главы является попытка раскрыть истинный смысл данной *садханы*.

В двадцать девятой главе своей *Тантралоки* Абхинавагупта так определяет каула *садхану*: «Секретная техника (*рахасайавидхи*), предназначенная для подготовленных людей».² Ритуальная часть этой садханы называется *кула-йога* (ритуал кулы). Кула – это энергия Шивы (Шакти), которая проявляется как весь мир.³ *Кула* буквально означает «семья» или «расширение». Мир – это расширение или продолжение Шивы. Энергия Шивы, которая наполняет вселенную, называется также *кундалини* (буквально: «змея женского пола, свернувшаяся кольцами») или *кула-кундалини*. *Кундалини* – это сила или энергия Сознания, вибрирующая в форме всей вселенной. *Кундалини* – это также витальная или жизненная сила (*прана*) индивидуальных тел. На уровне тела эта энергия известна как *прана-кундалини*.

¹ Поэт Туласидаса считает последователя Каулы одним из самых жалких людей, не лучше, чем мертвый: *каула камабаса крипина вимудха...* РАМАЧАРИТАМАНАСА, ЛАНКАКАНДА 31. 1.

² *атха самучитадхикарина уddишийа раЫасайа учайатे'тра видхих.* Т. А. 29. 1.

³ *кулам ча парамешасайа шактих самартххамурдхвата/ сватантриамоджо вирйам ча пиндах самвичхариракам.* Там же 29. 4.

Поскольку весь мир – это продолжение Шивы и непосредственно связан с Ним, мир может стать средством для восхождения к Шиве. *каула-садхана* состоит в том, чтобы видеть всё в мире как Шиву. Эта практика называется также *Шива-бхавана*, что значит ощущение Шивы везде. *Садхака*, обозревая объекты мира, видит не вещи, а Шиву. Вернее, будет сказать, что *садхака* «смотрит сквозь» объекты, а не на них, проникая в их глубинную суть, Шиву. Используя аналогию, это подобно тому, чтобы, наблюдая океанские волны, видеть не волны, а сам океан. Нужно смотреть сквозь волны *на* океан или видеть океан в каждой волне. Точно так же, когда кто-то видит мир как Шиву, он видит не мир, а Шиву. Мир просто становится средством для того, чтобы взглянуть в суть. Шиву можно видеть непосредственно отражённым в чём-либо и во всём в мире.

На языке *бхакти* это звучит как видение возлюбленного Господа в каждой форме. Каждая форма может стать посредником, через которого мы можем смотреть на возлюбленного Бога, ибо формы – это не что иное, как Возлюбленный, проявляющийся в разных обликах.

Объекты мира, таким образом, – это всего лишь средство, с помощью которого и через которое тантристы устанавливают контакт с Шивой (или Шакти). Ритуал Каулы (*кула-йога*) имеет значение «контакта» с Шивой или видения Шивы в так называемых мирских объектах. Абхинавагупта пишет, что этот контакт может быть установлен через шесть средств: 1) внешний мир (*бахих*), 2) женщину (*шакти*), 3) союз мужского и женского (*йамала*), 4) тело (*деха*), 5) процесс дыхания (*прана-памха*) и 6) работу ума (*мати*).⁴ Через этих посредников мы можем реализовать Шиву более легко и эффективно. Примером использования второго из названных посредников является Каула-ритуал «поклонения девственнице» (*кумари пуджа*). Женщина рассматривается не как человеческое существо, а как Божественное воплощение. Следуя этому пути, *садхака* устанавливает контакт с Божественным. Это намеренный процесс поднятия объектов мира на уровень Шивы или привнесения Шивы на уровень физического мира.

В действительности, Шива уже присутствует в мире, но люди не осознают этого факта, не видят Шиву, когда смотрят на мир. *каула садхана* – это способ увидеть Шиву в мире и мир как Шиву. Каулизм «трансформирует» мир в Шиву. Это, так сказать, божественная алхимия, превращающая всё в золото. Когда кто-нибудь поклоняется объекту или человеку как Богу, этот объект или человек становится Богом для поклоняющегося.

Как посреднику, с помощью которого может быть познан Бог, сексуальному акту в Каулизме уделяется особое внимание. Энергия всей вселенной (*кундалини шакти*) существует в теле в форме энергии сексуальной,⁵ поэтому в Каулизме секс – это самый важный канал для

⁴ *бахих шактау йамала ча дехе пранаптхе матаяу*
иши шодха куледжай сиат пратибхедам вибхедини// Т. А. 29. 68.

⁵ *биджам са пидейате расашалкавибхагато'тра кундалини/*
адхийуштапитханетри кандастха висвато бхрамати// Т. А. 29. 68.

достижения Шивы. В результате такого акцентирования, Каулизм может пониматься как *садхана*, основанная исключительно на сексе, а это весьма далеко от истины. Каулизм – это практика использующая все в мире как средство для реализации, специфически включая и секс. Сама сексуальная энергия (*кама шакти*) не ограничивает себя одним лишь выражением через секс. Она есть всеобщая энергия наслаждения (*ананда шакти*), которая выражается в каждой форме радостной активности.

Каула *садхана*, которая является сердцем Тантризма, известна в индийской традиции как *вама-марга*, *Путь левой руки*. Ведическая традиция подразумевается, как *Путь правой руки* (*дакшина-марга*). Последователи Ведической традиции называют тантрическую практику *путём левой руки* из-за её ритуала использования пяти объектов, которые они считают нечистыми: вина, мяса, рыбы, подсущенного зерна⁶ и сексуальных отношений. Поэтому они смотрят на Каулов свысока и называют их практику *путём левой руки*, подразумевая под этим ошибочность такой традиции.

Каулы не протестуют против того, что их практику называют *путём левой руки*. Они принимают это название, но интерпретируют его по-другому. Они понимают *вама* в значении «левая половина», как левая половина, или женская сторона Шивы в его проявлении полумужчины-полуженщины, т.е. Ардханаришвары. *Вама*, таким образом, – это одно из многих имён, данных Шакти. Поэтому *вама-марга* или *путь левой руки* – это путь поклонения левой половине, или Шакти.

Не все тантристы используют в своей садхане ритуал пяти «нечистых объектов»; поэтому не все тантристы – Каулы. Опираясь на все вышесказанное, можно сделать вывод о том, что Каулизм, в его общем смысле синонимичен с Тантризмом, а Каулизм в его специфическом значении практики использования пяти «запрещённых» объектов – это только часть Тантризма. Даже внутри самого Каулизма есть тантристы, которые физически не используют указанные пять объектов. Вместо этого они работают над изменением своего отношения к ортодоксально «запретным» занятиям без физического осуществления Каулического ритуала. Вполне возможно привнести такие перемены в это отношение к запретному, не сопровождая его физическими действиями, и такая практика рекомендуется в противовес господствующей морали. Таким образом, даже в самом Каулизме действительное физическое использование пяти «нечистых» действий не является необходимым. Фактически, их физическое использование вообще запрещено для невежественных людей, которые не ставят своей целью изменение отношения. Тантра говорит: «Невежественный человек (*пашу*) не должен нюхать или видеть, или

⁶ Слово, обозначающее обжаренное зерно – *мудра* – имеет много значений в повседневной речи, такие как «печать», «металлическая валюта», «физическая поза» и т.д. Однако в контексте пяти М оно обозначает обжаренное зерно – слегка обжаренный мелкий горошек – который принимается вместе с вином, и т.д.

прикасаться, или пить вино, или есть мясо; их использование эффективно (только) в случае *садхаков Каулы*⁷.

Так называемый *путь левой руки* произрастает из тантрического откровения о том, что акт обнаружения божественного в совершенно нечестивых объектах и действиях может быть мощным инструментом для открытия Божественного во всём. Эта практика доведена до крайности некоторыми группами, например, агхориями, которые пачкают себя отбросами и экскрементами. Всё, что считается наиболее неблагородным и нечестивым, в тантрической *садхане* принимается как нечто освященное и божественное, принимается как Шива. Абхинавагупта говорит о том, что в ритуале Каулического поклонения используются только те вещи, которые запрещены в духовной традиции.⁸ В *садхане* Агхоры используются даже отбросы, урина и экскременты. Урина, к примеру, называется Святой водой (*шивамбу*)¹²⁹. Тантристы считают эгоизмом и невежеством видеть в предметах мира что-то иное, чем Шиву. *Вама-садхана* является одной из эффективных техник, искореняющих эгоизм и невежество.

Тантра, конечно же, не порочит чистоту как гигиеническую ценность и не предписывает нанесение нечистот на тело. Она имеет целью искоренить ощущения того, что нечистоты – это что-то порочное и нечестивое. Существует разница между вещью нечистой и нечестивой, религиозной нечистотой. Чистота – это житейская категория, в то время как святость и нечестивость – это религиозное отношение. То, что тантристы стремятся удалить, так это ощущение несвятости в отношении грязи. Например, *шудра* или *чандала*, даже если он отмыл своё тело до чистоты и одет в чистую одежду, считается, в ортодоксальной традиции, нечестивым и даже прикосновение такого *чандала* «оскверняет» то, к чему он прикасается. Тантрист называет это неправильным и эгоистичным отношением ортодоксальной традиции. Для нейтрализации такой неправильной идеи, Тантризм предписывает поклонение *чандале* как Шиве¹⁰. В другом примере ортодоксальной традицией мясо принимается как нечто нечестивое само по себе, безотносительно к вопросу о вовлечённости в убийство или тяжести

⁷ *анангхрейам аналогиам аспришиянчайапейакам/*
мадиам мамсам пащунанту кауликанам махапхалам// КУЛАРНАВА ТАНТРА 2. 124.

⁸ *атра йаге ча йаддравиам нишиддхам шастрасантатай/*
тадэва йоджайеддхиман вамамритапариплутам Т.А. 29. 10

⁹ *Шивамбу*, или «святая вода» (моча) также имеет медицинскую ценность. В Аюрведе, древней индийской системе медицины, моча характеризуется как нейтрализатор яда (*вишахара*). Многие люди в Индии регулярно потребляют *шивамбу*, чтобы лечить разные телесные болезни.

¹⁰ Существует известная история о том, что Господь Шива проявился перед Шанкарачарей в Каши (Варанаси) в форме *чандалы* (неприкасаемого), чтобы научить заблудшего недуалиста равенству. История говорит, что Шанкарачаря не хотел подпускать *чандалу*, чтобы *чандала* своим прикосновением не сделал его нечистым. Но *чандала* загадочным образом преобразился и, раскаивающийся Шанкарачаря, распознав в нём Господа Шиву, пал к Его стопам. Многие святые писали о том, что использовали тантрические методы, чтобы исправить некоторых из своих «стойких» учеников.

этой пищи для тела. Таково же отношение к рыбе и вину. Ортодоксальный последователь религии, например, предпочитает не обедать за столом, на котором представлены мясо и вино. Он считает, что одно лишь прикосновение мяса и вина способно осквернить его собственную пищу. Тантризм, который не потворствует ни насилию, ни пьянству, стремится нейтрализовать ощущение того, что мясо, рыба, вино или нечто подобное являются нечестивыми и что одно только прикосновение к ним есть святотатство.

Некоторые люди интерпретируют Каулический ритуал использования вина, мяса, рыбы, печёного зерна и половых отношений только как символическую практику, но, на мой взгляд, описанные практики следует воспринимать буквально. Тантры живо и наглядно описывают процесс поклонения и детали ритуала. Более того, современный Каулический ритуал стал живой традицией в различных частях Индии, особенно в Кашмире, Ассаме, Бенгалии и Ориссе.

Цель практики *левой руки Каулы* – это возвышение желаний. В основании практики находится психологический опыт о том, что до тех пор, пока мы имеем *антагонистическое* отношение к нашим желаниям, в особенности к половому влечению, мы не способны преодолеть их. Вместо этого мы их бессознательно подавляем, имея в результате самообман и распад личности. С другой стороны, если мы развиваем религиозное отношение к сексу и другим активностям, обычно предпринимаемых при осуществлении наших желаний, и ощущаем эти активности не более нечестивыми, чем любые другие, тогда мы легко можем трансформировать наши желания. Желания – это форма энергии. Эту энергию нельзя уничтожить, её можно только сублимировать, возвысить или трансформировать в более высокие и тонкие уровни выражения такие как любовь, эстетическое творчество и т.д.

НЕОБХОДИМОСТЬ СУБЛИМАЦИИ СЕКСА

Зачем сублимировать секс? Почему бы не продолжать использовать его для физического наслаждения? Тантристы предполагают, что сексуальная энергия идентична энергии вселенной, которая ответственна за всю радость и всё творчество в самых разных сферах жизни. Одна и та же энергия выражает себя в различных формах – в грубой форме физического полового акта и в тонкой возвышенной форме любви и эстетического наслаждения на ментальном уровне. Истинная радость и творчество невозможны, пока сексуальная энергия (*кундалини*) не пробуждена хотя бы в некоторой степени. Практикующие Тантру сделали следующие открытия: а) та же энергия, что и половое влечение, работает в каждой форме удовольствия, будь она грубой или утончённой; б) эта же энергия принимает участие в каждой форме творчества; в) чем больше эта энергия полового влечения выражает себя через высшие каналы, тем больше радости и творчества она приносит; г) чем больше сексуальная энергия поднимается на более высокие

уровни, тем быстрее происходит автоматическое растворение сексуальных проблем этого человека. Сублимация сексуальной энергии, таким образом, приносит желаемые результаты на всех уровнях, приводя к синтезу приятного (*прейа*) с хорошим (*шрейа*).

В Тантрической традиции сексуальная энергия символизируется свернувшейся кольцами змеёй (*кундалини*). В обычных людях змея спит, свернувшись кольцами в области нервного сплетения или *чакры*, расположенной в основании полового органа (*муладхара чакра*). Это означает, что сексуальная энергия в нормальном состоянии существует внутри нас. Небольшой толчок к пробуждению она получает в животном удовольствии секса и то, только на самом низком уровне. В этих случаях *кундалини* направлена вниз. Тантрическая практика нацелена на пробуждение *кундалини*, она побуждает её поднять своё лицо вверх и подняться через цепь *чакр* в теле, достигая в конечном итоге единения с Шивой в *чакре* на макушке головы (*сахасрана чакре*). Восхождение *кундалини* является метафорой процесса трансмутации сексуальной энергии с уровня грубого наслаждения на уровень божественного. Для тантриста ограничение сексуальной энергии до низкого уровня означает истощение энергии, приносящее меньше радости и творчества. В этом случае энергия, которая могла бы быть использована для обретения потрясающих возможностей, просто растратывается. Каула *садхана* секса была создана для разрешения проблемы сублимации и подъёма сексуальной энергии, чтобы она могла быть использована лучшим из возможных способов.

ЧУВСТВО СВЯТОСТИ СЕКСА

Сущность Каулического ритуала касающегося секса и рациональная сторона практики опираются на культивирование практикующими двух отношений: а) чувства почтения к половому акту и б) чувства любви к сексуальному партнёру. Внешняя, ритуальная часть существует лишь для того, чтобы помочь в развитии этих чувств.

Тантризм выступает в защиту культивирования чувства священности секса, в противоположность тому отношению к сексу, который проповедуется в негативистских, пуританских и циничных аскетических традициях. В Тантризме развивается чувство святости и божественности по отношению к сексу и сексуальному партнёру. Мужчина должен смотреть на женщину как на воплощение божественной Шакти; женщина должна рассматривать мужчину как Шиву.

Тантрическое понятие священности секса не приводит к сексуальной вольности, скорее к обратному. Когда отношение святости успешно развито, секс не представляет больше проблему для тантриста; он больше не чувствует чрезмерного желания потакать себе в сексе. Те же, кто напротив подавляет свое сексуальное побуждение, всегда находятся в

мучительной конфронтации со своими желаниями, и они никогда не преуспеют в искоренении этих чувств. Тантризм является противоядием от отношения к сексу как к чему-то грешному. С другой стороны, Тантризм не поощряет гедонизм. Самоиндульгирование в сексе не является ни целью Тантры, ни средством для достижения цели. Намерением тантрической *садханы* является сублимация, возвышение секса и изменение отношения к сексу со стыдливого на возвышенное – это первый шаг. Каулизм одновременно против как ненависти к сексу как к чему-то грешному и низменному, так и использования его исключительно для собственного удовлетворения.

В каулической *садхане* половой акт совершается не для удовольствия (*бхога*), а как жертвоприношение божеству.¹¹ Он совершается не для чувственного наслаждения, которое неоднократно называется в Тантре грешным,¹² но как религиозный акт. *Куларнава Тантра*, предписывающая каула *садхану*, поясняет: «Если всего лишь через половые отношения с женщиной кто-нибудь мог бы стать освобождённым, тогда все творения в мире могли бы освободиться (*мукта*) через половой акт»¹³.

Мы можем теперь понять значение фаллического поклонения, предписываемого в Тантрах. Женщина (*шакти* или *дуди*), участвующая в ритуальном половом сношении (*майтхуне*) каула *садханы*, почитается как богиня (*дэви*). Все части её тела, особенно половой орган, почитаются стремящимся к ней мужчиной. Она, в свою очередь, поклоняется ему таким же образом. Поклонение в фаллической символике хорошо известно. Мужской половой орган (*линга*) понимается как Шива, а женский (*йони*), на который помещается *линга*, рассматривается как Шакти. *Шива-линга* может также быть независимо интерпретирован как абсолютный принцип, Шива-Шакти, без увязывания его с фаллосом; но в Каулической традиции он обязательно связывается с фаллосом. Возможно, сам этот символ происходит от фаллоса и поклонение Шива-Шакти является первоначальным Каулическим поклонением.

Древние индийцы, кажется, перевели эту тантрическую мудрость в практику. Они поклонялись божеству секса так же, как и любому другому божеству. Мы находим в древней санскритской литературе упоминания о поклонении Мадане или Кама-дэве (*Купидону*) в особый день года, *Васантапанчами*, в начале весеннего сезона.¹⁴ Множество храмов в Индии,

¹¹ *мадайам мамсанча матсайанча мудра майтхунамева ча/ макарапанчакам деви деватапритикаракам/* КУЛАРНАВА ТАНТРА 10. 5.

¹² *мади панчакамишани девата-притайе судхих/ йатхавидхи нишевета тришинайа чет са патаки//* Там же. 10. 6.

¹³ *шакти-самбхога матрена йади мокши бхавета вай/ сарвени джантаво локе муктах сийх стринишиеванат//* Там же 2. 119.

¹⁴ а) *ахам пунарджсанами на бхавато на камадевасийа мамайвайкасийа брахманасийайам маданамахотсаво йасийа прийавайасиенайвам мантрайате.* ШРИХАРШАХ, «Ратнавали», Motilal BanarsiDass, стр. 22,
б) *канчанамале, пратиштхапайашокамуле бхагавантам прадйумнам.* Там же, стр. 40,
в) *кусумасукумарамуртидахати нийамена тадануттарам мадхайам/*

например, Кхаджурахо, Конарка и др., украшены сексуальными образами. Это не может быть религиозным извращением или выражением подавленного секса, наоборот это кажется намеренной попыткой, вполне в духе Тантрической традиции, придать сексу религиозный статус, чтобы люди могли понять, что секс так же религиозен и свят, как и любое другое явление мира.

Змея, являющаяся символом секса¹⁵, является также объектом почитания в индийской традиции. Это противоположно христианской традиции, в которой змея воспринимается как символ дьявола. Фестиваль поклонения змее в день *Нагапанчами* является живой традицией в Индии. Более того, согласно индийской мифологии, господь Вишну покоится на божественном змее, Шеше, и змея же является украшением шеи господа Шивы. Все это означает, что Вишну и Шива, эти идеальные всевмещающие личности, не убили, или подавили, а сделали своим помощником или сублимировали змею, или секс. Существует также другой миф о том, что сама земля покоится на Шеше, божественном змее. Это может означать, что все активности мира основываются на сексе – идея сродни подобной же у Фрейда.

Отношение к сексу как к святыму и божественному, а не непристойному, является признанной характеристикой Тантризма или индийской традиции *левой руки*. Но это отношение можно обнаружить также и в священных писаниях *правой руки*, таких как *Бхагават Гита* и *Упанишады*. В *Тайттирийа Упанишаде* духовный ищущий получает совет чувствовать в качестве части его духовной практики, что работа рук и движение ног – это Брахман.¹⁶ Там говорится также: «Брахман присутствует в половом органе в форме воспроизведения, нектара и радости».¹⁷ В *Бхагават Гите* Господь говорит: «Я – это половое влечение, которое воспроизводит»¹⁸, и «Я – половое чувство, не противоречащее морали живущих существ»¹⁹. В *Шримадбхагавате* говорится: «Некоторые другие говорят: «Бог – это половое влечение»»²⁰. *Брихадараньяка Упанишада* упоминает о сексуальном жертвоприношении (йаджна) говоря: «О Гаутама, женщина – это огонь, её половой орган – пылающее дерево, её волосы на половом органе – дым, вагина – это пламя, проникновение – ангара, сексуальное наслаждение – искра; в него боги жертвуют сперму; и из этой

абхати макаракетох паривастха чапайаштирива// Там же,

г) васантотсавопайаналупенарийагаутамена катхитам тваратам бхаттинити. КАЛИДАСАХ, «Малавикагнимитрам», Калидаса Грантхавали, БИУ, стр. 289-90.

¹⁵ Психология глубины, изучая сны о змеях и боязнь змей, сделала вывод о том, что символ змеи как-то подсознательно относится к сексу. Отношение к змее, таким образом, наводит на мысль об отношении к сексу.

¹⁶ кармети хастайох гатирити падайох. ТАЙТТИРИЙА УПАНИШАД 10.2-3.

¹⁷ праджатирамритамананда итиупастхе. Там же.

¹⁸ праджсанашасми кандарпах. Бх. Г. 10. 28.

¹⁹ дхармавируддох бхутешу камо 'сми бхаратаришабха. Там же. 7. 11.

²⁰ пумсах камамутапаре. ШРИМАДБХАГАВАТА 4. 11. 22.

жертвы рождается пуруша»²¹. Почти тождественное утверждение встречается также в *Чхандогайа Упанишаде*.²²

Экзистенционалист феноменологист может спросить, почему Тантра поддерживает заманчивый секс, как что-то божественное, вместо того, чтобы считать его простой физической функцией. С тантрической точки зрения, сексуальная энергия очищается с целью духовного освобождения. Каула *садхана*, или культивирование ощущения почтения к сексу, – это вид йоги. Если секс используется только так, как он встречается в природе, он является не йогой, а чувственным удовольствием.

КУЛЬТИВИРОВАНИЕ ЛЮБВИ К СЕКСУАЛЬНОМУ ПАРТНЁРУ

Второе предписание Каулизма, касающееся секса, заключается в том, что человек должен чувствовать любовь к своему сексуальному партнёру. Священные Тексты предписывают практикующему чувствовать сексуального партнёра полностью как своего собственного. Мужчина должен видеть женщину как его собственную Шакти; женщина должна видеть мужчину как её собственного Шиву. Они должны культивировать чувство тождественности друг с другом, чувство недвойственности, то есть, каждый партнёр должен интенсивно любить другого.

Этот тип любви, – в сущности, духовное качество. Любовь к человеку имеет два взаимно дополняющих аспекта: а) желание любимому всего хорошего – то есть, чтобы он или она были здоровы и счастливы, и б) желание единения с личностью, ощущение, что он или она – это твоё собственное Я. Однако существует третий аспект любви, который не может культивироваться; он проистекает сам собой, как результат первых двух аспектов. Это эстетический аспект – когда объект любви проявляется как красивый и даёт огромную радость и удовлетворение любящему. Сила, с которой культивируются два первых аспекта, производит силу ощущения третьего аспекта.

Любовь непроизвольно заставляет секс очищаться. Весь сексуальный акт трансформируется в любовь. Точно так же как вода, когда она горячая, становится паром, так же и секс трансформируется огнём любви в глубокое эстетическое удовлетворение, которое и есть третий аспект любви. Точно так же как пар, когда он остывает, возвращается в более грубую форму воды, так же и любовь, когда она остывает, может снова трансформироваться в более грубую форму секса. Любовь – это трансформирующий фактор. Второе тантрическое предписание заключается в том, что занятие сексом должно быть не просто чувственным наслаждением, а выражением любви.

²¹ йоша вагниргаутама, тасайа упастха ева самит, ломани дхумо, йонирарчих, йадантах кароти те'нгара, абхинанда виспхулингах; тасминнетасминнагнау дева рето джухвати, тасайа ахутайай пурушах самбхавати. БРИХАДАРАНИЙАКА УПАНИШАД 6. 2. 13.

²² ЧХАНДОГЙА УПАНИШАД 5. 8. 1-2.

Чувство любви к сексуальному партнёру, объединенное с чувством поклонения, описанным раньше, – это вернейшее средство для сублимации (очищения) сексуального импульса.

Чувство любви сублимирует грубый животный секс, с одной стороны, и исцеляет механический и безжизненный сексуальный акт от его пресности и бессодержательности. В некоторых случаях происходит именно то, что люди, хоть и дающие себе волю в сексе, чтобы получить удовлетворение и радость от него, не получают достаточного удовольствия или удовлетворения, потому что секс для них становится механическим и безжизненным. Могут возникнуть сексуальная холодность и импотенция. Пресный и безжизненный секс встречается не в отдельных случаях; это общее затруднение ультрасовременного свободного сексуального общества. Все культуры свободного секса страдают от этой болезни. Это происходит также в случае женатых супругов, когда через какое-то время тепло любви остывает и приходит сексуальный механический союз. Дилемма секса в том, что если секс игнорируется или подавляется, он создаёт психологическую аномалию, а если секс делается самоцелью и им наслаждаются ради него самого, тогда, спустя некоторое время, он становится лишённым привлекательности и вкуса. Следовательно, рассматривание секса только для наслаждения (*бхоги*) разрушает его назначение.

Каулизм – это выход из этой дилеммы; культивирование любви – это лекарство от пресности сексуальной жизни. Секс становится механическим и безжизненным только тогда, когда он лишён любви, то есть, когда сексуальный партнёр недолго остаётся объектом любви, а быстро становится всего лишь объектом наслаждения. Любовь исцеляет секс от его пресности и делает его удовольствием и удовлетворением. Точно так же, как свет, которым светит луна, не относится к самой луне, а исходит от солнца, так же и радость секса происходит из любви. Любовь – это что-то независимое; точно так же как свет солнца имеет независимую радость, так же и любовь может давать радость даже без секса. А вот секс зависит от любви и её радости; секс без любви не имеет жизни. Если кто-либо эгоистичен и лишён способности любить, он отвергает подлинное удовольствие в сексе. Если секс, а не любовь, становится единственным объектом отношений мужчина-женщина, тогда разрушается его назначение. В этом парадокс секса. Таким образом, болезнь пресного секса, от которой страдает культура свободного секса, может быть излечена только культивированием любви.

Итак, мы видим, что любовь в отношении секса имеет две функции: а) она доставляет радость и удовлетворение сексом, и б) в этом подлинном процессе секс сублимируется через поглощение секса глубиной любви. Чувство святости по отношению к сексу, указанное ранее, интегрируется в любовь, ибо в любви существует естественное благочестие. Нет ничего более святого и доброго, чем любовь. Таким образом, когда секс делается актом выражения любви, и умы предполагаемых личностей зафиксированы не на сексуальном наслаждении, а на любви, тогда осуществляется первое

предписание Каула-марги, а именно – чувство святости по отношению к сексу; любовь естественно освящает секс. Осуществляется и второе предписание, а именно – чувство любви к сексуальному партнёру, следовательно, любовь – это полный путь.

Тантрический, или каулический, путь любви разрешает дилемму Фрейда. Дилемма, которая поставлена Фрейдом, заключается в том, что, если секс осуждается и подавляется, тогда он создает отклонения и распад личности; но, если сексу дается власть, тогда человек становится не лучше животного, а социальная и культурная жизнь становится пустым звуком. Зигмунд Фрейд, хотя и поддерживавший сублимацию секса, вызываемую самой Природой, но не высказывал идеи о сознательных и преднамеренных методах трансформации или сублимирования секса. В свою очередь Тантризм представляет сознательный метод, йогу, посредством которой мы по собственному желанию сублимируем секс.

Когда секс сублимирован таким образом, проблема расщепления личности, так же, как и проблема социальной и культурной жизни, автоматически исчезает. Состояние сексуальной сублимации – это счастливый синтез двух начал – того, что называется *прайа* (удовольствие) и того, что называется *шреяа* (добро или польза). Любовь также удивительно синтезирует в себе наслаждение сексом. Совершенный любящий непроизвольно и в гораздо большей степени удовлетворяет свое сексуальное желание, чем тот, кто занимается механическим сексом. Когда сексуальное чувство трансформируется или сублимируется на более высокий и тонкий уровень, оно ни создает распада личности, ни делает проблем в социальной и культурной жизни. Наоборот, оно придает законченный вид личности, с одной стороны, и увеличивает богатство и красоту социальной и культурной жизни, с другой.

Таким образом, также разрешается проблема сексуальных преступлений. Сексуальные преступления могут служить показателем желания любви в преступнике. Если неумеренное животное сексуальное побуждение совпадет с успокаивающим чувством любви, сексуальное преступление невозможно. Я не имею в виду, что сексуальные преступления не должны быть наказаны – конечно, должны. Я предлагаю учесть, что внутреннее преобразование секса через любовь и чувство святости, должно быть принято в расчет. Любовь естественно делает личность хорошей и святой. Она согласовывает свою собственную пользу с пользой личности, которая является объектом сексуального желания. Если секс совершенно гармонирует с любовью, в нем не остается ничего аморального или греховного. В действительности настоящий грех – это секс без любви; и он активизирует сексуальные преступления. То, что иногда называется любовью и то, чем иногда оправдывается убийство возлюбленного любящим, в действительности, не является любовью; это просто яростная вспышка сексуального и эмоционального эгоизма этого так называемого любящего.

Тантрическая позиция в этом вопросе заключается в том, что необходимо взять необработанный материал, а именно, сексуальную жизнь, и трансформировать его. Это – победа над Природой с помощью собственных законов Природы. Сублимация или трансформация – это закон Природы, в то время как сексуальное желание – это часть Природы. Человеческие существа уже вовлечены в секс, почему же тогда не заниматься им таким образом, чтобы извлечь из этого наилучшие возможные результаты? Тантрическое преобразование секса может быть приравнено к сельскохозяйственному преобразованию пустыни. Аграрий уделяет пустыню ради получения урожая. Природа обеспечивает свои растения силой трансформации удобрений. Отвратительный запах испражнений превращается в благоухающий аромат цветущих плодов. Нечистоты превращаются в съедобный плод, производимый растением. Таким же образом, тантрист распознает ценность материала секса и ставит его на службу разумным и достойным целям. Сублимированный, возвышенный секс расцветает как любовь, эстетическое наслаждение и творчество во всех занятиях жизни. Сексуальная сублимация – это ключ для достижения высших ценностей жизни, и мирских, и религиозных.

КАУЛА САДХАНА КАК СПОСОБ САМОРЕАЛИЗАЦИИ

Уже было установлено, что каула *садхана* – это способ сексуальной сублимации, осталось рассмотреть, как она приносит реализацию (*мокшу*), наивысшую ценность жизни. Она совершает это двумя путями. Первый, заключается в том, что она вызывает вышеупомянутую сексуальную сублимацию, необходимую для *мокши*. Второй, состоит в том, что она освобождает поток любви, который является, по-видимому, наиболее эффективным способом *мокши*. Все тексты индийской традиции *левой руки* и многие другие, утверждают, что ощущение единства со всем – универсальная любовь – несет Самореализацию. Человек не может реализоваться, пока не полюбит всю вселенную.

Кто-либо может возразить, что, несмотря на то, что практика Каулы способна помочь в развитии чувства любви к сексуальному партнеру, она не обязательно служит развитию универсальной любви, которая является способом реализации. В ответ Каула сказал бы, что любовь, в противоположность сексу, – это начало универсальной любви. Тантризм использует врожденный импульс к любви и сексу, чтобы выплавить универсальную любовь.

Культивирование универсальной любви может легко и действительно начаться тогда, когда человек уже естественно любит кого-то. Когда он достигнет достаточной степени сексуальной сублимации, он может пережить истинную любовь по отношению к своему сексуальному партнеру в наибольшей степени. Любя своего сексуального партнера, человек может

иметь первый проблеск духовной любви. Сексуальная любовь, если она управляема, естественно прокладывает путь к универсальной любви. Любовь, переживаемая к сексуальному партнеру, может быть направлена и нацелена на целый мир.

Кроме того, нет разницы, является любимый объект одним человеком или всем миром; дело в качестве любви. Если кто-либо в своем сердце имеет поток истинной и чистой любви даже к одному человеку, он приобретает способность любить весь мир. Если поток любви существует внутри *садхаки*, он будет пропитывать любой объект, предстающий перед ним, – будь он личностью или всем миром. Таким образом, возвышенные любовные истории, обнаруженные в литературе практически всех культур, неизменно изображали любящих как святых с чистыми сердцами. Это не просто поэтическое воображение; это изображение факта жизни. Истинный любящий не может не стать святым.

Существует еще одно основание, чтобы считать *садхану* сексуальной сублимации способом Самореализации. Мы можем достичь Я (*Шивы*) уловив нить спонтанности (*спанду*) в нашем переживании и развивая ее все больше и больше. Секс – это, по-видимому, величайший спонтанный акт в нашем физическом переживании. Конечно, в обычной жизни секс испорчен загрязнением и, следовательно, не отражает совершенной свободы, но он дает человеку чувство этой первичной спонтанности и свободы. Если мы ухватимся за это чувство и как следует разовьем его, мы сможем достичь первичного состояния свободы.

СТАДИИ КАУЛА САДХАНЫ

Тантра указывает три стадии каула *садханы* – животная (*пашу*), героическая (*вира*) и божественная (*дивайа*) – которые предназначаются для трех различных уровней людей (*адхикари*). Животная стадия, которая является низшей, предназначена для обычных людей, которые недостаточно возвысились над эгоизмом, и в чьем случае секс находится на самом грубом физическом уровне. На этой стадии посвящение дается только женатым супругам (*йамала-дикша*). Секс разрешен только между мужем и женой. На стадии героя разрешены внебрачные отношения. Но требования для героя очень высокие. Хоть и находящийся ниже состояния полной реализации, герой занимает высокий уровень сексуальной сублимации. Он поднялся над эгоизмом и может любить кого-либо как самого себя. Только таким высокоразвитым людям позволено совершать героическую *садхану*. Третья и наивысшая стадия – божественная или благочестивая (*дивайа*). Эту стадию определяют две характеристики. Первая, это *садхаки* исчезло; он достиг состояния универсальной любви. Вторая, такие люди не нуждаются в физическом сексе; они могут испытывать любовь той же силы, или даже более, без телесного союза. Это – наивысший уровень сексуальной сублимации. Только святые и те, кто являются *дживанмуктами*, находятся на этой стадии.

Эта классификационная система и иерархия в каула *садхане* предполагают, что люди не находятся на одном и том же уровне духовного развития. Тантра, в общем, разделяет такое понимание с другими философскими системами Индии. Следовательно, существуют различные уровни духовной практики, соответствующие различным уровням способностей (*адхикари бхеда*). Если эти барьеры игнорируются не имеющими соответствующей подготовки людьми, может произойти разрушение их личностей. Если, например, человеку животного уровня позволяет заниматься внебрачным сексом, который предназначен только для героического и божественного уровней, обществу и личности будет принесен вред. Поэтому Тантра предписывает своим приверженцам практиковать каула *садхану* секретно и прятать ее от мирской публики. Говорится: «Точно так же, как кто-либо охраняет свое богатство от воров, так же надо охранять каулическую практику от мирян (*пашу*)»²³. Мирянина предостерегают, что «следование каулическому пути более трудно, чем хождение по лезвию меча или езда на тигре, или ношение змеи»²⁴. Те, кто игнорируют предостережения и используют каулическую *садхану* для чувственного наслаждения (*бхоги*), порицаются Тантрой.²⁵

КАУЛА САДХАНА: ОЦЕНКА

Утверждение Тантры, что каула *садхана* – наилучший из всех путей, вполне понятно. Это больше, чем просто хвалебная речь. Сублимация желаний и культивирование универсальной любви – это самые важные составляющие освобождения. Эти две цели могут быть легко и полностью достигнуты посредством тантрической *садханы*. Тантризм или Каулизм – это не просто особое ритуальное сексуальное поклонение; это общее отношение к жизни, отношение принятия и интеграции всех аспектов жизни. Это – позитивная философия жизни, которая ассимилирует и сублимирует жизнь. Ни один человек не может полностью стать свободным, не имея этого отношения. Если говорить о Каулизме в широком смысле, можно с уверенностью сказать, что ни один человек не может освободиться без каулического подхода. Таким образом, современные святые, такие как Рамакришна Парамахамса или Рамана Махариши, хотя и не следовали особой ритуальной практике Каулы, были определенно каулами в их отношении к жизни.

Наконец, надо прояснить, что в Кауле состояние наслаждения (*бхога*) не устраняет состояние трансцендентного. Участвуя в чувственных переживаниях, Каула находится в трансцендентном Я, наслаждаясь блаженством Я, а не чувственным объектом. Каула наслаждается

²³ *йатха ракшати чауребхью дханадханиадикам прийе/*
куладхармам татха деви пашубхях париракшайет// КУЛАРНАВА ТАНТРА 11. 82.

²⁴ *крипанадхарагаманат вайагхракантхава ламбанат/*
бхуджсангадхарананнунамашакийам кулавартанам// Там же. 2. 122.

²⁵ См. Куларнава Тантру, глава 3, стихи 113-123.

удовольствием Я через объект. Вовлечённый в наслаждение активности, Каула обращает своё внимание на Я, или на любовь, которая естественна для Я. В тот момент, когда внимание переходит с Я на объект наслаждения, само наслаждение падает. Конечно, очень трудно сохранять внимание фиксированным на Я или на любви и не позволять ему скатываться к наслаждению; ввиду этого Каула *садхана* и считается такой же трудной, как движение по лезвию меча. Но она трудна только для скованной эгоизмом личности, которая не реализовала очищающее блаженство Любви и всё ещё ограничена уровнем эгоистического наслаждения. Она не трудна для просветлённого, который легко отождествляет объект наслаждения с собой.

Гедонист может предположить, что, если внимание сосредоточено на Я, а не на наслаждении, тогда действие не принесёт никакого удовольствия и будет подобно не столько поеданию вкусного блюда, сколько жертвованию его священному огню. В ответ Каула сказал бы, что, напротив, таким образом можно наслаждаться даже больше – и количественно, и качественно – чем тогда, когда внимание сосредоточено на самом наслаждении. Причина этого проста: наслаждение от объекта приходит не из самого объекта, а из Я, или из любви, естественной для Я, также как луна светит не своим собственным светом, а светом солнца. Упанишады говорят: «Когда *то* светит, всё это светит; всё это светит светом *того*»²⁶. Всё удовольствие мира приходит из Я, только косвенно. Если мы не пребываем в Я, мы *не можем* наслаждаться миром. Наслаждение, которое мы получаем от мира, пропорционально степени Самореализации, которой мы достигли. Поэт Колридж, обращаясь к Природе, говорит: «О Госпожа, мы получаем то, что даём», то есть мы получаем от Природы или мира радость, которую мы уже подсознательно спроектировали на неё.²⁷

Далее Каула возразил бы, что если внимание сосредоточено только на наслаждении, а не на Я, оно является саморазрушающим. Это то, что происходит в случае тех, кто наслаждается сексом для самого секса; через некоторое время секс становится механическим, пресным и безвкусным. Наслаждение сексуальной жизнью не является независимым; оно зависит от Я, или любви, которая *духовна*.

Возникает последний вопрос. Если удовольствие приходит из самого Я, а не из объекта удовольствия, тогда почему Я, независимое в блаженстве, допускает внешний объект удовольствия? Какая нужда в чувственном удовольствии? В ответ тантрист сказал бы, что Я, совершенное и

²⁶ *тамева бхантаманубхати сарвам тасиа бхаса сарвамидаам вибхати*. МУНДАКА УПАНИШАД 2. 2. 10; КАТХА УПАНИШАД 2. 2. 15; ШВЕТАШВАТАРА УПАНИШАД 6. 6. 14.

²⁷ О, Госпожа! Мы получаем то, что мы даём,
И в нашей жизни живет только Природа...
...Ах, из самой души может исходить
Свет, слава и прекрасное светлое облако,
Окутывающее Землю...
Самуэль Тейлор Колридж, «Уныние: Ода».

удовлетворённое в себе, не нуждается в выражении себя через чувственное удовольствие и всё же оно делает так исходя из своей свободной воли (*сватантрия*) или того, что называется *спанда* (или *крийа*) – это явление мы уже обсуждали и наблюдали в нашем реальном опыте. Такое выражение не унижает и не оскверняет Я, а наоборот, обогащает его ещё больше. Это подобно красивой женщине, украшенной драгоценностями: драгоценности красивы не сами по себе, они получают свою силу красоты от красоты женщины и, в свою очередь, украшают её ещё больше. Конечно, в случае женщины, драгоценности отличны от неё, так что, как минимум, она зависит от драгоценностей в получении наслаждения. В случае Я, драгоценности (объекты наслаждения) – это Его манифестации, так что Я совершенно независимо от своего наслаждения ими. Это действительно косвенный путь наслаждения. Он является частью лилы или развлечения Я. Таким образом, удовольствие мира (*джагадананда* или *локананда*) – это свободная активность Я²⁸.

Любовь – это конкретный пример вышеупомянутой позиции. Когда мы любим человека в истинном смысле слова, любовь независима – эта любовь самоудовлетворяющая даже без физического контакта с возлюбленным. Это именно то, что происходит на стадии *дивайа* каула *садханы*, мы же обычно не находим любовь, истинную на сто процентов, и, следовательно, в некоторой степени присутствует зависимость от физического контакта. Однако сам физический контакт не даёт радости, ибо радость приходит из любви, а не из физического контакта. Всё же, когда любовь присутствует, физический контакт усиливает её. Принятие физического контакта – это свободное выражение истинной любви.

Кроме того, в случае наслаждения (*бхоги*), оно совершается не как *бхога*, а как игривое выражение милостивой радости (*ананды*). То есть, в этом случае *бхога* поднимается от грубого животного уровня эгоистического удовлетворения до уровня свободного и спонтанного выражения радости (*ананды*) Я. Как таковая, она не остаётся *бхогой* вообще, а становится *спандой* – радостной активностью, свободной и спонтанной.

²⁸ *локанандах самадхисукхам*. Ш. С. 1. 18.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Все изложенное на предыдущих страницах позволяет сделать вывод о том, что Тантрическая традиция, не считая ее собственного высокого значения, дополняет Ведическую традицию, или традицию Упанишад. Агамическая *крийя* дополняет ведическую *джнану*, позитивное дополняет негативное, имманентное дополняет трансцендентное, йога дополняет *санйасу*, левое дополняет правое. Концепция *крийи*, хоть и не объясненная прямо, скрыто присутствует в Агамах и Тантрах. Высказывания Упанишад, касающиеся Творения, ясно предполагают в Брахмане *крийа*-принцип. Говорится, что мир происходит, или эманируется, из Брахмана,¹ или что: «Он пожелал: пусть я стану многим и произведу».² Эти утверждения предполагают *крийу*, или *спанду*. Утверждение «Все это происходит из самого блаженства»³ недвусмысленно относится к *спанде*. Эти утверждения не могут истолковываться как мифы (*акхайайки*), как делают это Адвайтины.

Зачатки пути левой руки (*Каулы* или *вама-марги*) могут быть успешно обнаружены в Ведах и Упанишадах. *Брихадараньяка* и *Чхандогья* Упанишады показывают сексуальный акт как форму священного жертвоприношения (*йаджна*).⁴ Конечно, целью здесь является описание правильного процесса размножения и привнесение в жизнь должноного отношения к сексуальному союзу; здесь не присутствует цели стимуляции сексуальной сублимации, как в пути Каула. Но здесь определенно присутствует почтительное отношение к сексу. Мы находим такое же положительное отношение к сексу и в *Гите*.⁵ Тантра утверждает, что *Каула-садхана*, которой она придерживается, не является неведической. *Куларнава Тантра* цитирует ведические утверждения, чтобы показать, что семена *Каула-садханы* во многом присутствуют в Ведах.⁶

Агамическая позиция не отлична от первоначальной позиции Упанишад, но отличается от классической схоластической Адвайты Шанкары и поздних ведантинов. Трудный вопрос, из-за которого возникает различие между двумя позициями, заключается в том, творит ли Брахман мир активно из Себя как свою *лилу*, или Брахман остается нейтральным, а мир является наложением на Брахмана, подобно веревке-змее.

Тантрист считает, что мир – это собственная проекция Шивы, тогда как согласно адвайтину, Брахман, как веревка, всегда остается нейтральным и пассивным. Очевидно, что сами Упанишады не подписываются под этой

¹ *йатова имани бхутани джайанте*. ТАЙТТИРИЙА УПАНИШАД 3. 1.

² *тадайкишата ба॒хусि॒ам праджस॒айети*. ЧХАНДОГЬЯ УПАНИШАД 6. 2. 3.

³ *анандадхийева кхалвимани бхутани джайанте*. ТАЙТТИРИЙА УПАНИШАД 3. 6.

⁴ а) БРИХАДАРАНЬЯКА УПАНИШАД 6. 2. 13,

б) там же 6. 4. 2-22,

в) ЧХАНДОГЬЯ УПАНИШАД 5. 8. 1-2,

г) ТАЙТТИРИЙА УПАНИШАД 10. 2-3.

⁵ Бх. Г. 7. 11, 10. 28.

⁶ КУЛАРНАВА ТАНТРА 2. 140-41.

неактивной точкой зрения; Брахман Упанишад активно и спонтанно манифестирует мир из Себя. Адвайтин истолковывает простые и прямые изречения Упанишад, касающиеся процесса творения как сказки, выдуманные провидцами Упанишад, чтобы приглушить недоступный объяснению вопрос Творения. Точно также мы не находим в Упанишадах расхождения между Брахманом и Ишварой и там нет никакой теории наложения. Не обнаружено этого и в *Браhma Сутрах*. Все это является формулировкой Адвайты.

Наша критика схоластической Адвайты состоит в утверждении о том, что, если Брахман не является творческой силой (*шакти*), мир не может быть объединен с Брахманом; он не может быть манификацией Брахмана. Когда адвайтин выдвигает теорию мира-как-кажущегося-явления, чтобы объединить мир с Брахманом, он, по-видимому, забывает дальнейшую логическую необходимость признания мира как собственной проекции Брахмана, а значит и признание Брахмана творящим. Но адвайтин начинает с предположения, что Брахман неактивен, т.е. с противоположной позиции. Это означает пристрастное видение философии Упанишад. Адвайта увеличивает простые высказывания Упанишад до размера необыкновенных значений и формулирует новые доктрины, чтобы последовательно объяснить свою позицию – доктрины, которые сами Упанишады не поддерживают. Кроме того, подобная позиция адвайтина создает много сложностей в понимании самих Упанишад. Чистая аксиология Упанишад, например, в представлении Адвайты становится трудной для понимания.

Кроме того, поскольку Адвайта рассматривает мир как наложение на Брахмана, созданное неведением (*авидей*), а не активным творением Брахмана, ее позиция равнозначна двойственности между нейтральным Брахманом и механизмом *авидий*, проецирующей весь мир на невосприимчивый Абсолют. Сложность этой позиции заключается в том, что Брахман и мир разделены. Адвайта, видимо, упускает из вида тот факт, что недвойственность Брахмана может быть сохранена только, если мир считается проекцией Брахмана, а не наложением на нейтральный и неактивный Абсолют. Адвайта может прибегнуть к концепции Брахмана-с-качествами, или Ишвары, и сказать, что между Брахманом и *авидей* нет двойственности, потому что *авидай* – это шакти Ишвары, а мир является проекцией Ишвары через *авидай-шакти*. Но поскольку Адвайта не видит Ишвару как изначально истинного и утверждает различие между Брахманом и Ишварой, проблема двойственности остается – она только перемещается от двойственности Брахмана и *авидий* к двойственности Брахмана и Ишвары.

Адвайта должна устраниТЬ расхождение между Брахманом и Ишварой и допустить, что самопроекция Ишвары – это собственная проекция Брахмана, иначе она произведет двойственность между лишенным шакти Брахманом, который ничего не делает с миром, и полным шакти Ишварой, который является творцом и правителем мира. Проблема не может разрешиться только называнием Ишвары и его мира ложным, ибо мир не есть чистое ничто (*асат*). Как *кажущееся явление* он имеет эпистемологическую или идеальную, мыслеобразную реальность. Как таковой он имеет место в Реальности, являясь

свободным выражением Реального, а не просто наложением на Реальное, если недвойственность Реального должна быть сохранена. Именно так считает Кашмирский Шайвизм.

Позиция Упанишад может быть истолкована более последовательно и исчерпывающе, чем это делает адвайтин. Мы можем увидеть различие между Адвайтой Упанишад и схоластической Адвайтой. Точки зрения Вивекананды, Шри Ауробиндо, Рабиндраната Тагора и даже Рамана Махариши были ближе к Упанишадам, чем к Адвайте. Адвайта Упанишад не является неактивной и не отрицает мир в смысле схоласта. Трансцендентность Брахмана, которая подтверждается фразой: «Здесь не может быть двойственности никакого вида» (*некхананасти кинчана*) не означает, что Брахман неактивен – она подтверждает свободу Брахмана. Адвайтин может истолковать эту свободу Брахмана только как «свободу от», а не «как свободу для». Но в Упанишадах «свобода для» не только не отрицается, а положительно утверждается. Что касается совместимости «свободы для» и «свободы от», то мы уже убедились в том, что первое, понятое в смысле *крии* (не *кармы*), вполне совместимо со вторым. Упанишады не придерживаются отрицательного, содержащего только отречение, взгляда на жизнь; путь жизни Упанишад является также жизнью богатства и довольства. Как мы уже указывали раньше, Упанишады не создают противоречия между наслаждением (*бхукти*) и освобождением (*мукти*), *бхукти* совместимо с *мукти*. Упанишады предписывают синтез этих двух понятий. Кто-либо может удивиться, как отрицающий взгляд на жизнь, которого придерживается Адвайта, произошел от Упанишад. Дело в том, что Адвайта Упанишад отличается от классической схоластической Адвайты, а Агамическая позиция *не отличается* от Адвайты Упанишад.

Философия Кашмирского Шайвизма корректирует ошибочное отношение, созданное философией иллюзии (*майавадой*). *Майавада* создает вредоносное отрицательное отношение к жизни и миру – отношение, которое является логически абсурдным и аксиологически глупым. В предшествующем анализе схоластической Адвайты Веданты в самых различных контекстах мы видели, что отношение схоласта не только не ведическое, но также логически противоречивое и непригодное. Если манифестация мира не признается как самопроекция Брахмана, а считается наложением (*адхийасой*) на Брахмана – Брахман нейтрален и неактивен – тогда должен существовать независимый механизм наложения, отличный от Брахмана, что противоречит недвойственности Брахмана. С истинной (*парамартха*) точки зрения, мир должен быть кажущимся явлением (*митхайей*), а не просто ничем (*асат*), ибо факт, что мир появляется-кажется. Мы можем отрицать мир как материальную реальность, но мы не можем отрицать его как кажущееся явление или проекцию Сознания.

Утверждение философии *Майавады* о том, что мир – это наложение на Реальность и, следовательно, препятствие к ней, естественно ведет к заключению о необходимости отбросить мир для того, чтобы достичь Реальности. Согласно майавадину мир, который в конечном счете не имеет ценности (*туччха*), не только не имеет значения при достижении *мокши*, но

также несовместим с ней. Потакание мирским активностям, даже активностям, связанным с социальным и культурным подъемом, создает зависимость и ведет к противоположному *мокше* результату.

Если мы бросим взгляд на социальную и культурную историю Индии, особенно на ее средневековый период, мы увидим, что практическое влияние отрицающей философии *Майавады* состояло в том, что «лучшие головы» Индии, следующие пути *мокши*, повернулись спиной к социальной работе, считая, что любой вид мирской активности, в конечном счете, ведет к зависимости. Результатом этого было то, что индийским обществом стали управлять посредственности и невежды. Индийское общество находилось в вечной необходимости социальной реформации и отмывания грязи, накопленной во имя ведической *варнашрама дхармы*. К сожалению, люди, которые могли это сделать, не были заинтересованы прилагать необходимые усилия, ибо они рассматривали подобную работу, как не способствующую поискам *мокши*. Индийское общество, лишенное должного руководства, продолжало дегенерировать. Ослабленная Индия не могла сопротивляться кровопролитию иностранных захватчиков и стала рабской страной, освобожденной намного позже, когда философия *мокши* была заново положительным образом истолкована духовными лидерами, подобными Вивекананде, Тилаку, Ганди, Ауробиндо и другими.

Нет нужды заново истолковывать и воссоздавать философию *Адвайта-Майавады*, которая ошибочно представляет философию Индии. Кашмирский Шайвизм обращает отрицательную философию *Майавады* в позитивный идеализм, который принимает мир как свободную манифестацию Брахмана (*Шивы*). Таким образом Кашмирский Шайвизм может быть рассмотрен как такое воссоздание *Майавады*, которое устанавливает ее правильное понимание.

Правильное понимание *Майавады* заключается в том, что мир – это не реальность, а проекция или манифестация Сознания. Истинное значение *Майавады* лежит в открытии того, что мир – это “мысленная” реальность, состоящая из Сознания, а не из материи, и, как таковой, он является активным творением Сознания, а не некоторым наложением на него. Это предполагает признание активности, динамики или силы (*Шакти*) в Брахмане. К сожалению, Адвайта не готова признать в Брахмане активность, ибо она считает активность *кармой*, которая является знаком несовершенства. Основная ошибка Адвайты заключается в том, что она не распознает истину *спанды* или *крии*, которая столь же важна, как и знание (*джнана*). Как мы уже видели, *спанда* (*крия* или *вимарша*) – это свободная и спонтанная активность, которая естественно возникает из полноты блаженства (*ананды*) и, по своему существу отлична от *кармы*, намеренной напряженной деятельности, которая возникает в результате нужды или желания. Признание Брахмана неактивным (*нишкрия*) – это коренная ошибка Адвайты, которая ведет ее к логической нелепости отрицания даже более очевидных истин.

Положения, которые я высказал при изложении философии Абхинавагупты, можно кратко представить следующим образом:

1. Тантра дополняет Веду, включая Упанишады. Имеется ввиду, что то, что скрыто в Веде, сделано явным в Тантре, и то, что не включено в Веду, восполнено Тантрой. Далее, Тантра сама по себе является более полной, ибо она содержит то, что имеет Веда *плюс* то, что в Веде отсутствует. *Спанды*- или *крийа*-принцип, или концепция динамического сознания (*Шакти*), неявно представленная в Упанишадах, получает ярко выраженную и продуманную разработку в Тантре. Кроме того, йогические *садханы* и пути жизни, направленные на трансформацию мирской жизни в способ освобождения, подробно рассматриваются в Тантрической традиции, хотя они не очень ясно изложены в Ведической.

2. Кроме того, что она дополняет Веду, Тантра сама по себе имеет большое значение. Она представляет собой законченную философию жизни, которая может разрешить все жизненные проблемы. Тантрическая философия значима в трех философских аспектах: эпистемологии, онтологии и аксиологии.

3. В контексте эпистемологии Тантра является агамой или агаманой («индукцией»), традицией переживания, которая проверена и подтверждена опытом. В этом смысле, агамическое знание может называться «научным». Веда является *нигамой*, или *нигаманой* («откровением»). Для своего подтверждения откровение нуждается в переживании; откровение без переживания остается объектом веры и не становится знанием. Ведическое откровение подтверждается переживанием, и это опытное подтверждение – функция Тантры. Очень значимое тантрическое понимание о природе знания заключается в том, что знание – это не пассивное состояние сознания, хотя оно является ненапряженным и происходящим без усилий. Знание не является подобным отражению луны в пруду, той классической аналогии, которая дана теоретиками пассивности. В знании со стороны знающего присутствует активное «постижение». Пруд не осознает, или не «постигает» отражение, а ум «постигает» отражение объекта. Если ум этого не совершает, знания быть не может. Подобное «постижение-схватывание» объекта является активностью сознания, но поскольку эта активность ненапряженная и происходит без усилий, нам она может показаться несуществующей.

4. Онтологическое значение тантрической философии заключается в ее концепции Сознания, или Я, как динамической силы (*Шакти*) и ее концепции Реальности как Шивы-Шакти (*джнана-крийа* или *пракаша-вимарша*). Динамизм, или спонтанная активность (*спанда*), первичного Сознания (*парасамвит*) является инициатором творения мира. В Тантре Творение понимается как игривая активность Шивы, или танец Натараджи. Тантрическими теориями творения также являются *Лилавада* Адвайты и *Майавада* Мадхйамика Буддизма.

5. Тантрическая аксиология, которая логически следует из ее онтологии, стремится к признанию мира и его обожествлению. Каждый объект естественного Творения, исключая зло, которое добровольно создает человек, рассматривается как божественный и милостливый (*шива*). В Тантре принято положительное отношение к миру и к мирским ценностям. Тантра представляет образ жизни, в котором *бхога* («наслаждение») становится *йогой*, и поэтому,

создающий зависимость круг существования (*сансара*), становится средством освобождения. В Тантрическом пути материальная жизнь становится духовной. Тантрическая *мокша*, или Самореализация, является не посмертной ценностью, ценностью “не от мира сего”, а основой всеобщего успеха в материальной жизни. Жизнь во всех ее аспектах – и личном, и общественном – удовлетворяется посредством Самореализации. Кроме того, Самореализация – это состояние радостной активности, состояние расслабленного бездейственного действия, которое имеет и внутреннее расслабление, и внешнюю энергичную, соответствующую исполнению своего долга активность.

6. Тантрическая философия имеет также историческое значение. В Индии с самого начала известной истории мы находим две противоречащие друг другу традиции. Одна – это путь отречения (*нивритти*), а другая – путь мирского вовлечения (*правритти*). Тантра синтезирует оба пути. Тантрический образ жизни является удачным и совершенно успешным синтезом этих двух противоположных направлений в индийской культуре. Этот синтез является событием глубокого исторического и культурного значения. С точки зрения культурной истории, можно сказать, что Индия, в форме Тантры, представляет философию жизни, которая закончена и совершенна во всех отношениях.

7. Не все, что говорится от имени Тантры, является тантрическим. Существует много заблуждений о Тантрической традиции. Практики, подобные физическому жертвоприношению (животных и людей), черной магии, использующие секс ради чувственного наслаждения и т. д., являются совсем не тантрическими, но обычно они маскируются под Тантру. Безрассудно считать, что Богине нравится убийство ее собственных творений при жертвоприношении. Кроме того, жертвоприношением не может быть достигнута ни физическая, ни духовная сила. Таким же образом, черная магия злоупотребляет физической силой. Как и научная технология, физическая сила предназначена для помощи другим, а не для нанесения им вреда. Таким же образом, *садхана* сексуального союза предназначена не для похоти (*бхоги*), а для изменения своего мыслительного отношения. Проанализировав, необходимо отделить самозванцев и псевдотантристов от подлинной Тантры.

8. Из всех Тантрических традиций, традиция *Шайва*, или *Шайва-Шакта*, – наиболее исчерпывающая. В Тантризме Шивы-Шакти мы находим полную и совершенную картину тантрического мира. Внутри этой традиции, система *Трика*, или Кашмирский Шайвизм, – самая исчерпывающая; так что она является поистине системой, представляющей Тантрическую традицию. Имея интегральный и все рассматривающий подход, Кашмирский Шайвизм синтезирует в себя все другие системы Тантрической традиции. Другие системы представляют Тантризм частично, тогда как Кашмирский Шайвизм делает это полностью. Он не только содержит все элементы Тантризма, но также представляет их в самой подходящей форме, целиком расшифровывая их. Таким образом, Кашмирский Шайвизм может называться центральной философией Тантризма.

9. Вклад Абхинавагупты в тантрическую мысль особенно значителен. а) Абхинавагупта представляет трудную философию Тантры убедительным и

последовательным образом; он делает Тантру разумно понятной. б) Он выявляет нить единства среди различных под направлений школы Кашмирского Шайвизма, а именно ответвлений *Крама*, *Каула*, *Спанда* и *Пратиабхиджна*. Он разрабатывает концепцию *Пратиабхиджны* и успешно применяет ее как нить, чтобы с ее помощью сплести единую гирлянду, состоящую из разных цветов – под направлений Кашмирского Шайвизма. Для него *Пратиабхиджна* становится той философией, в которую органически объединяются все другие формы. в) Абхинавагупта вносит значительный вклад в саму философию *Пратиабхиджны*: 1) чтобы сделать систему полностью последовательной он производит коррекцию и модификацию позиций его предшественников, особенно отношения Сомананды к лингвистической философии Бхартрихари и 2) полностью раскрывает философский потенциал *Пратиабхиджны*. г) Значителен вклад Абхинавагупты в индийскую эстетическую теорию. Его теория *расы*, предложенная в свете философии Шайвы, с тех пор оказывает большое влияние на эстетическую мысль.

10. Ключевая концепция Кашмирского Шайвизма – это *крийа* или *спанда*, которая означает свободную и спонтанную активность. *Крийа* отличается от *кармы*, которая является напряженным намеренным действием, что наводит на мысль о несовершенстве и зависимости; *карма* производит *карма малу*, которая является одним из духовных загрязнений. *Крийа* или *спанда* – это свобода (*сватантрия*) Я или Сознания. Я проявляет свою свободу даже на уровне *пашу*, хотя и в ограниченной форме. Я на уровне *пашу*, которое имеет ограниченную свободу, может полностью достичь своей потенциальной свободы посредством *садханы*. Подчеркивание свободы (*сватантрии*) Я – это уникальное особенность Кашмирского Шайвизма.

Принцип *крийа*, естественный динамизм Я, делает возможным самосознание даже в первичном недвойственном Сознании, Шиве. Согласно логике Адвайта Веданты, лишь осознание не-Я есть возможность стать осознающим себя, и, поскольку Брахман абсолютно лишен «другого», в нем нет самосознания. Кашмирский Шайвизм предоставляет альтернативный фактор – естественный динамизм Сознания – что делает недвойственного Шиву самосознающим. В Кашмирском Шайвизме *крийа* – это логика самосознания. Я или Сознание, лишенное самосознания, не лучше, чем неодушевленная материя (*джада*).

11. Центральная проблема Кашмирского Шайвизма – это проблема Самоузнавания (*пратиабхиджны* или *атма-пратиабхиджны*), вокруг которого движется философия и религия системы. *Крийа* – это ключевая концепция, а *пратиабхиджна* – это ключевая проблема. Проблема начинается с вопроса, *кто есть я и как я связан с миром?* Прорвавшись через поверхностное я с помощью *садханы*, человек достигает своего глубинного Я, которое есть Шива; и тогда он реализует то, что Природа или мир, не является «другим». Он реализует свое единство со всеми существами; Самореализация естественно приносит ощущение единства (*адвайта-бхавана*).

12. *Абхасавада*, теория мира как кажущегося явления, которая формирует космологию Кашмирского Шайвизма, ясно раскрывает истину о том, что

кажущееся явление (*абхаса*) как *кажущееся явление*, или как процесс самопроекции, реально. В случае кажущегося явления, реальный материальный объект, который представляется посредством кажущегося явления, ложен, а *само кажущееся явление* – не должно, точно так же, как отражение в зеркале не может быть отвергнуто как *отражение*; оно может быть отвергнуто только как реальный объект: кинопроекция как *проекция* реальна. Мир как кажущееся явление является не наложением на Шиву, подобно веревке-змее, а самопроекцией Шивы, как колдуна или йогина. Это означает, что Шива вовлечен в Творение, а не лежит нейтрально и неактивно, подобно Брахману схоластической Адвайта Веданты.

Проявление мира (*джагадабхаса*) – это свободная манифестация или свободная спонтанная активность (*крия* или *спанда*) Шивы. Шива не обязан творить или проецировать мир из Себя. Когда Он творит или проецирует, Он делает так исходя из своей свободы, или свободно из радости (*ананды*). Таким образом, *Абхасавада* совершенно соответствует *Сватантрийаваде*. Первичное Сознание, Шива, имеет не только «свободу от», но также и «свободу для» – свободу действовать или проявляться как Ему нравится.

13. Из всего вышесказанного логически следует, что Творение – это игравая активность (*лила*) или танец Шивы, так как Творение – это свободная манифестация из состояния блаженства Шивы. За присутствие зла в мире несет ответственность не Шива, а человечество; люди сознательно проявляют свою свободную волю, злоупотребляя или неправильном обращаясь со своими силами. Человек, хотя по сути и един с Шивой, функционально и эзистенционально отличен. Шива ведет вселенскую игру Творения, в которой индивидуальные души принимают участие как игроки. Индивидуальные души не подобны роботам, они имеют свободную волю. Они обдуманно, по своей собственной воле, выбирают нарушение правил игры. Они ударяют по головам других игроков, вместо того, чтобы бить по мячу. Шива, конечно, наказывает их за такие нарушения. Он вводит в великую игру закон наказания в форме Закона Кармы.

Следовательно, теоретически возможно, что мировая игра может стать абсолютно свободной от зла, если игроки – души, или *пашу*, – решат не нарушать ее правила. Только потому, что со стороны индивидуальных игроков по их собственной свободной воле происходит нарушение правил игры и последующее наказание этого нарушения в форме страдания, вовсе не следует, что мир не является развлечением и, что он не возникает из блаженства Шивы.

14. В Кашмирском Шайвизме подчеркивается роль практической *садханы*; ее философия предназначена для жизни. Абхинавагупта в своей Тантралоке классифицирует все *садханы*. Замечательная вещь в этом контексте заключается в том, что Кашмирский Шайвизм дает три иерархические категории *садхан*, или путей, технически называемых *упайами*; все возможные средства для духовной реализации могут быть отнесены к той или иной *упайе* – *анавопайе*, *шактопайе* и *шамбхавапайе*. *Анавопайа*, или *крийопайа*, включает все физические и внешние формы поклонения или *садханы*. *Шактопайа*, или *джсанопайа*, включает все умственные формы *садханы*, такие как медитация.

Шамбхавопайа, или *иччхопайа*, содержит все духовные *садханы*, такие как отказ от этого, реализация универсального единства и универсальную любовь. *Упайи* иерархичны и предназначены для разных уровней практикующих.

15. Необходимо выявлять истинное значение *садханы*, которая присутствует только в Тантре – в *Каула-марге*, или *Вама-марге*, – пути левой руки – духовной садханы, в которой пять М (*панчамакара*) используются как объекты поклонения. Помимо естественного и реального различия между хорошим и плохим, мы искусственно создаем много фальшивых разграничений хорошего и плохого, или религиозного и мирского. Используя так называемые нечистые объекты в поклонении, *Каула-садхана* имеет целью освобождение духовного практикующего от ложных и напрасных разграничений.

Кроме того, *садхана*, связанная с сексом, дополнительно вызывает сексуальную сублимацию, т.е. очищение, возвышение. Тантрические провидцы реализовали тот факт, что секс – это самая сильная психическая энергия и, сублимированная, творит удивительное. Тантрическая мудрость заключается в победе над Природой с помощью ее собственных законов. Согласно естественному закону трансформации или сублимации, Тантрические провидцы изобрели способы для трансформации основных желаний, особенно сексуального, в более благородные и прекрасные формы. Сексуальная энергия, если она очищена и возвышена, может стать потоком, текущим сквозь благотворные каналы любви, эстетического творчества, преданности (*бхакти*), общественного служения и т. д., с одной стороны, и может быть использована как средство Самореализации, с другой. Сексуальное тяготение между мужчиной и женщиной может быть трансформировано в истинную любовь между ними, а затем супружеская любовь может быть пущена по каналу универсальной любви, которая является надежным средством Самореализации. Это – разумное объяснение *Каула-садханы*. Эта так часто неправильно понимаемая и употребляемая садхана имеет колоссальное значение, если практикуется в ее истинном духе.

ШИВАРПАНАМАСТУ “Посвящается Шиве”