

АБХИНАВАГУПТА

वसन्ति तदुपरु लक्ष्मि

Метафизика звука согласно трактату
ПАРАТРИШИКА-ВИВАРАНА

मागाः सुखलक्षणा अंशा यतः । किल सुखं तत् महानन्दनिर्वृति-
परमधाम्नि विसर्गशक्ती तथाऽचेत्यमानतया कियद्रूपतां

प्राप्तं तदुक्तं भट्टनारायणेन

त्रैलोक्यं

प नित्त्वे च रूपमि च शिवं
शा वणारुय

ТАЙНЫ ТАНТРИЧЕСКОГО МИСТИЦИЗМА

ABHINAVAGUPTA

Parā-triśika-vivarana

The secret of Tantric Mysticism

*English translation with notes and
running exposition by*

Jaideva Singh

*Sanskrit text corrected, notes on
technical points and charts dictated by*

Swami Lakshmanjee

Edited by

Bettina Baumer

**MOTILAL BANARSIDASS PUBLISHERS
PRIVATE LIMITED, DELHI**

АБХИНАВАГУПТА

Основы теории мантр

Метафизика звука согласно трактату

«Паратришика-виварана»

*Перевод с санскрита на английский с
последовательным разъяснением:*

Джайдева Сингх

*Исправление санскритского текста, замечания по
техническим вопросам, а также разработка схем:*

Свами Лакшманджи

Редакция английского текста:

Беттина Баумер



Издательство
Амрита-Русь

ЦБМ Шере

Москва
2006

УДК 233.3

ББК 86.33

A17

Абхинавагупта

A17

Основы теории мантр : метафизика звука согласно трактату «Паратришика-виварана» / Абхинавагупта ; пер. с санскрита на англ. с последоват. разъяснением Джайдева Сингх ; испр. санскрит. текста, замечания по техн. вопросам, разработ. схем Свами Лакшманджи ; ред. англ. текста Беттина Баумер ; пер. с англ. Д. Устьянцев, ред. А. Орлов. – М. : Амрита-Русь, 2006. – 496 с. – Доп. тит. л. англ. – ISBN 5-93980-014-9. – ISBN 5-94355-438-6

Агентство СІР РГБ

Абхинавагупта – великий индийский мистик и гениальный философ, осуществивший в 10–11 веках н. э. синтез различных течений кашмирского шиваизма. Опираясь на все достижения индийской мистической мысли и тантрической практики, Абхинавагупта вывел философию тантры на новый, поистине высочайший уровень и заслуженно считается непревзойдённым классиком индийского мистицизма.

За свою жизнь Абхинавагупта написал более 25 сочинений. «Паратришика-виварана» – это одно из наиболее значительных и уникальных его произведений. Центральной темой данного трактата является как Мантра в частности, так и вся метафизика Речи в целом. И это не удивительно, поскольку согласно философии кашмирского шиваизма вся наша Вселенная является выражением и развёрткой Паравак (высшей Речи) или трансцендентального Логоса. Абхинавагупта детальнейшим образом обсуждает эзотерический смысл каждой буквы санскритского алфавита, которые представляют собой различные формы созидающей энергии, порождённой союзом Шивы и Шакти, а также мастерски демонстрирует космогоническую функцию лингвистических правил, тем самым раскрывая сокровенные основы могущества мантры. Книга будет интересна широкому кругу читателей, интересующихся теорией и практикой тантры, а также лингвистам.

УДК 233.3

ББК 86.33

© Motilal Banarsidas Publishers (P)
Ltd. (India), 1988

All rights reserved

© ЦБИ Шечен, перевод и макет,
2006

© Амрита-Русь, оформление, 2006

ISBN 5-93980-014-9

ISBN 5-94355-438-6

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	7
Сокращения	19
ВВОДНАЯ ЧАСТЬ	21
ТЕКСТ И КОММЕНТАРИИ	27
Строфа 1	27
Строфа 2	99
Строфа 3–4	104
Строфа 5–8	132
Строфа 9–18	279
Строфа 19	322
Строфа 20	326
Строфа 21	328
Строфа 22	329
Строфа 23	330
Строфа 24	331
Строфа 25–26	332
Строфа 27	335
Строфа 28	338
Строфа 29	339
Строфа 30	339
Строфа 31–33	341
Строфа 34	352

Строфа 35	357
Строфа 36	364
Строфа 37	365
АВТОБИОГРАФИЯ АБХИНАВАГУПТЫ	367
САНСКРИТСКИЙ ТЕКСТ	371

ПРЕДИСЛОВИЕ

Последние шесть лет своей жизни Тхакур Джайдева Сингх посвятил изучению *Паратришика-вивараны* Абхинавагупты. Он прикладывал к этому все силы, на какие мог рассчитывать в возрасте 93 лет, однако не был удовлетворён опубликованным результатом своего труда. После короткой, но тяжёлой болезни он умер 27 мая 1986 года.

Джайдева Сингх провёл два летних сезона в Кашмире (1980-81), изучая этот сложный текст у своего Гуру Свами Лакшманджи, – единственного живого представителя полной традиции кашмирского шиваизма как в его теоретическом, так и практическом аспектах (*шастра* и *йога*). Без понимания учителем (*гуру*) традиции и данного им исчерпывающего разъяснения этот текст оставался бы неясным. Сваמידжи, опираясь на доступные материалы манускрипта и живую традицию, вносил исправления в санскритский текст, опубликованный в «Кашмирской серии» (KSTS) и содержащий множество ошибок. Он также разработал иллюстрирующие текст схемы. После завершения перевода Джайдева Сингх занимался подготовкой достаточно большого введения. Он прочитал множество санскритских текстов и других работ по философии и мистицизму, но, к сожалению, не оставил никаких записей. За день до своего отправления в госпиталь Джайдева Сингх сказал мне: «Кашмирский шиваизм – это кульминация индийской мысли и духовности», и это звучало как его последнее завещание. Можно сказать, что этот текст привёл Джайдеву Сингха к самореализации, которую можно выразить словами *Паратришики*. Абсолютная реальность (*anuttara*), или *khecari-samatā*, – это отождествление с универсальным сознанием.

После его смерти задача редактирования книги была возложена на меня. Пандит Х. Н. Чакраварти помог в проверке текста и перевода, за что мы хотели бы выразить ему

свою благодарность. Авторский перевод, который был частично рукописным и нуждался во множестве исправлений, редактировался и перепечатывался. За исключением немногих поправок перевод остался неизменным. Необходимо отметить, что иногда в перевод вставлялось собственное «изложение» идей Паратришики Джайдевом Сингхом, без чего текст был бы непонятным. Кроме нескольких мест, где для внесения добавлений ставились скобки, нами не предпринималось никаких попыток изменить стиль переводчика. В этой своей последней работе Джайдева Сингх показал всё своё мастерство переводчика, которое представляет собой нечто большее, чем просто дословная передача оригинала. Несмотря на большие трудности, связанные как с языком, так и с содержанием текста, он справился со своей задачей блестяще, передав читателю смысл и красоту стиля выражения глубокой и оригинальной мысли Абхинавагупты.

Во время работы Джайдевы Сингха над этим текстом были опубликованы два других перевода последнего — один Нилкантха Гурту¹ (на хинди), который Джайдева Сингх видел ещё до завершения своей работы, и другой Р. Гноли² (на итальянском), который он не успел сравнить со своим собственным, поскольку получил его, когда был уже болен.

Данное предисловие ни в коей мере не призвано заменить авторское введение, которое не было написано из-за болезни. Оно лишь призвано помочь представить книгу в соответствующем контексте, не претендуя на исследование её содержания, хотя у читателя может сложиться именно такое впечатление.³ Это один из наиболее глубоких и трудных текстов Абхинавагупты, и в целом всего кашмирского шиваизма (Трики). Поэтому данный перевод может стать отправной точкой для дальнейшего исследования не только в области кашмирского шиваизма, но и в сравнительном мистицизме.

О ТЕКСТЕ

Абхинавагупта⁴ написал два комментария к этому короткому и лаконичному тантрическому тексту: один называется «Laghuvṛtti» («Краткий комментарий»), а также «Anuttaratattvavimarśini» («Размышления относительно абсолютной реальности»),⁵ и представленную здесь «Parātriśikāvivaraṇa», которая ещё также называется «Tattva-viveka», «Tattva-vivaraṇa» и «Anuttara-prakriyā» в его «Тантралоке» (IX, 313 с комментарием Джаяратхи: anuttaraṅprakriyā-yām iti śrī*parātriśikāvivaraṇādau ityārthaḥ, Том VI, стр. 249).⁶ Поскольку этот текст цитируется в «Тантралоке», Абхинавагупта должен был написать его ещё до своего главного произведения. Два комментария различаются не только по объёму, но и своей интерпретацией. Комментируемый текст, состоящий из 36 строф и предположительно считающийся частью или, определённно, сутью «Рудрамала (тантры)»,⁷ общеизвестен как «Паратримшика», («Тридцать строф о высшем»). Однако Абхинавагупта отверг это название в силу того, что здесь было более 30 строф, а также потому, что предпочёл другое заглавие, отражающее смысл текста: «Паратришика». Это название объясняется как «Высшая Богиня трёх», или, более точно: «Высшая Богиня, которая превосходит и тождественна Триаде (трика)».⁸ «Три» – это три шакти: icchā (воля), jñāna (знание) и kriyā (активность), или же raḡā, raḡāraḡā и aḡā, или три состояния sṛṣṭi, sthiti и saṃhāra, а также, с большим основанием, исходя из сути содержания Трики, – Шива, Шакти и нара. Другое возможное наименование, данное предшественниками Абхинавагупты, – «Parātrimśakā», толковалось ими как: «То, что выражает (kāyati) три (tri) шакти (śa) Высшего (raḡā)».

Ранними учителями «Паратришика» также называлась «Сутрой, или сущностью непревзойдённой, абсолютной ре-

*Здесь и далее в санскритских словах наличие знака переноса не означает разделение на отдельные слова. (прим. ред. пер. А.О.)

альности» («Anuttara-sūtra») (стр. 276, KSTS), иногда – «Trika-sūtra», что Джаяратха интерпретировал как śritrikasūtra itī, trikaṅgameyasūcīkāyāmśri-parātriśīkāyām ityarthah (Tantraloka XII, 15, том. VII, стр. 101). Всё это говорит об огромной важности, которую кашмирский шиваизм приписывал данному тексту, «антологии всего комплекса системы Трика»⁹. Действительно, вместе с «Mālinivijaya-tantra» (чаще всего называемый Абхиной «Pūrvaśāstra»), – это один из наиболее авторитетных и почитаемых текстов. Его важность также подтверждается тем фактом, что Сомананда написал комментарий на «Паратришику» под названием «Vivṛti», на который Абхинавагупта часто ссылался. Но текст, к сожалению, был потерян. Может быть, некоторые тёмные места «Вивараны» стали бы более ясными, если бы мы обладали этой работой Сомананды. Других комментариев, цитируемых Абхинавагуптой, мы также сегодня не имеем в наличии, а именно, комментариев Кальяны и Бхавабхути.¹⁰ Есть и более поздние комментарии Лакшмирамы (другое имя Ласакака, 18-19 вв.) и других, о которых мы мало что знаем.

Данная тантра имеет обычную форму вопросов и ответов – факт, который сам по себе становится для Абхинавагупты темой для метафизической рефлексии: Бхайрава отвечает на вопросы Дэви, которые связаны с «великой тайной» (etad guhyam mahā-guhyam..., строфа 2 – это также объясняет подзаголовок данной книги). Также Абхинавагупта называет её «trikaśāstra-rahasya-upadeśa»¹¹ («Учением о тайнах доктрины Трики», стр 52, KSTS), и поясняет, что данный текст предназначен не для новичков, но для продвинутых последователей, или даже для просветлённых: nijaśiṣya-vibodhāya prabuddha-smaraṇāya sa (V. 5 в вводных строфах). Таким образом, он ожидает от своих читателей как знания доктрины Трики, так и духовного опыта. Данное утверждение с определённой ясностью указывает на то, что задачей данного текста является как привести к просветлению тех, кто всё ещё на пути, так и на-

помнить уже просветлённым об их собственных переживаниях. Любой мистический текст адресуется читателям обоих этих типов одновременно.

Язык как текста, так и комментария очень часто является тайным языком, который используется для того, чтобы скрыть истинный смысл от непосвящённых. Кроме того, большинство слов, строф и фраз имеют двойной смысл и могут интерпретироваться на различных уровнях, т. е. на уровнях рага, рагарага и арага, или же в контексте śāmbhava, śākta irāya и т. д. Данный перевод содержит различные возможные толкования. Необходимо здесь также отметить, что строфы «Araḥḡamaśa» не были представлены в переводе, поскольку их язык уже не понимают даже кашмирские пандиты.

Толкование Абхинавагуптой строф неоднородно в том смысле, что первым девяти из них уделяется очень много внимания, в то время как остальным строфам этой тантры посвящаются гораздо более краткие комментарии. В издании «Кашмирской серии» толкование самой первой строфы занимает 50 страниц текста. Для того, чтобы понять подход Абхинавагупты, мы должны осознать важность тайного языка при раскрытии текста. Поскольку данная тантра также называется сутрой, он утверждает, что текст сутры имеет множество смыслов и может толковаться по-разному, хотя и не произвольным образом. Так он демонстрирует своё мастерство экзегезы, доводя каждое слово тантры до максимума возможностей интерпретации. Лучшим примером герменевтического гения Абхинавы может служить 16 интерпретаций слова anuttara, где даже само число 16 значимо, поскольку указывает на полноту и завершённость.¹² Подход Абхинавагупты состоит в сочетании точного следования тексту с невероятной свежестью и оригинальностью. В индийской традиции имеются некоторые комментаторы, которые сами искажают оригинальный текст для того, чтобы наложить на него свой собственный взгляд, а также те, кто во всех вопро-

сах слепо следует букве текста. Гений же Абхинавагупты вдыхает жизнь в любой слог писания.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА

Божественное сознание тождественно высшему Слову (Речи) (*parā-vāk*), и, следовательно, каждая буква или слово происходят и абсолютно неотделимы от Сознания. «Она (высшая Речь) находится на самой начальной стадии, в божественном Я-сознании, которое есть высшая мантра и которое не ограничено пространством и временем». (стр. 3-4 KSTS). Поэтому анализ языка не отделён от анализа сознания. Мантра и вся метафизика Речи является центральной темой данного текста. Современная философия языка могла бы многому поучиться у самого Абхинавагупты, изучая его изящные рассуждения относительно Речи (*vak*, *Логос*), простирающиеся от мистических высей до хитросплетений санскритской грамматики и лингвистических спекуляций, от психологических тонкостей и до философских умозаключений. Абхинавагупта мастер во всех этих областях, он не оставляет без внимания ни один из аспектов речи. Поскольку буквы, слова и пр. заключают в себе множество уровней смысла, язык в общем понимается как целостная символическая система. Слово – это символ. Четыре стадии *vāk* – *parā*, *paśyanti*, *madhyamā* и *vaikhari*, – представляют собой постепенное нисхождение (или восхождение) от нерасчленённого, трансцендентального до дифференцированного, грубого уровня.

Санскритский язык, безусловно, предоставляет ясную основу для разнообразных мистико-философских умностроений относительно букв, слов и предложений, что так вдохновляло Абхинавагупту. Например, само слово «*aham*», «Я», (центр сознания), было проанализировано следующим образом: «*a*» – символизирует Шиву, а «*ha*» – Шакти. «*Aham*» – это естественно существующая мантра, известная как высшая

Речь (paṅā-vāk) Света сознания (pṛakāśasya т.е. Шивы)». (стр. 55. KSTS) В виде некоего каламбура это превращается в «та-һа-а», чтобы продемонстрировать возвратное движение от внешнего проявления, представленного слогом «та» (обозначающем индивида (paṅā)), через «һа» (обозначающем Шакти), к «а» (обозначающему Шиву (anuttara)). Таким образом, в двух этих мантрах «aḥam» и «ta-ḥa-a» содержатся два движения расширения и стягивания сознания. Самая первая буква алфавита – «А» – определённо символизирует Шиву, или anuttara, как источник всех проявлений: внешнего формирования, развития языка (алфавита) и раскрытия сознания. Затем следует символическое отождествление гласных звуков с качествами Шакти: «а» символизирует ānanda (блаженство), «і» – іśchā (волю), «ī» – іśanā (владычество), «u» – unmeṣa (разворачивание) и т. д. Еще одна важная трактовка символического смысла букв состоит в том, что гласные называются bīja (семенами) и отождествляются с Шивой, тогда как согласные – uṇi (лоно) и отождествляются с Шакти. Это предполагает нераздельность Шивы и Шакти, гласных и согласных в языке.

Большая часть размышлений над смыслом букв сосредотачивается вокруг двух способов упорядочивания этих букв в санскритском алфавите, – Mātrka и Mālīni. Как сказал Джайдева Сингх, «Философия Трики устанавливает, что всё проявленное суть выражение paṅā-śakti, paṅā-vāk, или трансцендентального Логоса. Paṅā-vāk является созидательной энергией. Каждая буква алфавита представляет определённую форму энергии. В Трике буквы алфавита располагаются по двум схемам, т.е. Mātrka и Mālīni. Матрика означает малую мать или фонематическую созидательную энергию. Малини дословно означает Дэви, носящую малу, или гирлянду из 50 букв санскритского алфавита. Главная разница между матрикой и малини состоит в порядке букв. В матрике они располагаются в обычном порядке, то есть вначале следуют

гласные, а затем согласные в своей обычной последовательности. В *малини* же они располагаются в необычном порядке, то есть гласные и согласные смешаны без соблюдения обычной последовательности».

Другой аспект мистико-философского значения языка может быть рассмотрен на следующем примере. Тот простой факт, что Бхайрава как первое лицо обращается к Дэви во втором лице, становится для Абхинавагупты исходной темой для глубокого философского размышления над природой трёх лиц грамматики и их употреблением: я, ты, он (она, то) (aham, tvam, saḥ). Эти три лица являются частью троичной структуры реальности (sarvaṃ trikarūpaṃ eva, стр. 73, KSTS), и они связаны с троицей: пара (он или то), Шакти (ты) и Шива (я), и таким образом с тремя уровнями арагā, рагāрагā и рагā (низшим или объективным, промежуточным и за пределами). Но поскольку данная триада состоит не из закрытых (самозамкнутых) сущностей, а из связей, где одно трансформируется в другое, и низшее может присутствовать в высшем, то возможны все виды взаимодействий между этими тремя лицами. Например, третье лицо, которое может быть даже безжизненным объектом, в том случае, если к нему обращаются персонально – становится «ты» для того, кто обращается; в результате оно таким образом сопрягается с природой Шакти второго лица. Примером может служить обращение: «Вы, о горы!» Но тот же объект в третьем лице может быть трансформирован в первое лицо, в «я», как, например, в словах Кришны в Бхагаватгите: «Из всех гор Я – Меру». С другой стороны, личность или «я», обращаясь к другой личности или «ты», переживает некий вид слияния своего «я» с «я» своего адресата, так что (общее) ощущение «Я» имеет природу наслаждения (samatkāra) и свободы (svātantrya). Общение – это общность в одном и том же aham-bhāva. Чистый, неограниченный абсолют «Я» – это только Шива, который есть светоносное сознание. Идея «ты», то

есть идея о втором лице, хотя и указывает на разделение, на самом деле сходна с идеей «я». Поэтому «ты» и «я» описываются как нейтральные. Абхинавагупта приводит некоторые примеры из повседневной речи, когда три грамматических лица взаимоувязываются и сливаются друг с другом для того, чтобы показать, что всё, даже неодушевлённые объекты, в абсолютном смысле связаны с абсолютным Я-сознанием Шивы. Даже три числа – единственное, двойное и множественное, – соотносятся с тремя принципами Трики: единое бытие Шивы, двойственная Шакти и множественное пага (т.е. уровень многообразия). Восстановление множественного в единое, или объективного мира в Шиву, – это, определённо, характеристика освобождения от пут: *anekam ekadha kṛtvā ko na mucyeta bandhanāt* (стр. 79, KSTS).

Таких примеров достаточно, чтобы показать, каким образом Абхинавагупта посредством анализа грамматических структур смог дать описание всей реальности, поскольку, как он сам говорил, язык и правила грамматики отражают сознание. Это не ограничивается санскритом, но применимо вообще ко всем языкам, так как «нет речи, которая бы не проникла прямо в сердце». (стр. 80, KSTS)

Выражаясь метафизически, «Паратришика-виварана» объясняет и иллюстрирует тантрический принцип или максимум так: «*sarvaṃ sarvātma-kam*» – «всё связано со всем остальным». Такое осознание взаимозависимости и единства всех вещей как выражение свободы Божественного распространяется до абсолютного предела. Под этим подразумевается не хаотический беспорядок уровней реальности, но внутренняя взаимосвязь, следующая принципу реальности и её отражения: *bimba—pratibimba*. Подобно тому как в зеркале правое становится левым, а левое правым, в созидательной последовательности абсолютная реальность инверсируется, и для того, чтобы вернуться к источнику, эта инверсия должна быть выправлена. Следовательно, высший принцип соотно-

сится с низшим (Шива с землёй) и так далее (см. схемы). Иными словами, трансцендентное в имманентном, а имманентное в трансцендентном. Это ключ к умозрительной (в буквальном смысле) игре с буквами санскритского алфавита, а также с *таттвами* или принципами реальности. Поэтому Абхинавагупта обстоятельно комментирует знаменитые строфы из Махабхараты (XII, 54, также *Yoga Vāsiṣṭha*):

YASMIN SARVAM YATAH SARVAM
 YAḤ SARVAM SARVATAŚCA YAḤ /
 YAŚCA SARVAMAYO NITYAM
 TASMAI SARVĀTMANE NAMAH //

«В ком всё есть, из кого всё происходит,
 кто есть всё и повсюду,
 кто имманентен всем вещам, постоянен —
 Его, Душу всего, я почитаю».

(мой перевод отличается от перевода Джайдевы Сингха)

Что же касается духовного пути, то высший идеал в первой строфе рассматриваемой здесь тантры утверждается как *khecari-samatā* — тождественность универсальному Сознанию-силе (*khecari*). Кхечари — это шакти, двигающаяся в свободном пространстве (*kha*), символизирующем универсальное сознание. Душа или индивид на самом деле знает только два состояния: *khecari-vaiṣaṁya* — различие, отчуждённость от божественного Сознания-силы или сущностной природы, а также *khecari-samatā* (или *-sāṁya*), которое является состоянием гармонии и единения с божественным Я-сознанием. Первое — это состояние *raśu*, ограниченного индивида, а второе — состояние *jīvanmukta* или *ratī*, самого Владыки, поскольку «*khecari-sāṁya* — это высшее состояние Шивы в обычной жизни и в освобождении».

Таковы лишь некоторые намёки на содержание этой глубокой работы, из которой читатель непосредственно может черпать вдохновение. Даже сам Абхинавагупта после завершения своих комментариев сказал со свойственной ему скромностью: «Я кратко изложил это в соответствии с (наставлением) своего Гуру и агамами. Что же касается плодов прибежища в этом Я-сознании, обратитесь к своему личному опыту. Я лишь показал небольшую часть пути. Не нужно ограничиваться только этим...».

* * *

Хотелось бы заметить, что не было никакой возможности размещать санскритский текст и его перевод последовательно друг за другом, поскольку большинство из переведённых частей были слишком длинными, чтобы сделать такую конструкцию удобной для читателя. Но номера страниц санскритского текста, помещённого в конце книги, указываются перед каждой частью перевода, так что параллельно с ним читатель может следить и за санскритским текстом.

Так как в переводе и в примечаниях каждый технический термин был разъяснён, то нет никакой необходимости добавлять отдельный глоссарий.

И, наконец, я хотела бы поблагодарить Свами Лакшманджи за его руководство и поддержку, а особенно за передачу благословения этой книге, которое исходит из следующего посвящения, восхваляющего гений Абхинавагупты и Шиву, непревзойдённых: *abhinavacamatkāratmane śivāya namaḥ!*

Варанаси.

Бетина Баумер, 27 мая 1987, Васант Наваратра, 1988.

Примечания

1. Nilkantha Gurtoo, Śrī Parātrimśikā. Delhi (Motilal Banarsidass), 1985.
2. Raniero Gnoli, Parātrimśikā tattvavivaraṇam. Il commento di Abhinavagupta alla Parātrimśikā, Roma (Serice Orientale Roma), 1985.
3. Читатель может сравнить с введением Р. Гноли или Н. Гурту.
4. Здесь нам нет необходимости вникать в жизнь и работы Абхинавагупты. Кроме хорошо известного исследования К. Ч. Панде, мы можем сослаться на две недавние публикации: V. Raghavan, Abhinavagupta and His Works, Varanasi (Chaukhambha Orientalia), 1980, and N. Rastogi, Introduction to the Tantraloka, Delhi (Motilal Banarsidass), 1987.
5. Этот комментарий был переведён на итальянский Р. Гноли (Commento Breve alla Trentina della Suprema, Torino, Boringhieri, 1965), а также на французский А. Паду (La Parātrīśikalaghuvrtti de Abhinavagupta, Paris, Publ. de L'Institut de Civilisation Indienne, De Boccard, 1975).
6. См. N. Rastogi, op.cit., pp. 55 ff.
7. См. T. Goudriaan and S. Gupta, Hindu Tantric and Sakta Literature, Wiesbaden (O. Harrassowitz), 1981, pp. 40 and 47. Vijnāna-bhairava, кроме других текстов, также принадлежит к Rudrayāmala.
8. Вариант «Паратришика» также используется Кшемараджей и Джаяратхой во всех случаях, когда они ссылаются на данный текст.
9. N. Rastogi, op.cit., p. 56.
10. Даже их тождественность неопределённа. См. Tantraloka XIII, 149.
11. Опубликовано в KSTS, том. 69 (1947).
12. См. в другом контексте ṣoḍaśakalātmaka soma, стр. 274, KSTS, и т.д.

Сокращения

A.G.	Abhinavagupta
A.P.S.	Ajaḍapramāṭṛsiddhi (Utpala)
Bh.G.	Bhagavad Gitā
I.P.K.	Íśvarapratyabhijñā Kārikā (Utpala)
KSTS	Kashmir Series of Texts and Studies
L.V.	Laghu Vṛtti (на Parātrīsikā)
M.V.T.	Mālinivijaya Tantra (также Mālinvijayottara)
P.K.	Pratyabhijñā Kārikā (то же что I.P.K.)
P.T.	Parātrīsikā
P.T.V.	Parātrīsikā Vivaraṇa
S.D.	Śivadrṣṭi
Sp.K.	Spanda Kārikā
Sv.T.	Svacchanda Tantra
U.	Upaniṣad
V.Bh.	Vijñāna Bhairava
Y.S.	Yoga Sutra (также P.Y.S. для Patañjali Yoga Sūtra)

अ. प्र.सि.	अजड प्रमातृसिद्धि
ई. प्र.	ईश्वर प्रत्याभिज्ञाकारिका
कठ	कठोपनिषद
प. त्री.	परात्रीशिका
प्र. का.	प्रत्यभिज्ञा कारिका
भ. गी.	भगवद्गीता
म. भा.	महाभारत
म. भाष्य	महाभाष्य
म. वि.	मालिनी विजय
यो. सू.	योगसूत्र

व. प.	वाक्यपदीय
व. म.	वामकेश्वरीमत
वि. भे.	विज्ञानभैरव
शि. दृ.	शिवदृष्टि
सा. का.	सांख्यकारिका
स्त. चि.	स्तव चिन्तामणि
स्प. का.	स्पन्द कारिका
स्व. तं.	स्वच्छन्द तन्त्र

ВВОДНАЯ ЧАСТЬ

Происхождение Абхинавагупты и пожелание духовного процветания

Vimalakalāśrayābhinavasr̥ṣṭimahā janani
 Bharitatanuśca pañcamukhaguptaruciṛjanakaḥ.
 Tadubhaya yāmala sphurita bhāva visargamayam
 Hr̥dayam anuttarāmr̥takulam mama saṁsphuratāt. (1)

Перевод

Данная строфа содержит двойной смысл

Первое толкование

Пусть моё сердце¹ (т. е. реальность, называемая jagad-ānanda, божественное блаженство, проявившееся в форме все-ленной), чья подлинная природа есть манифестация², проявляющаяся из единения³ обоих, – Шивы и Шакти (tadubhaya-yāmala-sphurita-bhāva-visargamayam), являющегося символом величайшего бессмертия, полностью расцветает (saṁsphuratāt).

Ubhayaṁ или «оба» относится к janani (матери) и janaka (отцу). Janani или мать – это Śakti, универсальная божественная энергия, которая выражает свою жизненную силу в неиссекающей созидательности, вдохновленной чистой, абсолютной самодостаточностью⁴ (vimalakalāśrayābhinava-sr̥ṣṭimahā).

Отец – это Śiva, который совершенен и полон сам по себе, ничего не лишён (bharitatanuḥ), и чья созидательная энергия осуществляется благодаря пяти силами⁵ (pañcamukhaguptaruciḥ).

Примечания

1. Сердце (*hr̥daya*) здесь соотносится с космическим блаженством (*jagadānanda*), которое неизменно, никогда не угасает, проявляется в форме вселенной (универсума), и которое есть сущность манифестации. См. *Tantrāloka* I, 1 с комментарием Джаяратхи.

2. Джаяратха определяет *visarga* как *bahirullilasiṣā svabhāvaḥ*, то есть как природу (способность) Божественного проявляться во вне.

3. Единение (*yāmala*) означает *sāmarasya*, совершенно единое или нераздельное состояние Шивы и Шакти, которые являются парой [т.е. целостностью, состоящей из двух частей, каждая из которых не мыслима без другой] и истоком всех различий.

4. Слово *kalā*, как отмечает Джаяратха, в данном контексте означает *svātantrya-śakti*, то есть абсолютную самодостаточность (независимость).

5. Пять сил относятся к главным силам Божественного, а именно *cit* (сознание), *ānanda* (блаженство), *iśchā* (воля), *jñāna* (знание) и *kriyā* (активность).

«*Vimala*» или чистота, в данном контексте означает «отсутствие каких бы то ни было *āpava*, *māyūya* и *kāma malas*».

Второе толкование

Пусть моё сердце¹, наполненное высшей квинтэссенцией реальности (*anuttarāṃṛtakulam*), которое является плодом богатства эмоций, порожденного соединением обоих (то есть моего отца и матери) (*tadubhaya yāmala sphurita bhāvavisaṅgata yam*) раскроется в высшем сознании.

Мать (*jananī*) – это та, чье имя составлено из букв (*kalā*) *vi*, *ma*, *la* (букв. «та, чье имя покоится на буквах *vi*, *ma*, *la*»² *vimalakalāśrayā*) и чье наслаждение состоит в рождении Абхинавагупты (*abhinavasṛṣṭimāhā*). Отец – это тот, чья слава изве-

стна благодаря имени Симхагупта (райса-mukhaguptamciṅ)³ и кто полон сам по себе (bharitatanuḥ⁴).

Примечания

1. Сердце (hr̥daya) здесь соотносится с центром (madhya-dhāma), из которого происходят все пять чувственных активностей (jñānendriya) и к которому они возвращаются. В йогических терминах это известно как suṣūptā.

2. Имя матери Абхинавагупты было Вимала.

3. «Райса» в райсамукха происходит из корня «райс» (I.P.A. райсати, райсате), что означает «распространяться». Поэтому Райсамукха означает «тот, чей рот широко раскрыт», т.е. śiṃha (лев). Симхагупта – это короткая форма от Нарасимхагупты, имени отца Абхинавагупты.

4. Здесь говорится, что он был «полон сам по себе» (bharitatanuḥ), поскольку у него было вхождение (samāveśa) в Шива-Шакти.

Джаяратха в своём комментарии к «Тантралоке» (том I) в первой строфе говорит, что Абхинавагупта был «рождённый йогиней» (yoginībhūḥ). Это тот, чьим отцом был śiddha (достигший совершенства в йоге) и чья мать была yoginī. Рождённый от союза сиддха и йогини известен как yoginībhūḥ.

Вторая и третья строфы выражают почитание Дэви (Богине).

Yasyāṃ antarviśvam etad vibhāti
 Bāhyābhāsam bhāsamānam viśṛṣṭau
 Kṣobhe kṣiṇe 'nuttarāyām sthitau tām
 Vande devīm svātmasamvittim ekām. (2)

Перевод

Я кланяюсь той богине в форме Самосознания¹, в ком эта вселенная, которая в состоянии манифестации показыва-

ется (проявляется, предстаёт) как внешнее, объективное существование, при угасании этого обманчивого понимания², сияет (vibhāti) внутренне (antar) в состоянии высшей реальности³ (anuttarāyām sthitau).

Примечания

1. «Svātmasamvitti» означает осознание реальной Самости, но не то психосоматическое состояние, которое выдаёт себя за Самость.

2. Kṣobha, буквально «беспокойство», здесь означает то беспокоящее обманчивое «понимание», которое отсекает нас от нашей реальной основы, а также заставляет отождествляться со своими телами и, таким образом, представляет мир внешним по отношению к Божественному Сознанию.

3. «Высшая реальность» (anuttara) – это такое состояние, в котором внешнее, объективное существование осознаётся как только лишь выражение Самости, или Божественного Сознания. Внешнее имеет смысл только в отношении эмпирического сознания, отождествляющегося со своим телом, но не Божественного Сознания. Внешний мир подобен отражению в зеркале сознания, которое, хотя и не отличается от самого зеркала, тем не менее воспринимается как нечто отдельное.

Naraśaktiśivātmakaṃ trikaṃ
Hṛdaye yā vinidhāya bhāsayet
Praṇamāmi parām anuttarām
Nijabhāsāṃ pratibhācamatkṛtim. (3)

Перевод

Я преподношу своё почитание чудесному наслаждению того сознания, которое величайшее (parām) и непревзойдённое, сияет своим собственным светом и, содержа в себе груп-

пу из трёх, т.е. феноменальную реальность (paṅga), универсальную духовную энергию (śakti), Шиву (śiva), проявляет их вовне.

Поклонение Гуру или духовному руководителю

Jayatanarghamahimā vipāśitapaśuvrajaḥ
Śrīmānādyaguruḥ Śambhuḥ Śrīkaṇṭhaḥ parameśvaraḥ. (4)

Перевод

Приветствую изначального Гуру Шамбху¹, Шрикантху², великого Владыку, который полон сияния (духовного света), чьё величие за пределами измеримого, и кто рассекает узы группы ограниченных существ.

Примечания

1. Шамбху-Шива – это тот, который в форме Шрикантхи проникся состраданием к человечеству и вдохновил Дурвасу распространять послание Шайвагамы. Поэтому он является первым Гуру этой шастры. Таким образом, в имени Шамбху заложен двойной смысл. В данном случае ādyaguru означает изначального учителя.

2. Шрикантха – это одно из имён Шивы. Считается, что он был опечален страданием людей, и поэтому доверил мудрецу Дурвасу оживить учение Шайвагамы. Тогда этот мудрец разделил учение Шайвагамы на три класса – advaita (недвойственное), dvaita (двойственное), а также dvaitādvaita (двойственное-недвойственное), – и передал их Триамбаке, Амардаке и Шринатхе соответственно. Триамбака был основателем школы Адвайта, к которой принадлежал и Абхинавагупта.

Цель комментариев Абхинавагупты

Nijaśiṣyavibodhāya prabuddhasmaraṇāya ca
Mayābhīnavaguptena śrama 'yaṁ kriyate manāk. (5)

Перевод

Для ясного понимания моих учеников и для того, чтобы освежить память тех, кто уже хорошо знаком с этой шастрой (данной философской дисциплиной), я, Абхинавагупта, осуществляю небольшие усилия [по написанию этого комментария].

ТЕКСТ И КОММЕНТАРИИ

Śrī Devī uvāca

ANUTTARAM KATHAM DEVA
 SADYAḤ KAULIKASIDDHIDAM
 YENA VIJÑĀTAMĀTREṆA
 KHECARĪ-SAMATĀM VRAJET (1)

Смысл некоторых важных терминов

Anuttaram – высшее, непревзойдённое, абсолютное сознание; sadyaḥ – непосредственное, спонтанное; kaulika – принадлежащее высшей энергии Шивы (kula), проявляющейся во всей вселенной. Состоящая из тела, органов чувств, миров и т.д. кула также означает ghanatā, то есть затвердевание и конкретизацию [сознания]. Siddhi – осуществление, совершенство исполнения, достижение цели, духовная сила. Поэтому kaulikī-siddhi означает достижение в этом же физическом теле тождественности индивидуального сознания, эмпирического «я» с совершенным Я-сознанием Шивы, которое принимает форму космоса.

Khecari – «bodhabhūmisañcārīṇi sati iyaṃ samvit śaktiḥ» (L.V., стр. 11), Сознание-сила, вращающееся (двигающееся) в сфере универсального знания. Khecari: «khe carati iti khecari» дословно означает то, что вращается (двигается) в небе (kha). Небо – это символ беспрепятственного пространства сознания. Здесь, в соответствии с Абхинавагуптой, это означает samvit-śakti, или Сознание-силу.

Перевод

Высочайшая богиня так обратилась (к Бхайраве): О Божественный, каким образом¹ непревзойдённое божественное сознание² приводит к немедленному³ достижению тождества

эмпирического «я» и совершенного Я-сознания Шивы, которое осуществляется в этом же физическом теле, и благодаря простому знанию которого обретают единство с универсальным Сознанием-силой (kṛesatī)?⁵

Примечания

Дэви – это ragāśakti, которая на уровне raśyanti и madhyamā задаёт вопросы в качестве Дэви для того, чтобы одарить милостью людей, и, с другой стороны, ответы Бхайравы делают её уравновешенной в высшем (anuttara)*.

1. katham: «как», т.е. «kena prakāreṇa» – «каким образом, в силу чего».

2. anuttaram: непревзойдённое божественное сознание называется так, поскольку, как утверждает Абхинавагупта, это «воспринимающее (переживающее) всё», и нет ничего другого, что смогло бы сделать его своим объектом восприятия. Это универсальный субъект rag excellence. «Tasya tu cidātmanah svarakāśasya na grāhakāntaram asti iti anuttaratvam» (L. V, стр. 1). «Называется anuttara, поскольку нет ничего другого, что могло бы действовать как субъект [восприятия] (grāhaka) этого самосветящегося универсального сознания». Это постоянный универсальный субъект всякого переживания.

3. sadyaḥ: немедленно, то есть в тот самый момент, ког-

* Процесс диалога Дэви и Бхайравы можно рассматривать как их божественную игру. Задавая вопросы Бхайраве, Дэви как бы отделяется от него, выходя за пределы абсолютного знания и становясь неопределённой, неуравновешенной (неустойчивой). Состояние неустойчивости здесь – это как бы балансирование на грани абсолютного и относительного. Получение же ответов со стороны Бхайравы устраняет неопределённость и Дэви вновь пребывает в единстве с ним (естественно, в действительности она никогда не выходит из состояния единства с Бхайравой, весь описанный здесь процесс – всего лишь игра ради блага живых существ. (прим. ред. пер. А. Орлов)

да узнаётся. В «Лагху-врити» Абхинавагупта использует svataḥ вместо sadyaḥ. В «Лагху-врити» термин svataḥ был объяснён как svatantrataḥ, т. е. «в силу своей абсолютной самодостаточности».

4. kaulika-siddhiḥ: означает «kule dehe bhavā kauliki siddhiḥ», то есть «достижение, которое происходит или воспринимается в этом же теле». В этой фразе есть два важных слова: «kaulika» и «siddhi». «Kaulika» – это производное прилагательное от «kula», «происходящее в kula»; «siddhi» означает «достижение, желаемое осуществление». И что же это за достижение и осуществление? Достижение – это «cidai-kātmya», т.е. отождествление или слияние с универсальным сознанием (cit). «Kula» включает в себя физическое тело (deha). Таким образом, «kaulika-siddhi» означает достижение слияния эмпирического сознания с божественным универсальным сознанием в этом самом теле. Ограничение индивидуального сознания растворяется, и оно [индивидуальное сознание] трансформируется в сознание-единство, а индивид видит мир и жизнь в ином свете [т.е. в свете божественного сознания]. На макрокосмическом плане «kula» – это божественная созидаящая энергия, raḡā-vāk, которая производит фонематические эманации вплоть до «ḥa», (манифестации универсума). На микрокосмическом плане это относится к той энергии, которая работает в человеческом теле. Таким образом, kaulika-siddhi производит совершенную гармонию микрокосма и макрокосма.

Однако, имеется множество оттенков значения этого термина, которые проясняются переводом комментариев «Вивараны» Абхинавагупты.

5. Khecarī-samatā.

Khecarī: В своём L.V. Абхинавагупта утверждает: «khecarī bodhabhūmisañcāriṇī satī iyam samvic-chaktiḥ». (стр. 2). «Khecarī» – это сознание-сила, которое вращается на уровне универсального божественного сознания (bodha). Каковы же харак-

теристики этого Сознания? Абхинавагупта утверждает: «Они – avikalpatvam, rūṅatvam». Универсальное божественное сознание является (1) свободным от мыслей (avikalpa), а также (2) оно есть «rūṅa», то есть цельное, полное, нерасчленённое, необусловленное и интегральное. Иными словами, оно не ограничено и не обусловлено внешними условиями. Поэтому «khecaṅi» – это «śakti», которая относится к данному уровню сознания.

«Samatā» означает «тождественность». Таким образом «khecaṅi-samatām vrajet» означает, что здесь обретают то же самое интегральное, необусловленное, неограниченное сознание, что и у Шивы.

Тот, кто не достиг этого уровня, – не имеет переживания кхечари. Как утверждает Абхинава в своём L.V.: «Tat-prakāṅararijñāne tu na khecaṅi abodhaṅre vedyāṅṣe saṅsaraṅāb» (L.V., стр. 2), – «Тот, кто не имеет переживания этого уровня, – не имеет переживания кхечари, поскольку его сознание возвращается в abodha, которое лишь объективно-внешнее, подобно синему цвету горшка или ткани, или же внутреннее, подобно удовольствию, боли и пр.». В данном контексте «abodha» – это технический термин, обозначающий эмпирическое сознание. Абхинавагупта далее разъясняет эту идею, говоря: «Tata eva vedyaiṅ niladibhirni-yantriteti na rūṅaśaktiṅ» (L.V. 2). Поскольку эмпирическое сознание определяется и обуславливается «синим» и пр., значит, это не пурна, не интегральное и не необусловленное. Только сознание уровня кхечари необусловлено и, следовательно, – пурна, целостное само по себе.

ТЕКСТ*

(parameśvaraṅ str. 2 – devi ityucyate стр. 3, 1.5)

*Здесь и далее перед переводом как самого базового санскритского текста, так и комментариев мы будем вставлять слово “ТЕКСТ”. В

Перевол

Высочайший Владыка всегда осуществляет пяти-членное действие.¹ На самом деле он есть само Благоволение*, будучи всегда наполненный своей высшей божественной энергией (шакти), чья природа есть Благоволение (необходимо уяснить, что Шакти никогда не рассматривает себя как отдельную от Шивы²). (Высшая божественная энергия (*пара-шакти*) выражает себя в виде *паравак*.) Эта Шакти, которая полна благосклонных мыслей по отношению ко всему миру, является, прежде всего, неотделённой (в недифференцированном состоянии *nirvikalpa*) от *paśyanti*; она есть *ragāmarśamayī*, т.е. та, кто всегда знает сущностную природу Божественного и обладает сотней неограниченных в своём действии сил, которые будут описаны позже. Она (высшая *vāk*) на своём изначальном уровне пребывает в божественном Я-сознании, которое является высшей мантрой и не ограничено пространством или временем. На этом уровне она (*паравак*)

скобках под ним указывается местоположение соответствующего отрывка в самом санскритском тексте в конце книги. В данном случае *ragameśvaraḥ* – это начальное слово отрывка на стр. 2 санскритского текста, *devi ityucyate* – это конечное слово на 5-й строке 3-й страницы. (прим. ред. пер.)

* В санскритском тексте здесь используется слово «*anugraha*», которое Джайдева Сингх переводит на английский как «*grace*». Его значения – это: любезность, благоволение, благосклонность, милость, милосердие, благодать и т.п. Из них для перевода этого термина нами выбрано слово «благоволение». Также хотелось бы отметить, что в санскристок-английском словаре Monier-Villiams наиболее адекватным, с нашей точки зрения, переводом слова «*anugraha*» является «*showing favour*» – выражение (демонстрация) благосклонности (покровительства, помощи). С данным понятием коррелирует такой базовый термин кашмирского шиваизма как «*шактипата*» – благодатная активность Бога, вдохновляющая людей на духовный путь и наделяющая их божественным знанием. (прим. ред. пер.)

пребывает без какого бы то ни было разделения на вопросы и ответы, начинающиеся на уровне *raśyantī*.

Паравак, которая недвойственна и тождественна высшему сознанию, присутствует во всех переживаниях³, всегда находится в своей интегральной природе (познания и действия) одновременно во всех состояниях, т.е. даже на уровне *raśyantī*, *madhyamā* и *vaikhāṅī*. Поэтому *пашьянти*, будучи пробуждённой в силу причинных условий, воспринимает общим, нерасчленённым (*nirvikalpa*) образом всё, что хочет узнать, также как тот, кто знает различные цвета, такие как тёмное, синее и пр. (подобно хвосту павлина), и чьё знание, обусловленное многими впечатлениями, позитивными и негативными, вспоминает только тот цвет, который всплывает благодаря соответствующему причинному условию памяти. В тот момент, когда мы имеем первоначальное нерасчленённое знание в *пашьянти* и когда не проводится разделение на слова и их референты, нет смысла говорить о разнице между ними.

Однако *madhyamā*, которая демонстрирует разницу между словом и его референтом, осуществляет своё восприятие только в том же месте (*sāmānādhikaraṇya*), т.е. во внутренних психических органах (*antaḥkaraṇa*).⁴ С другой же стороны, в *vaikhāṅī* имеется ясное различие между двумя, то есть между словом и его референтом.⁵

Когда же в своём переживании мы устанавливаем регулярную и устойчивую связь между словом и его референтом (*vyavasthāyām*), обнаруживается, что уровень *паравак* – это сила *a-tāuīya* (не-обманчивого) слова, имеющая природу высшей истины. Её сущность – печать высшей истины, она безусловна (*asāṃketika*), естественна (*akṛta*), и одушевлена энергией мантры Я-сознания, принцип которой будет описан далее.

Она (*паравак*) пребывает в последующих условиях *пашьянти* и т.д., поскольку без неё будут возникать условия от-

сутствия манифестации в *пашьянти* и т.д., и, таким образом, возникнут обстоятельства абсолютной бесчувственности (*jadatā*).

На этой стадии (*паравак*) имеется абсолютное отсутствие различающих мыслей, таких как «это» (определённость сущности или индивидуума), «такое» (определённость формы), «здесь» (определённость пространства), «теперь» (определённость времени). Поэтому, начиная с [уровня] *пашьянти*, который является первоначальным созидательным состоянием энергии высшей мантры, и вплоть до *вайкхари*, где проявление различия всего существующего достигает своего предела, *паравак*, наполненная чудесным наслаждением своей Самости, покоится в своём собственном «Я», которое есть только Свет и дрящаяся пульсация (*sphurati*). Эта пульсация есть Я-сознание, высшей истиной которой является непрерывная длительность.⁶ Более подробно данная тема будет разъяснена позже. Только в ней (в *паравак*), на уровне *пашьянти*, где имеется лишь зарождение разделения, и на стадии *мадхьяма*, где уже имеется проявление разделения (внутри, в психических органах), которые состоят главным образом из знания (*jñāna*) и активности (*kriyā*) соответственно, где *джняна* является преобладающим атрибутом Садашивы, тогда как *крия* – Ишвары, чудесное наслаждение Я-сознания, которое включает в себе радость объективного существования бесконечных вселенных, полностью функционирует. Поэтому высшее сознание, даже когда проявляется как *пашьянти* и *мадхьяма*, на самом деле воспринимает Себя как высшее сознание. Это высшее сознание (*parā-samvid*), которое, как сказано, является Дэви (Богиней).

Примечания

1. Пятичленное действие состоит из (1) манифестации (*sr̥ṣṭi*), (2) поддержания (сохранения) (*sthiti*), (3) поглощения или втягивания (*saṁhāra*), (4) сокрытия сущностной природы

(vilaya), а также (5) раскрытия сущностной природы, проявления милосердия (anugraha).

2. Так как Шакти (божественная энергия) никогда не отделена от Шивы (великого владыки), это Божественное Благоволение можно называть как Шакти anugrahātmikā, т.е. «той, кто воплощает благоволение», или Шивой anugrahātma, «тем, кто воплощает благоволение».

3. Она присутствует во всех переживаниях и при всех условиях, как внутреннее высшее или божественное сознание. Переживания могут быть разделены на семь общих частей, а именно: sakala, pralaya-kala, vijñānā-kala, mantra, mantreśvara, mantramahēśvara и śivapramāta.

4. Разница между словом и его референтом на уровне мадхьямы состоит только в тонком ментальном состоянии; здесь она еще не экстернализирована. «Samānādhikaraṇa» означает «в том же самом месте», т.е. в antaḥkaraṇa или в психических органах.

5. В vaikhaṇi есть vyadhikaraṇa vimarśa, т.е. место слова находится во рту, однако местопребывание референта находится во внешнем пространстве.

6. Высшая истина божественного Я-сознания заключается в том, что его длительность не прерывается (avicchinna-rahāmāṛtham). Оно всегда присутствует во всём. Оно никогда не отдыхает. От него невозможно убежать. Ничто не может от него ускользнуть, или усыпить его бдительность. Вот почему Шива считается имманентным вселенной.

Различные виды употребления слова «Дэви»

ТЕКСТ

(iyatāpaśyantyādīṣṭīkrameṇa стр. 3,1. 5 – devatāvyavahāraḥ стр. 3,1. 14)

Перевод

(Она называется Дэви в силу следующих причин:)

1. В силу последовательного порядка созидания от *ла-шьянти* и до внешнего проявления, подобного синему и т.д., она резвится (играет) в созидательном восторге своего сознания, поскольку корень «div», из которого следует существительное «дэви», означает «играть (резвиться)».

2. Божественный Бхайрава превосходит всё и пребывает в безмерном величии в силу своего желания оставаться в этом состоянии, то есть в силу своего желания преодолеть и превзойти всё. И пребывание в трансцендентном величии, которое есть ничто иное, как божественное желание, называется Дэви, поскольку корень «div», из которого происходит слово «дэви», также означает «vijigīṣā», т.е. «желание преодолеть и превзойти» (нет никакой разницы между Бхайравой и его божественной энергией, Бхайрави).

3. Благодаря её поддержанию жизненной активности многими разнообразными способами знания, памятования, сомнения, установления и т.д., она называется «дэви», поскольку корень «div» также означает «продление жизненной активности».

4. Благодаря своему сиянию в таких формах как «синее» и пр., которое проявляется повсюду, (она называется Дэви), поскольку корень «div» также означает «сиять» или «озарять».

5. Поскольку почитаема всеми, кто (неизбежно) обладает её светом и предан ей (она называется Дэви), так как корень «div» также означает «почитать».

6. В силу её отношения ко всем вещам соответственно своему желанию (воле), несмотря на то, что они могут быть разделены временем и пространством, (она называется Дэви), поскольку корень «div» также означает «следовать, иметь доступ к...».

7. Следовательно, Божественность (devatā) особенно относится к бхагавану Бхайраве. Дэви применимо также к Бхагавати, поскольку она является его единственной Шакти. Такая интерпретация Дэви поддерживается грамматикой, где утверждается, что корень «div» используется в смысле «игры, желания преодолеть и превзойти всё, поведения, сияния, почитания и движения».

Таким образом, эпитет *девата* применим также и к Вишну, Брахме и т.д., так как они частично разделяют Божественность, которая приложима во всей своей целостности лишь к высшему Владыке (Шиве) и является его Шакти.

Логическое обоснование прошедшего времени «сказанного»
(uvāsa)

ТЕКСТ

(evam bhagavati paśyanti madhyamā ca стр. 3, 1. 14 –
sphuṭayiṣyate ca etat стр. 4, 1. 15)

Перевод

Когда великолепная *паравак* становится *пашьянти* и *мадхьямой* (т.е. переходит на уровни *пашьянти* и *мадхьяма*) и таким образом вспоминает себя: «Я сама, как *паравак-дэви* сказала так», тогда (то есть в этом состоянии воспоминания), просвечивая (*ullasat*) в этой форме (как *паравак*), она рассматривает свой собственный уровень *пара* как прошлое в соответствии с фактом разницы, произведённой майей, поскольку в сравнении с ней самой (т.е. *паравак*) этот уровень (*пашьянти*) является началом майи. И в силу её прохождения через внутренние органы чувств (в случае с *мадхьямой*), а также через внешние органы чувств (в случае с *вайкхари*), жизнь которых представляет собой проявление различия, она рассматривает уровень *пара* как прошлое (*parokṣatayā*).

День Брахмы не ограничен [человеческим] днём, мера которого зависит от [видимого] движения солнца. Размерность же его дня определяется многими кальпами¹. День Вишну и некоторых других даже длиннее этого. Поэтому как может концепция «сегодняшнего дня» или «настоящего времени», неустойчивая и надуманная, быть применима для подлинного Сознания (которое за пределами времени)?

В соответствии с этим принципом, *паравак*, которая реализует смысл прошлого во всех его аспектах, т.е. *śāmānya bhūta* (luṅ т.е. прошедшее время в форме *аорист*), *anadyatana* (laṅ т.е. прошедшее время в форме *имперфект*) и *ragokṣa* (прошедшее время в форме *перфект*), следующим образом размышляет в первом лице прошедшего времени (*ragokṣa*): «Я та же самая Паравак-дэви, не отдельная от Шастры (*vāca*) и Шивы (*vācu*), или же от слова и его референта, сказала так». Таков смысл использования прошедшего времени.

(Пример такого размышления о прошлом в настоящем может быть приведён на основе обычного опыта.)

«Во время сна я действительно плакал». В данном переживании имеется доказательство отражения прошлого в настоящем. В вышеприведённом примере человек не помнит прошлого переживания, поскольку в *действительности* (то есть на *объективном* уровне существования) он этого переживания в прошлом не имел. Теперь же, после пробуждения, он с удивлением воспринимает это положение (о том, что он плакал во сне) либо в силу надёжности свидетельства другого человека, либо в силу следов, оставшихся на лице из-за всхлипываний и т.д., возникших в результате чрезмерного расстройств, прекрасного пения и прочего. Это вполне правдоподобно. «В состоянии безумия или во сне я, как они утверждают, стонал (плакал)». В данном утверждении имеется ссылка на прошлое, несмотря на отсутствие *объективного* переживания в состоянии безумия, во сне, в обмороке и пр.

В высшем (*пара*) состоянии, определённо, имеется пол-

ное отсутствие какого бы то ни было объекта. Это делает его похожим на состояние сна, обморока, безумия и т.д. (о которых шла речь в приведённом выше примере). Конечно, обморок и т.п. связаны с замешательством и отсутствием осознанности, в то время как состояние *пара* характеризуется высшей осознанностью. Это – главная разница между данными двумя типами состояний. Но, тем не менее, между ними есть и общее: в состоянии, в котором наличествует объективность, оба этих типа воспринимаются как прошлое.

Любой воспринимающий, находящийся на позиции учителя или ученика и т.д., или же в любом другом положении, может осуществлять все свои действия только через входение в неё (*паравак*), поэтому он воспринимает только её (в любом состоянии). Когда утверждается, что «Богиня сказала», это означает, что «Только Я (*паравак*) всегда знаю всё как нерасчленённое, на высшем уровне (*paḡābhūta*), иначе эти (вопросы и ответы) не обретают ясного выражения на стадии *пашьянти* и *мадхьямь*». Таков смысл высказывания «Богиня сказала». Именно таким образом должно рассматриваться высказывание «Бхайрава сказал». Также имеется следующий смысл этой фразы: «Я, то есть только как Бхайрава, без разделения на Шиву и Шакти (в данном контексте *guru* и *śiṣya*) сказал». Только будучи преимущественно божественной энергией, в её аспекте созидательной природы, она (*пара*) использует термин «*aḥam*» (Я). Таким образом, будучи преимущественно обладателем этой энергии, восхитительное переживание Бхайравы в его аспекте стягивания или поглощения приобретает форму «*ta-ha-a*»². Это будет разъясняться позже.

Примечания

1. *Kalpa* – это невероятно долгий период времени, в рамках которого день Брахмы – это 1000 юг, или период, равняющийся 20 400 300 годам обычного смертного.

2. Aham и Ma-ha-a: «Aham» состоит из трёх букв – а, h и m; «а» здесь обозначает Шиву, «h» – Шакти и «m» – «пага», т.е. всё объективное существование. Таким образом, «aham» обозначает состояние манифестации или развёртывания (prasaṅga) Божественного в объективном существовании. «Aham» также известен как sṛṣṭi-bīja. «Ma-ha-a» – это обратное прочтение «aham», то есть процесс стягивания или поглощения (praveśa). «ma» здесь символизирует «пага» или объективное существование, «h» – Шакти и «a» – Шиву. Это известно как процесс стягивания (samhāra-bīja). В обоих случаях Шакти является посредником. В «aham» Шакти – это посредник, благодаря которому Шива превращается в явления. В «ma-ha-a» Шакти снова является посредником, через который манифестация поглощается Шивой. Вот почему Шакти считается входными воротами в философию Шивы (Śaivī mukhaṃ ihocyate).

Окончательное положение всех вопросов и ответов

ТЕКСТ

(etacca paśyantī madhyamabhuvī стр. 4. 1. 15 – tacchāsana pavitritānām yatnaḥ стр. 6, 1. 12)

Перевод

Это есть переживание высшего сознания, которое в фазе высшей речи (т.е. paśānvāsa (здесь это слово – в родительном падеже)) характеризуется силой воли (иччха-шакти), а в фазе пашьянти и мадхьямы – силой знания (джняна-шакти).

Такова цель всех шастр (текстов, направленных на духовную дисциплину) от начала и до конца. Поэтому имеет-ся действительное переживание энергии высшей мантры божественного Я-сознания только в джнянашакти, которая является характеристикой Садашивы в силу проявления предыдущего, т.е. вопроса Дэви, и последующего, т.е. ответа

Бхайравы в форме сочетания слов «Devī uvāsa» и «Bhāṅgava uvāsa» посредством букв d, e, v, i, u, v, a, sa и bh, ai, r, a, va, u, v, a, sa.

В «Сваччханда-тантре» было верно сказано: «Само божество Садашива, занимая позицию учителя и ученика, раскрывает тантру посредством предыдущего и последующего предложений, т.е. посредством вопроса и ответа». (Том. IV, KSTS, стр. 20)

Таким образом, сила божественного благоволения никогда не прерывается ни в одном из всех индивидуумов. Поэтому только она (сила благоволения), жизнь и душа «Трикашастры», образует высшую связь (между индивидами и божественным сознанием).

Что же касается *ануттары*, т.е. для того, чтобы достичь непревзойдённого и высшего, все другие виды связей (sam-bandha)¹, т.е. mahat, antargāla, divya, adivya и т.д., находятся в соответствии с изложенным учением, имеющим целью только Высшее. О том же говорится и в «Трикахридае»:

«Наивысший Владыка всегда нацелен на созидание (visargaraṅgamaḥ) посредством своей Шакти. Он демонстрирует благоволение, манифестирует и поглощает безо всяких ограничений (только из благоволения)».

Таким образом, всегда имеется активное наличие *ануттары*. Следовательно, внутреннее содержание, т.е. вопрос и ответ, которые проявляются в сознании великого Владыки нераздельным образом в силу того, что он есть высшая истина, представляется на уровне *пашьянти* в нераздельной форме (nirvikalpa) вместе с желанием выразить это в размерности букв, слов и предложений. Это позиционируется в смысле раздельности (расчленённости) на уровне *мадхьямы* в форме вопроса и ответа на уровне *вайкхари*, то есть в виде «грубой» речи, состоящей из букв tāuīya, слов и предложений, таких как «каким образом непревзойдённое...».

Это необозримый лик (т.е. Шакти) Бхайравы, наполненный ощущением манифестации, сущность которой есть непревзойдённое Я-сознание, полное волнующей радости (kṣobha)², возникающей из союза (saṃghaṭṭa) Шивы, обозначаемым слогом «А», и Шакти, обозначаемой слогом «Ā», который является источником проявления и развёртывания манифестации в соответствии с философской системой трика и йога, и который есть изначальное (maulikaṃ) устойчивое состояние (dhruvapaḍam) и жизнь всех живых существ. Поэтому неправильно отождествлять Божественное с определённым местом³ и т.д., поскольку при отсутствии какого бы то ни было ограничения в его положении закреплять за ним определённое место совершенно бессмысленно.

Факт вопроса и ответа есть вездесущая реальность, которая прежде всего, то есть на уровне *паравак*, не имеет разделения (на вопросы и ответы). Таким образом, это всё, что подразумевается в сказанном. Самость, которая есть естественное самосветящееся состояние всех существований, привлекается вопросами и ответами, неотличающимися от неё самой, где вопрошающая (Дэви) и отвечающий (Бхайрава) являются лишь ею самой (т.е. самостью), отображающейся как «Я»: «Я сама, стремясь к чудесному наслаждению знания истины как есть, проявляюсь как вопрос и ответ (tathaiiva bhavāmi)». Таким образом, книга начинается со слов: «Дэви сказала: каким образом непревзойдённое...»; в середине говорится: «Бхайрава сказал: слушай, о богиня...»; и в конце: «Это образует Рудраямалу (пару Шивы и Шакти)».

Более того, начиная со всех шастр, которые происходят из пяти источников,⁴ и кончая мирскими заботами, всё это считается высшей связью (paraḥ sambandhaḥ).

«В своём объяснении я, Абхинавагупта, раскрыл всё спрятанное богатство метода вопросов и ответов, который должен храниться в тайне и является сущностью учения, позволяющего отождествляться с Шивой и всегда приводящего к переживанию состояния Бхайравы».

Однако, желая добра своим последователям, я суммирую всё учение в следующих строках: «Во всех делах, что бы ни происходило в области знания или активности, – всё это возникает на четвёртом уровне (*turyabhūvi*), то есть в паравак, нерасчленённым (*gatabhedam*) образом. В пашьянти, которая является первичной областью упорядоченной последовательности (*kratabhūjīṣu*), имеется только лишь зародыш различия. В мадхьяме разделение познаваемого (*jñeya*) и действия (*kārya*) проявляется внутри, поскольку явная (отчётливая) последовательность на этом уровне невозможна (*sphuta-kratayoge*).

Кроме того, мадхьяма и пашьянти полностью опираются на пара, которое вездесуще и от которого они на самом деле не отделяются (*bhṛṣam parām abhedato adhyāśya*), также как сумасшедший или тот, кто очнулся ото сна (здесь читатель вновь отсылается к рассмотренному выше примеру).

Это состояние непревзойдённого будет объяснено далее (т.е. содержание, терминология, связи и замысел (цель)).

О том же почтенный Сомананда в своём комментарии⁵ (к «Паратришике») говорил так: «После первичной пульсации Энергии в форме дэва-увача благословенного Бхайравы, который (всегда) нацелен на пяти-членное действие...».

Я, который был очищен благодаря его (Соманады) комментариям, пытаюсь только прояснить трудности (букв. «рассечь узлы»), оставшиеся в этом тексте.

Примечания

1. Существуют шесть видов связи между учителем и учеником: (1) *Para-sambandha* – в которой вопрошающий и отвечающий, учитель и ученик, оба являются Шивой. Это высший вид связи. Он означает разрешение всех сомнений посредством вхождения в ануттара, т.е. в высшее божественное сознание. (2) *Mahān-sambandha*, где вопрошающий – *Sadāśiva*, а отвечающий – Шива. (3) *Antarāla-sambandha*, где

вопрошающий – Anantabhṭṭāraka, а отвечающий – Sadāśiva.
 (4) Divya-sambandha, где вопрошающий – мудрец Nandakumāra, а отвечающий – Anantabhṭṭāraka. (5) Divyādivya-sambandha, где вопрошающий – мудрец Sanatkumāra, а отвечающий – Nāndī. (6) Adivya-sambandha, где вопрошающий и отвечающий – это человеческие существа.

2. В данной философской системе «kṣobha» обозначает побуждение к манифестации.

3. Например, связь Шивы с горой Кайласа и т.д.

4. Пять источников, из которых происходят все шастры – это пять аспектов Шивы, т.е. Īśāna, Tatpuruṣa, Sadyojāta, Vāmadeva, и Aghora. Ишана в основном представляет cit-śakti; Татпуруша – ānanda-śakti; Садйоджата – icchā-śakti; Вамадева – jñāna-śakti и Агхора – kṛiyā-śakti.

5. Сегодня этот комментарий недоступен.

ТЕКСТ

(uktaḥ sambandhaḥ стр. 6, л. 12 – sambandhābhidheya
 prayojanāni стр. 7, л. 11)

Перевод

Связь уже была описана. Теперь же мы переходим к описанию содержания (abhidheya). «Trīśikā» – это составное слово, которое интерпретируется как «īśikā трёх» (trīṣṭām īśikā). Под «тремя» подразумевается воля (icchā), знание (jñāna) и активность (kṛiyā). Эти же три также обозначаются такими терминами как sthiti¹, sthiti, saṃhāra (относительно физического уровня), или udyoga, avabhāsa и caṅvaṇā (относительно духовного уровня). «Īśikā» относится к Ишвари, богине, которая управляет и контролирует «троицу», т.е. иччха, джняна и крия, а также сришти, стхити, самхара и удйога, авабхаса, чарвана. Необходимо осознать, что управление и контроль (īśaṇā) в данном контексте означают «не-отличие,

или тождественность с тем, что контролируется и чем управляют». И поскольку почитаемая богиня, *paṅā-śakti*, (т.е. высшее божественное сознание) одновременно выходит за пределы такого тройного разделения, она также тождественна содержанию этой книги в силу её связи с *пара*, то отсюда следует название данной шастры – «*Paṅātriśikā*». Другое прочтение «*тришики*», данное почтенными учителями, это «*trimśakā*», и, в силу сходства слов, они приводят следующую этимологию:

«То, что выражает три силы (*kāyati*)» есть *trimśakā*. Происхождение слова «*trimśika*» из связи с тридцатью строфами не вполне правильно. Должно быть усвоено не количество строф, но лишь смысл «*Тримшаки*». Например, об этом говорилось в «*Тантрасаре*»²: «Смысл «*Тримшаки*» был провозглашён тобою в цепочке из пятнадцати миллионов строф».

Связь названия книги и её содержания является наивысшей, поскольку как первое, так и второе относятся к одной и той же реальности. И это уже было отмечено.

Целью или замыслом этой шастры является освобождение всех индивидуумов уже в этой жизни, тех, кто наделён знанием непревзойдённого (*ануттара*), возникающим из благоволения в форме великого нисхождения божественной силы, или шакти. Такое освобождение предполагает полную отождествленность с сущностной природой Бхайравы, а также отождествление с совершенным Я-сознанием, являющимся вспышкой наслаждения нашей собственной сущностной Самости. Это достигается тем, кто посредством постижения своей сущностной природы, всего множества категорий существования, считающихся путями (оковами), постиг их как просто различные аспекты божественной игривости, являющейся выражением изобилия блаженства Бхайравы.³

Утверждается, что освобождение является избавлением от тех вещей (категорий существования), которые обычно рассматриваются как путы, или избавлением индивида, кото-

рый живёт и взрослеет при наличии тела, праны и т.д.⁴, чья сфера активности ограничивается внутренними и внешними органами чувств (jñāpēndriya и karmēndriya) и которые (т.е. тело и прана) подобны двигателям⁵, чья жизнь состоит из энергичных усилий.

Если все отпечатки (saṃskāra-mātra), произведённые майей (т.е. отпечатки различия), исчезают, тогда что означает объявление такого освобождения, и это освобождение чего?

Та же самая идея была высказана в «Спандакарике» [в виде следующих строк]: Тот, кто это понял (т.е., что вселенная подобна Самости), рассматривает весь мир подобным игре [божественного] и, таким образом, всегда соединённым [с универсальным сознанием], несомненно, освободится уже в этой жизни. (Sp. K. II, 5)

Скоро это будет разъяснено. Следовательно, постижение этого (т.е. собственной тождественности совершенному Я-сознанию Бхайравы) составляет замысел данной шастры, и этот замысел является главной целью человеческого существования. Вопрос же относительно цели замысла неуместен. Таким образом, были описаны связь, содержание и замысел.⁶

Примечания

1. В классификации, в соответствии со *сришти* и т.д., имеются пять аспектов, т.е.: *sṛṣṭi*, *sthiti*, *saṃhāra*, *pidhāna* или *vilāya* и *anugraha*; и в соответствии с *удьога* и т.д. также имеются пять аспектов, т.е.: *udyoga*, *avabhāsa*, *carvaṇā*, *bījāvasthāraṇa*, и *vilāraṇa*. Здесь же, в соответствии с тройной классификацией, ради единообразия, *pidhāna* и *anugraha* были включены в *saṃhāra*, а *bījāvasthāraṇa* и *vilāraṇa* – в *carvaṇā*.

2. Теперь эта книга недоступна.

3. Освобождение (*mukti*) не означает освобождения от категорий существования, но, скорее, отождествление с сущностной природой Бхайравы, или, иными словами, с совер-

шенным Я-сознанием, являющимся сущностной природой Самости того, кто освобождается.

4. И т.д. относится к ригуаṣṭака.

5. Называя тело и прану «двигателями», Абхинавагупта подразумевает не то, что они приводят (двигают) к страданию, но то, что они приводят, или подталкивают личность к высшей жизни, так как их несовершенства действуют как стимул для духовного восхождения.

6. Это относится к тому, что известно как четыре необходимых элемента шастры (anubandhacatuṣṭaya): (1) замысел или цель (prayojana); (2) тот, кто подходит для изучения соответствующей шастры (adhikāri); (3) содержание шастры (abhidheya); (4) связь между названием шастры (abhidhāna) и её содержанием (abhidheya).

(1) Абхинавагупта говорит, что замысел шастры (прай-оджана) есть освобождение (мукти), однако отвергает популярную идею мукти как освобождения от оболочек (тел) Эго, или же от категорий существования (tattvāni). Он бескомпромиссно утверждает, что мукти означает лишь отождествление Самости с высшим и божественным Я-сознанием.

(2) Абхинавагупта не использует напрямую термин «адхикари», но подразумевает его в «vibhoḥ paraśaktipātānugraha-vaśotrapnaitāvanuttarajñānabhājanabhāvānām» (Р.Т., стр. 6, 1. 22), т.е. только они подходят для изучения этой шастры в целях достижения освобождения, а также они обращены к Владыке благодаря его милости.

(3) Что же касается содержания, то Абхинавагупта утверждает, что это «samvidbhagavatibhātārikā parā» (Р.Т., стр. 6, 1. 15), т.е. высшее и божественное сознание, высшая и божественная Шакти, которая всегда сверкает как «Я» и выражает себя в высшем звуке (паравак).

(4) Относительно «самбандха», Абхинавагупта говорит, что dhānābhidheyaśca para eva sambandhaḥ tādātmyāt (Р.Т. стр. 6, 1. 21), т.е. связь между содержанием и названием книги —

высшая, поскольку и то и другое относится к одной и той же высшей реальности.

ТЕКСТ

(atha granthārtho vyākhyāyate стр. 7, 1. 12 – ityādi стр. 11, 1. 11)

Перевод

Выше было объяснено значение текста. (Для объяснения Абхинавагупта берёт первое слово из первой строфы, т.е. *anuttaram*, и описывает его шестнадцатью способами.)

1. «uttara» может интерпретироваться как «ещё, дополнительно», «an» – означает «не»; «anuttaram» поэтому объясняется как словосочетание: «na vidyate uttaram adhikam yataḥ», т.е. «нет ничего больше (или кроме) этого».

Подлинное существование 36-ти таттв (категорий существования), вплоть до *анашрита-шива*¹, доказывается их включённостью в сознание высшего Бхайравы (т.е. они обаяны своим существованием *пара-бхайраве*). Поэтому в данном контексте термин «anuttaram» указывает на то, что сознание Бхайравы есть нечто высшее, нежели чем основанные на нём 36 таттв. Нет ничего выше совершеннейшего сознания Бхайравы (т.е. сознание Бхайравы не предполагает ничего большего или величайшего, чем оно само), поскольку его сущность есть неограниченная, безотносительная и чудесная вспышка познания.

2. «anuttara» – это состояние, в котором нет ни вопроса, ни ответа (т.е. там не существует вопроса, сформулированного как «Devī uvāsa», а также ответа, сформулированного как «Bhairava uvāsa»). Это океан высшего сознания, из которого возникает безграничное знание, вплоть до *анашрита-шива*, и благодаря ему ученики обретают ясность относительно возникающих вопросов. В действительности это реальность, которая всегда пробуждена. Откуда же в таком состоянии

возьмётся другой ответ (кроме как совершенное сознание Бхайравы), происходящий от наставника (гуру)?

3. «Uttara» означает «переход», т.е. освобождение. Такое освобождение допускается реалистами, но оно не выходит за пределы определённого порядка вещей.

Соответственно, сначала происходит переход от уровня тела к уровню праны, а затем к уровню буддхи, т.е. вначале тело рассматривают как Самость, затем то же происходит с праной и буддхи. Далее следует уровень (универсальной) праны (универсальная *grāṇa-śakti spandanakhyam jīvanagūratām*), а затем уровень пустоты, на котором предполагается растворение всей объективности и достижение высшей точки (*atiśayadhārgārgātau*) последовательного ослабления всех ограничений (загрязнений) (*mala*), где эмпирическая индивидуальность освобождается в манифестацию состояния Шивы. Однако, всё это великое восхождение оказывается бесполезным (поскольку разве вышеприведённые стадии не были с самого начала выражением Шивы?).

4. То же самое происходит с последовательным восхождением Шакти, начиная с пупка, к сердцу, к горлу, к небу, к голове (*brahma* т.е. *sahasrāra*) и к Бхайрава *bila* (к точке над сахасрарой). «Anuttara» означает, что в «Шайва-агаме» восхождение к Бхайраве посредством последовательного прохождения через шесть чакр не является необходимым (*na vidyate uttaraḥ*, т.е. *ūrdhvatarāṇakramaḥ yatra*).

5. «Uttara» также означает «то, за пределы чего необходимо выходить», т.е. ограниченность или мирское. Но также это означает и «переход», т.е. освобождение (*mokṣa*).

Поэтому *ануттара* – это то, в чём нет такого перехода (т.е. в соответствии с *ануттарой* мир, на самом деле, не является оковами и вопроса об освобождении не возникает).

6. «Uttara» также означает ограниченное высказывание [относительно Реальности], типа «Оно подобно тому или другому», то есть некое ограничение Реальности. Поэтому

«ануттара» – это то, что не подвергается ограничениям. Это неограниченная, бесконечная Реальность.

7. Даже указание на высшую реальность² простым словом «это» становится определённым ограничением. Ведь имея смысл исключения (vyavacchedakatvāt)*, даже простое обозначение «это» есть всего лишь ментальная конструкция (vikalpa), т.к. его суть состоит в «ограничении» (vyaccheda-grāhameva). Поэтому, до тех пор, пока воспринимающий эмпирически (māyīyaḥ-gramātā) стремится войти в высшую реальность (ануттара), – он пребывает в ментальном конструировании (викальпа) определённой формы (т.е. в samādhi). В данном контексте (и это необходимо уяснить) то, что неограничено (avikalpitaṃ) и обязательно присуще всему (avinābhāvi),³ есть Реальность, высшее сознание, поскольку без него не может появиться даже ограничивающая концепция (tadvinā kalpitarūpāsphuraṇāt). На самом деле в ануттара размышление, сосредоточение и пр. (bhāvaṇāṇeḥ) совершенно неприемлемы. Таким образом, это (ануттара) было признано (Соманандой) за пределами размышлению, действию (кагаṇa) и т.д. Однако практика (bhāvana) не совсем бесполезна (хотя она сама по себе и не приводит к постижению ануттары, но, тем не менее, вполне способна произвести очищение ума). Такое ануттара (т.е. nirvikalpa, свободное от мыслей ануттара) пребывает даже в повседневной мирской деятельности (для того, кто это осознаёт). В одном из своих гимнов я выразил это следующим образом:

«Непрерывно падающий (avicchidaiva-patan) мелкий (gratanu) дождь не виден в обширном небе (vitata iva nabhasi), однако виден вблизи деревьев, в лесу, или же у карнизов домов. Однако, высший Бхайрава, будучи очень «тонким»,

* Здесь Абхинавагупта использует представления буддийской логики, согласно которой смысл любого термина рассматривается как исключение всех остальных. «Корова» – это не «бык», не «коза» и т.д. (прим. ред. пер.)

никогда не показывается в области воспринимаемого. При таких обстоятельствах, только в связи с методами, которые опираются на пространство, форму, время, структуру и состояние, такое осознание мгновенно зарождается у личности с ослабленным знанием Бхайравы, и его появление является признаком Твоего присутствия, о Владыка!»*.

Далее будет сказано, что устанавливаемое как ответ на самом деле таковым не является. Теперь же мы продолжим объяснение *ануттары*.

8. Было уже сказано, что *śākta-urāya* выше, чем *paṅga*, т.е. *āṇava-urāya*. *Śāmbhava-urāya* даже превышает этого (т.е. *шакта-упая*). Но даже в *шамбхава-упаях* имеется иерархия в виде *bhūta, tattva, mantra, mantreśvara*, (*sakti* и т.д.)⁴. И опять же, даже среди физических элементов имеется иерархия в виде земли, воды и т.д. Сон со сновидениями выше состояния бодрствования, а сон без сновидений выше чем сон со сновидениями; четвёртое состояние (*турья*) ещё выше; состояние же за пределами *турьи* (*turyātita*) ещё выше. И даже в пробуждённом состоянии есть иерархия состояний в виде четырёх⁵. В конце концов, в «*Шрипурвапанчика*»⁶ я разбирал эту тему детально. И я не рассматриваю этот предмет подробно, поскольку здесь в этом нет смысла и я не хочу увеличивать объём книги. Такой вид иерархии (*uttaratva*) лишь показывает высшее и низшее, а также содержит заблуждение двойственности.

9. «*Uttara*» (в *ануттара*) также используется в абстрактном смысле, когда нет указания на высшее и низшее, как в

* Судя по всему, здесь идёт речь об использовании личностями, не обладающими высшими способностями, различных медитативных техник, опирающихся на пространство, формы, структуры и т.п. И когда у таких практиков вдруг мгновенно вспыхнет осознание, что Бхайрава за пределами всему обусловленному (то есть его нельзя увидеть (познать) теми или иными двойственными методами), но тем не менее присутствует во всём, то это будет признаком благоволения Бхайравы. (при. ред. пер.)

Паратришика-виварана

разделении на brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya, śudra, где шудра – это низшая в данном ряду каста.

10. «Uttara» (используется) в смысле шакти, таких как пашьянти и т.д.⁷

11. «Uttara» может означать шакти, такие как aghoṛā и пр.⁸

12. «Uttara» может означать raḡā и т.д.⁹ Ануттара же есть то, где этого нет.

13. Слово «anutgara» может быть разложено на a+nut+gara. Существительное «nut» происходит от корня «nud», который означает «побуждать, подталкивать», тогда как «gara» означает «переход, выход за пределы мирского существования». Следовательно, слово «nutgara» означает «выход за пределы мирского существования посредством побуждения», благодаря процессу инициации.

Духовный наставник (гуру) активизирует своё собственное сознание в сознании ученика. Таким образом он (гуру) использует инициацию, которая предназначена для достижения освобождения (mokṣadā) посредством процесса (raḡipātyā) центральной точки (viṣuvat)¹⁰ и т.д., когда нет движения дыхания праны (выдоха) и апаны (вдоха), что предполагает выражение haṃsa и суть соединение обоих, а также посредством различия sthāna¹¹ в инициации sakala-niṣkala¹², и посредством практики инициации yojanikā¹³ как последней функции совершённого пожертвования (подношения, жертвоприношения).

Теперь, каким же образом такой вид симуляции (нелепого, смехотворного действия) образуется из непревзойдённого сознания (anutgara-caitanya), которое самоосвещающее, вездусущее, неизменное, т.е. не ограничивается пределами пространства, времени и формы?¹⁴

Следовательно ануттара такова, что переход в ней не происходит благодаря такому импульсу (побуждению). Об этом сказано в следующих строках: «Таким образом иници-

ания, которая приводит к освобождению, достигается только в случае с теми, кто узнаёт Истину в реальности». (Р. Т. ст. 26)

14. «An» от корня «an» «дышать», вместе с суффиксом «kvīr», означает «тот, кто дышит». Таким образом «an» означает «апи» или эмпирического индивида, чья жизнь состоит из дыхания и кто рассматривает своё «грубое» (deha) или «тонкое» тело (piguṣṭaka) и т.д., т.е. прану, как Самость. И точно также апанат может означать жизнь (prāṇa), существующую в теле и т.д., и состоящую из различных сил, личённых Я-сознания, как и в случае с тем, что известно как śūnya-pramāṭā.¹⁵ Таким образом, *анутгара* означает превосходство над эмпирическим индивидом и *шунья-параматой*, превосходство над всем в силу того, что оно является высшей истиной, т.е. самим Бхайравой.

В этом мире, полном живых и неживых существований, неживые существуют в силу своей зависимости от живых. Жизнь всех живых существ определённо состоит из вышеупомянутых чудесных сил знания и действия, как в случае с другими личностями, так и в нашем собственном. Только тела и пр. проявляются как различные.

И то, что жизнь проявляется в каждом без исключения, независимо от того, является ли он deha-pramāṭā, piguṣṭaka-pramāṭā, или śūnya-pramāṭā, есть определённо высшая истина. Как было сказано почтенным Утпаладевой: «Знание (джняна) и активность (кривя) – это сама жизнь живых существ». (Р.К. I, 4)

Таким образом, жизнь состоит только из знания и активности, т.е. только знание и активность символизируют жизнь.

15. Слово «anuttara» может быть разложено на a+nut+tara в смысле «плавания» (tara) побуждения (nut), исходящего от «а». «А» – это Шакти (kalā), которая находится над сферой майи (amāyīya) и не обнаруживается в «Шрути-шастре» (т.е.

Паратришика-виварана

в ведической традиции), и которая есть восторг (samakāra) совершенно спокойного океана сознания, пребывающего в естественном высшем Свете, покрывающем как начальную, так и окончательную стадию совершенного Я-сознания (т.е. «а» и «ham»), воспринимающего весь космос как выражение созидательного наслаждения Шакти. «Nub», т.е. импульс (побуждение), – это кульминация расширения (visargāntatā)¹⁶ этого (т.е. kalā). «Taraḥ» означает «плавание» этого импульса, т.е. непрерывность (неизменность) данного состояния по сравнению со всем остальным. (Суть этого состоит в том, что хотя *ануттара* в своём разворачивании обозначается как *шакти* и *нара*, оно никогда не расчленяется ими. Оно пронизывает всё до самого конца).

16. Теперь anuttara делится на anut+tara. «A» в «anut» означает «несуществующее» (avidyamāna); «nut» в «anut» означает импульс, т.е. последовательное действие (kramātma kā-krīyā), зависящее от двойственности ухода и прихода, т.е. движение в пространстве и времени. Таким образом, «anut» означает то, в чём нет импульса последовательного движения (krīyāmauī-rtagaṇā).

Такое «anut» хорошо известно среди людей как пространство (ākāśa), т.е. пустотность (śunya) (поскольку в *акаше* нет никакого ухода, прихода и т.д.).

«Tara» означает сравнение в смысле лучше, выше и т.д. Таким образом, *ануттара* означает то, что даже возвышается над пространством.

В *акаше* и пр., можно сказать, имеется последовательное действие за счёт случайного (второстепенного) контакта, например, с чашкой, а также за счёт постоянной и близкой связи, как в случае со звуком*. Однако в высшем сознании, которое имеет в качестве своей сущности высшую силу совершенно непрерывной и абсолютной свободы, которое об-

* Здесь идёт речь о представлениях ньяя-вайшешики. Звук является сущностным свойством акаши. (прим. ред. пер.)

ладает Я-сознанием, наполненным разнообразной объективностью и характеризующимся «этовостью», условие которого (т.е. такого Я-сознания) принимается (svīkṛta) Шивой, но Анашрита-шивой рассматривается с неуверенностью (нерешительностью) (śaṅkyamāna), с ощущением, характеризующимся как восторг в дифференцированной объективности (vicchinna-samatkāramāya-viśgāntyā), которое (Я-сознание) всегда за пределами всего видимого (внешнего, наружного, проявленного) (nirābhāse), но при этом всегда сияет в манифестации, где то, что было не-проявлением (внешним, наружным) для Анашрита-шивы, принимается как проявление (внешнее, наружное) Шивой (svīkāgābhāsikṛtānābhāse)*. Такая активность Я-сознания непоследовательна в силу отсутствия относительно пространства и времени, характеризующей объективностью (при проявлении) и отсутствием объективности (при поглощении)**; она наполнена блаженством своего собственного сознания и хорошо известна из matsyodagī¹⁷ и mataśāstra. Такая непоследовательность Я-сознания есть Непревозойдённое (ануттара).

(Теперь Абхинавагупта поднимает вопрос относительно того, почему вместо слова anuttama используется anuttara).

По правилам грамматики, суффикс «tamaṃ» (т.е. tama) используется (в превосходной степени), обозначая то, что превосходит всё (atiśayamātra), тогда как суффикс «taṃ» (т.е. taṃ), обозначающий сравнительную степень) демонстрирует лишь сравнение двух вещей. Например, когда мы говорим

* Состояние Шивы универсально и всеохватывающе, поэтому оно включает в себя и состояния всех 36 таттв. Анашрита-шива — это менее универсальное состояние, лишь одна из таттв, и поэтому другие таттвы, характеризующиеся этовостью, вызывают в нём как бы удивление и восторг. Он понимает, что это всё есть Шива, но всё равно как бы удивляется и восторгается величием и всеохватностью Шивы. (прим. ред. пер.)

** Для универсального сознания ничто не исчезает и не возникает. (прим. ред. пер.)

«это белее», мы предполагаем, что из двух вещей, которые обе белые, одна обладает большей белизной (*atiśayena śuklah*), чем другая. Однако, какой же дополнительный смысл имеется в предложении: «Среди данных белых вещей эта обладает наибольшей белизной»? Например, в предложении «Этот дворец белый, эта ткань белая, этот лебедь белый», то, что обладает наибольшей белизной, считается самым белым (*śuklatama*). Дворец – белый, и ткань – тоже белая, какая же тогда дополнительная информация содержится в «самом белом»? Поэтому в данном случае конструкция предложения, использующая суффикс «*tamar*», является неподходящей. Суффикс «*tamar*» здесь, в отличие от суффикса «*taḥar*», малоинформативен.

Вот что подразумевается под сказанным: суффикс «*tamar*» используется, когда соотнесительное понятие в высказывании не предполагается (т.е. когда не проводится сравнение между двумя), суффикс же «*taḥar*» используется в связи с соотнесительным понятием (т.е. когда имеется сравнение между двумя). Подчинённое слово (*uparada*) используется, когда имеется различие, произведённое двойственным числом в отношении к соотнесительному понятию. Только одно является соотнесительным. «Из двух, – это более белое», – третье здесь не опознаётся. Для выражения определённости первое рассматривается как имеющее соотнесительное понятие. Здесь не предполагается чего-то большего, кроме сравнения двух. Имеется лишь одновременное сравнение одного с другим. При использовании суффикса «*tamar*» на пути градации (т.е. последовательном формировании шкалы, иерархии сущностей) нет возможности получить какую-либо дополнительную информацию. Использование суффиксов «*taḥar*» и «*tamar*» в смысле прогрессивной или сравнительной ценности является лишь относительным; оно (т.е. использование) не имеет устойчивого или несомненного происхождения. Это не соответствует самому смыслу суффиксов «*taḥar*» и «*tamar*». Если эти суффиксы указывают на многоуровневое

величие, тогда, возможно, таковы же *tāṅya* и *tāmya*. Но достаточно демонстраций различных аспектов данной темы; дополнения к сказанному можно узнать от лингвистов.

Суффикс «*taṅar*» использовался здесь для того, чтобы указать на градацию и соотносительность в случае с «*uttara*». Даже если бы не было никакого выражения соотносительных понятий, использование «*anuttamaṅ*» всё равно давало бы тот же смысл.

В другой агаме было сказано следующее: «Нет ни одного, кому эта непревзойдённая высшая реальность (*anuttamaṅ*) была бы неизвестна, и всё же, даже теперь, она неизвестна мудрым, достигшим совершенства в духовной практике (*sādhana*)». ¹⁸ («Даже теперь» означает момент, когда обретается так называемая *джняна*).

Таким образом, непревзойдённое (*anuttara*), – это то, сущность чего есть абсолютная свобода, необусловленная временем; т.е. то, что превосходит все ограниченные концепции, которые являются воплощением активности (*kriyāśakti*)¹⁹.

То же самое было сказано и почтенным Утпаладевой в следующих строках: «Только в вербальной активности, благодаря силе времени (*kālaśakti*) Владыки, есть последовательность, однако не может быть никакой последовательности в постоянной активности (*kriyāśakti*) высшего Владыки (которая обладает природой *вимарши*), также как нет последовательности в самом Владыке». (I.P.K. V. II, 1, 2)²⁰

Итак, эта непревзойдённая реальность (*anuttara*) была объяснена шестнадцатью способами. В «*Трикасаре*»²¹ также сказано: «*Ануттара* – это сердце (центр) всего. В этом сердце есть узел. Зная, что этот узел состоит из 16-ти частей, необходимо осуществлять свои действия с лёгкостью». ²²

И точно также: «Узел, находящийся в сердце, может быть развязан только благодаря самой *ануттаре*».

Примечания

1. Соответственно данным комментариям приводится следующая классификация 36 категорий существования (Таттв):

Maḥābhūta (грубые физические элементы) – (5) (земля, вода, воздух, огонь, пространство),

Tanmatra – (5) (rūpa, rasa, gandha, śabda, sparśa)

Jnanendriya – (5)

Karmendriya – (5)

Buddhi, manas, ahaṃkāra – (3)

Prakṛti – (1)

Puruṣa – (1)

Māyā вместе с пятью kañcuka – (6)

Śuddha vidyā – (1)

Īvara – (1)

Sadāśiva – (1)

Anāśrita-Śiva и Śakti – (2)

2. Высшая реальность не может обозначаться как «это», поскольку тем самым она объективизируется. Но она не может быть объектом, так как является вечным субъектом.

3. Avinābhāvī – это то, что обязательно присуще всему. Необусловленное (akalpita) – это авинабхави, поскольку без необусловленного обусловленное (kalpita) существовать не может.

4. Детали данных упай приводятся на стр. 215 «Тантра-локи», том I. (KSTS ред.)

5. Это следующие четыре различия: (1) jāgrat-jāgrat, (2) jāgrat-svapna, (3) jāgrat-suṣupti, (4) jāgrat-turīya.

6. Теперь эта книга недоступна.

7. В данном случае пашьянти, мадхьяма и т.д. являются шакти, а не градациями речи.

8. Эти силы (шакти) следующие: (1) Aghorā-śakti, кото-

рые приводят обусловленное переживание к постижению Шивы. (2) *Ghogā-śakti*, которые приводят *дживы* к мирским наслаждениям и являются препятствием на пути к освобождению. (3) *Ghogatari-śakti*, которые подталкивают *дживы* к скатыванию в самсару.

9. Это: (1) *ragā-śakti*, которые вызывают чувство тождественности с Шивой, (2) *ragāragā-śakti*, которые относятся к промежуточному уровню; они вызывают ощущение единства в различном и (3) *aragā-śakti*, которые вызывают только ощущение различия. Эти шакти осуществляют свои функции посредством *агхоры*, *гхоры* и *гхоратри-шакти*.

10. *Viṣuvat-prabhṛti* = *viṣuvat* и т.д. «*Viṣuvat*», в общем смысле, означает серединный, центральный. В специальном или техническом смысле это означает равноденствие — момент, когда день и ночь становятся равно длинными. Идея, общая для обоих случаев, заключается в том, что это центральная точка, где две силы уравниваются. «*Ḥaṃsagrāṇa*» означает «*ḥaṃsa-gūrī-grāṇa*». «*Ḥam*» — это символическое слово для выражения (высказывания), отмеченное выдохом (*прана*) и «*saḥ*» — символическое слово для выражения, отмеченного вдохом (*апана*). Таким образом, «*ḥaṃsagrāṇa-śūnya-viṣuvat*» означает, что центральная точка, где *прана* и *апана* сбалансированы, это промежуточное положение, в котором нет ни *праны*, ни *апаны* (*ḥaṃsagrāṇādīśūnyaviṣuvat*), нулевая точка между *праной* и *апаной*. Именно в этот момент гуру вводит сознание ученика в универсальное сознание. «*Prabhṛti*», т.е. «и так далее», относится к *abhijit*. Это также символ места встречи *праны* и *апаны*. Разница между ними заключается в том, что *вишуват*, — это нулевой момент прекращения *праны* и начала *апаны*, тогда как в *абхиджит* *апана* прекращается и начинается *прана*.

11. *Sthāna-bheda* относится к разнице между *bāhyadvādaśānta* и *āntaradvādaśānta*.

12. Инициация *sakala* предназначена для тех, кто после

постижения Высшего желает остаться в мире и помогать другим в их достижении освобождения. Посредством инициации будущие и прошлые кармы таких учеников разрушаются, однако *rgārabdha-karma* (т.е. карма, которая начинает приносить плоды) не устраняется, так что они могут оставаться в физическом теле для того, чтобы освободить других. Их можно сравнить с *бодхисаттвами* в буддизме.

Инициация *piṣkala* предназначена для тех, кто стремится только к собственному освобождению и не озабочен освобождением других. Их также можно сравнить с *пратьекабуддами* в буддизме.

Более подробно смотри «*Тантралока*», 15я *Āhnika*, от 30-й строфы.

13. Здесь (*yojanikā-dīkṣā*) Гуру соединяет сознание ученика с определённой *таттвой*, в соответствии с его желанием. См. «*tato yadi bhogecchuḥ syāt tato yatraiva tattve bhogecchā asya bhavati tatraiva samastavyastatayā yojayet*», «*Тантрасара*», стр. 159.

14. Оно не трансформируется ни пространством (*deśa*) (т.е. оно всепронизывающее (*vyāra*)), ни временем (*kāla*) (т.е. оно постоянное (*nitya*)), ни какой-либо определённой формой (*ākāra*) (т.е. оно всеобъемлющее (*viśvākāra*)).

15. «*Śūnya-pramātā*» – наличие переживания только пустоты. Лишённость ощущения «я» в отношении различных способностей органов чувств, а также лишённость ощущения объективного. Это жизнь, когда даже нет дыхания.

16. Кульминация шакти в её расширении (*visarga*) заключается в *aḥaṃ*, где «а» символизирует единство (*abheda*), «ha» символизирует различие (*bheda*), а точка над «ha» (*anusvāra*) символизирует единство и различие (*bhedābheda*). Эти три известны как *para-visarga*, *apara-visarga* и *parāpara-visarga*.

17. Внутренняя пульсация рыбьего желудка не проявля-

ет движения вовне. Таким же образом Я-сознание сохраняет пульсацию без внешнего движения.

18. Мудрец хочет узнать её посредством умозаключений и терпит неудачу. Обычные же люди знают её инстинктивно, как основу всякого существования.

19. Здесь *kiyaśakti* также включает *jñānaśakti*.

20. В Я-сознании нет последовательности. Оно непрерывно. Оно вне времени. *Ануттара* есть Я-сознание Владыки и, таким образом, оно непрерывно, т.е. за пределами ограниченных концепций.

21. «*Трикасарашастра*» сегодня недоступна.

22. Шестнадцать узлов таковы: (1) объект (*prameya*), (2) знание (*pramāṇa*), (3) субъект знания (*pramātā*) и (4) безотносительное знание, т.е. знание без субъектно-объектных отношений (*pramiti*). Каждый из этих элементов имеет четыре состояния, т.е. *sṛṣṭi*, *sthiti*, *saṃhāra* и *anākhyā*. Таким образом, всего получается 16 узлов.

ТЕКСТ

(*tata īdṛk* стр. 11, 1. 11 – *vyākhyātam* та же страница)

Перевод

(Далее Абхинавагупта даёт три интерпретации слова «*katham*» (как).)

(Слово «*katham*» может быть рассмотрено в форме творительного падежа (*tritīyārtha*). И тогда его значение будет следующим:)

1. Каким образом (*kena prakāreṇa*) постигается *ануттара*, благодаря отбрасыванию мира (ограниченного) (*уттара*) или как-то иначе?

(Оно может быть рассмотрено в форме именительного падежа (*prathamārtha*). И тогда его значение будет следующим:)

2. Каков этот способ? Поскольку *ануттара* является всем этим множеством знания (*jñāna*), объектами знания (*jñeya*) (и познающим (*jñāta*)), которое повсюду наталкивается на взаимные противопоставления, состоящие из различия, следовательно, имеется необходимость превосходства и неполноценности. Что же это за разновидность *ануттары* с высшим и низшим уровнем?

(Оно может быть рассмотрено в форме местного падежа (*saptamyartha*). И тогда его значение будет следующим:)

3. Каким образом *ануттара* содержится в освобождении, или даже в том, что считается зависимостью? Поскольку нет определённого правила относительно принятия суффикса «*thaṃ*» относительно любого частного случая, и поскольку он может быть принят лишь в общем смысле разновидности или типа, этот вопрос, начинающийся с «*kathaṃ*», относится только к разновидности или типу. Слово «*deva*» уже было объяснено.

(Теперь Абхинавагупта переходит к объяснению строки «*sadyaḥ kaulika-siddhidam*».)

ТЕКСТ

(*kulaṃ sthūla sūkṣma* стр. 11, л. 17 – *kimaraṅga vāgajālena* стр. 13, л. 10)

Перевод

Первое толкование «*kaulika-siddhidam*»

«*Kula*» – это грубое (*sthūla*), тонкое (*sūkṣma*) и запредельное (*para*), дыхание жизни (*prāṇa*), органы чувств (*indriya*) и пять грубых (плотных) физических элементов (*bhūtādi*), как в собирательном смысле (т.е. в смысле полноты манифестации)¹, так и в смысле причины и результата. Как уже было сказано: «Вследствие [только] активности во взаимодействии с другим». (Y.S. IV, 24)²

Таким образом, «полнота» (*кула*) называется так, по-

сколько само Сознание пребывает в различных формах объективности (yathavasthanat)³ посредством сгущения (коагуляции)⁴, и само Сознание [самостоятельно]⁵ допускает свою зависимость благодаря собственной свободе. Сказано: «Слово «кула» используется в смысле сгущения (коагуляции) и однородности (родственности, сходности и т.п.) (samstyaṇe bandhuṣu sa)».⁶

Без сознания, являющегося самим Светом, нет ни одной сущности, которая, будучи лишённой света манифестации (apṛakāśamānam varuḥ), способна обрести существование.

Далее, «kaulikī» – это то, что связано со всем универсумом, включая тело. Достижение (siddhi) – это обретение блаженства (ānanda) посредством разворота (возвращения) (parivṛtya)⁷ для того, чтобы укрепиться в этом принципе, т.е. в Свете универсального сознания (tathātva-dārdhyam), иными словами, в тождественности с совершенным Я-ощущением (переживанием, восприятием) Шивы, которое есть высшее сознание и чья природа – непрерывная пульсация (спанда) наслаждения манифестацией (hṛdaya-svabhāva-parasamvid-ātma-śiva-vimarśa-tādātmyam). Следовательно «kaulika-siddhidam» – это то, что позволяет обрести такое достижение. Иными словами, благодаря достижению тождественности с ануттара полнота проявления становится подобной самой ануттара.

Об этом говорится в следующих строфах: «Посредством отрицающего и утверждающего доказательства⁸ (vyatireketā-gabhyām) отстаивается убеждённость относительно самости (nijātman) и объективности (anya, букв. «другое»). Такая убеждённость известна как устойчивость (vyavasthiti), твёрдая позиция (pratiṣṭhā), совершенное достижение (siddhi) и окончательное блаженство (nirvṛtti)».

Толкование слова «sadyaḥ»

Слово «sadyaḥ» используется в значении «в тот же день»

(«sa» – «тот же», «dya» – «день»). Как уже было сказано прежде, нет никакой определённости дня, или сиюминутного (т.е. это лишь условность). Таким образом, в данном контексте «sadyaḥ» означает «в тот же самый миг». Тождественность здесь не обозначает тождественность момента, а, скорее, «ограничение Реальности» (tattvapaṅkayaśāyī), поскольку именно таким образом понимается слово «sadyaḥ». Поэтому, если «сдесь» понимается в смысле «в тот самый момент», тогда ввиду ограниченности настоящего момента прошлые и будущие моменты отбрасываются, и «нынешнее», существование которого состоит из отношения с прошлым и будущим, – также отбрасывается.

Для кулы [вся объективность], которая [до сих пор] описывалась, является совокупной целостностью (sakṛa) излучения (эманации)⁹ божественного Солнца (Бхайрава), а также сущностью Света (в его проявляющемся вовне аспекте). Однако, когда кула останавливается (nigodha) благодаря отождествлению с внутренним высшим сознанием Бхайравы, то она тогда есть полнота вкушения нектара высшего блаженства, *ануттара* (выходящее за пределы всех аспектов и фаз), которая вне пространства и времени, являясь постоянством формы *висарги*¹⁰ и неизменным восхождением. О том же в «*Вадья-тантре*»¹¹ говорится так: «Удерживая [внутри своей сущностной природы] всю группу шакти, (которая обращена вовне), и, [таким образом] поглощая несравненный и изысканный нектар [самореализации], необходимо радостно пребывать в этом состоянии¹² [самореализации], не ограничиваясь прошлым и будущим».

В другом месте я уже описывал в деталях неопределённую характеристику двух этих времён (т.е. прошлого и будущего).

Второе толкование «kaulika-siddhidam»

«Kaulika-siddhi» означает достижение определённого пе-

реживания объектов посредством *кулы*, т.е. тела, *праны* и *ригуаṣṭака*. Достижение (*сиддхи*) состоит из определённого восприятия (схватывания) синего, приятного и прочего. (т.е. объективного и субъективного переживаний), которое полностью различает (т.е. существование которого состоит из различения). Поэтому «*kaulika siddhidam*» означает то, что даёт или производит определённое восприятие объективных и субъективных явлений посредством *кулы*, т.е. посредством тела, *праны* и *пурьяштаки*. Разумеется, именно тело, ум и пр., благодаря проникновению в них энергии неизменного слога «а», т.е. Шивы, а также его воплощающейся Шакти, символизируемой слогом «ha», энергии, которая вне сферы времени и которая возводит промежуточные (вспомогательные) ступени *праны* и т.д., приводят к достижению (*сиддхи*) в форме определённого восприятия существующих объектов.¹³

Как было сказано: «Благодаря вступлению в контакт с силой Самости эмпирический индивид приравнивается к тому (т.е. к божественному бытию)». (Sp. K. I, 8)

И точно также: «Обращаясь к этой Силе (*spanda-tattva*), Божественность, мантра и т.д., будучи наделённые силой всеведения, начинают осуществлять свои особые функции по отношению к воплощённым, также как органы чувств воплощённых, благодаря обращению к силе *спанды*, начинают осуществлять свои [особые] функции». (Sp. K. II, 1)

Третье толкование «*kaulika-siddhidam*»

«*Кула*» также означает, что хотя полнота формы Шива-Шакти всегда под рукой, т.е. имеется в каждом существе, тем не менее она не постигается всеми. «*Siddhi*», в соответствии с уже описанными принципами, означает освобождение уже в этой жизни (в форме тождественности божественному сознанию), порождающее множество соблазнительных сверхъестественных сил, таких как *aṣṭāṅga*¹⁴ и т.д. «*Sadyaḥ*» означает

спонтанность, без каких бы то ни было усилий или преудбеждений (anākalitam eva), т.е. без созерцания (медитации) (bhāvanā)¹⁵, караṇa¹⁶ и т.д. Таким образом, «kaulika siddhidam» обозначает всё то, что приводит к освобождению уже в этой жизни (в виде единства с божественным сознанием), спонтанно, без усилий медитации и пр., порождает заманчивые силы aṇitā и т.д.

Как говорил почтенный Сомананда¹⁷: «Поскольку Шива пребывает всегда, какая польза от медитации, караны и прочего?» (S.D. VII, 101)

И точно также (сказано в следующих строках): «Получив однажды знание вездесущего Шивы и пребывая в твёрдой уверенности посредством восприятия (pratāpa), писаний и высказываний Гуру, больше ничего не нужно делать, используя методы караны или бхаваны». (S.D. 5b-6)

Четвёртое толкование «kaulika-siddhidam»

«Kaulika» означает «kule-jātā», т.е. «рождённое, или возникшее из куль». «Siddhi» – это достижение проявления многообразия, начиная с разворачивания «ша», выражения наслаждения Шакти, и заканчивая развёртыванием многообразного внешнего существования. То, что приводит к такому достижению – это kaulika siddhidam.

Это само *ануттара* природы великого Света, который неявно (имплицитно, свёрнуто) содержит в себе развёртывание универсума как тождественного сознанию¹⁸, тогда как явно (эксплицитно) разворачивает разнообразие посредством изобилия восхитительной силы, проистекающей из его собственной непревзойдённой свободы. *Майя* или *пракрити*, которые не являются Светом сознания (argakāśagūrat), не могут быть причиной манифестации существования. Если же предполагается, что они относятся к природе Света, тогда они определённо являются самим владыкой Бхайравой. Так какая же польза от словесных ухищрений?

Примечания

1. «Кула», или полнота манифестации, проявляется в трёх формах: грубая (sthūla), тонкая (sūkṣma) и запредельная (raḡa), либо как материальный объект, либо как тело. Что касается тела, то оно известно как sthūla-śarīra, sūkṣma-śarīra и raḡa или kaḡara-śarīra. «В смысле причины и результата» означает, что bhūti или rañsa-māhabhūta, пять грубых физических элементов (земля, вода и т.д.), являются результатами грубой материи (sthūla), органы чувств (indriya) являются результатом тонкой материи (sūkṣma), и прана является результатом запредельной материи (raḡa).

2. Это цитата из «Йога-сутр» Патанджали (IV, 24). Полностью эта строфа выглядит так: tadasaṃkhyeyavāsanā bhīṣe-tramari raḡārthaṃ saṃhatyakāritvāt. «Это, (т.е. ум (читта)) хотя и раскрашивается бесчисленными подсознательными впечатлениями (отпечатками), существует для другого (т.е. для пурши, или самости), поскольку действует во взаимодействии с другим, т.е. в силу взаимосвязанной причинности».

3. «Yathāvasthānāt» означает, что каждый материальный объект проявляется в своём собственном пространстве, времени и форме.

4. «Посредством сгущения» (aśyānaḡipatayā) означает, что тонкая энергия сознания приобретает плотную форму материи, но даже в этой густой массе сознание не теряет своей природы, также как вода, становясь льдом, сохраняет свою сущностную природу.

5. Полнота материального (кула) впадает в зависимость и ограничения не под каким-то принуждением, но в силу присущей свободы божественного сознания (bodhasvātantryādeva), т.е. божественное сознание добровольно погружается в ограничения материи.

6. Двойной смысл bandhuṣu не может быть адекватно выражен в переводе. Слово «bandhu» происходит из корня «bandh», что означает связывать, «badhnāti manah snehādīnā itī

bandhuḥ». Родство или дружба называется бандху, поскольку это связывает ум аффективностью и пр. В «bandhābhimānāt» Абхинавагупта предполагает, что кула связывает или ограничивает не только в материальном смысле, но также в смысле родства или дружбы.

7. В данном контексте «parivṛtya» является очень важным термином. Изначально это означает «разворот, возвращение». «Parivṛtti» – это существительное, происходящее от глагола «parivṛt», являющееся техническим термином данной системы. Его определение таково: «īdantātmaḥ viśvābhāsam ahaṅtātmani rūpābhāse samsthānam», – вся объективная манифестация, проявляющаяся как «это», пребывает во всеобъемлющем сиянии совершенного божественного Я-сознания. Следовательно, объективные явления проявляются как излучение ноуменального Света.

8. «Vyatireka» означает «исключение», «отрицающее доказательство»; «ītaga» означает отличное от vyatireka, т. е. «утверждающее доказательство» (anvaya). Vyatireka определяется как «yadabhāve yadabhāvaḥ», т.е. когда из отсутствия одного вытекает отсутствие другого. Anvaya определяется как «yatsattve yatsattvam», т.е. когда из наличия одного вытекает наличие другого.

9. «Излучение» (raśmicakra) означает совокупную целостность сил (śakti-cakra) Божественного.

10. «Anuttara dhruva» – это «а» или высший Шива, первая буква «ahaṁ». «Висарга» – это распространение ахам вплоть до анусвары, т.е. назального звука, который отмечается точкой над «ha» в слове «ahaṁ». Таким образом «а» в «ahaṁ» символизирует Шиву, «ha» – Шакти, и анусвара – тот факт, что хотя Шива проявляется благодаря Шакти даже в «земле», тем не менее он не расчленяется, но остаётся нераздельным (avibhāgavedanātmaka-bindu-rūpatayā).

«Висарга» – это сама природа ануттары или Шива-Шакти, расширение (развёртывание), которое имеет два ас-

пекта: развитие манифестации (sr̥ṣṭi) вплоть до феноменаль-
ных явлений (нара) и обратное движение (samhāga) от явле-
ний к Шиве. Вся космическая игра сришти-самхара имеет
природу висарги. В сришти висарга обозначается двумя точ-
ками, расположенными друг над другом (:), а также точкой
над «haṁ», которая есть лишь половина висарги. Половина
«ha» известна как полная висарга, и половина этой висарги
— это анусвара или бинду (·).

11. «Вадья-тантра» сегодня недоступна.

12. «Vartamāne» здесь означает «svagūpalābhadaśāyām», т.е.
«в состоянии постижения сущностной природы».

13. Ануттара символизируется слогом «a», тогда как ви-
сарга, или воплощение Шивой Шакти, символизируется сло-
гом «ha». Тело, прана и т.д. сами по себе не могут вызвать
определённое восприятие объектов. Только энергия внутрен-
него божественного «Я», оживляя их, позволяет иметь объек-
тивное и субъективное переживания.

14. В недвойственной «шайва-агаме» все эти силы ин-
терпретируются в свете тождественности с Шивой или Бхай-
равой, который является нашей собственной сущностной
Самостью. Следовательно: (1) «Aṇimā» — это сила усваивания
всей манифестации божественным сознанием (cit), которое
является нашей Самостью. (2) «Laghimā» — это сила отбрасы-
вания всех ощущений различия. (3) «Mahimā» — это обретение
ощущения всепронизываемости Божественного. (4) «Prāpti» —
это сила пребывания в своей собственной сущностной Само-
сти. (5) «Pṛākāmya» — это сила видения разнообразий мира
как восхитительной игры божественного. (6) «Vaśitva» — это
единение сознания со всем. (7) «Īsitṛtva» или «Īsitva» — это
сила непрерывного пребывания в божественном Сознании.
(8) «Yatrakāmāvasāyitva» — это сила развития (раскрытия, об-
наружения) icchā-śakti, характеристики Шивы.

15. В общем смысле бхавана включает в себя сосредото-

чение (dhāraṇā), медитацию (dhyāna) и погружение (samādhi); в особом же смысле это означает творческое созерцание.

16. «Кагаṇа» – это один из методов (āṇava-upāya), в котором практикующий созерцает тело и нервную систему как слепок (копию) космоса.

17. Сомананда жил в Кашмире, в 9 веке н.э. Он написал «Шива-дришти» и комментарий к «Паратришике», который теперь недоступен. Он был главным учителем Абхинавагупты.

18. Вся объективная манифестация существует в *ануттара* как форма сознания или *вимарша*.

ТЕКСТ

(tathā yena anuttareṇa стр. 13, 1. 10 – vijñātamātreṇa стр. 13, 1. 17)

Перевод

(Теперь Абхинавагупта по-разному объясняет фразу «yena-vijñātamātreṇa».)

Первое толкование «yena-vijñātamātreṇa»

«Yena» означает «anuttareṇa», т.е. «благодаря ануттаре».

«Vijñāta» означает «viśeṣeṇa jñāta», т.е. «раздельно, или отчётливо узнаваемое».

«Mātreṇa» состоит из двух слов: mā+tra. «Ma» означает «mātrā», т.е. «посредством знания [Самости] (māneṇa или pramātmanā)». «Tra» означает «trāṇam», т.е. защита, насыщение, поддержка (pālanaṃ), или же управление, опека (patitva).

Таким образом, «trāṇam» означает защиту познающего (pramātā), познания (pramāṇa), познаваемого (prameya) и верной концепции (pramiti). Следовательно, *матра* – это то, что защищает или поддерживает благодаря знанию сущностной Самости *праматы, праманы* и пр. Поэтому «vijñātamātraṃ»

означает – «то ануттара, благодаря чему матра определённо узнаётся».

Второе толкование «vijñātamātreṇa»

То, что определённо известно, т.е. известно доподлинно, – уже известно. И, будучи уже совершенно известным (sakṛd-vibhātātmatvāt), это не узнаётся снова. «Jñātamātraṃ» означает, что известное как объект (jñeyaiḥkaṅgūpatvāt), например, чашка, никогда не является субъектом (na tu kadācit jñātṛ-gūṇam). Таким образом, *виджнятаматра* означает то, что уже познано как объект. И точно также, это означает *майю*, которая известна как объект, вызывающий разделение.

Следовательно *vi-jñātamātraṃ* – это то, в чём познаваемый объект (*jñātamātra*), такой как чашка и пр., а также *майя*, прекратились («*vi*» в данном контексте означает прекращение (*vigata*)). Поэтому *виджнятаматрена* – это то, в чём объекты, такие как чашка и пр., больше не являются объектами, но отождествляются с субъектом, проявляющимся как свой собственный Свет, где *майя* больше не доминирует.

В вышеприведённых объяснениях были представлены три идеи: (1) Именно *ануттара* является тем, на основании чего утверждается, что Самость – это единственное, благодаря чему существуют радости *праматы*, *праманы*, *прамеи* и *прамити*. (2) Однажды узнанная Самость больше не требует поддержки за счёт *бхаваны* и пр. (3) Объект не может заместить субъект. То, в чём объект и *майя* не преобладают, есть *виджнятаматра*.

ТЕКСТ

(khe brahmaṇi стр. 13, 1. 17 – uktanayena стр. 18, 1.3.)

Перевод

(Далее Абхинавагупта представляет объяснение «*khecariśamatā*»).

Смысл *кхечари* заключается в следующем. *Кхечари* есть та шакти, которая пребывает в «kha», т.е. brahma (или cit), что тождественно её собственному движению, т.е. разноплановым функциям (sarati). Эта *кхечари* в своём универсальном аспекте функционирует (sarati) тремя способами. Она [как gosagi] приводит к знанию объекта, [как diksagi] производит такие движения как схватывание, отпускание и т.д., и [как bhūcagi] существует в форме объективного существования. Таким образом, *кхечари* существует как *гочари* в форме внутренних психических органов (antaḥkāraṇa), как *дикчари* – в форме внешних органов чувств (bahiṣkāraṇa), и как *бхучари* – в форме объективного существования, такого как синее и пр., или же в форме субъективного существования, такого как приятное и т.д.

И точно также, в индивидуальном аспекте шакти последовательно узнаётся как vuomasagi в пустоте [сознания], где разделение между субъектом и объектом ещё не проявилось; как *гочари* в форме *антахкараны*, где имеется только проявление знания; как *дикчари* в форме внешних органов чувств, что предполагает проявление разнородности, в которой уже есть разделение на познающего и познаваемое; как *бхучари* в форме существования (bhāvas), где уже имеется преобладание чёткого разделения в объектах, которые, в соответствии с вышеизложенными принципами, на самом деле неотделимы от *кхечари*, пребывающей в сущностной природе, т.е. в *ануттара*. Следовательно, эта Шакти высшего Владыки – единственная. Как уже было сказано: «Его шакти образуют весь универсум, и великий Владыка является обладателем всех шакти». Или же, в соответствии с другой интерпретацией: «Есть только один хозяин Шакти – это Махешвара, и вся манифестация явлений есть разнообразие формы его монаршей независимости (svātantrya-śakti)». Следовательно, *кхечари* определяется женским родом.

Будет неправильным фиксировать определённый поря-

док или раздельность между *кхечари-шакти*, чья сфера – самость, *гочари*, чья сфера – *антахкарана* или ум, *дикчари*, чья сфера – органы чувств, и *бхучари*, чья сфера – внешние объекты, поскольку в таком случае неразрывная связь между ними окажется невозможной, а также потому, что, как полностью отдельные от *кхечари*, они не смогут проявляться (просто через активность органов чувств).

Та самая *кхечари* воспринимается отдельно (от божественного) в форме желания, гнева и т.д. Однако единообразие (*samatā*) *кхечари* означает восприятие её полностью божественной природы повсюду (в звуке (*śabda*), в форме и цвете (*gīra*), во вкусе (*rasa*), в запахе (*gandha*) и осязании (*sparśa*)) в силу того, что она является природой совершенного Бхайравы. Даже малая толика незнания природы целостной *ануттары* приводит к противоположному состоянию ума. И именно это противоположное состояние образует неустойчивое существование (*samsāra*).

В этом состоянии *tāuīya-mala* происходит активное проявление *āpava-mala*, вызывающее у существ ощущение собственной крайней малости (ограниченности), потому что они рассматривают себя как полностью несовершенных, которые должны воспринимать многообразие, разделённость сущего по причине стремления к накоплению *kāma-mala* из-за ограничений *анава-малы*, возникающих по причине закладывания остаточных отпечатков хороших и плохих действий, осуществляющихся под влиянием *майи*.

Когда в силу отсутствия ограничения отклонение (искажение) (*vaiṣamya*) состояний ума, вызванное не-узнаванием истинной природы, прекращается, само состояние гнева, заблуждения и пр. проявляется как всего лишь выражение сознания совершенного и высокочтимого владыки Бхайравы. Как сказал почтенный Сомананда: «Шива – это тот, чья природа состоит из разворачивания Шакти». («Шива-дришти», III, 94) И точно также: «Является ли это состоянием удоволь-

ствия (выражение *саттвы*), боли (выражение *раджаса*) или заблуждения (выражение *тамаса*), я пребываю во всех них как высший Шива». (Ś.D. VII, 105) «Также и в боли целью является устойчивость посредством расцвета сущностной природы благодаря терпению». (Ś.D. V, 9)

Даже состояние ненависти и пр. существуют благодаря их тождественности чудесной игре [божественного] сознания, иначе само их существование было бы невозможным (букв. «иначе само овладение их природой была бы невозможно»). Богини органов чувств, играющие в различные игры [жизни], подобны лучам Шивы-солнца. Образую между собой разнообразные комбинации, богини органов чувств¹ обретают бесчисленные разновидности (*prakāṅa*). Для различных целей они выстраиваются в ужасные или благие композиции (*prakalpita-tattatsamucita-saumya-gudraprakāṅaḥ*) и используются для ужасных (*gaudra*) действий *uccāṭana*² и *māraṇa*, а также для благих и добрых деяний (*śāntyādigr̥peṣu karmeṣu*). И в *mata-śāstra*³ и т.д. они считаются достойными почитания, как божества, в соответствии с их классификацией *kṛtūā*⁴ и т.д. Они образуют семью высокочтимого Бхайравы. Как было сказано: «Необходимо принять позу ворона для *уччатань*» и «они являются лучами Бога богов и обладают силой «ha», а также иных категорий букв».

Если реальная природа этих лучей, т.е. *шакти*, не была постигнута, тогда, скрывая (*tirodadhattyah*) чудесную игру божественного сознания, которое остаётся без какого бы то ни было изменения даже посреди разделения (*vikalpe'pi nigvīkalpraikasāraṃ*), они приводят вас к состоянию ограниченных существ (*paṣu*) посредством ловушек мира, посредством множества различных видов букв, посредством *ghoratarī-śakti*, которые ведут свои игры (т.е. *devatātmana*) в форме различных видов концепций (*vikalpagr̥peṇa*), посредством введения вас (как ограниченных существ) в форму страха, возникающего из сомнения.

Как было сказано: «Mahāghoṣa – это божества piṭha, которые постоянно морочат людей», а также: «Они сталкиваются с тех ограниченных существ, которые поглощены удовольствием, всё ниже и ниже». И, кроме того: «Будучи лишённым своей славы из-за kalā⁵, он (индивид) становится жертвой группы сил, возникающих из множества слов, и таким образом он известен как ограниченный». (Sp. K. III, 13)

«Когда узнаётся их реальная природа, эти ментальные состояния (такие как гнев, заблуждение и пр.), благодаря обращению к [khecaṅi-samatā], приводят к освобождению уже в этой жизни». Как было сказано: «Однако, когда он твёрдо укоренён в этом высшем принципе спанды, тогда, забирая возникновение и растворение пурьяштаки полностью под свой контроль, он становится реальным воспринимающим и, следовательно, господином совокупной целостности шакти». (Sp. K. III, 15)

Именно это подразумевается под знанием их (гнева, заблуждения и пр.) реальной природы. Во время своего возникновения эти состояния гнева и пр. имеют форму нирвикальпы, т.е. они являются чистой энергией Божественного.

Таким образом, даже когда возникает искажённая ментальная конструкция (vikalpa) (такая как kāma или krodha), (не являющаяся искажённой в момент возникновения), и подвергается воздействию различных слов, которые есть производные от множества букв, она не соединяется с группой шакти, связанной с множеством букв, и поэтому не может уничтожить природу йогина, определяющуюся его более ранним состоянием нирвикальпы. Мыслительные конструкции не полностью обособлены от неразличающего состояния сознания (nirvikalpa), которое есть лишь другой вид викальпы. Только неразличающее сознание, которое благодаря силе собственной независимости (svātantrya) отделяет от самого себя различные сущности (bhāva), из которых происходят разнообразные грубые элементы (labdhabheda-bhūtādi), извес-

тно как *vijāna-sakṭa* и является, таким образом, хозяином или правителем этого.

Поэтому однородность (*sāmya* или *samatā*) *кхечари-шакти* образует освобождение. Однородность *кхечари-шакти* имеет место вследствие осознания сущностной природы непревзойдённой абсолютной реальности (*ануттары*), которая неизменно присутствует и возникает из блаженства узнавания завершения соединения божественных Шакти и Шивы, а также стабилизируется благодаря постижению блаженства обоих (*ubhaya vimarśānandarūḍhi*).

Шива поглощён созиданием в форме развёртывания посредством энергии великой мантры высшей, первичной Речи; т.е., это совершенное «Я» в союзе с Шакти, где скрыта тенденция к развёртыванию и где изобильно расцветает концентрация их энергии, вовлекается в активность созидательно-го развёртывания.⁶

Теперь всё, что входит во внутренние психические органы или внешние органы чувств живых существ, пребывает как их жизненная энергия (*setana gūreṇa grāṇātmanā*) в центральном канале (*suṣumnā*), чьей главной характеристикой является оживление всех частей тела. Эта жизненная энергия, называемая «живым блеском» (*ojas*), распространяется во всех частях тела как оживляющий фактор в форме общей семенной энергии (*vīṅya*).⁷ Затем, когда возбуждающее визуальное или слуховое воздействие доходит до воспринимающего, вследствие своей возбуждающей силы оно раздувает пламя страсти в форме волнения семенной энергии. Как было сказано: «Через общение или контакт с телом и т.д.»

Даже одна только форма, звук и т.д., из-за своего усиления, благодаря накопленной энергии, о чём говорилось прежде, может привести к возбуждению органов чувств, связанных с другими объектами. Поскольку каждая вещь для всех людей является отражением (аналогом) всех вещей, даже воспоминание, или идея определённой вещи может действи-

тельно вызывать беспокойство из-за возбуждения от огромного множества видов переживаний, таких как звук и пр., находящихся в подсознании всеобъемлющего ума. Только вполне развитая семенная энергия (*вирья*), содержащая квинтэссенцию всех переживаний (*raḡipuṣṭa-saḡvamaḡa-mahāvīḡya-meva*), может привести к полному развитию и наделить силой порождения (*puṣṭi-sṛṣṭikāḡi*), однако не в её незрелом состоянии (*arḡḡam*), как в случае с ребёнком, или же в ослабленном состоянии (*kṣiḡam*), как в случае со стариком. Когда семенная энергия, пребывающая в безмятежном состоянии (*svamaḡa-tvena abhinnaṣyāḡi*) внутри и тождественная собственной Самости, возбуждается (*vikṣobha*), т.е. когда она пребывает в активном состоянии, – истинным источником её вожделения является высшее Я-сознание, насыщенное созидательной пульсацией, находящееся за пределами пространства и времени (*adeśakālakalitaspaḡdamaya-mahāvīmaḡśa-gūḡameva*), имеющее природу совершенного сознания Бхайравы, абсолютно независимое, наполненное силой блаженства.

Даже [прекрасный] образ, ставший видимым благодаря направленности двух глаз, доставляет удовольствие только в результате своего соединения⁸ с могучей семенной энергией (*mahāvīṣarga-vīṣeṣaḡa* -yuktyā*), которая возбуждает энергию глаз (*tadvīryakṣobhātmaḡa*). И то же самое происходит, когда уши слышат приятный звук.

Также и в случае с другими органами чувств, само по себе восприятие (т.е. без соединения с семенной энергией) не может получить полное развитие в силу возникновения энергии только в самих органах чувств (*svātmaḡi eva ucchalanāt*).

Так, в случае с теми, у кого семенная энергия не развита (*tadvīrya-anuparḡḡhitānām*) и в ком удовольствие любви, которое стимулирует семенную энергию, отсутствует, кто подобен камню, в том и прекрасный образ юной девушки с

* *Viṣeṣaḡa* в данном контексте означает не разделение, но единство: «*vīṣeṣeḡa śleṣaḡam*», т.е. «определённого рода соединение».
(прим. пер. с санскрита Дж. Сингха)

большими и красивыми бёдрами, с лукавым взором и со сладким, нежным и мелодичным голосом не может вызвать удовольствие. В том случае, когда объект не может вызвать полного возбуждения, он производит лишь ограниченное удовольствие. Если имеется полное отсутствие удовольствия, — это влечет за собой бесчувственность. Только сосредоточенность на огромном удовольствии возбуждает семенную энергию, и только это отражает вкус прекрасных вещей (*saḥ-dayatā*). Чрезмерное удовольствие возможно только для тех, чьё сердце раскрывается (расширяется) благодаря семенной энергии, которая обладает неограниченной способностью усиливать чувствительность и которая устанавливается в них (органах чувств и т.п.) благодаря неоднократному соединению с объектами удовольствия.

В печали присутствует то же чудесное переживание наслаждения (для тех, кто обладает *khecaṅī-sāmya*). Какую бы радость мы ни получали от своей жены или сына, удовольствие, которое одухотворено семенной энергией и которое пребывает в сердце (*antargyavasthitam*), когда вопреки всем ожиданиям (*bhāvanā-asadṛśa*) возникает переживание потери любимого, и мы заливаемся слезами и криками, становится причиной горя (*kṣobhātmaḥ*). Но, когда это горе достигает своего пика (*vikāsam āraṇṇam*) и кажется, что радость встречи никогда больше не повторится, вследствие безысходности (*paigarekṣya-vaśa*) природа этого горя внезапно оборачивается определённым счастьем (*saṃatkrīyātma*) (в силу всеохватности сущностной природы (*khecaṅī-sāmya*)). Так, было сказано: «Даже в печали, благодаря всеохватности сущностной природы и т.д.» (*Ś.D. V, 9*)

Когда происходит растворение *праны* и *апаны* (*maṅgādādi*) в *сушумне*, которая является центральным каналом, хранящим энергию всех ощущений, сознание выходит на уровень великого центрального канала (*сушумны*), где оно обретает единство с пульсацией *шакти* (*nijaśakti-kṣobhātādātmyam*). Тогда все двойственные ощущения растворяются,

и совершенное Я-сознание возникает благодаря изобилию совершенств нашей собственной присущей шакти. Затем, благодаря вхождению в союз Шивы и Шакти (gudrauyamala-yogāpurgaveśena), который представляет собой блаженство сущностной природы их манифестации, а также благодаря полной интеграции (viśleṣaṇa) с расширяющимся течением энергии великой мантры совершенного Я-сознания, имеет место манифестация абсолютной (акула или ануттара) природы Бхайравы, которая находится за пределами всяческих разделений (nistaraṅga), неизменная и постоянная (dhruva-rādātma).

В случае обоих полов, поддерживаемых позитивным настроением их семенной энергии, ощущаемая внутри радость оргазма (antaḥsparśasukham) в центральном канале, которая стимулируется возбуждением семенной энергии и стремится к истечению в момент вибрации (kaṁ-ṛakāle sakalavīṛyākṣobhojjigamīṣātmakaṁ), является темой индивидуального переживания для всех. Эта радость не просто зависит от тела, как от простой созданной вещи. Если в такой момент она служит знаком для воспоминания присущего наслаждения божественной Самости (tadabhijñānopadeśadvareṇa) (т.е., если в такой момент постигают *кхечари-самья*), то наше сознание входит в постоянное и неизменное состояние (dhruvarāde), которое реализуется посредством метода гармоничного союза (viśleṣaṇa) с разворачивающейся энергией совершенного Я-сознания, которая образует (инициирует) высокочтимую высшую, божественную Шакти (parābhāṭṭarīkāṅgure) и является выражением абсолютной, свободной манифестации блаженства единения Шивы и Шакти, выражающей высшего Брахмана. Позже будет сказано, что «необходимо почитать создательный аспект совершенного Я-сознания». (Р.Т., ст. 29b)

Верно сказано: «Как огромное баньяновое дерево содержится в семени, в виде потенции, также и вся вселенная, все подвижные и неподвижные существа пребывают в виде потенции в сердце Высочайшего». (Р.Т., ст. 24)

И точно также: «Это достижение воздаяния мантры. Это союз Шивы и Шакти. Благодаря этой практике достигают силы всеведения». (P.T. ст. 35)

В другом месте также было сказано: «О богиня, даже в отсутствии женщины имеется изобилие наслаждений, просто благодаря интенсивному воспоминанию сексуального удовольствия в виде поцелуев, объятий и пр.» (V.Bh. ст. 70)

Представленное выше было изложено исходя из следующего: Даже когда отчётливо вспоминается контакт с женщиной, это отражается в половом органе (tatsparśa-kṣetre) и в центральном канале, который непосредственно связан с естественной, высшей Шакти (madhyama-akṛtima-parātma-śakti-nalīkāpratibim-bitāḥ). Затем, даже при отсутствии контакта с реальной женщиной (tanmukhyaśāktasparśabhāve'pi), интенсивное воспоминание такого контакта возбуждает соответствующую семенную энергию, которая находится в нём (в центральном канале). В этой связи было сказано: «Во время полового сношения с женщиной полное соединение с ней происходит в силу возбуждения, которое завершается наслаждением оргазма. Это лишь символизирует блаженство Брахмана, которое относится к нашей собственной Самости». (V.Bh. ст. 69)

И далее: «Через любовь необходимо понимать достижение принадлежности к *Кула*». Выдающийся, почтенный Вьяса также говорил: «Каждое лоно – это моя великая Шакти (mahat-brahma). Я оставляю в них своё семя. Отсюда возникает рождение всех существ, о сын Бхараты». (Bh. G. XIV, 3)

Почтенный Соманаанда также говорил в своём комментарии к «Паратришике»: «Вопрос Дэви во время любовного союза с Бхайравой хотя и относится к parasambandha⁹, был задан ему с позиции mahat¹⁰ и antarāla-sambandha¹¹, в совершенной гармонии с parasambandha».

На этом заканчиваю это длинное введение в эзотерические объяснения писаний Трики. Таким образом, в соответ-

ствии с изложенными выше принципами, именно об этом говорится в первой строфе, то есть об *anuttara*, которая производит *kaulikasiddhi* и которая, если понята, вызывает *khecaṅgī-sāmya*.

Примечания

1. Активности органов чувств, исходя из их возникновения, известны как *indriya-vṛtti* и приводят только к мирской активности. Но если они обращаются к высшему сознанию, они трансформируются в *indriya-sakti* и становятся известными как *kaṅgaśvarī*, *maṅgī-sakṅga* и т.д.

2. Использование мантры, благодаря которой существо совершенно теряет над собой контроль, известно как *issāṅga*, тогда как мантра для умерщвления кого-либо известна как *māṅga-mantra*.

3. Эта система тантрического учения *dvaitādvaita*.

4. «*Kṛtūā*» – это богиня, с чьей помощью тантрик может уничтожать врагов.

5. «*Kalā*» в данном случае означает «шакти букв».

6. Эта загадочная сентенция Абхинавагупты затруднительна для перевода. В ней содержатся следующие идеи:

1) Шива обладает природой *sāmānya-prakāśa-spandana*, т.е. наполнен пульсацией общей креативности.

2) Шакти обладает природой стимуляции общего потенциала креативности Шивы в *viśeṣa-vimarśa-māya-spandana*, т.е. в особую манифестацию звука (*śabda*), формы и цвета (*rūpa*), вкуса (*rasa*), осязаемого (*sparśa*) и запаха (*gandha*). Поэтому единство обоих (т.е. Шивы и Шакти) является непременным условием богатого разнообразия проявлений.

3) Такое единство обуславливает разворачивание «а» *kalā* ануттары. Первый уровень – это *śānta-vīṅya*, или только пракаша Шивы. Второй – уровень вимарша, или богатое разнообразие проявлений.

4) Абсолют – двупольный по природе. Мужской принцип представлен Шивой, а женский – Шакти. Манифестация возникает из единства этих двух.

7. Это означает, что в ней содержится «живой блеск» (ojas) звука (śabda), формы (rūpa), вкуса (rasa), запаха (gandha) и осязаемого (sparśa).

8. «Viśleṣaṇa» здесь означает «viśeṣeṇa-śleṣaṇ», определённое соединение или союз. «Mahāvisarga-viśleṣaṇa» – это технический термин для конструкции, которая означает, что вся радость возникает благодаря соединению с совершенным Я-сознанием.

9. Связь между учителем и учеником (paraśambandha) заключается в том, что оба являются Шивой.

10. Mahat или mahān-sambandha заключается в том, что вопрошающий – садашива, тогда как отвечающий – Шива.

11. Antarāla-sambandha заключается в том, что вопрошающий – анантабхаттарака, тогда как отвечающий – садашива.

Обобщение

В этом обширном комментарии Абхинавагупты есть четыре важных пункта: (1) Что на самом деле означает диалог между Дэви и Бхайравой? (2) Смысл *ануттары*. (3) Что такое *каулика-сиддхи*? (4) Концепция *кхечари-самата*.

Мы можем рассмотреть эти пункты последовательно друг за другом:

(1) Что же на самом деле означает этот диалог между Дэви и Бхайравой? «Devī uvāsa» означает «Дэви сказала», т.е. задала вопрос, а «Bhairava uvāsa» – «Бхайрава ответил». Относится ли это к какому-то отдалённому прошлому, в котором происходил этот диалог между Дэви и Бхайравой? Что подразумевается под прошедшим временем? Кто такая Дэви? Кто такой Бхайрава?

Абхинавагупта говорит: «Paraiva ca samvit “Devi”

ityucyate». Дэви – это ничто иное как высшее божественное сознание, которое не является абстрактной идеей, но живое, пульсирующее Сознание-сила, или Энергия (parāśakti), Речение (Слово) (parāvāk), постоянно пульсирующее как «Я» (ahaṃ vimarśa). И вопрос есть ничто иное как самовыражение. Как утверждает Абхинавагупта, «Tat paśyanti-madhyamātmika svātmānameva vastutaḥ parasaṃvidātmakaṃ vimṛśati». «Когда Дэви проявляется как пашьянти и мадхьяма, она узнаёт себя как высшее сознание».

Кто спрашивает? Абхинавагупта даёт следующий ответ. Ahaṃ eva sā parāvāgdevi-gūpaiva sarva-vācyavācākāvibhaktatayāevam uvāca». «Я сама, как то же самое высшее божественное Речение-сила, не отличаюсь от всех высказанных слов (vacaka) и их референта (vacya)».

Абхинавагупта говорит так: «Evaṃ paramārthamayatvāt parameśvarasya cittattvasya, yadeva avibhāgena antarvastu sphuritaṃ, tadeva paśyantībhuvī varṇa-pada-vākya-vibhajaiṣayā parāmr̥ṣtaṃ, madhyamāpade ca bhedena sthitaṃ vastupūrvakaṃ saṃpannaṃ yāvat vaikharvantaṃ 'anuttaraṃ kathaṃ' ityādi bhinnamāyīya-varṇa-pada-vākya-gaṇanāntaṃ».

«Следовательно, внутреннее содержание, т.е. вопрос и ответ, которые проявляются в сознании высшего Владыки нераздельным образом в силу того, что он есть высшая истина, представляется на уровне пашьянти в нераздельной форме (piṅvīkalpa) вместе с желанием выразить это в размерности букв, слов и предложений. Это позиционируется в смысле раздельности (расчленённости) на уровне мадхьямы и, наконец, выражается в форме вопроса и ответа на уровне вайкхари, то есть в виде «грубой» речи, состоящей из букв māyīya, слов и предложений».

На высшем уровне (пара) нет ни вопроса, ни ответа. Есть просто Истина. Только когда это раскрывается (развёртывается, проявляется), – возникает форма вопросов и ответов, которые выражаются в виде слов.

И, наконец, Абхинавагупта обобщает это следующим образом: «Etāva-deva atra tātparyam-svātmā sarvabhāvasvabhāvaḥ svayaṃ prakāśamānaḥ svātmānam eva svātmāvibhinnena praśnaprativacanena praṣṭi-prativaktṛ-svātmamayena ahantayā samatkurvan vimṣati».

«Это всё, что подразумевается в сказанном. Самость, которая есть естественное самоосвещающее состояние всех существований, развлекается вопросами и ответами, которые не отличаются от неё самой, где вопрошающая (Дэви) и отвечающий (Бхайрава) являются лишь этой Самостью, наслаждающейся самовыражением».

Таким образом, божественный диалог при абсолютном анализе оказывается духовным монологом, способом самовыражения и самовоспоминания.

Это также раскрывает загадку прошедшего времени. На высшем уровне есть неизменная Истина, которая вне времени. Следовательно, нет ни вопросов, ни ответов, ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. Это всего лишь Реальность, сияющая своим собственным светом. Реальность не статическая, но динамическая, изливающаяся (prasara, visarga) в виде манифестации, самовыражающейся пульсации. Только когда Истина высшего уровня описывается или раскрывается, она опускается до уровня *пашьянти*, воплощается в форме Дэви и начинается божественный диалог. Таким образом, обращение к прошлому (uvāsa) является логическим, а не хронологическим.

(2) *Смысл ануттары.* Абхинавагупта объясняет концепцию *ануттары* шестнадцатью способами с различных точек зрения. В своем «*Лагхувритти*» он представляет суть значения *ануттары*, где охватываются сразу все точки зрения: «Uttaram utkrīṣṭam uparivarti, tacca jadāpekṣayā grāhakarūpam. Tasya tu cidātmanaḥ svaprakāśasya na grāhakāntaram astīti anuttaratvam. Tena anuttaram saṃwidrūpam sadā sarvatrāvabhāsitam pūrvāparadeśa-kālavihīnam anapahnvanīyam».

«*Uttagam*» означает «высшее». В сравнении с неодушевлённым, – это субъект или воспринимающий. Следовательно, «*uttagam*» означает «высшее». И поскольку кроме само-светящегося (*svapṛakāśasya*) сознания нет никакого другого воспринимающего, – это и есть *ануттара*. Поэтому *ануттара* – это высочайшее (наивысшее) Сознание, постоянное, вездесущее, вне времени и пространства, неоспоримая Реальность».

(3) Что такое *каулика-сиддхи*? Абхинавагупта интерпретирует *каулика-сиддхи* с двух позиций – внешней и внутренней.

С внешней точки зрения *каулика-сиддхи* означает «*kulāt āgatā siddhiḥ*», т.е. достижение определённого восприятия объекта, такого как чашка, кусок материи и пр., происходящим из кулы. «*Kula*» означает *prāṇadehādīḥ prāṇa* тело и т.д. Таким образом, «*kaulikasiddhidam*» означает «*prāṇadehādeḥ āgatā siddhiḥ bhedaḥ prāṇānam nīlasukhādinām niścaya rūpā tām dadāti iti*», т.е. то, что вызывает посредством праны, манаса, тела и пр. определённое объективное восприятие синего или субъективное восприятие приятного. Но вызывает ли сам по себе телесно-ментальный комплекс эти переживания? Нет, так как телесно-ментальный комплекс является лишь посредником. Именно *ануттара*, непревзойдённая Реальность, вызывает переживание посредством тела и ума. «*Śarirādayo hi jhagiti anuttara-dhruva-visarga-vīryāveśena akālakalitena prāṇādi-madhyama-sopānāroheṇaiva bhāvāndam tathātvaniścaya-rūpam siddhiḥ vidadhate*». «Разумеется, именно тело, ум и пр., благодаря проникновению в них энергии Шивы и Шакти, энергии, которая вне сферы времени и которая возводит промежуточные ступени праны и т.д., образуют последовательность в форме определённого восприятия существующих объектов».

Следовательно, *каулика-сиддхи* – это определённое восприятие посредством *кулы* телесно-ментального комплекса, происходящее благодаря *ануттаре*.

С внутренней точки зрения, т.е. с точки зрения обратного движения, *каулика-сиддхи* имеет следующий смысл: *кула* означает полноту грубой, тонкой и тончайшей манифестаций. Это всего лишь затвердевание высшего сознания. «Kule bhavā kaulikī siddhiḥ», т.е. *сиддхи*, относящееся к полному комплексу грубой, тонкой и тончайшей манифестаций. Сиддхи здесь означает «tathātva-dārdhyaṃ parivṛtya ānandarūpaṃ hṛdayasvabhāva-parasaṃvidātmaka-śivavimarśatādātmyaṃ tāṃ siddhiṃ dadāti».

«Достижение (*siddhi*) – это обретение блаженства (*ānanda*) посредством разворота (*parivṛtya*) для того, чтобы укрепиться в этом принципе, т.е. в Свете универсального сознания (*tathātva-dārdhyaṃ*), иными словами, это тождественность с совершенным Я-ощущением Шивы, которое есть высшее сознание и чья природа – непрерывная пульсация (*спанда*) наслаждения манифестацией». И именно *ануттара* приводит к такому достижению.

(4) Концепция *кхечари-самата*. Главной целью вопроса Дэви является *кхечари-самата*. Это центральная точка, вокруг которой вращается весь диалог между Дэви и Бхайравой.

Это сложное слово, состоящее из двух компонентов: *кхечари* и *самата*. Поэтому мы должны понять значение этих двух слов. Давайте прежде всего рассмотрим слово «*khecaḥ*». «*Khe*» – это местный падеж от слова «*kha*», которое означает «небо», «пустоту» или «*брахмана*». В данном контексте оно означает «абсолют» (*брахман*), а «*caḥ*» означает то, что двигается повсюду. Абхинавагупта представляет это как «*khe brahmaṇi abhedarūpe sthitvā carati iti khecaḥ*». «*Khecaḥ* – это то, что, пребывая в Абсолюте, в нераздельном единстве, двигается повсюду». Иными словами, *кхечари* – это динамическое божественное сознание. Это то божественное сознание-сила, которое на уровне манифестации проявляется в форме воспринимающего эмпирически, когда оно известно как *вуотасаḥ*, в форме психических органов, когда оно известно

как *gosaṅī*, в форме внешних органов чувств, когда оно известно как *dīkṣaṅī*, и в форме объективного существования, когда оно известно как *bhūsaṅī*.

На эмпирическом уровне любые переживания, будь то чувственные восприятия, такие как звук, форма, запах и пр., или же субъективные состояния ума, такие как желание (*kāma*) или гнев (*krodha*), проявляются как отдельные и самостоятельные, никак не связанные с универсальным сознанием. И когда их рассматривают в таком свете, т. е. как нечто самодостаточное, настойчиво требующее удовлетворения, тогда это *khecaṅī-vaiṣaṃya*, т. е. противоположное действительной природе *кхечари*.

Однако, когда все восприятия и субъективные состояния ума, подобные желанию и гневу, рассматриваются только как выражения *кхечари*, или божественного сознания, т. е. *subspecie aeternitatis* (с позиции вечности), тогда даже такие эмоции бросают ум ученика в сладкие объятия Божественного. Они служат просто связью между человеком и божественным сознанием.

Абхинавагупта говорит: «*Saiva khecari kāma-krodhādī-gūpatayā vaiṣaṃyena lakṣyate; tasyāḥ samatāsarvatraiva paripūrṇa-bhairavasvabhāvāt*».

«Когда желание и гнев рассматриваются только как отклонение (заблуждение) ума, тогда они образуют неоднородность *кхечари* (*khecaṅī-vaiṣaṃya*). Однородность (*самата*) *кхечари* предполагает рассмотрение каждого объекта, а также состояния ума как обладающих природой целостного Бхайравы.»

И ещё: «*svarūpāparijñānamayatadvaiṣaṃya-nivṛttau malābhāvāt krodhamohādivṛttayo hi paripūrṇa-bhagavadbhairavabhaktāra-kasaṃvidātmikā eva*».

«Неоднородность *кхечари* возникает в силу незнания сущностной природы абсолюта. Когда это незнание устраняется, то все ограничения эмпирического сознания растворя-

ются, и вместе с исчезновением этих ограничений даже желание, гнев и пр. проявляются как обладающие природой совершенного, божественного Сознания Бхайравы».

Благодаря *кхечари-самата* практикующий повсюду ощущает божественное присутствие, – в каждом объекте, в каждом состоянии ума, даже в желании и в гневе. Такое отношение должно постоянно поддерживаться. При этом полностью меняется взгляд на жизнь.

В том же контексте Абхинавагупта исследует вопрос секса, который обычно считается всего лишь биологическим явлением, животным инстинктом, не имеющим никакого отношения к Божественному, или даже высмеивается с позиции монашеского высокомерия. Абхинавагупта направляет свой «тантрический микроскоп» на эту проблему и исследует её совершенно открыто. По его мнению, секс – это микрокосмический аспект макрокосмической божественной созидательной энергии. Сексуальное возбуждение – это лишь слабое подобие возбуждения той Энергии, которая излучается из союза Шивы и Шакти. При этом необходимо понимать, что Шива и Шакти – это не две отдельные реальности, но лишь аспекты (*пракаша* и *вимарша*) единой Реальности, и их союз представляет собой некий вид андрогинного единства.

В телах живых существ энергия находится в центральном канале позвоночного столба, который является производящим, сохраняющим и распределительным центром. В соответствии с теорией Абхинавагупты всё, что поглощается организмом, будь то пища или восприятие (визуальная форма, звуки и пр.), прежде всего преобразуется в центральном канале в форму жизненной энергии (*оджас*); затем эта энергия преобразуется в семенную энергию (*вирья*), которая пронизывает всё тело. Все репродуктивные и креативные функции осуществляются именно благодаря этой энергии. Будь то наслаждение вкусной пищей, чудным пейзажем, сладкозвуч-

ной музыкой, вдохновляющей поэмой или объятиями любимого человека, – всё это есть проявление энергии. Это отображение божественной энергии (*кхечари*) на физическом плане. Даже страсть, злость, и печаль поддерживают свою жизнь из этой божественной энергии. Когда данная энергия используется как отдельная форма просто физической, химической, биологической или психической энергии, тогда это *кхечари-ваншамья*, неоднородность и расчленённость *кхечари*. Когда же всё рассматривается и используется как форма божественной энергии, как «движение и дух, который инициирует все мыслимые вещи, все объекты всех [видов] мышления, а также пронизывает все вещи», тогда это *кхечари-самья*, однородность *кхечари*. *Кхечари-самья* приводит к освобождению от липких пут чувственной жизни.

«*Khecari-sāmyameva mokṣaḥ. Tat ca anuttara-svarūparajīṇameva satatoditam parameśvaryāḥ śivātmani saṅghattasamāpattyā ubhayammar-śānandarūḍhi*».

«Однородность (*sāmya* или *samatā*) *кхечари-шакти* формирует освобождение. Однородность *кхечари-шакти* имеет место вследствие осознания сущностной природы непревзойдённой абсолютной реальности (*ануттара*), которая неизменно присутствует и возникает из блаженства узнавания завершения соединения божественных Шакти и Шивы».

«*Apumātramapi avikalānuttara-svarūpāparijīṇameva cittavṛttināim vaiṣamyam. Sa eva ca saṁsāraḥ*».

«Даже малая толика незнания природы целостной *ануттары* приводит к противоположному состоянию ума. Именно это противоположное состояние образует неустойчивое существование (*saṁsāra*)».

Но как *кхечари-самья* приводит к просветлению? Ответ: «благодаря преобразованию (трансформации) ума». *Кхечари-самья* не означает пребывание в закрытой комнате и медитирование там в течение нескольких минут. Это означает осознание Божественного каждую минуту в повседневной

рутинне жизни. Когда божественное присутствие ощущается постоянно, во время еды, сна или при изучении служебных документов, когда вся жизнь становится йогой, – именно тогда это *кхечари-самья*. Тогда ум практикующего полностью преобразуется. *Кхечари-самья* – это удивительная алхимия, которая трансмутирует грубые материальные элементы алепта в слиток золота божественного сознания. Так происходит чудо растворения человеческого сознания в сознании божественном. С этого момента не оно живёт, но его Владыка живёт в нём. В своём «*Лагху-врити*» Абхинавагупта характеризует *кхечари-самата* как *avikalpatvaṃ*, *pūrṇatvaṃ* и *devī-gūratvaṃ*, т.е. как сознание, свободное от мыслительных конструкций, целостное и Божественное.

ТЕКСТ

ETAD GUHYAṀ MAHĀGUHYAṀ KATHAYASVA
MAMA PRAVHO //1//

Перевод

«Открой мне эту тайну, эту великую тайну, о Владыка, моя сокровенная Самость (*mama sva*)», или: «Раскрой мне (*kathayasva*), о мой Владыка (*mama pravho*), эту истину, которая, хотя во многом и явная (*mahā aguhyaṃ*), но всё же остаётся тайной».

ТЕКСТ

(*guhyaṃ aprakāṭatvāt* стр. 18, 1.5 – *tasya āmantraṇamātmana eva*
стр. 20, 1.19)

Перевод

Это есть сокрытая тайна в силу своей неоткрытости (неявности) из-за пребывания в сокрытии (*guhā*) или майе, где сущностная природа остаётся неизвестной.¹ Но в то же время оно в значительной степени явно, поскольку известно каждому как источник наслаждения. (При абсолютном ана-

лизе) именно богиня Śuddhavidyā² пребывает в нераздельности различных состояний познающего (субъекта), познания и познаваемого (объекта). Однако этот «треугольник» (tri-koṭā)³ в состоянии майи становится воспринимающим различие, которое здесь (т.е. в этом состоянии) чрезмерно отражено. Также майя, будучи источником эманации универсума, на самом деле является божественным знанием (śuddhavidyā или śivavidyā). Поэтому, в соответствии с высказанным принципом, когда это божественное знание не познаётся в данном аспекте, то называется великим потаённым (mahāguhā)⁴, поскольку, будучи «треугольным» в форме познающего и т.д., оно [проявляется как раздельное], так как его высочайшее состояние нераздельности скрыто из виду. В «Трика-шастре»⁵ говорится, что только оно (т.е. śuddhavidyā-māyā) является действительным объектом почитания в форме треугольной божественности.

Было верно сказано: «Это треугольная великая духовная истина (maḥa-vidyā) трёх аспектов (Шива, Шакти и нара), место пребывания всякого блаженства (внешнего или cidāpanda), основа всеобъемлющего распространения, т.е. субъективного и объективного (visargaṇaṁ). Поэтому она должна почитаться во всех аспектах познающего (pramātā), познания и средств познания (pramāṇa), а также объекта познания (prameya)». И точно также: «Лишь божественный свет, который пронизывает познание, познаваемое (artha) и познающего, никогда не заходит, т.е. всегда присутствует».

Теперь, великое потаённое Майи, чьё сердце наполнено чистой, божественной мудростью (śuddhavidyā) и которая есть обширное создающее движение, источник возникновения всей вселенной, возвратное движение ma-ha-a, появляющееся благодаря своей собственной динамике наслаждения, определённно, является великой тайной. Посредством этой тайны предполагается указать на возвратное движение от объективной манифестации, обозначаемой «та» (нара) и

«ha» (шакти), к сущностной природе (Самости), которая завершается отдыхом Самосознания в виде Свободы или непрерываемого сознания Бхайравы, обозначаемого слогом «а». В манифестации Я (ahaṃ) является восхитительной формой энергии естественной, присущей мантры, известной как высшее, божественное выражение (paṅā-vāk).

Как было сказано: «Отдых всех проявленных феноменов в Самости считается Я-сознанием». (APS 22) Т.е. реальное Я-ощущение состоит в том, что в процессе стягивания всех внешних объектов, таких как чашка, ткань и пр., будучи оттянутыми от своей множественности, они покоятся в своём сущностном, непрерывном аспекте *ануттары*. Этот аспект *ануттары* и есть реальное Я-переживание (ahaṃ-bhāva). Это тайна, великое таинство.

В процессе расширения (развёртывания) неизменный, непревзойдённый, постоянный, умиротворённый Бхайрава принимает форму «а», которая есть естественный, первичный звук, жизнь всей цепочки букв-энергий (sakalakalājāla-jīvanabhṛtaḥ). Развёртываясь, он принимает форму «ha» (символ Шакти), поскольку расширение (*висарга*) имеет форму «ha», т.е. кундалини⁶ Шакти, а затем развивается до точки, символизирующей объективные явления (paṅā-gūreṇa), а также указывающей на тождественность всей полноты распространения Шакти⁷ (т.е. всего проявления) с Бхайравой. (Таким образом, развёртывание имеет форму Ахам или Я. После этого Абхинавагупта описывает возвратное движение манифестации в форме та-ha-a.) И точно также, самая нижняя часть, или последняя фаза объективной манифестации (ṃ или нара) со своими тремя силами⁸, существование которых представляет собой трезубец paṅā, paṅāpaṅā и aṅā-śakti, в своём возвратном движении, через единение (viśleṣaṇa) с *висаргой*, а именно «ha» (шакти), вступает в *ануттара*, т.е. «а», которое является основополагающим, неизменным уровнем. Вскоре это будет разъяснено.

Таким образом, имеется а-ха-т – расширение, и та-ха-а – стягивание, или возвратное движение.

(Далее Абхинавагупта обобщает таинство *махагухьи*.) В та-ха (*тахе*, т.е. в великой Реальности), которая является высшим блаженством, как это описывалось ранее, то, что является «а», в соответствии с выше представленным принципом, есть «а» – таинство. Это великая тайна, источник возникновения вселенной. Также, благодаря блаженной эманации из союза этих двоих – (Шивы и Шакти), она открыто проявляется (*агуhya*), поскольку это всеобщее наслаждение.

(Далее Абхинавагупта интерпретирует *sva mata prabho*.) «*Sva mata*» означает «моё собственное эго». «*Prabho*» – это форма обращения, которая означает, что благодаря чудесному многообразию ты определённо способен проявляться в любой форме. Форма обращения предполагает непосредственное присутствие того, к кому обращаются перед лицом обращающегося, или же его тождественность первому. Следовательно, в этом имеется больший подтекст, чем в простом существительном. Как было сказано: «Обращение имеет больший смысл, чем простое существительное». Я окончательно доказал это в своём произведении «Шри-пурвапанчика»¹⁰.

«*Etat kathaya*» или «скажи мне это» означает, что хотя эта истина и нераздельна в форме первичного, созидательно-го звука (*паравак*), всё же она милостиво излагается в виде серий благоустросных предложений на уровне *пашьянти* и т.д.

Как было сказано прежде: «Сам Владыка принимает роль учителя (Шива), ученика (Садашива), и т.д.». Ранее было определённо продемонстрировано, что имеется тождественность *пара*, *пашьянти* и т.д.

Слово «мой» указывает на объект (*idambhāva*), относящийся к отдельному субъекту (*pratyagātma-sambandhitvasya*). Тайна, которая подразумевается в этом отношении – это «т-

ha-a», а точнее «a-ha-m». В «это проявляется для меня» квинтэссенцией идеи проявления является Я-сознание¹¹ (yat bhāsanam tasya vimarśaḥ ahaṁbhāvai-kasāraḥ). Я-сознание (a+ha+m) с точки зрения возвратного движения объекта (bhāva-pratyupasaṁha-gaṇatikhena) к субъекту есть m+ha+a, как уже было сказано ранее.

Как было сказано: «Установление определённого объекта как «это» означает его связь с (буквально: покоится в) сущностной природой Самости. Такое отношение (связь) образует Я-сознание (ahaṁ-vimarśa)».

В другом месте также [было сказано]: «Определённое знание (adhyavasāya) в форме «это чашка» превосходит ограничение имени и формы этой чашки и (по сути) является формой jñānaśakti высшего владычества (господства), сияющего как Самость (т.е. как единое с Самостью), а не отдельное, как объект, обозначаемый словом «это»» (I.P.K., I, 5, 20).

Почтенным Соманандой, в его комментарии (к «Паратришике»), было верно сказано: «Гласная «а» – это чистый Шива». И та же самая идея была детально изложена мною. (Далее Абхинавагупта даёт другую интерпретацию «sva-mama», рассматривая это как одно слово и раскладывая его на (su+a+mama).)

«Su» означает «suṣṭhu», т.е. должным образом, точно; «а» означает «avidyamānam», т.е. отсутствующее; «mama» означает «viśvam», т.е. вселенная. Следовательно, «sva-mama» указывает на того, для кого вселенная (как нечто отдельное) от полноты Я-сознания есть просто ничто. Функция притяжательной формы заключается в обозначении предмета обладания как чего-то другого. «Viśva» или «вселенная», определяющаяся притяжательной формой «mama», т.е. «моё», не является какой-то вещью, отдельной от «Я».¹²

И хотя йогины, инициированные (посвящённые) в соответствии с другими системами (т.е. санкхья-йога или буддизмом), или в соответствии с vijñānakāla и pralaya-kevali (нашей

системы), не имеют представления о «тата» в определённом состоянии (т.е. в состоянии погружения (samādhi)), всё же в них имеются остаточные впечатления, которые обладают тенденцией различия. И при пробуждении в своём предшествующем состоянии в силу того, что остаточные впечатления активизируются, они превращаются в Я-сознание, отождествляемое с телом. Для того, чтобы удалить даже остаточные следы, был использован префикс «su» в значении «должным образом, точно» (suṣṭhu).

Как мною было сказано в гимне: «Та мысль, а именно «нет ничего моего» (или букв. «ничего моего»), из-за которой бестолковые создания превращаются в постоянно страдающих (жалких, презренных), именно та мысль – «нет ничего моего», – для меня означает «Я есть всё». Так я достиг высочайшего уровня»*.

(Другое толкование «sva-tata» при помощи bahuvrīhi формируется с позиции Шивы:) «Sva-tata» может быть разложено на su+ata+ta. «Su» означает «śobhana», т.е. великолепное; «ata» означает «знание», «ta» означает «осуществление» (mānam). Стало быть, составное слово bahuvrīhi

* Возможны два варианта осмысления формулы «su+a+tata» – негативный и позитивный. Здесь tata означает объективную реальность (тело, вселенную и т.п.) как предмет обладания, отличный от обладателя. Соответственно «a+tata» есть отрицание существования такого рода сущности; «su» же говорит о том, что посредством йогических практик устраняются даже остаточные следы видения тела, вселенной и т.п. как «моего», того, что принадлежит мне и при этом отлично от меня. В случае негативного варианта понимания рассматриваемой формулы практик абсолютизирует отрицание «своего» в этом мире, что не ведёт к истинной реализации. В случае же позитивного варианта практик отрицает наличие «своего» как отличного от него, но при этом утверждает наличие «своего», которое на самом деле есть его истинная самость, Я-ощущение. Это видение Абхинавагупта выражает формулой: «Я есть всё». (прим. ред. пер.)

формируется из этих трёх слов, «su—śobhanena amena mānam yasya sa svamata». Следовательно «svamata» – это тот, кто, будучи своим собственным Светом, благодаря превосходному знанию (śobhanena amena), обладает осуществлением (пробуждённостью) (mānam т.е. avabodha) посредством знания недвойственности, происходящего из передачи высшей (абсолютной) истины (amena т.е. paramārthopadeśādvayātmanā jñāna), знания, которое свободно от малейшего следа загрязнения дуализмом (śobhanena dvaitakalaṅk-āṅkanākāluṣyaleśa-śūnyena).

(С позиции Шакти:) Здесь «amā» – это тот, кто знает (amatīti). Это рассматривается как одно слово, и оно означает Парашакти, которая свободно перемещается во всех областях знания. Это «amā» рассматривается также как a+mā, где «a» имеет силу отрицания в смысле отсутствия (avidyamāna), а «mā» означает «māna», т.е. здесь мы имеем как отсутствие знания (ajñāna), так и его наличие (jñāna)*. В результате речь идёт о той, кто является вездесущим субстратом обоих (jñāna и ajñāna)¹³ (nityoditatvāt). Эта богиня известна как amā.

(С позиции воззрения эмпирического индивида (jīva), рассмотрение которой базируется на bahuvrīhi внутри другого bahuvrīhi, т.е. 1) suśobhanā amā yatra, 2) tasyām sā yasya:) Это «su», т.е. величайшее вездесущее существо. (Здесь объясняется «sva+ma». Теперь же остаётся «ma» из фразы «svamata».) Оставшееся «ma» подразумевает «māyā». Тогда «svamata» означает: «Тот, в ком даже в майе, т.е. даже в обычной жизни познания (pramāṇa) и объекта познания (prameya) su amā, т.е. великая amā, как это описывается, всегда присутствует». Таким образом, здесь имеется bahuvrīhi в другом bahuvrīhi. Это означает, что величайший Владыка даже в обычной жизни, состоящей из познания и пр., всегда обладает своей высшей Шакти, будучи недвойственным. (Поскольку нет

* Здесь a+mā трактуется в качестве такой разновидности сложного слова как двиндва. (прим. ред. пер.)

разницы между Дэви и Владыкой), обращение к Владыке означает обращение к ней самой (т.е. к Шакти (Дэви)).

Примечания

1. В своём L.V. Абхинавагупта утверждает следующее: «*Nanu grāhakarūpaṃ sarvasya hṛdaye sphurati tatra kim praśnena. Satyaṃ sphuritāmapi na tattvato hṛdayaṅ-gamībhūtam. Hṛdaya-ṅgamībhāvena vīna bhāvanāpyabhāvena rathyaḅgame tṛparagrādivaḅ*».

«Так не сияет ли Реальность как воспринимающий Познающий в сердце всякого? Какое значение имеет этот вопрос? Действительно, хотя она и сияет в сердце каждого, однако не усваивается этим сердцем как существующее. Следовательно, хотя и присутствует, она как бы отсутствует, также как трава и листья на пути того, кто едет в повозке (хоть и существует, однако не замечается)».

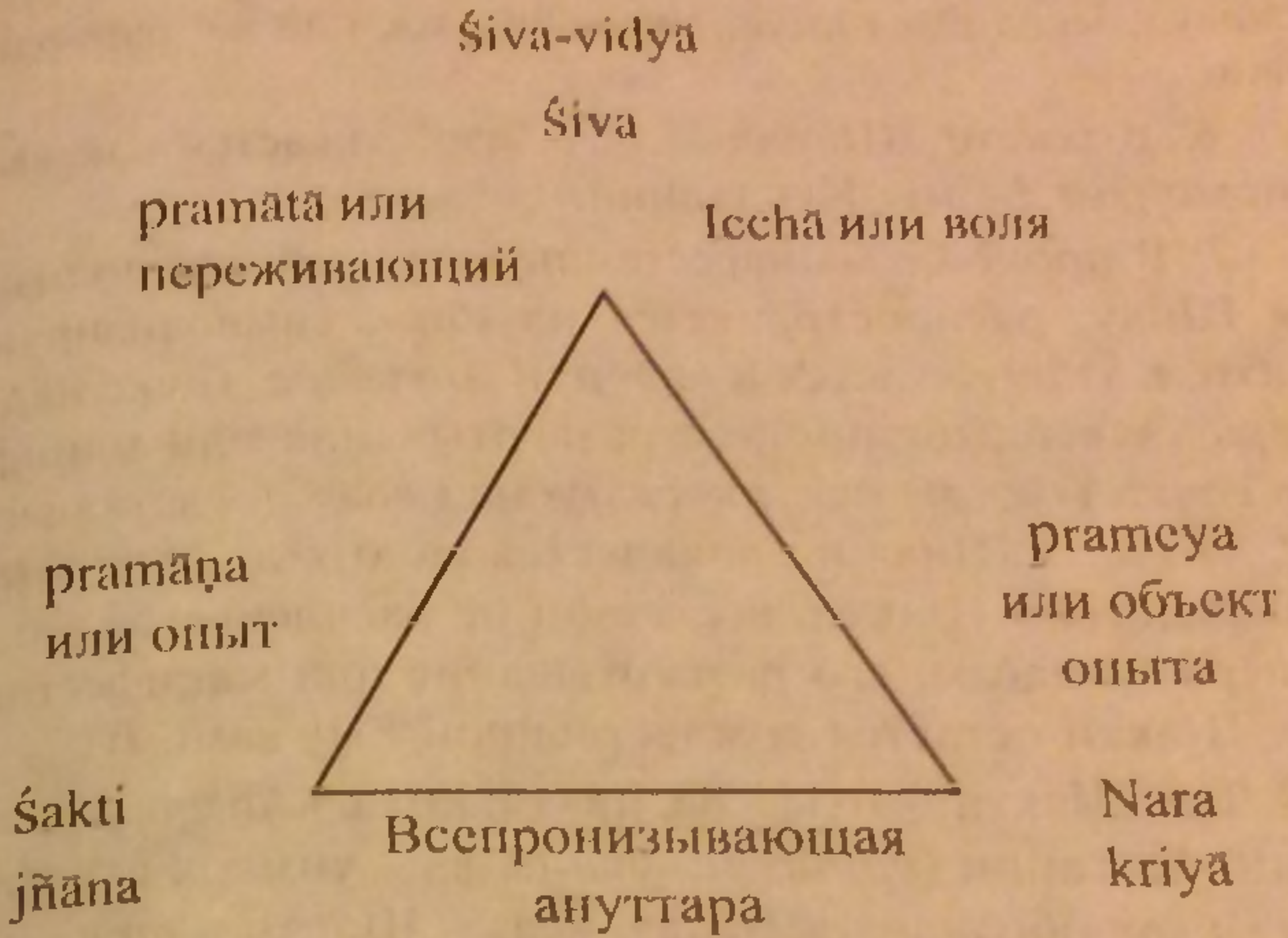
2. «*Suddhavidyā*» в данном контексте не означает «*suddhavidyā-tattva*», – пятую категорию манифестации. Это означает чистое, божественное знание Шривидьи.

3. *Suddhavidyā* становится *trikoṇā* или треугольной манифестацией. Три угла – это познающий (*gramātā*), познание или способ познания (*gramāra*), а также объект познания (*grameya*). Далее приводится развёрнутая иллюстрация *trikoṇā* или *triśūla*.

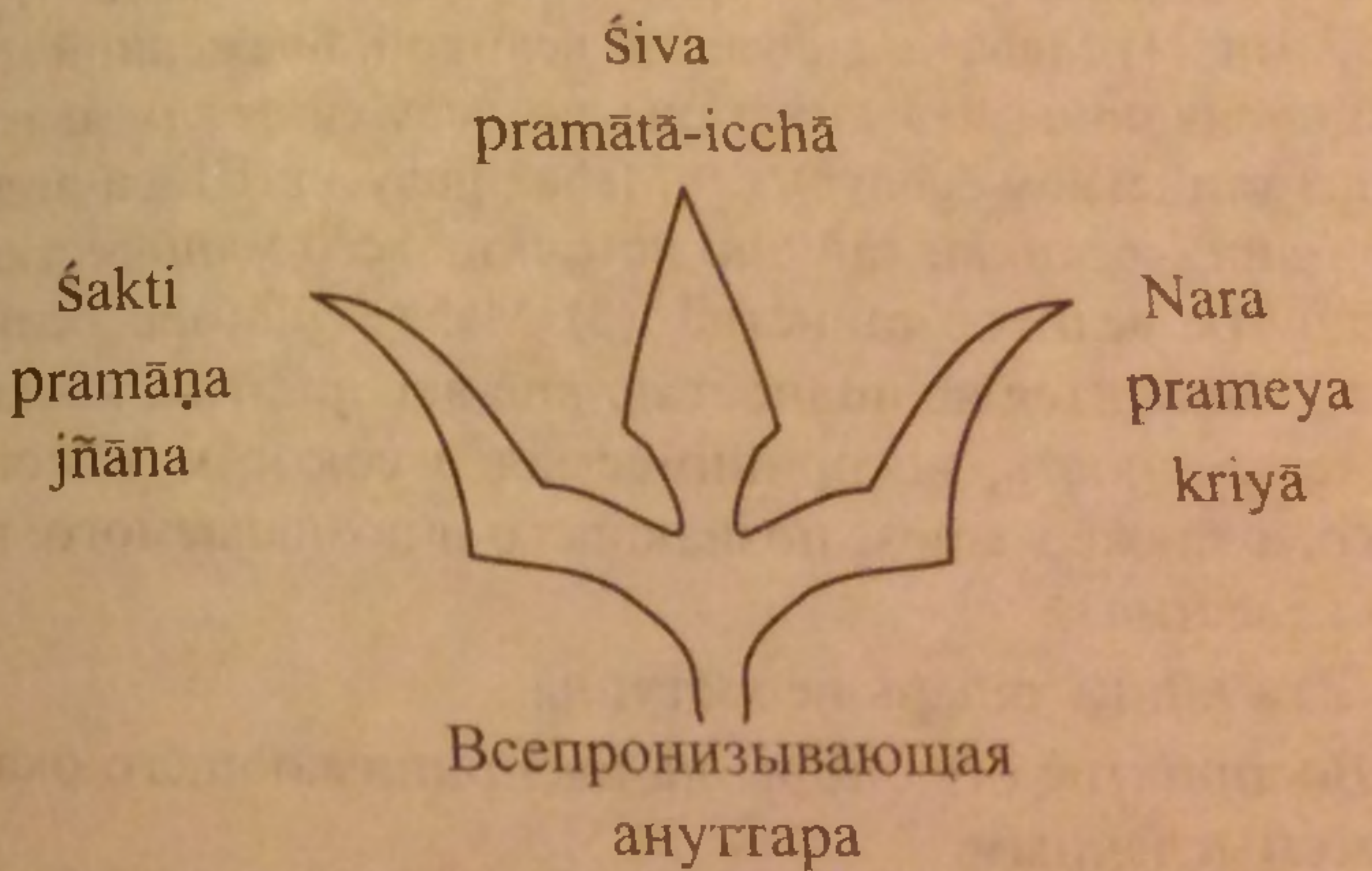
Trikoṇā или треугольная форма манифестации; познающий – воление; познание; объект познания; всепронизывающее (*ануттара*); или трезубец Реальности; всепронизывающее (*ануттара*).

4. Треугольная форма майи является символом тайника, в котором скрывается тайна манифестации. Это (треугольник) также символ женского аспекта или женского репродуктивного органа. Поэтому майя была названа «*jagat-janana-bhūḥ*», «источник эманации вселенной».

Трикопа или треугольная форма проявления



Trisūla или трезубец бытия



5. Данная шаstra называется *трикой*, поскольку здесь исследуются три аспекта Реальности, т.е. *pramāṇa-pramāṇa-pramāṇa*, *icchā-jñāna-kriyā*, *śiva-śakti-paṇa*, или же *paṇa-paṇāpaṇa-paṇa*.

6. В тексте «Шарады» «ha» изображается как «s», что напоминает форму Кундалини.

7. В процессе манифестации (*śṛṣṭi*) «a», символизирующая Шиву, распространяется на «ha», символизирующую Шакти, и уничтожается в «ṁ» или *анусваре*, точке над «ha», которая завершает процесс развёртывания или манифестации. Точка (*бинду*) или *анусвара* над «ha» представляет тот факт, что хотя Шива и проявляется вплоть до элемента земли посредством Шакти, всё же он не расчленяется, но остаётся нераздельным; его развёртывание или манифестация в форме Шакти остаётся тождественной Ему самому.

8. Три Шакти – это *icchā*, *jñāna* и *kriyā*. «Ahaṁ» – это символ манифестации (*сришти*); «ma-ha-a» – символ стягивания (*saṁhāra*); «a» обозначает Шиву, «ha» – Шакти и «ṁ» – манифестацию вплоть до элемента земли (*paṇa*). Возвратное движение происходит от *нары* к Шиве.

9. Абхинавагупта интерпретирует «mahāguhya» тремя способами: (1) *Maha+a+guhyam*: В великой, блаженной манифестации наличие «a» ануттары во всех её фазах является великим таинством (*guhya*). (2) *Mahā+ guhyam*: Шива-видья в форме майи – великий тайник, источник всей манифестации. Это – другое великое таинство. (3) *Maha+aguhyam*: Великое таинство находится не полностью вне восприятия, поскольку тождественность, воспринимаемая в союзе мужского и женского, а также в союзе познающего и познаваемого, всем хорошо известна.

10. Эта книга теперь недоступна.

11. Восприятие без опоры на воспринимающего оказывается бессмысленным.

12. *Ṣaṣṭhī* – притяжательная форма – указывает на пред-

мет обладания как на нечто отличающееся от обладателя, как в слове «gāja-prāsāda» («королевский дворец») дворец является чем-то отличающимся от короля, тогда как вселенная (универсум) не отличается от Шивы или Я.

13. Это намекает на тот уровень Шакти, где jñāna и a-jñāna, а также их прекращение, пребывают в божественном сознании (samvid).

Введение во вторую строфу (стр. 20-21)

В следующей строфе, благодаря сведению воедино вопросов, поднятых в предыдущих полутора строфах, осуществляется закрепление выводов.

ТЕКСТ

HRDAYASTHĀ TU YĀ ŚAKTIḤ
KAULIKĪ KULANĀYIKĀ /
TĀM ME KATHAYA DEVEŚA
YENA TRPTIM LABHĀMYAHAM // 2 //

Перевод

«О Владыка всех богов, расскажи мне об этой kaulikī-śakti, которая покоится в сердце (т.е. в сознании), Шакти, которая является главным источником всей манифестации и которая есть главное Божество всей манифестации, дабы я получила полное удовлетворение».

ТЕКСТ

(sarvasya стр. 21, 1. 1 – uttaru ehu aṇutula стр. 23, 1. 4)

Перевод

Толкование «hrdayasthā»

Hrdayasthā = hṛt+aya+sthā. «Hṛt» – это высшая сознатель-

ная основа всяких объективных переживаний, таких как сон и пр., субъективных переживаний, таких как приятное и пр., а также эмпирических субъектов переживания, обусловленных телом, праной и буддхи. «Ауа» (множественное число от ауа) означает знание многообразных, различных объектов, таких как чашка, ткань и пр., осуществлённое благодаря её (основы) свободе. «Sthā» означает пребывающую в них (в знании и объектах знания) сверкающую Шакти. Таким образом, «hṛdayasthā» означает сверкающую Энергию, пребывающую в знании различных объектов, осуществлённом посредством собственной свободы высшей сознательной основой всех объективных и субъективных переживаний и переживающих.

Толкование «kulānāyikā» на уровне ануттара

«Kulānāyikā» означает главное Божество (богиню) (nāyikā) кулы, т.е. тела, праны, удовольствия и т.д., иными словам, объектов, их восприятия и тех, кто воспринимает. Она называется «nāyikā», поскольку производит манифестацию всех объектов восприятия, самих восприятий и тех, кто воспринимает (śarīra-prāṇa-sukhādeḥ sphurattādāyini), коллективную энергию всего собрания Брахми и других богинь (brahmyadi-devatācakrasya viryabhūtā). На уровне Шакти она является внутренним средоточием всей сенсорной и нервной системы (nikhilā-kṣanādīcakrasya madhya-madhyama-rūpā), а на уровне нара, – женским и мужским репродуктивными органами, источником всякого порождения (jananasthāna-kaṁikā-liṅgātmā).

Далее следует толкование «kaulikī»

- 1) Kaulikī – это та, которая хотя и имманентна всякой манифестации (субъекту и объекту), сама по себе является akula, т.е. выходит за их пределы (kule-bhavā akularūpā kaulikī).
- 2) Пребывающее в kula, но являющееся akula (чистое со-

знание (cintmātra), отдельное от манифестации (кула)). есть kaula (т.е. Шива). Та, в ком этот Шива пребывает в той же форме, есть kaulikī. Вся последовательность манифестации (кула) пребывает именно таким образом в силу того, что она укоренена в Свете акула (т.е. в Шиве).

Как было сказано: «Но, вступая в контакт с силой Самости, индивидуальное становится тождественным этому». (Sp. K. I. 8) А также: «Обращаясь к этой силе (spandatattva), божества, мантры и т.д., вместе с являющимися их признаками тайными формулами, будучи наделённые силой всеведенья, приступают к осуществлению своего предназначения в отношении воплощённых, также как органы чувств воплощённых, благодаря обращению к силе спанды, приступают к осуществлению своих [особых] функций». (Sp. K. II. 1)

«Deveśa» – это форма обращения, означающая Владыку богов, Брахму, Вишну, Рудру и т.д.

Вместо «tām me kathaya» в комментарии Сомананды следует вариант «tan me kathaya», и он интерпретирует «tat» как «поэтому» (tasmāt), т.е. из этого следует – «Скажи мне то, благодаря чему я смогу достичь удовлетворения высшего блаженства, т.е. смогу радоваться свободе, происходящей из блаженства высшей недвойственности». Имеется и другой вариант «brajāmi» вместо «labhāmi». (Смысл обоих вариантов сходится.)

Под словом «ahaṁ», или Я, в «labhāmyahaṁ» всегда понимается «жизнь и душа всех воспринимающих». Поняв из данного учения природу Я, как это было описано, достигают удовлетворённости познания себя как Божества, удовлетворённости полного Я-сознания. Это уже разъяснялось прежде. Почтенный Сомананда также интерпретировал «hṛdaya» в своём комментарии следующим образом: «Ауа» или продвижение [ума], т.е. знание (jñāna) в высшем центре сознания (hṛt)».

«Абхинава составил этот комментарий относительно

вопроса [Дэви], освещающий суть *трики*, для того, чтобы наверняка рассечь (*hathāt*) узел майи, существующий в странстве сердца, поскольку ум, поглощённый (*saktam*) полным разрушением неведения майи, являющегося корнем всего зла (неблагого и т.п.) (*aśiva*), ум, который пронизан Шивой (*śivena niveśitam*), – жаждет испить нектар блаженства Шивы».

Для того, чтобы раскрыть всё сокровище этого вопроса, Бхайрава «сказал ...». Смысл прошедшего времени слова «сказал» уже был истолкован. Какой же прок от повторения? Бхайрава – это тот, кто поддерживает и сохраняет вселенную (на что указывает слог «bha», происходящий от корня «bhr»), а также тот, кто озвучивает великую мантру Самосознания, т.е. тот, кто постоянно осознаёт Самость (отмеченную звуком «ава», свойственным Бхайраве). Только здесь имеется преобладание Шактимана (т.е. Шивы) с позиции возвратного движения в форме «та+на+а», которое уже было описано ранее.¹ И это ещё будет разъяснено позже. Далее следует содержание вводной части этого диалога.

Изначальное spanda saṃvit, или божественное сознание

Божественная высшая сила сознания не отличается от Бхайравы с точки зрения развёртывания в соответствии с её сущностной природой, она считается высшей Силой воли (*īcchā-śakti*). Её действительное развёртывание как Силы познания (*jñāna-śakti*) принимает формы *парапара* или *пашьянти*², а как Силы действия (*kriyā-śakti*) – формы *апара* или *мадхьяма*³ и т.д.⁴

Природа вопроса

Теперь рассмотрим природу *парашакти*, которая разворачивается в форме вселенной и о которой говорится как о вопросе (*praśna*). Дэви, являющаяся самой Шакти, оказывается инициатором вопроса относительно самой себя (т.е. *parāśakti*).

Природой этого разворачивания считается величайший орган речи (para-vaktra), состоящий из вопроса и ответа. Этот самый орган речи образует относящееся к поглощению возвратное движение, начинающееся с «m», т.е. эмпирического индивида (джива), который вначале обладает ограниченным сознанием (aparasaṃvitterārabhya), далее достигает внутренней шакти, т.е. (parāpara-saṃvitti) «ha» (antastarām) и, в конце концов, становится поглощённым сгустком блаженства высшего сознания *ануттара* или «a» (parasamvid-ghanānanda-saṃhāra-kaṅgaṃ tuhuḥ).

Бхайрава, в котором всё разворачивание (распространение) универсума обращено вовнутрь, предстаёт как постоянный отвечающий. Так как двойной процесс расширения и стягивания находится вне времени, – вопрос и ответ являются истиной, имеющей единообразную природу.⁵ Это para-saṃbandha⁶, связанная с *ануттарой*. Мой уважаемый гуру Шамбхунатха уже разъяснял это как сердцевину и суть «Трика-шастры».

Примечания

1. В развёртывании (sṛṣṭi) преобладает именно Шакти, тогда как в возвратном движении (saṃhāra) – Шактиман или Шива.

2. *Пашьянти* сохраняет истину единства *пара-шакти*, а также содержит зародыш разнообразия *апара-шакти*. Таким образом, она называется *паралара*, т.е. *пара+апара* (высшее и не-высшее).

3. *Мадхьяма* – это уровень выражения, на котором разнообразие зарождается в тонкой форме. Отсюда название «не-высшее» (*апара*).

4. «И т.д.» подразумевает *вайкхари*, в которой уже имеется полностью проявленное разнообразие.

5. На этом уровне между вопросом и ответом нет никакой

разницы. Сам вопрос и есть ответ. На эмпирическом уровне реальности вопрошающий – это одно, а отвечающий – другое; первый находится в одном моменте времени, а второй – в другом. На эмпирическом уровне имеется последовательность расширения и стягивания. Тогда как на метаэмпирическом уровне это акгата, находящаяся вне последовательности, за пределами времени. Этот уровень является областью постоянства (безвременья). Следовательно, здесь нет двойственности вопрошающего и отвечающего, а также вопроса и ответа. Это сердцебиение Реальности, постоянное утвердительное звучание созидательной активности.

6. «Parasambandha» – это высшая взаимосвязь между вопрошающим и отвечающим. При этом сам Шива оказывается как вопрошающим, так и отвечающим. Однако между вопрошающим и отвечающим имеются ещё пять видов связи:

1) Mahān-saṃbandha. Здесь вопрошающий – это Садашива, а отвечающий – Шива.

2) Antarāla-saṃbandha. Здесь вопрошающий – Анантабхаттарака, а отвечающий – Садашива.

3) Divya-saṃbandha. Здесь вопрошающий – Нандакумара-риши, а отвечающий – Анантабхаттарака.

4) Divyādivya-saṃbandha. Здесь вопрошающий – Сантакумара-риши, а отвечающий – Нанди.

5) Adivya-saṃbandha. Здесь как вопрошающий, так и отвечающий являются людьми.

ТЕКСТ

ŚRṂU DEVI MAHĀBHĀGE
 UTTARASYĀPYANUTTARAM / 3 /
 KAULIKO'YAM VIDHIRDEVI
 MAMA HRDVYOMNYAVASTHITAḤ
 KATHAYĀMI SUREŚĀNI
 SADYAḤ KAULIKASIDDHIDAM / 4 /

Перевод

Слушай, о величайшая, «непревзойдённое (ануттара) – это непревзойдённость даже ближайшего* (англ. слово – «proximate»)), или же, «ануттара означает, что даже ответ равняется отсутствию ответа». План творения в соответствии с *кулой* находится в пространстве моего сердца. Я раскрываю для тебя, о Богиня, то, что приносит спонтанное осуществление, относящееся к *кула*.

ТЕКСТ

(devī iti... стр. 23, 1.11 – usyate стр. 24, 1. 12.)

Перевод

Слово «Дэви» необходимо толковать так, как это делалось прежде.

Первое толкование «mahābhāgā»

Она та, кто обладает высшим, т.е. Шивой, как своим аспектом.

Второе толкование «mahābhāgā»

Слово «bhāga» в данном контексте происходит от корня «bhaj», который означает «принимать участие», «преклоняться». Здесь оно используется во втором значении. Таким образом, «mahābhāgā» означает, что «та, преклонение перед которой происходит в соответствии с предписаниями, даёт великую божественную силу».

* Как мы помним, одна из интерпретаций ануттара – это «ан+уттара», т.е. отрицание как выход за пределы уттары. Уттара – это высшее, выходящее за пределы и т.д. Но оно предполагает низшее, от которого отличается. Ануттара же не предполагает чего-то низшего по отношению к себе, она – во всём. (прим. ред. пер.)

Третье толкование «mahābhāgā»; слово «bhāga» используется в значении «часть»

«Mahat» = великий, т.е. Анашрита-шива, который известен как великий; «bhāga» = часть, доля. Таким образом, «mahābhāgā» означает та, по отношению к которой прославленный и великий, т.е. Анашрита-шива, — это всего лишь часть, поскольку она охватывает собой изначально единое, которое состоит из всех 36 таттв.

Четвёртое толкование «mahābhāgā»

Она та, чьей частью является mahān, т.е. категория буддхи. Махан называется частью с аналитической точки зрения (vibhāgakalāpekṣi). Именно сама божественная Шакти является сгустком сознания, который называется буддхи в плане размещения различных объектов и действий в их соответствующих формах, произведённых благодаря её собственной свободе.

Как было сказано почтенным Соманандой: «В сфере различия (aparasthitau), т.е. на человеческом уровне, где преобладает различие, она (парашакти) известна как буддхи, которое в своём тонком, всепронизывающем состоянии всегда есть присущее (sahajam) абсолютное сознание Шивы». (Ś. D. I, 26-27)

Пятое толкование «mahābhāgā»

«Bhāga» может означать различие или разделение. Благодаря суффиксу «matuṣ» слово «bhāga» означает то, что имеет разницу или отдельность, т.е. отдельную сущность. В отдельных же сущностях установленность осуществляется благодаря отделению одной вещи от другой. И хотя чистая установленность объектов (prāsādātma-ka-viṣaya-niścayo), т.е. неразличающий аспект (nirvikalpa) буддхи, не касается рассматриваемого сейчас вопроса, т.е. не связан с приятными или неприятными аспектами различных находящихся в мире

объектов, всё же именно буддхи (в его различающем (определённом) (savikalpa) аспекте) вызывает восприятие объектов как отдельных друг от друга. Общеизвестно, что в случае с приятными состояниями буддхи происходит наплыв правильного (dharma), господства (aiśvarya), знания (jñāna) и свободы от мирских желаний (vaigārya). Если достигают глубочайшего уровня, т.е. prathamābhāsa, или изначального и неразличающего состояния даже в приятном аспекте буддхи, то в этом случае непрерывно пребывают в сфере высшего блаженства, лежащего в основе этого аспекта.

Шестое толкование «mahābhāgā»

Слово «mahābhāgā» может быть проанализировано как maḥa+ā+bhāga. «Maḥa» означает «jagadānanda», т.е. то блаженство, которое непрерывно, совершенно, целостно, независимо и является выражением божественной свободы; «ā» означает незначительность (īṣat); «bhāga» – частичность. Таким образом, махабхага означает Дэви, лишь незначительная часть блаженства (jagadānanda) которой доступна [людям]. Всё происходящее в жизни возможно только благодаря активности абсолютной созидательной энергии (visargaśaktau), которая есть высочайшее местопребывание высшего блаженства. Она очень ограничено проявляется [в жизни] только потому, что висарга-шакти не постигается (реализуется) в своём внутреннем, сущностном аспекте.

Бхаттанараяна выразил точно такую же идею [в своем «Саттвачинтамани»]: «Всякое удовольствие, отмеченное во всех трёх мирах (т.е. bhava, abhava и atibhava), есть лишь капля того божественного наслаждения, океану которого я кланяюсь». (St. C. ст. 61)

Седьмое толкование «mahābhāgā»

«Mahābhāga» может быть истолковано как «ma-ha-a

bhāgaḥ yasyāḥ sā mahābhāgā», т.е. та, что обращается в форму, которая провозглашалась предыдущим принципом как та-
 ha-а, есть mahābhāgā. То, что подразумевается под сказанным,
 представляет собой наслаждение высшего Владыки, которое
 распространяется в форме «aham» и является сущностной
 формой Шакти, а также это природа высокочтимого пара.

ТЕКСТ

(ata eva стр. 24, 1. 12 – prasaktānuprasaktyā стр. 25, 1. 21)

Перевод

Эта высшая богиня слышит всё.¹ Пребывая в форме способности слышать, она обладает той полновластной силой (svātantrya)², которая состоит из согласующего и сопрягающего связывания посредством соединения (сочетания) в осмысленное целое всех тех звуков, которые отчётливы для уха, но являются лишь последовательностью беспорядочно звучащих слогов. Без этой силы, согласующей связи, воспринимающий, хотя и слышит определённые слова, но теряет в беспорядочном гудении звуков и обычно говорит: «Я их не слышу».

Объект чувственного восприятия, который является просто беспорядочным гудением звуков без их сочетания в доступное для осознания целое, также считается «слышимым». Таково обычное употребление. Но в действительности беспорядочный звук только входит в ухо, но не позволяет слушателю ухватывать слова, выраженные звуком, и поэтому остаётся лишь беспорядочной массой звуков (tathā bhavet), поскольку, в отличие от слов, это всего лишь гудение. Когда же имеется намерение произнести слова, тогда не может возникнуть никаких беспорядочных звуков, поскольку для них нет основания. Когда возникает желание говорить осмысленно, возникает артикуляция отчётливых слов, и выражение отчётливых слов не оставляет места для неразборчи-

вых и беспорядочных звуков того же вида. Эти же самые слова, когда они произносятся неотчётливо и поэтому не могут быть связаны в осмысленное целое, считаются просто беспорядочными звуками. И поскольку осознанно стремятся к связыванию слов в осмысленное целое, возможно в некоторой степени ясное понимание. Поэтому в данном случае может быть использована такая вот согласующая связь слов. И именно богиня высшей созидательной силы (*парашакти*) производит эту согласующую связь.

Было верно сказано: «Мантра, Мантрамахешвара и т.д. обращаются к этой силе и т.д.» (Sp. K. II, 10) На самом деле «слышание, видение, говорение, постижение» и пр., – это лишь только аспекты Богини.

Как было сказано Божественным в веданте: «То, благодаря чему [воспринимающий] познаёт цвет и форму (*gūṛa*), вкус, запах, поверхность, звук, удовольствие полового соития, есть только лишь Самость. Что же остаётся в этом мире (который не познаётся Самостью)?» (Katha U. II, 3)

Слышание не означает просто улавливание ухом какого-то неразборчивого и громкого произнесения слов. Так, сам Шива утверждал в «Шивачанда-шастре» (в разделе, посвящённом классификации *джапы* (повторения мантры шёпотом)): «То, что слышится только внутри, известно как *urāṁśu jara*». Здесь, на уровне *мадхьямы*, слышит только Самость и никто иной.³ Именно это было сказано.

Когда орган речи (*sthāna*) и способ артикуляции (*pratyatna*) представлены определённо, тогда, при помощи смыкания и размыкания зубов и губ даже слова, произносимые очень тихо, могут быть слышны тому, кто сидит совсем близко; так возникает событие, когда *jara* становится *saśabda*, т.е. *джапа* со слышимыми словами.

Было сказано: «То, что слышно другому, известно как *saśabda jara*». При *urāṁśu jara* такого не происходит даже с человеком, который находится очень близко, поскольку он

ничего не слышит. Другой человек может заметить движение языка и смыкание губ (того, кто делает *джалу*), но, всё же он не может его слышать, поскольку слова не слышны снаружи (*varṇasya bahirātmalā-bhābhāvāt*), так как эта *джапа* осуществляется только на уровне *мадхьямы*. Её может слышать лишь сам исполнитель (*ātmanā eva śravaṇaṃ syāt*).

Благодаря столкновению воздуха появляются отчётливые слова, однако, это столкновение не настолько сильное, чтобы произвести слышимое снаружи. Даже движение губ в такой *джапе* не соответствует уровню отчётливого произнесения слов, но ограничивается самим собой на время её повторения. Если же такое движение губ, рук и пр., происходящее в это время (т.е. во время *джапы*), прекращается, и вместо этого появляется отчётливая артикуляция посредством органов речи, и если при произнесении слов раздаётся тихий или громкий звук, слышимый вблизи или вдали, тогда это определённо может быть услышано другим. В таком случае это звук уровня *вайкхари*. Но довольно рассуждать на эту второстепенную тему.

Примечания

1. «*Parābhaktārikā*» – это сила изучения. Она слышит всё, что звучит во вселенной.

2. Здесь полновластная сила (*svātantrya*) состоит из *saṅkalanānu-sandhāna*. «*Saṅkalana*» означает согласующее и сопрягающее связывание отдельных звуков, а «*anusandhāna*» – их сочетание в определённое и осмысленное целое.

3. Здесь подразумевается, что в *urāmśu jara* даже практикующий, выполняющий *джалу*, не может слышать мантру своими физическими ушами. «Он слышит её внутри себя» означает лишь то, что мантра воспринимается как пульсация (*спанда*) самоосознавания.

Обобщение

Дэви – это и есть Шакти самого Бхайравы. Абхинава-

гупта приводит семь доводов того, почему Дэви называется *махабхагой*. И теперь он утверждает, что есть эзотерический смысл в том, чтобы просить её слушать. Она сама есть сила слушания. Тогда как другие ничего не могут разобрать в непонятном гудении звука, несмотря на то, что это можно слышать ушами, она всегда понимает смысл всех звуков, произносятся ли они отчётливо или же это неразборчивый, бессмысленный шум.

ТЕКСТ

(*saiva parameśvari* стр. 25, 1. 22 – *śṛṇu devi iti* стр. 28, 1. 11)

Перевод

Та высочайшая богиня, которая всё слышит, в данной форме обращения (т.е. «О богиня, слушай») была обозначена как Шакти. Всё во вселенной имеет форму *нара*, Шакти и Шива. Поэтому всё состоит из этой триады. То, что ограничено лишь собой (как объект), является неодушевлённым и подпадает под категорию *нара*, как, например, «чашка, лежащая [на земле]». И это относится только к третьему лицу (*prathama puruṣa*), которое следует за первым и вторым (*śeṣaḥ*).

То, что при обращении проявляется как «это», становится полностью охваченным Я-ощущением обращающегося. «Это», к которому обращаются как «ты» и которое отличается от обращающегося, становится формой Шакти. [Словосочетание] «ты находящийся» является формой второго лица и принципом обращения, подобно тому как «я – находящийся» (первое лицо), и «это – находящееся» (третье лицо). Обычно «Я» (*aḥambhāva*) других личностей отличается от «Я» личности, которая обращается, но в процессе обращения обращающийся перенимает восхитительную самодостаточность того, к кому он обращается, характеризуемую своим собственным Я-ощущением, и, рассматривая это как тождественное непрекращающемуся наслаждению своего

собственного Я-ощущения, начинает к нему обращаться. В этом свете он обращается к нему в истинном смысле второго лица. Та форма, в которой можно различить обращающегося и того, к кому обращаются, несмотря на то, что различные (личности) становятся единым целым при обращении друг к другу, указывает на богиню *парапара* (чьей характеристикой является тождественность в различии).

[С другой стороны,] в свободе непрерывного наслаждения Я-сознания, полностью независимого от какой бы то ни было связи с чем бы то ни было, выражающейся в форме «Я постоянен», мы имеем почитаемую *парашакти*². В этом заключается превосходство «первого лица». Как было сказано: «Поскольку Я превосхожу преходящее и непреходящее, Я известен как высший *пуруша*, т.е. как «первое лицо». (Bh. G. XV, 18)

Здесь глагол «*asmi*» («Я есть») используется в связи с «Я», первым лицом, для того, чтобы указать на превосходство над преходящим и непреходящим.

Важно заметить, что здесь речь идет не об ограниченном «я», отождествляемом с каким-то телом. Ограниченное «я», (отождествляемое с телом), будучи объектом органов чувств, очевидно, несравнимо с этим [реальным, неограниченным «Я»]. Таким образом, это [неограниченное] «Я» обладает природой светоносного Шивы. Поэтому нет ни уменьшения, ни увеличения этого [абсолютного, неограниченного] Сознания (*bodha*), которое является светоносным. Уменьшение и увеличение, имеющие природу затемнения (*arhakāśa*), не могут быть аспектами Света сознания (букв. «не могут войти в сознание»). Промежуточное (среднее) состояние, которое относится лишь к состоянию уменьшения и увеличения, также не имеет отношения к высшему «Я». Поэтому идея «Я», которая не отдельна от абсолютного сознания Шивы (*tad-bodhāvicchedarūpa*), а также свободна от какой бы то ни было относительности, не имеет отношения к уве-

личению, уменьшению, а также к промежуточному состоянию между тем, что отмечено «этовостью», т.е. объективностью, и отсутствием объективности (т.е. состоянием пустотности (*śūnya*)). Идея «ты», т.е. второго лица, хотя и указывает на отдельность, — на самом деле тождественна идее «я». Поэтому «ты» и «я» описываются как «нейтральные» (т.е. относятся к обоим родам). Применение числа и пр. (т.е. двойное и множественное) к этим словам в соответствии с использованием, зависящем от исчисления или различия тел, происходит с точки зрения *parāraḡa-śakti* в двойном и *aparā-śakti* — во множественном числах. В случае нескольких тел различие, определяемое (устанавливаемое) Шакти божественной свободы, рассматривается как одно (как единство), если они (личности, специфицируемые телами) могут быть выделены в таком употреблении как «мы двое, вы двое, мы все, вы все».

Увеличение и пр., будучи связанные с телом, применительно к сознанию не могут использоваться даже метафорически, поскольку уменьшение и увеличение не могут быть адекватно к нему приложимы.

«Всё является отображением всего». В соответствии с этим абсолютным принципом даже неодушевлённые третьи лица (*parātmano jaḡā api*), отбрасывая свою неодушевлённость, могут получить право использовать второе и первое лицо (*śakti-śaivaḡurabhājo bhavanti*); например, в [словосочетании] «слушайте, о горы» третье лицо рассматривается как второе; в «из всех гор я — Меру» третье лицо считается первым; в «я, Чайтра, разговор» первое лицо рассматривается как третье. Второе лицо, которое относится к шакти, может, отбросив собственное свойство шакти, принять аспект третьего лица; например, в [предложении] «Вы, чей страх исчез, являетесь сонбой силу духа» «вы» не используется как форма обращения, но имеет аспект третьего лица. Также имеет место употребление слов подобных «*bhavān*» (употребляемых при обращении

нии ко второму лицу – «ты»)* с последующим использованием таких слов как «rādāḥ, guravaḥ» (почитаемый), которые применяются только относительно другой личности в третьем лице, являющемся характеристикой *нара*. Также бывает, что второе лицо, являющееся характеристикой Шакти, отбрасывая своё обычное использование, приобретает аспект первого лица, которое является характеристикой Шивы, например: «О дорогая подруга, о возлюбленная, Ты – это Я». Первое лицо, являющееся характеристикой Шивы, отбрасывая свой аспект первого лица, который есть *cit*, обращается к аспекту третьего лица (характеристика *нары*), или ко второму лицу (характеристика *шакти*). В таких выражениях как «Кто я?», «Это – я», «О, я», «Позор мне» и т.д. непрерываемая самодостаточность «Я» ослабляется и оно всё в большей степени приобретает смысл слова «этот», обладающего характеристикой отдельности. Здесь как бы выделяется характеристика отдельности *апара-шакти*, то есть *нара-рупа* или третье лицо. В выражениях «О, я» и т.п. Шива взаимодействует с пульсацией *парапара-шакти* (т.е. входит в сферу второго лица), но в этом случае предыдущее состояние обретает последующее, не выходя за пределы своей прежней природы.³ Таким образом, третье лицо, характеризующее *нара*, может взойти на второй уровень (уровень Шакти) и даже на первый уровень Шивы (первое лицо), однако другой способ восхождения невозможен.⁴

Любой из элементов этой триады, не лишаясь своей природы, проходит через три формы, т.е. единичную (*śiva-bhāva*), двойственную (*śakti-bhāva*) и множественную (*para-bhāva*). Ведь было сказано: «Одна вещь становится двойственной, и после того, как становится двойственной, – становится множественной». Одна и та же вещь, когда она

* Это слово наиболее часто употребляется при вежливом обращении к собеседнику в значении «господин», и поэтому по смыслу связано со вторым лицом. (прим. ред. пер.)

единственная, подразумевает природу Шивы, поскольку здесь нет противоположности другого. Когда же есть противоположное, тогда это природа Шакти. В случае же множественного различия имеется природа *нара*. Таким образом, мы имеем «ghaṭaḥ» – одна чашка, обозначающее единичность, и, следовательно, *шива-бхава*; «ghaṭau» – две чашки, обозначающее *шакти-бхава*; «ghaṭāḥ» – много чашек, обозначающее аспект *нара*. В соединительном (связующем) сочетании (dvandva samāsa), если его члены являются несоставными, они оказываются в той же форме и связываются соединительным [суффиксом] «и»; так мы имеем пример, в котором множество вещей, образуя разновидность единства, обозначают Шиву, т.е. «ghaṭaparaṣṣāṇāḥ» (чашка, ткань, камни). Также и с глаголом, т.е. «tiṣṭhāti» (один стоит или сидит) обозначает Шиву; «tiṣṭhataḥ» (двое стоят или сидят) – Шакти, «tiṣṭhanti» (многие стоят или сидят) – *нару*. В действительности, вся манифестация является развёртыванием *крия-шакти*, которое происходит только благодаря Единственному (т.е. Шиве). Как было сказано: «Благодаря сведению множества (*нара-рупа* и *шакти-рупа*) воедино (*шива-рупа*), кто не освобождается от неволи?»

Поэтому, когда третье лицо (*нара*), второе лицо (*шакти*) и первое лицо (*шива*) рассматриваются вместе и одновременно, происходит поглощение низшего во всё более высоком, поскольку именно высшее содержит истину низшего, т.е. в «sa ca tvam ca tiṣṭhataḥ» (он и ты находитесь), глагол «sthā» (находится) имеет второе лицо, что указывает на то, что третье лицо (*нара*) было поглощено вторым (*шакти*). В «sa ca tvam ca aham ca tiṣṭhāmaḥ» (он, ты и я находимся) глагол «tiṣṭhāmaḥ» является множественным числом от глагола первого лица, но при этом используется также для третьего и второго лиц (т.е. для «он» и «ты» в данной фразе), что указывает на тот факт, что третье и второе лицо поглощаются первым. В своих описательных правилах грамматисты руко-

водствуются именно этим состоянием полного понимания, сущностью остаточных отпечатков изначального, совершенного Я-сознания. И точно также даже местные диалекты, т.е. языки, используемые буддистами, или же в регионах Андхары и Дравидов, есть лишь разновидность речи и смысла (букв. «выражаемого словами»), которая изначально следует инстинктивному ощущению сердца, и благодаря этому восхитительному впечатлению (воздействию) передаёт данную форму (т.е. форму *нара*, Шакти и Шивы) понимания.

Как я уже говорил: «Нет речи, которая бы не проникала в сердце непосредственно». Следовательно, в любом случае, данная разновидность постижения является присущей. Как было сказано: «Без формы *нара*, *шакти* и *шива* нет ни слова, ни смысла, ни умственного движения». В «Малини-виджая-тантре» сказано: «Также как Шакти Шивы (*śambhoḥ śaktirekaiva śāṅkarī*) пребывает, находясь над всем классом (слов первого, второго и третьего лица), также она воздействует и на тебя». (M.V. III, 34) В «Тантрасамуччае» также сказано: «Эта вселенная, устанавливаясь (определяясь, устраиваясь), всегда и во всех аспектах относится к третьему, второму и первому лицу как в случае с червями, так и со всеведущими».

Таким образом, эта вселенная, состоящая из третьего, второго и первого лица, объясняется в соответствии с учением традиционного ясного понимания. Этот всеохватывающий порядок восприятия (*sarvaṃsahaḥ pratipattikramaḥ*), состоящий из третьего, второго и первого лица, был манифестирован свободной волей высшего Владыки. На этом заканчиваю исследование темы, которая может быть близка только сердцу немногих людей, получивших наставления от гуру, обладающего очищенным пониманием, знающего (букв. «тот, кто получил множество наставлений от учёных»), а также очищенного нисхождением высочайшего благословения. Так объясняется фраза «Слушай, о Богиня».

Примечания

1. В контексте триады (*трика*), т. е. Шива, Шакти и *нара*, «*нара*» представляет собой все объективные явления от элемента земли до майи; «Шакти» – *шуддхавидья*, *ишвара* и *садашива*; «Шива» – Шива и Шакти (*таттву*).

2. В первом лице функционирует именно *парашакти*. И относительно триады первое лицо – это состояние Шивы. Во втором лице функционирует именно *парапара-шакти*. Таким образом, второе лицо относительно триады, – это состояние Шакти. В третьем лице функционирует именно *апара-шакти*. Следовательно, третье лицо относительно триады, – это состояние *нара*.

3. Смысл этого заключается в том, что аспект Шивы пребывает в аспекте Шакти, тогда как аспект Шакти пребывает в аспекте *нара*. Таким образом, аспект Шивы пронизывает все остальные аспекты.

4. Вначале *нара-рупа* дорастает до *шакти-рупа*, а затем до *шива-рупа*. Она не может сразу дорасти до *шива-рупы*, пройдя мимо *шакти-рупы*.

Обобщение

Здесь Абхинавагупта постарался продемонстрировать, что когда Бхайрава в первом лице обращается к Дэви, которая находится во втором лице, необходимо понимать, что Дэви не отличается от Бхайравы. Для того, чтобы доказать это, он приводит множество примеров с использованием речи, в которой второе лицо ассимилирует (сливается) с первым, а третье – со вторым. Абхинавагупта стремился доказать, что во всех языках данные формы словоупотребления не просто случайность или договорённость, но указывают на метафизическую истину, т.е. что Шива и Шакти – это одно, и также как в грамматике имеется вначале единственное число, затем двойственное и, наконец, множественное, и также

как в речи есть, прежде всего, первое лицо, а затем – второе и третье, в манифестации единственное число и первое лицо символизируют Шиву, двойственное число и второе лицо – Шакти, а множественное число и третье лицо – объективные явления (*нара*). Далее, также как третье лицо должно подчиняться второму, а второе, – первому для того, чтобы их можно было использовать вместе, так и познаваемое (*прамеуа*), или *нара*, должно подчиняться познанию (*прамапа*), или Шакти, для того, чтобы быть узанным, а познание должно подчиняться познающему (*прамапа*) для своего окончательно-го осуществления.

ТЕКСТ

(uttarasyāpi стр. 28, 1. 11 – ityuktam стр. 33, 1. 21)

Перевод

То, что было сказано, – так это то, каким образом *ануттара уттары* является ответом Бхайравы.

Другие значения «uttarasyāryanuttaram»

1) Как было сказано прежде (т.е. «всё является отображением всего»), также и ближайшее (*uttaramapi*) тождественно не-ближайшему (*anutgara*). Иначе это не может существовать. Поэтому ближайшее также отбрасывает свою характеристику «ближайшего», становясь не-ближайшим. В тексте написано: «uttarasyāpi anuttaram». «Uttarasya» – это шестой или родительный падеж, который [также] используется в значении «anādara», т.е. пренебрежения или отбрасывания, отсутствия рассмотрения или безразличия. Следовательно, «uttarasyāpi anuttaram» может означать, что ближайшее отбрасывает свою характеристику «ближайшего», становясь не-ближайшим. Даже такое различие (ближайшего, т.е. начиная с элемента земли и до *анашрита-шивы*), обретает характеристику (раз-

личия) благодаря полному пребыванию в нерасчленённом (т.е. *ануттара*).¹

Как было сказано: (Из-за трудности буквального перевода следующих строк, они представлены в развёрнутом варианте.) (Paravyavasthāpi pare tāvat kartuṃ na śakyate yāvat paraḥ na ātmi-kṛtaḥ : yataḥ paraḥ pare buddhaḥ.) «Даже установление различия (paravyavasthā) не может быть произведено в различных объектах (pare tāvat kartuṃ na śakyate), если Высшее не устанавливается для себя (само по себе) (yāvat paraḥ na ātmi-kṛtaḥ), поскольку другой объект (paraḥ) узнаётся (buddhaḥ) только в Высшем (pare), т.е. другой объект обладает собственным *raison d'être* (основанием) только в Высшем».

2) «Uttara» может означать «последующее». Таким образом, «uttarasyāpi anuttaram», может означать, что «даже последующая часть книги не может дать ответ».²

3) Даже в моём ответе, данном на уровне *пашьянти*, который является первым этапом развёртывания *пара*, эта *ануттара* оказывается высшей истиной, т.е. этот не-ответ (*ануттара*), или молчание, есть высшая истина.

4) «Uttara» также может означать, что явления – объекты желания, познаваемое и действия – побуждаются «трезубцем», т. е. *иччха-шакти*, *джнана-шакти* и *крия-шакти*. *Ануттара* – это тот уровень, где всё вышеприведённое и *уттара* прекращаются.

Что же всё-таки такое эта *ануттара*? Ответ состоит в том, что здесь речь идёт об *ануттаре*, из которой происходит «kaulika vidhi». «*Каулика*» прежде объяснялось как то, что обладает природой *кула* и *акула*³; «*видхи*» – это «великая манифестация» (mahāṣṛṣṭi)⁴, или таттвы начиная от *анашрита-шивы* и вплоть до *шуддхавидьи* (śuddhādhvā). Это так называемое «*видхи*», поскольку происходит действие. Отсюда следует, что *ануттара* – это то, из чего происходит эта «великая манифестация», которая охватывает собой сотни миллиардов беспредельных творений (явлений) майи. Как уже

было сказано, «это то, из чего всё возникает». Таким образом, эта вселенная состоит из *cit-pramātā* (*śunya-pramātā*), *citta* (*priguṣṭaka-pramātā*)*, *prāṇa* (*prāṇa-pramātā*), *deha* (*deha-pramātā*) (т.е. из четырёх видов воспринимающих (*pramātā*)); удовольствия и страдания (т.е. субъективных переживаний) восприятия, ощущений – (т.е. способов восприятия), пяти элементов, чашки и т.п. (т.е. тонких и грубых объектов восприятия), пребывающих без различия в едином, божественном сознании, как простая форма сознания (*bodhātmakeṇa-gūreṇa*). И хотя божественное универсальное (абсолютное) сознание никогда не прекращает своего существования, ведь тогда наступила бы абсолютная тьма, тем не менее, не существует никакого различия, состоящего из взаимного отсутствия (объектов)**, поскольку все объекты в таком состоянии разнообразны (*viśvāt-māna eva bhāvāḥ*). Если бы все вещи не пребывали бы в этом абсолютном сознании Бхайравы, тогда не было бы даже исходного неопределённого восприятия, которое призвано направлять органы чувств к их объектам. Поэтому всё многообразие существования пребывает в нём без проявления соответствующей объективности (букв. «этовости»), идентичное только Я-сознанию, пустому ото всех различий. Здесь нет абсолютно никакого различия. В этом абсолютном сознании Бхайравы вся манифестация (*kaulika-vidhi*) определённа (*spraṣṭaḥ san*) находится в покое.

Вся эта состоящая из 36 таттв [вселенная], созданная Шивой, который есть бытие (суть, сущность) высшей Шакти, обладает природой универсальной (вселенской) созидательной пульсации (*sāmānya-spranda*) и пребывает в этом осознании себя, которое в своей собственной форме преимуще-

* *cit* – это базовое сознание, абсолютный неизменный принцип всех изменений; *citta* – индивидуальное сознание. (прим. ред. пер.)

** Судя по всему, здесь Абхинавагупта подвергает критике воззрения буддийских логиков, согласно которым каждая вещь есть просто совоеупность её отличий от других вещей. (прим. ред. пер.)

ственно является Шакти, т.е. характеризуется особой созидательной пульсацией (*viśeṣa-spanda*).⁵ Именно это подразумевается под неотделимостью объектов от своей собственной природы, являющейся сознанием. Как было сказано: «в которой существуют все вещи»*.

Это многообразие объектов (*tadetat*) имеет природу Шивы, чьей характеристикой является универсальная созидательная пульсация (*sāmānya-spanda*), а также Шакти, чьей характеристикой является особая созидательная пульсация (*viśeṣagūḥam*). Хотя имеется только одна форма (*ekatma-maṇi*), она была разделена Владыкой лишь для содействия в обучении, но, в действительности, она одна, т.е. это *анутгара*, которая является сущностью созидательной энергии, самодостаточным Я-сознанием.

Какова же природа того, от чего неотделим этот процесс созидания (*kaulika vidhi*)? Бхайрава говорит так: «Это неотделимо от пространства моего сердца (*mama hṛdaya-vyomni*)». В данном контексте именно сердце (*hṛdaya*) является вмещением всего существующего.

Всякое существование, от синего (цвета) и до червей, при окончательном анализе является просто ничем, если оно не пребывает в сознании (*cidamśa-aniviṣṭā-nām*). «Синее» и пр. на самом деле принадлежат воспринимающему. Сущность синего и пр. представляет собой встроенность в непрерыва-

* Шива и Шакти неотделимы друг от друга: Шива есть Шакти и Шакти есть Шива. Именно благодаря тому, что Шива есть Шакти, он преисполнен *спандой*. Вначале данного абзаца речь идёт об этапе проявления, в котором преобладает аспект Шивы. Здесь мы имеем универсальную созидательную пульсацию, характеризующуюся чистотой и неизменностью. Далее акцент перемещается на Шакти, и поэтому речь идёт о самоосознавании. Ведь Шива – статический аспект реальности – есть чистое сознание (*пракаша*), а Шакти – самоосознавание (*вимарша*). Проявление вселенной и есть развёртка *вимарши* (динамического аспекта). С ним связана особая (*вишеша*) *спанда*. (прим. ред. пер.)

емое Я-сознание, как, например, когда говорят «Синее проявляется для меня».

Различные толкования «mata hṛdayavyomni»

(Первое толкование.) «Hṛdaya» здесь означает вместилище бесчисленных объектов, таких как синее и пр. «Vyoma» — это то место, где универсум отдельных объектов (mata-kāratmakam viśvam) находится в скрытой (неявной) форме, в пространстве, которое лишено всякого различия (śūnya-gṛham).

(Второе толкование.) «Mata» — это сознание, которое выражается как в виде различия (apara-samvitti), так и отсутствия различия (para-samvitti). «Hṛdayam» — это окончательное местопребывание, т.е. Я (aham). «Vyoma» означает, что благодаря форме возвратного движения aham, т.е. ma+ha+a, объективные явления, выражаемые слогом «ma» (нара), будущи растворённые в точке, т.е. в *анусваре* над слогом «ha», входя в *кундалини-шакти* в виде этой же буквы и, наконец, входя в букву «a», которая представляет собой цельное и беспрепятственное наслаждение *ануттары*, тождественное всему, становятся этим (т.е. *ануттарой*). Таково пространство моего сердца. Поэтому то, из чего появляется вселенная, то, в чём она пребывает — это единый и постоянный, светонесный (prathamānam), неоспоримый (aparahnavaṇīyam), непревзойдённый Абсолют (*ануттара*), природа которого не может быть скрыта. Как было сказано: «Так как ничто не может скрыть его природы, нигде нет препятствия тому, в ком покоится весь этот мир и из кого он происходит». (Sp. K. I, 2)

Даже если он (Шива) предположительно ограничивается покровом (т.е. майей), он всё же сияет своей свободой в форме самого покрова⁶, и, таким образом, Владыка всегда обладает природой знания и активности. Частица «yat» (yasmin sanam или yatra, а также yataḥ sarvam или yasmāt — это

различные её формы) передаёт суть всех падежей; вследствие её подходящей связи с другим предложением (т.е. *idaṃ sarvaṃ sthitaṃ*), здесь она находится в особой позиции, используясь в значении местного падежа, т.е. «высший Шива, в котором это пребывает» (*yaśmin paramaśiva*), а также вследствие её подходящей связи с другим предложением (т.е. *idaṃ sarvaṃ nirgataṃ*) она также используется в значении отложительно-го падежа (*yaśmāt paramaśivāt*), т.е. «высший Шива, из которого это эманурует». Это ясный, непосредственный смысл. То, что является источником разворачивания вселенской манифестации (*kaulikaḥ sṛṣṭiprasaraḥ*), – в значении отделительного падежа (*yaśmāt ca nirgataṃ* или *yataḥ sarvaṃ*), и то, что пребывает в пространстве моего сердца, – в значении местного падежа (*yatra sthitaṃ* или *yaśmin sarvaṃ*), это, определённо, – *ануттара*.

Таким образом, установив, что *ануттара* – это центр расширения и поглощения (стягивания) вселенной, Бхайрава теперь утверждает (формирует) расширение, которое технически называется «*kṛiyāśakti-visarga*», что означает распространение вовне (*висарга*) *спанды крияшакти*, которая имеет природу *вимарши*. Он начинает с «*katha-yāmi*» (т.е. «я говорю тебе»).

Этот самый аспект разворачивания есть *а-һа-т* (I), высший (*пара*) и непревзойдённый (*ануттара*). Даже в своей обычной последовательности внешнего развёртывания, состоящего из *пашьянти* и *мадхьямы*, представляющего *пара-пара-шакти*, и *вайкхари*, представляющего *апара-шакти*, его непрерывная активность есть высшая истина. «*Kathayāmi*» означает: «Я выражаю это посредством использования подходящих наименований, ряда высказываний в рамках *вайкхари*, которая возникает из почитаемой *пара-шакти* и воплощается в виде различных писаний и мирских форм». Было сказано: «Который всюду».

Будь то начальный уровень *пара*, или же последний

уровень апара, т.е. вайкхари, – всё это выражение почитаемой пара-шакти, а также, на своём уровне развёртывания в форме паратары, т.е. в форме пашьянти и мадхьямы, – всё это проявление неизменной ануттары. Уважаемый Соманаңда сказал то же самое в своём комментарии к «Паратришике». «Kathayāmi» означает: «Я (Бхайрава) говорю в силу пылкого, вопрошающего обращения; так Я, пребывающий в виде Со-знания во всём, утверждаю это». Именно такое объяснение полностью принимает моё сердце, очищенное объяснениями гуру, наставлениями писаний и моим собственным опытом (yuktyu-padeśasamskāraḥ).

Далее Абхинавагупта даёт другое толкование «sadyaḥ»

(Первое толкование.) Считается, что природа высшего Владыки – это «sadyaḥ». Этот термин может быть проанализирован как sat+yaḥ, что значит «yaḥ paramēśvaraḥ tat sat», т.е. всё, чем является величайший Владыка, описывающийся как Бхайрава, akula, anuttara, dhruva, всё это есть существование (sat), иными словами, – план творения (kaulikavidhi). (Следовательно, «садхья» означает «тот, кто является всей этой вселенной».) Ни один объект не может существовать отдельно от подлинного Бхайравы, который есть Свет (пракаша) и Сознание (вимарша) этого Света (Самости).

Во всех текстах встречаются три термина: существование (sattā), отношение (sambandha) и цель (arthakriyā). Несмотря на то, что они считаются разными (parābhimatānāmari), их общим основанием является sattā, т.е. бытие (sattāhetutā). Без такого бытия не может существовать ни самбандха, ни артакрия (sattā-ayoge tathatva-anuparatteḥ). Если же задаются целью найти другое бытие бытия, или другую цель цели, тогда возникает дурная бесконечность (regressus ad infinitum). Сатта, или постоянное бытие, – это то единственное, благодаря чему другие вещи существуют и отчётливо проявляются (prakāśamayatā), а также возникают благодаря вимарше.

Это бытие есть сам Бхайрава, наполненный Я-ощущением, которое является квинтэссенцией осознания его Свободы.⁷

(Второе толкование.) Садья может также интерпретироваться как «sati-sadrūpe yasyati yatnam karoti», т.е. тот, кто в своей собственной природе есть сат, или активность Шивы, поскольку он является самой жизнью силы активности. «Sadya» может использоваться в среднем роде после добавления суффикса «kvip». Некоторые старые учителя используют прочтение «sadyat» (sat+yat) вместо «sadyaḥ».

Об этом было сказано в «Сиддхасантане»: «Сила, которая сияет в проявлениях (таких как чашка, ткань и пр.), является самой сат, т.е. Шивой». В «Спандакарике» также было сказано: «Это (Реальность) есть сат в высшем смысле». (Sp. K. I, 5) Уважаемый Сомананда также сказал: «То, что является сат или Шивой, есть высшая реальность (para-mārthaḥ). И поскольку вселенная пронизана этой высшей реальностью, она также является Шивой. Таким образом была провозглашена его природа». И было верно сказано: «Он, который есть всё».

Далее Абхинавагупта комментирует «kaulikasiddhidam»

Объяснение силы активности *ануттары* было представлено в виде положения «kaulikasiddhidam». Слово «каулика» уже было объяснено. Теперь же объясняется его совершенное осуществление (siddhi). То, благодаря чему истинная природа (tathātva) *каулики* фиксируется или закрепляется – это совершенное осуществление, т.е. *ануттара* есть истинное осуществление *kaulika vidhi*, созидательный процесс. В этом наивысшем воспринимающем, непревзойдённом божественном сознании, всё – кула и акула, т.е. Шива и Шакти – становится тем высшим сознанием, где всё воспринимаемое и познаваемое приобретает твёрдость подлинной природы (pratiyamānam sarvam tathātvadārdhyaṁ bhajate).

Было сказано: «Трика – превыше высочайшего».⁸ В дру-

гом месте также говорится: «Система *шайвы* более высокая чем ведическая, доктрина левой руки выше *шайвы*, доктрина правой руки превосходит доктрину левой руки; система *кулы* более высокая, чем доктрина правой руки, *матам* выше *кулы*, *трика* же превышает всё остальное. Действительно, это *наивысшее*». ⁹ В «*Нишчара-шастре*» ¹⁰ мы также находим следующее: «Учитель, который был инициирован как *ачарья* на пути левой руки и который считается знающим высшую истину (в соответствии с данной системой), должен пройти посвящение в *бхайрава-маргу*, а также получить дополнительное посвящение в *кула-маргу*; тот же, кто получил посвящение в *кулу*, должен получить посвящение в *каула-маргу*, и даже тот, кто получил посвящение в *каула-маргу*, должен получить дополнительное посвящение в *трика-маргу*». ¹¹ В «*Сарвачаре*» ¹² было также сказано: «Учитель, который получил посвящение на путь левой руки и который считается знающим высшую истину, всё ещё должен проходить очистительную церемонию в различных системах *бхайравы*, т. е. *кулы*, *каулы* и *трики*».

Только лишь форма Шивы как высшего воспринимающего пребывает на всех уровнях, будь то уровень обычного человека, вед, *шайвы*, *шайва-сиддханты*, пути левой руки, пути правой руки, системы *шакты* (*кулы*) или же системы *маты*. Как было сказано: «Тот, кто постоянно является всем, тому, многоликому, я кланяюсь».

Так, провозглашая свой основной тезис, что «всё это поистине является *ануттарой*», уважаемый Сомананда сказал в своём комментарии к «*Паратришике*»: «Каким бы ни было основание для многочисленных диспутов, всё это является *ануттарой* в силу бытия *ануттарой*».

Учитывая то, как другие это истолковывают, игнорировать такое [ясное] объяснение было бы упущением. И хотя может быть постыдно вести диалог с теми, кто не имеет никакого представления о грамматике, логике, традиционном

учении, а также не обладает собственным опытом, всё же для того, чтобы довести до сведения мыслящих людей образчики подобных рассуждений, я представляю здесь их описания *ануттары*.

Начинается это так: «Используя слова *ануттара* и т.д., в этих полутора строфах следует вопрос, относящийся к Шиве. В «*hṛdayasthā tu yā śaktiḥ*» вопрос относится к Шакти. В той части книги, где содержится ответ, т.е. «*śṛṇu devi... uttarasyāryanuttaram*», предлагается следующее объяснение: «Слушай о том, что есть *уттара*, т.е. развёртывание Шакти, а также о том, что есть *ануттара*, т.е. развёртывание Шивы». В данном случае, если объяснение даётся с позиции *трики*, возникает третий вопрос относительно *нара*. Если же объяснение даётся с позиции *уāmāla*, то даже тогда это не две отдельные сущности – Шива и Шакти, чья связь известна как *уāmāla*, так что может быть обоснован отдельный вопрос относительно каждого.

Значение «*atha*» (встречающееся в последующих строфах) также не адекватно. Из двух однородных реальностей слово «*atha*» указывает на определённое превосходство одной и определённое соотносительное положение другой. Без установления природы *уттары* (т.е. Шакти) вопрос относительно *ануттары* (т.е. Шивы) является бессмысленным.

В некоторых древних книгах также обращают на себя внимание другие строфы: «О Владыка, я слышал описание духовного знания, относящегося к *трике*, и, благодаря твоему расположению, я также обрёл знание относительно *уттары*». Поэтому только то, чему учителя наставляли в соответствии с комментариями уважаемого Сомананды, приносит благо всем.

«Абхинавагупта зажёл сияющее солнце комментариев, которое было призвано уничтожить тьму (*tāmasa*) заблуждения, ущербные комментарии, лишённые чистоты истинных наставлений и традиции; оно заставило расцвести лотос сер-

дца, очищенный посредством дисциплины *трики*, который растопил своим ярким блеском замёрзший поток бесчисленных заторов».

Таким образом сказано, что именно из *ануттары* возникает созидание *каулики*, в нём оно пребывает и из него состоит. (На этом заканчивается раздел «*bimba*» Паратришики.)

Здесь начинается раздел «pratibimba»

Так какой же вид манифестации имеет *каулика*? Каким образом она возникает из *ануттары*? Как она в этом (т.е. в *ануттара*) пребывает? Каким образом это (т.е. *kaulika vidhi*) является формой самой *ануттары*?

Было сказано, что это *ануттара* (выходит за пределы) даже последующей части книги. Для объяснения всего этого владыка Бхайрава предполагает посвятить вторую часть книги окончательному и детальному установлению ради тех людей, которые стали искусны, обретя понимание знания реальности, являющееся сущностью (*niṣkaraṣaṇa*) хорошо аргументированного объяснения гуру (*yukti*), наставления традиционных текстов (*āgama*) и собственного опыта (*svasaṃvedana*).

Тот, чьи многообразные представления, связанные с идеями различия, были полностью разрушены столь прочным наставлением в форме вопросов, начиная с «*anuttaram katham*» и кончая двумя с половиной строфами, а также в форме ответов, начиная с «*smu devi*» и кончая чётким положением, выраженным в полутора строфах, а также тот, кто достиг состояния освобождения в этой жизни (*jīvanmukti*) благодаря выходу на уровень *ануттары*, тот получает полное удовлетворение от реализации.

Поэтому я провозглашаю, воздев руки, что те, кто были очищены благодаря твёрдой убеждённости, могут спокойно удовлетвориться этим. Теперь же мы переходим к следующей

части книги, которая начинается с тщательного обсуждения состояния *каулики*, присущего незамутнённому зеркалу *ануттары*, которое является высшим Бхайравой.¹³

Примечания

1. Ближайшее (*uttara*) – это вся манифестация, начиная с элемента земли и заканчивая *анашрита-шивой*, являясь совершенным разнообразием, она не может существовать без опоры на *ануттару*, которая суть уровень отсутствия различия (разнообразия) (*abhedabhūḥ*), т.е. чистое недифференцированное сознание.

2. Уже было сказано, что Дэви задаёт вопрос с уровня *мадхьямы*, тогда как Бхайрава отвечает с уровня *пашьянти*. Но сама *пашьянти* является первым расширением *пара* вовне. Как же она может описать уровень *пара*? Следовательно, несмотря на все объяснения, представленные Бхайравой на уровне *пашьянти*, природа *пара* всё же остаётся непостижимой (*ануттара*).

3. «Kula» означает Шакти, а «akula» – Шива. «Kulā-kulātma» означает то, в чём Шива и Шакти сливаются воедино.

4. «Mahāśiṣṭi» означает созидание от *анашрита-таттвы* до *шуддхавидьи* (*шуддхадва*), созидание от майи до элемента земли известно как *avāntarasīṣṭi* (*aśuddhādhvā*).

5. Универсальная (всеобщая) созидательная пульсация (*sāmānya-spanda*) является природой Шивы; особая созидательная пульсация (*viśeṣa-spanda*) является природой Шакти.

6. Покров (*māyā*, *mala* и т.д.) – это не нечто находящееся вне Владыки. Они обязаны ему своим существованием и растворяются в нём.

7. В первом толковании «*sadyaḥ*» говорится «*yaḥ sat*» – он, т.е. высший Владыка (*paramēśvara*), является самым универсумом (*sat*). Во втором толковании говорится, что универсум (*sat*) – это он, т.е. сам Бхайрава. Под сказанным подра-

зумеваются, что Шива – это универсум, а универсум – это Шива.

8. Трика называется высшей, поскольку она учит тому, что изначальная манифестация – 1) Шива, или 2) Шакти, т.е. энергия во всех её бесчисленных аспектах, или же 3) *нара*, т.е. объективные явления, – всё это есть *анутгара*.

9. В данном контексте *шайва* является техническим термином. Он связан с системой дуалистической философии или *шайва-сидханты*, наиболее распространённой в Южной Индии. Слово «*vāta*» означает чудесный, привлекательный. В данной системе при определённых условиях были приняты пять «*m*». Ими были: мясо (*māṃsa*), рыба (*matsya*), вино (*madira*), поджаренные зёрна (*mudrā*) и половое сношение (*maithuna*). Путь правой руки (*dakṣa* или *dakṣiṇa ācāra*) считается более высоким, чем путь левой руки (*vāta*). Он в основном состоит из дозволенного (*vidhi*) и недозволенного (*niṣedha*). В «Тантралоке» Абхинавагупта говорит следующее: «Путь *дакшины* полон ужасающих практик (*dakṣiṇaṃ gaudrakamādhyam*)». В *кула* основной упор делается на выполнение предписанных практик (*caṅyā*). *Мата* считается более высокой, чем *кула*. Об этом учении мало что известно. Джаяратха упоминал восемь *агам* относящихся к *мата*, но сегодня они утеряны.

10. Этот текст недоступен.

11. «Бхайрава-шастра», упомянутая в этой строфе, – это «Рудрабхайрава-шастра», а не не-двойственная «Бхайрава-шастра», поддерживаемая Паратришикой. Там было много споров о схожести *кулы* и *каулы*, но, как было отмечено выше, *кула* делает главный упор на *чарью*. В *каула-марге* основной упор делается на универсальном и едином сознании. *Каула* и *трика* относятся к не-двойственным учениям, но в *каула-марга* особенно выделяются методы, т.е. *джняна*, *чарья*, *крिया* и *йога*, тогда как в *трике* главным образом обращают внимание на *джняну* и *йогу*.

12. Эта книга недоступна.

13. Первая часть «Паратришики» известна как «bimba grantha», но с этого момента и далее следует часть, которая называется «pratibimba grantha», поскольку прежде описывалась природа (svagūra) *ануттары*, теперь же начинается описание манифестации или развёртывания. Аналогично зеркалу божественный источник света известен как *бимба* (в своём процессе стягивания (saṃhāra)), тогда как его отражение в собственном зеркале известно как манифестация или разворачивание (sṛṣṭi).

Обобщение

В этой части своего комментария Абхинавагупта показал, что основой всякой манифестации (kaulika vidhi) служит абсолютное и божественное сознание (*ануттара*). Он воспринял следующие строфы из «Махабхараты» (Шантипарван XII, 47,58) как суть своего главного тезиса и оживил их своей проникновенной интуицией (см. также «Йога-васиштха» VI, 36, 18):

YASMINSARVAM YATAḤ SARVAM
 YAḤ SARVAM SARVATAŚCA YAḤ /
 YAŚCA SARVAMAYO NITYAM
 TASMAI SARVĀTMANE NAMAH //

«Ему, многогранному, в ком пребывает всё, из кого всё происходит, кто есть всё, кто является всем, и кто всегда всё формирует, я кланяюсь».

Прежде всего, он разбирает «yataḥ sarvam» – «из кого всё происходит», и, после исследования развёртывания манифестации из Божественного, завершает следующей ремаркой: «То, из чего происходит Шива-Шакти, божественная проникательность самой созидательности, есть та самая *ануттара*».

(kauliko vidhiḥ kulākulātmā vidhiḥ mahāsr̥ṣṭirūpo yasmāt praṣṛta etat
eva anuttaram).

Далее он анализирует «yasmīn sarvaṃ» – «в ком всё это пребывает», – и обобщает свою аргументацию следующим образом: «В ком отчётливо покоится вся вселенская манифестация, есть *ануттара*» (yasmīnsarvaṃ atra spaṣṭaḥ sannayaṃ vidhiḥ kaulikaḥ sthito viśrān-tiṃ grāptaḥ)

Затем анализ «sarvataśca yaḥ» – «кто является всем вокруг» завершается следующим замечанием: «Начиная с первого уровня пара, высшего, далее следует его развёртывание в виде парара, и, наконец, в виде последней стадии апара, манифестации грубого материального мира; и всё это есть развёртывание неизменной *ануттары*. (prathamaparyantabhūvi parabhattārikātmani tatprasārātmani ca parāparādevatavaruṣi anuttaradhruvapadavijṛmbhaiva).

Далее он переходит к «sarvaṃ yaḥ» и цитирует в этой связи строку из Шри Сомананды: «То, что является Существованием, есть высшая реальность, универсум, имеющий природу Реальности, поэтому всё есть Шива». (Yatsattatparamārthohi paramārthastataḥ śivaḥ)

И, наконец, он утверждает, что именно *ануттара* формирует всё, и это то, чему мы кланяемся как всеобъемлющему (yaśca sarvamaṃ nityaṃ tasmai sarvāt-mane namaḥ). Это высшая философия и одновременно высшая религия.

ТЕКСТ

ATHĀDYĀSTITHAYAḤ SARVE
SVARĀ VINDVAVASĀNAGĀḤ /
TADANTAḤ KĀLAYOGENA
SOMASŪRYAU PRAKĪRTITAU // 5 /
PṚTHIVYĀDĪNI TATTVĀNI
PURUṢĀNTĀNI PAÑCASU /
KRAMĀTKĀDIṢU VARGEṢU

MAKĀRĀNTEṢU SUVRATE // 6 /
 VĀYVAGNI-SALILENDRĀNĀM
 DHĀRANĀNĀM CATUṢṬAYAM /
 TADŪRDHVAM ŚĀDI-VIKHYĀTAM
 PURASTĀT BRAHMAPAÑCAKAM // 7 /
 AMŪLĀ TATKRAMĀJ JNEYĀ
 KṢĀNTĀ SRṢṬIRUDĀHṚTĀ /
 SARVEṢĀM EVA MANTRĀNĀM
 VIDYĀNĀM CA YAŚASVINI // 8 /
 IYAM YONIḤ SAMĀKHYĀTĀ
 SARVATANTREṢU SARVADĀ /

Перевод

Манифестация универсума (kaulika vidhi) такова (tadyathā):

5) Пятнадцать (tithayaḥ)¹, т. е. «а» и т.д. (ādyāḥ)² – это гласные, завершающиеся точкой (анусвара). В их конце, через связь *крия-шакти* (kālayogena),³ появляется то, что известно как *сома* (луна) и *сурья* (солнце).⁴

6) В пяти классах согласных, последовательно⁵ начинающихся с «ка» и заканчивающихся «ма» (kādiṣu makāgānteṣu pañcasu vargeṣu), имеются категории существования (tattvāni), начиная с элемента земли и заканчивая пурушей (pṛthivyādini puruṣāntāni), о Богиня с великолепным, благочестивым соблюдением (suvrate).

7) Есть четыре dhāraṇā⁶, относящиеся к воздуху (vāyu), огню (agni), воде (salila) и Индре. Кроме того, есть хорошо известные «śa» и т.д.,⁷ которые далее известны как пять брахм (brahmapañcaка).

8) Поэтому, начиная с «а» и далее заканчивая «кṣа», это известно как манифестация (*сришти*). О великолепная, эта манифестация, состоящая из «а» – «кṣа», всегда и во всех

тантрах известна как источник всех мантр и заклинаний (vidyānām).

Примечания

1. «Tithayaḥ» – это форма множественного числа от «tithi» – «лунный день». Так как каждая половина месяца состоит из пятнадцати титхи, это слово символизирует число 15.

2. «Ādyāḥ» = «a+ādyāḥ», что означает «а» и т.д.

3. «Kālayogena» = «kalaḥ kalanā sūkṣma-kriyāśaktiḥ tasyāḥ yogena sambandhena». Слово «kāla» здесь означает «тонкую крия-шакти», а «yoga» – «связь». Следовательно, «kālayogena» означает «через связь крия-шакти».

4. *Висарга*, которая означает расширение. Это путь в двух направлениях: (1) центростремительное движение (saṃhārātmaḥ), стягивание к центру, а также (2) центробежное движение (sṛṣṭyātmaḥ), развёртывание или манифестация.

Висарга обозначается двумя точками, вертикально одна над другой. *Сома*, обозначаемая верхней точкой, также является символом центростремительного, возвратного движения к центру. *Сурья*, обозначаемая нижней точкой, также является символом центробежного движения, расширения из центра вовне, проецирования или манифестации Шивы во вселенную.

Шестнадцать гласных, от «а» и до *висарги*, представляют природу Шивы, а согласные от «ка» до «ха» – Шакти. *Сома* – это возвратное движение крия-шакти (graveśa-gūṛa kriyāśakti), тогда как *сурья* – это развёртывание крия-шакти (prasara-gūṛa kriyāśakti). Есть два вида крия-шакти: «śiva-vartini» и «paśu-vartini». Божественное самосознание (*вимарша*) – это śiva-vartini kriyāśakti.

5. Санскритское слово «kramāt» имеет два значения: (1) kramāt = krama + ad – поглощение всей последовательности,

т.е. отсутствие любой реальной последовательности и (2) последовательно. Это указывает на ту истину, что в Шиве на самом деле нет никакой последовательности, и что последовательность, о которой здесь идёт речь, тесно связана с эмпирическим индивидом.

6. Категории букв в соответствии с таттвами, органами и пр. приведены ниже:

- | | | | | | |
|---|---------|--------|----------|---------|--------|
| (1) Буквы: | ka | kha | ga | gha | ṅa |
| Таттвы или
грубые
элементы: | pṛthivī | jala | agni | vāyu | ākāśa |
| (2) Буквы: | ca | cha | ja | jha | ṅa |
| Танматры: | gandha | rasa | rūpa | sparsa | śabda |
| (3) Буквы: | ṭa | ṭha | ḍa | ḍha | ṇa |
| Органы
действия: | upastha | pāyu | pāda | pāni | vāk |
| (4) Буквы: | ta | tha | da | dha | na |
| Органы
чувств: | prāṇa | rasanā | caḥṣus | tvak | śrotra |
| (5) Буквы: | pa | pha | ba | bha | ma |
| Психические
органы,
пракрیتی и
пुरुша: | manas | buddhi | ahaṃkāra | prakṛti | puruṣa |

- (6) Буквы, соответствующие dhāraṇā или antaḥstha – это ya, ra, la, va. «Ya» символизирует vāyu-bīja, «ra» – agni-bīja, «la» – salila-bīja, «va» – Indra-bīja. Слово биджа указывает на то,

что эти буквы используются как мантры для ваю и пр. Они связаны с майей вместе с её покровами (kañcika). «Ya» связана с gāga и niyati, «ra» – с vidyā, «la» – с kāla и kaḷā, и «va» – с māyā.

7. «Ṣa и т. д.» означает śa, ṣa, sa, ha, kṣa. Из них «śa» представляет махамайю, «ṣa» – шуддхавидью, «sa» – ишвару, «ha» – садашиву и «kṣa» – шакти. Эта группа известна как «brahmapañcaка».

ТЕКСТ

(tatrākulam стр. 34, 1.17 – iti sthitam стр. 38, 1.22)

Перевод

Та самая *ануттара*, чьей природой является «а», есть вся эта вселенская манифестация (kaulikasṛṣṭigūram). Именно это здесь было установлено.

«Atha» (первое слово пятой строфы) связано с манифестацией (tatsṛṣṭi), смысл чего заключается в том, что это *ануттара*, которая образует вселенскую манифестацию. Хотя в соответствии с принципом, изложенным ранее, в манифестации нет никакой последовательности (предыдущего и последующего), которая была бы полностью связана со временем, но всё же до тех пор, пока проявляется различие между учением и обучением, вызванное самим Владыкой благодаря его свободной Воле, факт этой последовательности должен быть признан. Таким образом, именно в связи с таким проявлением последовательности слово «atha» используется в значении прямой последовательности (ānantaḡya), т.е. это *akula*, проявляющаяся в форме манифестированной вселенной. Однако слово «atha» не было использовано здесь для указания прямого следования ответа сразу за вопросом Дэви. Это слово используется для ясного понимания смысла сущности того, что происходит при возникновении упорядоченной последо-

вательности однородных объектов (типа вопросов/ответов), относящихся к одной и той же доктрине¹ (eкарга-ghaṭṭakagata). Иначе в каждом случае может быть повод для использования слова «atha», даже в значении «сразу после молчания»*. Если говорят: «Может быть и так. Какие проблемы от такого использования?», ответом будет: «Абсолютно никаких, кроме того, что обычно такое использование не обнаруживается в восприятии».

Уважаемый Сомананда приводит следующую интерпретацию «atha»: «Буква «а» в этом слове символизирует Шиву, а «tha» – Шакти», и это связано с *агамой* и её поддержкой. Он объясняет «атха» как *ануттара*. «Tha» и «ha» одинаково используются в значении взаимного проникновения. Таким образом, «ha» также как и «tha» обозначает Шакти. Поэтому «atha» используется в значении «aha», поскольку оно не отличается от Шакти, которая манифестирует бесконечные объекты в самом начале распространения блаженства, а также в силу зависимости от высшей *нада* высочайшего Я-сознания (paḡāhantā), являющегося самим существованием всех существ. Я не исследовал этот момент детально, поскольку непосредственно не встречал этих *агам*. Однако он (Сомананда) был хорошо знаком с подобными текстами и таким образом прокомментировал эту книгу, содержащую сжатые наставления (sūtra granthasya), которые могут иметь сотни объяснений и приложений. Он детально излагал тонкие нюансы значения порошка (dhūli, – используемого в жертвенных ритуалах во время посвящения) или символических манускриптов с мантрами (т.е. «atha» в значении Шивы и Шакти) на основе содержания этой книги и других *агам*. Я, тот, кто был очищен его учениями и кто возжелал очистить себя посредством устранения трудностей, встречающихся в этой книге,

* Состояние «молчания» и произнесения слов не являются однородными, так как относятся к разным уровням реальности. (прим. ред. пер.)

не обращаюсь к тем толкования, которые уже были им представлены. Тонкие различия значения мантр в зависимости от воображаемой и символической интерпретации букв, составляющих слова, могут быть использованы некоторыми, но не могут применяться учениками всех стран и всех времён. Поэтому я не описывал их детально. Такая интерпретация бесполезна для тех, кто извлекает пользу из личного опыта и рационального объяснения учителя; она может легко применяться только теми, кто просто полагается на своё собственное воображение. Для тех же, кто не знаком с этим учением, его передача будет бесполезна. Но достаточно о том, что прерывает тему данной дискуссии.

Теперь я буду следовать избранной теме. «Ādya» в данной строфе означает a+ ādya*, т.е. «а», которая есть первая гласная. Или слово «athādya» может быть принято как единое, а также разложено на atha+ādya. В данном случае «tha» в «atha» используется только для облегчения произношения.

Значимой снова становится «а», – первая гласная. В данном контексте слово «ādya» использовалось ни в значении «первого в определённом порядке», ни в значении «ближайшего» и пр., но, скорее, как то, чьё существование длится, начиная с «а» и во всех остальных буквах (a ādau bhavaḥ iti ādyaḥ). Следовательно, здесь было окончательно установлено, что «а» – это уровень высшего звука (речи) (paḡāvāg-bhūmiḥ), единственная из всех букв, где имеется безотносительная, постоянная и естественная форма, состоящая только из сознания. В природе сознания всегда присутствует всеобъемлющее многообразие (sarvasarvātmaḡatā). Эта высшая божественность, т.е. пара (являющаяся единственной динамической формой *ануттары*), хотя и представляет собой высший уровень недифференцированности, однако наполнена бесконечным разнообразием и содержит в себе *парапару*, разворачивание *пашьянти* и т. д.² Сентенция «то, чего нет там, может

* Одно из значений слова ādya – «первый».

быть ещё где-то», неприемлема в данном случае. Пойми, что Богиня, т.е. сознание, известное как изначальная вечно творящая активность Я-ощущения (prathamam pratibhā-bhidhām), пуста даже от следов пятен грязи ограничения.

Какими бы ни были движущиеся и неподвижные объекты, – все они пребывают в почитаемом, божественном сознании Бхайравы (saṃvidi bhagavad-bhairava-bhaṭṭārakātmani) в своей истинной, неизменной форме (pāramārthikena aparāyina gūreṇa), в форме совершенного, высшего Я-сознания (букв. «в форме квинтэссенции подлинной, божественной энергии» (vīḡyamātrasāgātmanā)), в своей истинной природе, которая реализуется благодаря разворачиванию бесконечного разнообразия, воспринимаемого во время возникновения сотен вещей, которые готовы проявиться в слегка наиболее неотчётливой, слегка более неотчётливой и слегка неотчётливой форме (tadudbhaviṣ-yat-iṣadasphuṭatama-iṣadasphuṭatara-iṣadasphuṭādi-vastuśatasṣṭikālopalakṣyamāṇa-tattadananta-vaicitryar-gathonniyamānatathābhāvena).

Parābhaṭṭārikā, которая является уровнем всеведения (sarvajñatābhūmiḥ), высшей истиной без каких бы то ни было ограничений (asaṅkucitaparamārthā), а также совершенно естественной, внезапно обретается теми, кто устойчив в интенсивном осознании такого состояния (tathāvadhānātiśaya rūḍhaiḥ), и теми, чьи загрязнения в форме неопределённости, сомнения и пр., возникающие из-за неверия, были полностью перемолоты жерновами непрерывной духовной дисциплины (abhyāsakramaśāṇanigharṣaniṣpeṣitattadapratyaḡarūpa-kampā-dyanantāparagapḡyāvīcikitsāmalaḥ). В некоторых случаях³ всеведущий уровень сознания появляется даже у тех, кого одолевают сомнения; это происходит, когда они могут увидеть Реальность не в её полноценной и естественной форме, но в слегка ограниченной.

Уважаемый Каллата верно сказал: «Благодаря постепенному устранению tuṭi из движений выдоха и вдоха обре-

тают всеведение и всемогущество». И теперь, эта сущность (всеведение *ragābhāṭṭārikā*), которая познаётся только благодаря собственному опыту, будет объясняться с помощью рассуждений.

(Вначале Абхинавагупта использует последовательные утверждающие рассуждения (умозаключения) (*anvaya tarka*.) Неразличающее сознание (*nirvikalpa samvid*) – это то, которое в силу своей эффективности (*sāmarthyā*) приносит нечто в понимание благодаря собственной соответствующей пригодности для определённых целей (*arthakriyāyogyatādivaśa*), наконец, получает подтверждение как состояние Самости и, таким образом, обретает чёткое соответствие, предшествующее всякому последующему определённому восприятию, такому, как восприятие синего и пр., рассматриваемым как взаимноисключающие (несовместимые) (*virodhāvabhāsisammatakramikavikalpyamānanilādinīṣṭha-vikalpa-pūrva-bhāvi*), а также пронизывает все восприятия синего, жёлтого и т.д., которые общеприняты как несмешиваемые (*tattadvikalpaniyaviruddhābhimata-nilapitādyā-bhāsavibhāgi bhavati*), как, например, при целостном восприятии изображения [на котором не выделены различные части], или целостное восприятие стоящего на вершине холма (*śikharastha*), или же целостное восприятие павлиньего хвоста [на котором невозможно чётко выделить различные цвета].

(Далее Абхинавагупта использует отрицающие умозаключения (*vyatireka tarka*.) Однако, то неразличающее сознание (*nirvikalpa samvid*), которое не пронизывает разнообразные взаимноисключающие объекты, такие как синее, жёлтое и т.д., также не может [рассматриваться] как предшествующее бесконечным определённым объектам, таким как синее, жёлтое и пр., произведённым благодаря своей собственной эффективности, как, например, восприятие, полностью прикреплённое к синему. Но оно, известное под различными именами, такими как *unmeṣa*, *pratibhā* пр., проявляется в ин-

тервале между двумя различными и определёнными идеями или объектами, исчезнувшим и возникающим (*astamitodeṣyat*). Именно оно превозносится в тантрах как неразличающее сознание (*śabdāgama-gītaṃ nirvikalpaṃ*), предшествующее тому, что в разговорах считается взаимоисключающими, определёнными объектами или идеями, такими как синее, жёлтое и т.д.

Поэтому, именно это [неразличающее сознание] пребывает нерасчленённым среди многочисленных определенных объектов. Интервал между двумя определёнными идеями ни в коем случае не может быть отвергнут в силу различия этих двух идей. Данный промежуток состоит только из сознания, иначе (т. е. если бы в нём не было сознания), вследствие уничтожения остаточных следов сознания из-за такого [бессознательного] разрыва, память, связующее звено, и т. д. между сознаниями до и после такого интервала, становятся невозможными.

Поскольку все учителя согласны относительно *пратибха*, или неразличающего сознания, имеющего вышеприведённые характеристики, следовательно, здесь нет ошибок безосновательности (*asiddhi*). Поскольку оно не зависит от понимания какого бы то ни было обусловленного признака, — это абсолютное неразличающее сознание (*avikalpatva*).

Что касается естественного, необусловленного и неразличающего сознания, тождественного чистому сознанию, которое вполне отличается от неодушевлённости, то не может быть никакой его схожести с различающим сознанием, поскольку в нём нет различения. Объекты узнаются только тогда, когда очевидны их отличительные характеристики. Различающие восприятия не возникают без неразличающего сознания, поскольку они лишены свободы самостоятельного возникновения. Такая свобода свойственна только неразличающему сознанию, поскольку только оно служит средством для воспоминания относительных (обусловленных) призна-

ков и т.д. Откуда же может взяться воспоминание относительных признаков и пр. без переживания неразличающего сознания? В таком сознании, в соответствии с вышеизложенными принципами, имеется отсутствие ограничения времени и пр. Таким образом, божественное неразличающее сознание (*pratibhā*), установленное благодаря моему вескому утверждению, является неограниченной природой и естественной Сущностью всего. Не только в начале и в конце, но и в текущей стадии оно является источником возникновения других настоящих, прошлых и будущих различающих восприятий. Те, кто являются экспертами различения, воспринимают объединяющее или интегральное знание (*ālaya-vijñāna*) именно таким образом (т.е. через неразличающее сознание).

Согласие относительно различающего восприятия возникает сразу после того, как демонстрируется неразличающее. Поэтому нет никакого безосновательного довода (*asiddha hetu*) для установления доказываемого (различающего восприятия); нельзя также сказать, что интуитивное знание (*prātibhā jñāna*) ограничивается только неразличающим сознанием, которое остаётся всё тем же, которое отводит отдельные позиции для разнообразных различающих восприятий (*vikalpa*) и которое не противопоставляется интуитивному знанию, или которое обычно производит различающие восприятия и появляется в чистой недифференцированной форме только время от времени (*kadācit*); нет здесь также и полного исключения или раздельности различающего сознания (*asya*) от неразличающего (*tataḥ*). Поэтому нет никакого противоречия (*na viruddho*) между неразличающим сознанием и любым другим восприятием; не является неразличающее сознание и просто случайной и неустойчивой опорой (различающего сознания) (*nānaikāntiko*), за его пределы не выходят даже сомнительные и противоречивые вещи (т.е. даже противоречивые вещи имеют своё основание в неразличающем сознании). В тех же примерах, т.е. в целостном восприятии

изображения и пр., такие недостатки как недоказуемость и т.д. довода (т.е. неразличающего сознания) отклоняются. Когда эти недостатки главного довода отклоняются, больше невозможно найти ошибочность примеров, схожих с главным доводом. Это (т.е., что неразличающее сознание является опорой или основанием различающего) также было практически обосновано другими. Поэтому к чему утруждать себя повторением!

Эта тема была окончательно разрешена следующим образом: «То, что двигается в предыдущем, текущем и последующем состоянии восприятия всех объектов органов чувств (nikhilavaiṣayikā-vabodha-pūrvāparāntaracaram), всеобъемлющее (nikhilatmakam) и наделённое великолепием высшей Шакти (paraśakti-bhāsi), определённо является божественным созидющим сознанием (prātibham). Откуда возьмётся депрессия (glāniḥ), вызванная отсутствием божественного сознания (abhāvavaśorakṛptyā) у того, кто погружён в это сознание ((tasyām pralīnava-puṣaḥ)?»

«Несведущий не представляет всего величия этого великолепного наслаждения драгоценнейшим богатством (para-dhana-sukhasvada), находящимся в теле, пране и т. д.,⁴ а также ощущает безмерную подавленность в своём сердце. Если высочайшая Богиня, которая ощущает особое удовольствие, порождая всю вселенную (nikhilajaga-tisūtisarasā), входит в его сердце, тогда, о чудо! она игриво действует как полное и окончательное воздаяние (превращая в прах депрессию, которая его охватывала)».

Похожая идея была представлена в «Спандакарике»: «Также как грабитель уносит ценности из дома, депрессия истощает жизнеспособность тела. Такая депрессия происходит из-за неведения. И если это неведение исчезает благодаря *унмеше*, тогда каким образом эта депрессия может сохраняться при отсутствии причины?»⁵ (Sp. K. III, 8)

В следующей строфе находим: «То должно быть извес-

тно как *унмеша*, откуда происходит возникновение другой мысли в уме того, кто уже занят одной. Её необходимо воспринимать интроспективно, для самого себя». (Sp. K. III, 9)

И далее: «Мудрый описывает неведение или, иными словами, первичное ограничивающее условие (*ānava-mala*), как коренную причину майи и карма-малы. Это семя (т.е. *анава-мала*), имеющееся даже у иссохшего дерева⁶ круговерти существования, немедленно уничтожается в величайшем пылающем огне высшего сознания (*parāsaṃvit*)».

«Как было верно сказано: Они говорят, что *мала* – это ничто иное, как незнание (*ajñāna*) собственной истинной природы. Такое незнание является причиной самсары или *tāyūya-mala*, которая снова служит как причина карма-малы». (M.V. I, 23) И также было сказано: «Если это незнание растворяется благодаря *унмеше*, каким образом депрессия может сохраняться при отсутствии причины?»

Таким образом, была описана природа неразличающего сознания (которое также пронизывает различающее сознание). Если бы было иначе, т.е. если бы неразличающее сознание не пронизывало различающее сознание во всех его фазах, тогда чем бы что из последующего было бы так непосредственно связано, а именно разрушение депрессии, возникновение депрессии из незнания (своей собственной сущностной природы) и разрушение незнания посредством *унмешы*. В данном случае всё это становится подобным исследованию «пṛ» и «ра»⁷, т.е. просто бесполезным.

Так, Богиня, высшая сила созидательного слова (*паравак*), имеющая форму всех букв, начиная с «а» и заканчивая «kṣa», разворачивается благодаря охватыванию собой почитаемой формы *парапара* и т.д., что характерно для *пашьянти* и пр., возникает благодаря своей собственной Воле и обладает сущностью созидательного наслаждения, которая тождественна сознанию разнообразия манифестации, состоящей из всех элементов, миров и объектов, которые были

неоспоримо произведены посредством включения их в её последовательное разворачивание (tadgarbhīkāgavaśāvivād-
aghaṭita-sakalabhūta-bhuvanabhāvā-dīptarañsarabodhaikyasa-
matkārasāra); она имеет природу высшей Реальности, состоя-
щей из поразительных событий, выявленных благодаря
присутствию владыки Бхайравы (paramēśvarabhairavabhāṭ-
tārakāvīrbhava-prathitatathavidhādbhutabhūtaparamārthasvagūpā),
является высшей созидательной силой, которая раскрывает в
своём чистом зеркале Самости бесконечную манифестацию,
сохранение и поглощение (svātmavimaladar-pananirbhāsitanan-
tasṛṣṭisthitisamhāraikyamayamahāsṛṣṭiśaktir). Установлено, что
именно это было полностью доказано владыкой Бхайравой
посредством строк «athādya» и т.д.

Примечания

1. Вопрос Дэви и ответ Бхайравы относится к состоя-
нию Реальности, т.е. svagūpa-vimarśa. Поэтому оба являются
однородными объектами той же доктрины.

2. Для прояснения смотри схемы.

3. См. строфу 75 «Виджнянабхайравы».

4. И т.д. относится к puryaṣṭaka и śūnya pramātā.

5. Депрессия возникает из-за отсутствия узнавания сущ-
ностной природы Самости.

6. «Иссохшее (jīṃṣā) дерево» подразумевает, что māyīya и
kāṃta-mala были удалены, но, поскольку всё еще остается
āṇava-mala, оно всё ещё поддерживает дерево и поэтому пос-
леднее не падает.

7. Если «ṅṅ» и «ра» произносятся вместе, тогда это озна-
чает «король», но если эти буквы разделены и произносятся
через интервал, они означают «ничто». Если депрессия (glāni)
связана с незнанием (ajñāna), а незнание немедленно устраня-
ется благодаря унмеше, тогда эта последовательность понят-
на, а иначе нет.

Обобщение

Этот развёрнутый комментарий Абхинавагупты служит лишь как введение к восьми строфам, в которых Бхайрава отвечает на вопрос Дэви: «Каким образом *ануттара* дарует (манифестирует) *kaulika siddhi*?»

Действительное толкование этих строф последует далее. В этой же вводной части Абхинавагупта выделил два следующих пункта:

1) Абсолютная манифестация (*kaulika sṛṣṭi*) не является чем-то отдельным от *ануттары*. Именно сама *ануттара* проявляется как *kaulika sṛṣṭi*. Как он говорит – *tadeva anuttara-padam sṛṣṭirityarthaḥ* – именно сама *ануттара* является этой обширной манифестацией.

2) Вся манифестация пребывает в созидательной энергии Божественного. Эта созидательная энергия есть *паравак*, энергия, которая озвучивает вселенную. *Паравак* – это *пара-нада*, созидательная пульсация божественного ума, который на нижнем уровне приобретает форму звука. Энергия *паравак* втекает в различные буквы от «а» до «кṣа», которые как сознательные формы энергии производят манифестацию вселенной. Буквы в своей исходной форме не являются просто общепринятыми, как это имеет место на человеческом уровне.

Паравак – это динамическое, созидательное сознание. Природой такого сознания является *нирвикальпа* – неразличаемость и нерасчленённость. В соответствии с Абхинавагуптой *паравак*, *пратибха*, *унмеша* и *нирвикальпа самвид* – это почти синонимы, которые относятся к одной и той же созидательной энергии Я-сознания *ануттары*. Все установленные объекты, восприятия и идеи покрываются общим термином *savikalpa*, присущим и эманлирующим из *nirvikalpa samvid*. Вся абсолютная манифестация (*kaulika sṛṣṭi*) есть просто выражение *nirvikalpa samvid*. Абхинавагупта использовал термин *nirvikalpa samvid* в очень широком смысле, в значении

божественного, созидającego сознания, самой сути всей манифестации.

ТЕКСТ

(tadevaṃ sthite стр. 38, 1.22 – iti стр. 51, 1.22)

Перевод

Именно так, смысл этой строфы теперь определённо зафиксирован. Буквы от «а» до *висарги* обозначают *шива-таттвы*, буквы от «ка» до «ña» обозначают пять элементов, от земли до пространства; буквы от «са» до «ña» – пять *тайматр* от запаха до звука; буквы от «ṭa» до «ṇa» – пять органов действия (*кармендри*) от ног до языка; буквы от «ta» до «na» – пять *джнянендри* от носа до ушей; буквы от «ра» до «та» – группу из пяти, т.е. *манас*, *ахамкара*, *буддхи*, *пракрити* и *пуруша*; буквы от «ya» до «va» обозначают через *vāyu-bīja*, *agni-bīja*, *jala-bīja* и *indra-bīja* такие таттвы как *rāga*, *vidyā*, *kalā* и *māyā*. Они также известны как *дхараны*, поскольку заставляют эмпирического индивида (*aṇu*) думать об универсальных силах Бхайравы по-разному (*pṛthagbhūtatayā*). В это вовлечены два причинных фактора в форме воздействующего и объекта воздействия. Так, в нашем собственном эго, которое есть свет, высшее и совершенное состояние, тождественное Бхайраве, а также во внешней вселенной содержатся состояния *kalā*, *vidyā* и т.д., как было сказано в «Шивадришти»: «Только Самость, которая сияет как блаженство (*ānanda*), и сознание (*cit*), в котором продвижение силы воли (*icchā*) беспрепятственно, двигаются вперёд во всех объектах как Шива, чьё знание (*jñāna*) и активность (*kriyā*) преобладает над всем». (S.D.I. 2) В «Спандакарике» была выражена та же самая идея: «В ком всё это пребывает».

Также, Владыка принимает эти состояния (*rāga*, *vidyā*, *kalā*, *niyati*), которые удерживаются в его сияющей Самости его собственным светом, через его собственное затемнение,

то есть он манифестирует благодаря принятию (усвоению) состояния «этовости» (объективного), чьей природой является неодушевлённость. И снова он охватывает всю эту объективность Я-ощущением. На это состояние Владыки как Садашивы и Ишвары, которое есть чистое сознание Шивы (śuddhavidyāmauī), указывала каузативная форма глагола «dhṛ»*. В данном случае охватывание этовости Самостью также может происходить только когда то, что охватывается (т.е. этовость) уже было произведено. И с точки зрения чистого Владыки, который есть всеохватное сознание, этовость, означающая различие, не может оставаться в этом состоянии (т.е. как нечто отличное или отдельное от сознания), и в случае не-возникновения того, что охватывается, охватывание этого Самостью не может быть правильно осуществлено. В этом случае не может быть правильно осуществлено охватывание этого Самостью не может быть правильного осуществления Шивы как обладающего способностью охватывать. И без его охватывающей активности в силу отсутствия надлежащей причины абсолютно ничего не может проявиться. Это утверждалось мною множество раз. Однако, «это», или внешнее проявление, возникает. И это лишний раз доказывает, что «это», или внешнее проявление, хотя и отличается от [божественного] света, тем не менее проявляется вовне благодаря силе самого Владыки, поскольку любая другая причина (отличная от Владыки) невозможна. В своём собственном сознании мы также можем быть свидетелями того факта, что во всех формах проявляется именно [божественное] сознание. Таким образом, совершенно ясно, что тогда как универсум является самой Самостью, т.е. тождествен Самости (в своём трансцендентном аспекте), он проявляется как «это» (в своём имманентном аспекте). «Это»

* Этот глагольный корень «dhṛ» имеет такие значения как держать, сохранять, обладать, содержать, охватывать и т.д. Каузативная форма глаголов в санскрите выражает действие, к которому кто-то или что-то понуждается. (прим. ред. пер.)

проявляется только как противоположенное в Я, которое есть всеобщий свет (как в случае с *садашивой* или *ишварой*).

В вышеизложенном именно это наиболее определённо выражается, а именно, что сам Владыка узнаёт всё разнообразие познаваемого (т.е. *gāga*, *kāla* и пр.) любого познающего наподобие «Я», т.е. наподобие *шакти*, тождественных ему самому. Кто бы ни был познающий (т.е. ограниченный, эмпирически воспринимающий), он также, в силу собственно-го проявления как познающего, является Самостью. Так он опирается на ограниченные *шакти* (т.е. *gāga*, *kāla* и пр.) и через них воспринимает состояние познающего (*vedaka*) и познаваемого (объектов) как совершенно различных. Через страстное желание (*gāga*) и т.д. только он (Шива) был низведён до статуса эмпирического индивида (*пашу*) и т.д. Следовательно, *gāga* и пр., в соответствии с изложенным прежде принципом, приобретает позицию инициатора (букв. «виновника») того, что Шива ограниченно рассматривает те состояния, которые иначе он рассматривает как свои *шакти*.

Поэтому о втором каузативном глаголе (*ṇic*)*, вступившем в действие, о том, что (т.е. *gāga*, *kāla* и пр.) становится единственной причиной того, что Шива называется *живой* (эмпирическим индивидом), говорят как о *дхарана*. Даже если каузативная форма глагола находится в действии, связь со значением корня этого глагола никогда не теряется (*prākṛtyarthānvayāparāyo*), следовательно, также и в этом случае причинная сила корня *dhṛ* может прилагаться только к тому, что обладает *пракашей* (т.е. к сознательному), т.е. это может быть приложимо к *gāga*, *vidyā*, *kalā*, поскольку они являются *шакти*, будучи сознательными – *dhṛiyamāṇa*, т.е. могут быть приведены в действие и в свою очередь становятся деятелями.

Как я уже говорил в «Шивадриштъялочана»¹ (коммен-

* *ṇic* – грамматический технический термин для обозначения каузатива и его окончаний. (прим. ред. пер.)

тарии к «Шива-дришти»): «Только он, обладающий способностью к активизации, может быть активизирован». Бхартрихари также сказал (в «Вакьяпадье»): «В случае с тем, кто ещё не начал действовать (но обладает такой способностью), когда даётся указание или команда (praīṣe), глаголы в связи с вопросом (pṛcchā) и т.д. используются в повелительном наклонении (loṭ)*. Но, когда указание или команда даётся тому, кто уже начал действовать, тогда используется каузативная форма (ṛic)».

То, что в других шастрах известно как *канчука* (покрытие), было названо «*дхарана*». Как было сказано в «Тантра-саре»: «*vidyā, māyā, piyati* и т.д. используют свои собственные состояния как ограничения для эмпирического индивида (*пашу*). И поэтому они должны очищаться через усилие». («Очищаться» означает соединяться с *ануттарой* посредством *anusandhāna* и растворяться в ней.) Сомананда объяснял слово «*дхарана*» как части или составляющие с другой точки зрения (т.е. с позиции недвойственности (*адвайта*)). В своём комментарии он утверждает, что в случае с эмпирическим индивидом (*paṅarākṣa*) все состояния, подобные *rāga, kāḷa, vidyā* должны быть приняты как объективные (*dṛśyatva*) относительно Самости.

Таков его особый способ толкования: «Тот, кто не знает всей позиции высшего воспринимающего (*svarākṣa*)², а также ограниченного, эмпирического индивида (*paṅarākṣa*), тонет в океане сомнений. Как же он сможет помочь другим через него переправится?»

Буквы от «śa» до «kṣa» обозначают пять категорий, т.е. *махамая, шуддхавидья, ишвара, садашива* и *шакти*. Над категорией *майи* и под категорией *шуддхавидьи* должна находиться другая категория как местопребывание *vijñānākāla*.

* loṭ – грамматический технический термин для обозначения повелительного наклонения (императива) и его окончаний. (прим. ред. пер.)

Как было сказано: «Над майей и под шуддхавидьей находят-ся *vijñānakevala*». Если *махамайя* не допускается как катего-рия (букв. при отсутствии категории махамайи), значит, тог-да местопребывание *ṛgalayaakevali* находится в категории майя, а *vidyeśvara* – в *śuddhavidya*, которая в таком случае становится местопребыванием *виджнянакала*? Поэтому в «Пурва-шастре» («Малинивиджайоттара») утверждалось, что *виджнянакала* имеют лишь одно ограничение (*мала*); ведь хотя они и относятся к уровню *шуддхавидья*, в них не возникает ограничения, известного как *tāṇūya*, поскольку в этом случае проявление различных объектов, вызванное раз-делением, не происходит. Следовательно, они имеют лишь *ānava-mala*, которое является незнанием [своей сущностной природы]. Они просветляются исключительно благодаря милосердию *шуддхавидьи*, достигая статусов *Mantra*, *Mantra-śvara* и *Mantramahēśvara*. В самой (*tatraiva*) «Малинивиджае» сказано, что *анантабхаттарака* – это просветлённые (букв. «пробуждённые») ограниченные воспринимающие, т.е. во-семь *рудр* (*jīvān*), которые достигли статуса *виджнянакалы* (стр. 3, ст. 19). А также: «Соединив их с *шуддхавидьей*, *иш-варой* и *садашивой*, он (Анантабхаттарака) также манифес-тирует семь миллиардов мантр вместе с их областями управ-ления».

В некоторых шастрах (отличающихся от трики), *маха-майя*, исходя из отсутствия ограничения (*мала*), относящего-ся к различию, то есть отсутствию *tāṇūya* и *kāṅma-mala*, при-нимается как последняя часть категории *шуддхавидьи*. В некоторых местах, в силу препятствия в форме *анава-малы*, которое есть незнание сущностной Самости, это состояние рассматривается как последний или крайний предел майи, также как в некоторых шастрах категория *gāga* предположи-тельно принадлежит эмпирическому индивиду и поэтому не рассматривается отдельно, также как *niyati* и *kāla* не описы-ваются отдельно [от *gāga* и *kalā*] в «Трика-агаме». В соответ-

ствии с этим воззрением пять *brahma*, которые обозначают-ся как «śa», «ṣa», «sa», «ha» и «kṣa», – это *шуддхавидья*, *иш-вара*, *садашива*, *шакти* и *анашриташива* соответственно. Это будет объяснено позже. Они известны как «brahma», по-скольку корень этого слова «bṛh» означает «хорошо расти» и «способствовать росту». Эти категории называются «брах-ма» прежде всего потому, что они выходят за пределы разли-чия (*bhedasamuttirñātvāt*) (с точки зрения «bṛhatva» – «хорошее приращение») и, во-вторых, потому, что они производят уни-версум различия (*saṃsāra-sūtikartṛtvāt*) с точки зрения *bṛmḥakatva* («способствования росту»). Эти 34 категории были размеще-ны в соответствии с процедурой обращения шастры к «а» как к начальной и первичной букве.

В данной связи это именно то, что будет рассматривать-ся. Вначале следуют *шива-таттва*, относящаяся к категории «а» (т.е. от «а» до *висарги*), затем следуют пять элементов (в *kavarga*) и т.д. и, наконец, имеется *шакти* (соотносящееся с «kṣa»). Так что же такое этот особый порядок следования мантр, относящихся к *ṣṛṣṭi*, *saṃhāra*, и *sthiti*?³ Во всех шастрах, т.е. в «Малинивиджайоттаре», «Сиддхатантре» и «Свачхан-да-тантре» порядок букв, обозначающих различные таттвы или категории существования от «kṣa» и до «а», от таттвы земли (*pṛthivi*) и до Шивы, представляется таким же спосо-бом.

В «Малинивиджайоттаре» сказано: «Первоначальное, т.е. *pṛthivi-aṇḍa*, пронизывается *dhārikā*;⁴ здесь признаётся только одна таттва (земля). Рассматривая последователь-ность букв (*varṇa*) (в данной системе любая буква называет-ся *arṇa* или мантра, поскольку сотериологически она защи-щает того, кто на неё опирается (*mananātrāyate*).), слов (*пада*) и мантр, – только *kṣa-varṇa*, *kṣa-pada* и *kṣa-mantra* должны рассматриваться последовательно и по отдельности». (M.V. II, 50)

В той же книге (т.е. в «Малинивиджайоттаре-тантре») в

соответствии с *малини*, в которой имеется смешанный ряд гласных и согласных, состоящий из букв «rha» и т.д., порядком категорий земли и пр. начинается с последней буквы «rha». В матрике, где нет смешанного порядка гласных и согласных, хотя соответствие таттв и различных букв другое, в обоих случаях имеется то же самое соответствие категории земли с последней буквой. Далее следуют важные строфы относительно *малини**: «Категория земли была отмечена в «rha», и от «da» до «jha», т.е. от воды до прадханы или пракрити, необходимо отметить соответственно 23 категории». (M.V.IV, 15)

И снова, в той же самой книге об этом говорится в соответствии с тремя *видьями*.⁵ «Мантра одной буквы (aum) находится в *шива-таттве* (niṣkale), тогда как другие две – одна из трёх букв (aghore) и другая – из одной (hrim) (tryaṅgaikāṅgaadvayaam), – находятся в других двух (dvaye), т.е. в *шакти* и *садашиве*». (M.V. IV, 19)

В соответствии с рагарага-devi «aum» относится к *шива-таттве*, а «aghore» – к *шакти-таттве*. Именно так был зафиксирован порядок последовательных таттв.⁶

С позиции арага-devi также говорится: «Мантрой из полутора букв охватываются два круга (т.е. круг притхви (pṛthivyauṇḍa) и пракрити (prakṛtyauṇḍa)), мантрой из одной буквы охватываются два круга по отдельности (т.е. круг майи (māyauṇḍa) и круг шакти (śaktyauṇḍa)). Такое охватывание *пара-мантры* было описано в обратном порядке».⁷ (M.V. IV, 24) Таким образом, последовательность таттв выглядит именно так. Мантра «rhaṭ» относится к двум кругам – притхви и пракрити, «hum» – к кругу майи, а мантра «hrim» – к кругу шакти. Когда же рассматривается охватывание *пара-мантры*, излагается другой порядок, а именно: «Три круга (притхви,

* Порядок букв в соответствии с *малини* следующий: n ṛ ī ḷ ḷ
th c dh ī ṇ u ū b k kh g gh ṇ i a v bh y ḍ dh ṭh jh ṇ j r
ṭ p ch l ā s aḥ h ṣ kṣ m ś aṃ t e ai o au ḍ ph.

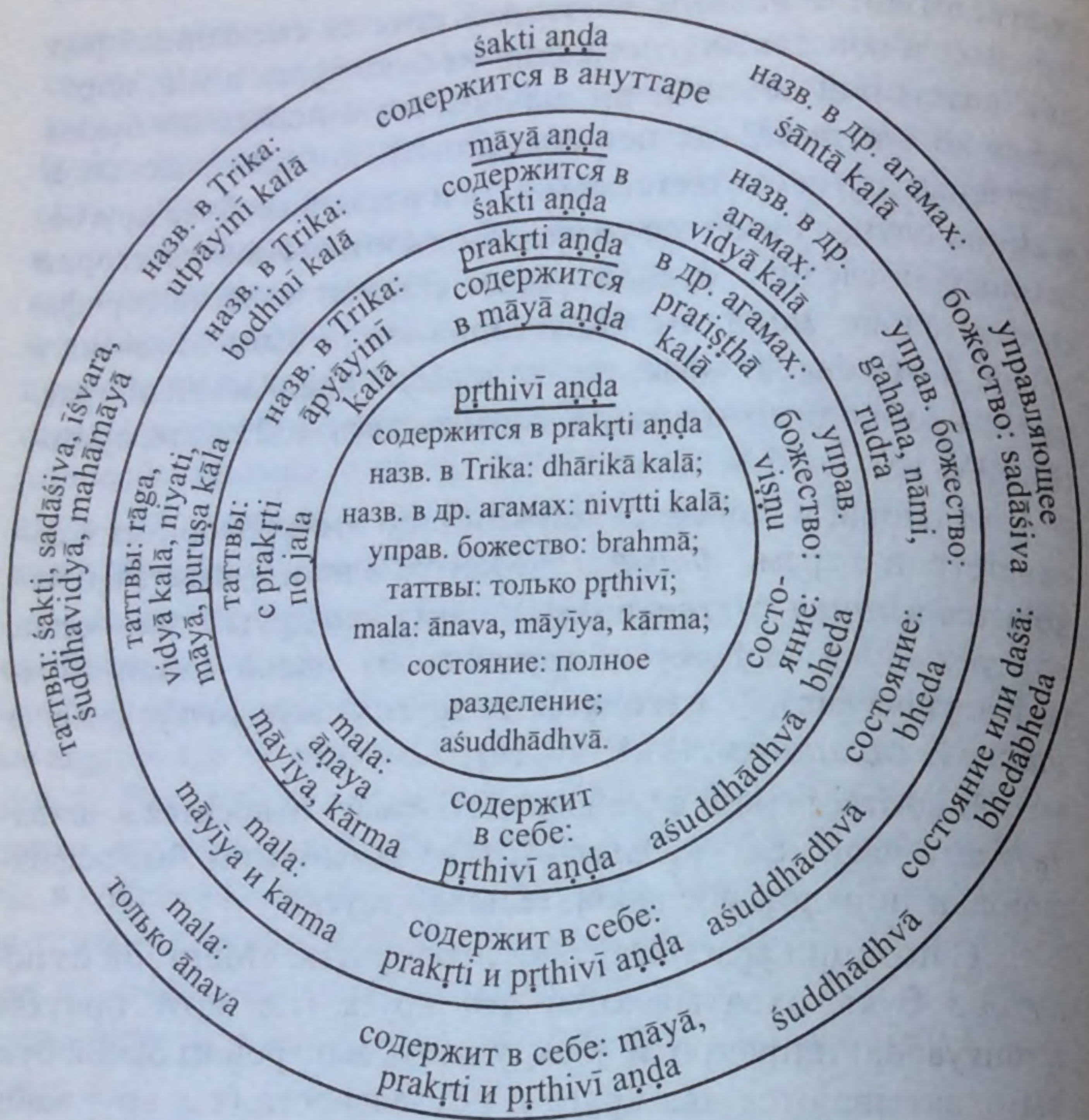


Схема 1. Различные круги (aṇḍa), находящиеся в ануттара.

Ануттара – это всепронизывающее. Название калы в соответствии с трикой – avakāśadā-kalā. В других шайвагамах это называется śāntya-tīta-kalā. Главным божеством здесь является сама ануттара. Она находится за пределами всех таттв и содержит эти таттвы в себе. Она за пределами всех ограничений (мала), но вмещает их. Её состояние является единством нераздельности (abheda), а также находится за пределами всех adhva (путь, путешествие, длина, пространство).

пракрити и майя) охватываются фонемой «sa», четвёртый же (шакти) охватывается трезубцем («au»), и тот, кто превосходит всё (Шива), обозначается висаргой («aḥ»). Именно так описывается охватывание пара». ⁸ (M.V. IV, 25)

В мантрах *mātrkāśadbhāva*, *ratīśekhara* и *kuleśvara* также отмечаются и другие (в отличие от «Паратришики») последовательности. ⁹ В других тантрах обычно противоположные последовательности представляются многими способами. Но здесь, в «Паратришике», приводится совершенно другая последовательность. Для знатока *агам* это кажется разрушением своих собственных принципов, также как иногда браслет из стекла или ракушек разбивается из-за соударения его собственных частей. Некоторые могут в целях объяснения наличия различных вариантов последовательности считать тот или иной порядок последовательности просто условно/общепринятым, и тогда наличие различных порядков определяется в соответствии с измышлениями разнообразных человеческих фантазий, как, например, южане называют варёный рис словом «сауга», жители же Синдха так называют вора, а варёный рис – словом «krūga». Кашмирцы же так (*krūga*) называют очищенное зерно, пшеницу и рис. Но если это слово используется как общепринятое, оно не может быть определённо установлено в силу его неопределённости, поскольку оно не связано с высшей истиной и бесполезно в связи с отношением очищаемого и очищающего (*śodhya-śodhaka-bhāva*). Иногда говорится, что даже общепотребительное слово возникает из божественной воли, что оно является ничем без воли величайшего Владыки, и что хорошо известно, что общепринятое появляется благодаря божественной воле. Но если умиротворение достигается благодаря церемонии *āruāyana*¹⁰, которая осуществляется для блага и процветания [определённого индивида], и эта церемония полностью опирается на имя, слово, текст и прочее, которые совершенно относительны, тогда позволю себе замечание, что в таком слу-

чае всё может быть обретено только благодаря общепринятому слову [для всех стран, времен и людей]; для чего же тогда прибегать к другим общепринятым словам [разных стран, времён и пр.]? Если необходимо полагаться только на общепринятое, тогда возникает проблема бесконечной относительности, исходящей из наших собственных шастр, из дру-гих шастр, из общественных устоев, из клановых договоров, из соглашений учителей, из отдельных мнений и пр. Эта проблема также должна быть рассмотрена. Однако могут возра-зить, что бесполезно вдаваться в детали. «Связь между очи-щающим и очищаемым в любом случае остаётся той же, и достаточно просто достичь своей цели», — подобного рода высказывания можно услышать от неучей.

Если говорится, что божественная воля совершенна, тогда не остаётся места для дискуссии, не нужно никаких усилий, таких как чтение и размышление над книгами, изло-жения, обсуждения и пр. Этот тяжкий груз в таком случае должен быть отброшен. Нужно просто сидеть тихо. Только божественная воля спасёт (защитит) того, кто спасается (за-щищается); его (Шивы) милосердие будет делать это (т.е. спасать). Многие существа находятся в зависимости от тако-го мышления.

Тем не менее, люди не должны просто лежать, вытянув ноги, доставляя себе удовольствие и не думая ни о чём, не должны они и сидеть без дела, испытывать неприязнь к по-стоянному применению осведомлённого интеллекта, кото-рый необходим для внимательного анализа, вызванного всё более интенсивной благосклонностью Владыки, проявляю-щейся в соответствии с нашей духовной практикой (*sādhanā*). Поэтому поднимаемый мною вопрос должен быть рассмот-рен всесторонне, и я не собираюсь от него отказываться.

Поэтому, внимательно размышляя на эту тему, оставай-ся спокойным, пока я устраняю имеющиеся трудности.

Вопрос-ответ во всей его полноте находится в боже-

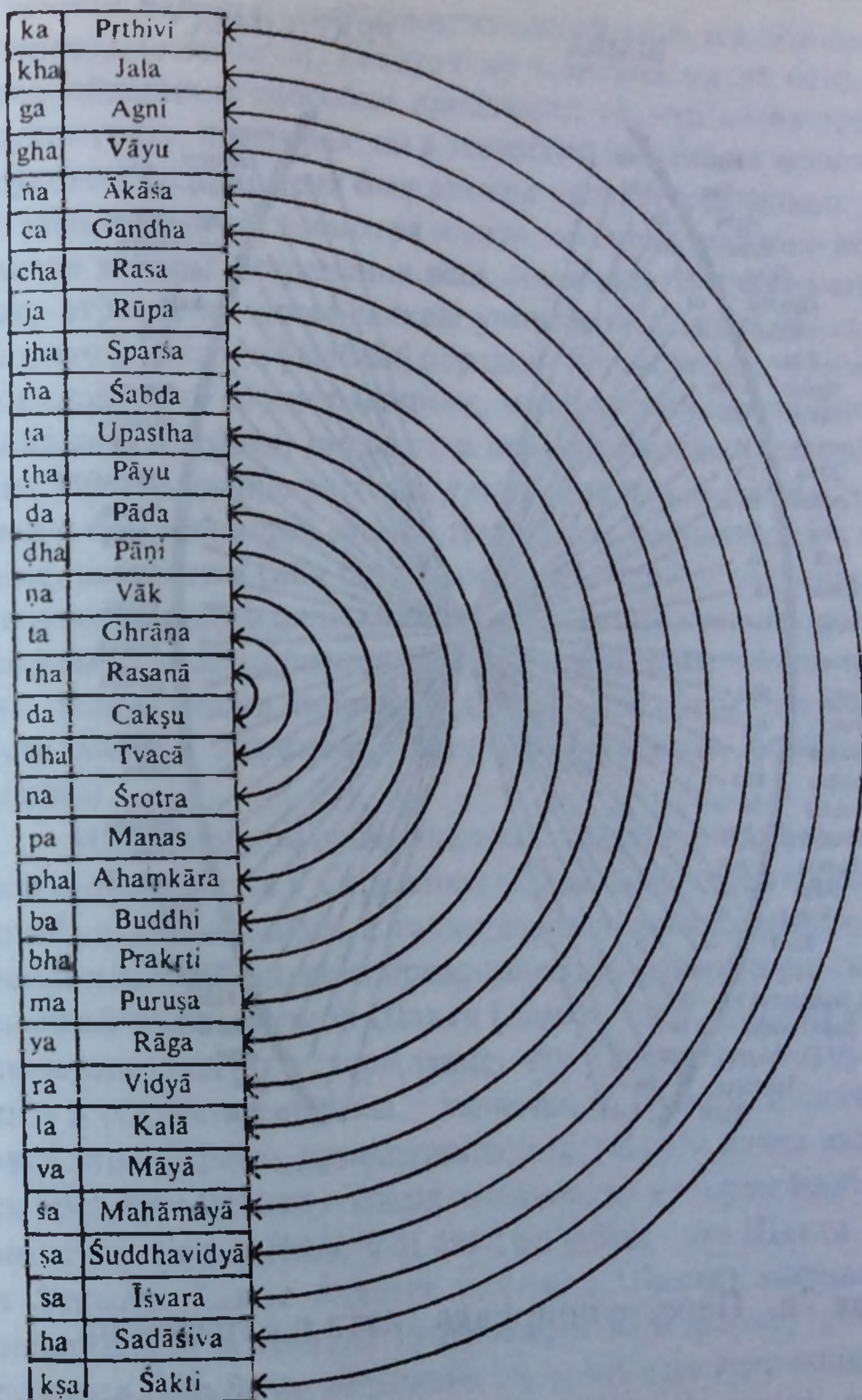


Схема 2а. Тожественность изначального источника (bimba) и его отражения (pratibimba).

BIMBA

PRATIBIMBA

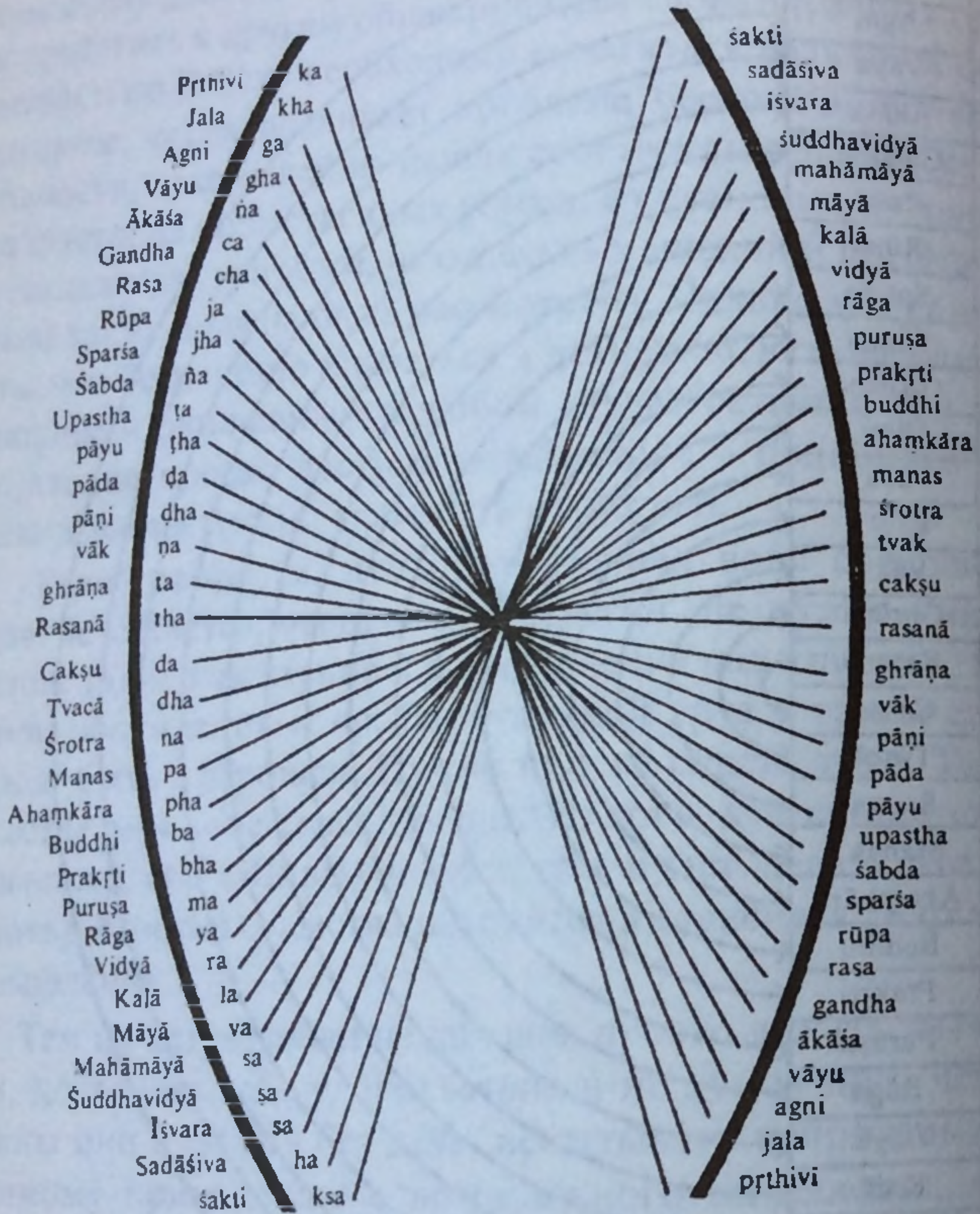


Схема 2в. Перегруппировка таттв в отражении.

ственной *паравак*, чьей квинтэссенцией является самодостаточность (*svātantrya*), которая не зависима ни от чего, непревзойдённа и способна произвести то, что очень трудно осуществить, и которая ни в малейшей степени не зависит от другого. Этот момент был вполне удовлетворительно установлен прежде. И несмотря на это, он снова детально объясняется в целях устранения всех сомнений. Возникло сомнение, что после *шива-таттвы* упоминается *притхви-таттва*. Так что же этот за [особый] порядок? Я утверждаю, что это не порядок. Это беспорядочная, высшая самодостаточность Владыки, который вмещает в себя бесконечное разнообразие. Таково учение системы *трики*. Так что являющееся высшей и божественной сущностью (*пара*), относящееся к Бхайраве, вмещает в себя различающую (*апара*) и различающую-неразличающую силы (*парапара*), а также превосходит даже *садашиву* и *анашриташиву*, делая последние своим тронem (т.е. возвышается над ними). (Пара – это сфера (*bimba*), а всё остальное – отражение или отображённая форма (*prati-bimba*)).

Например, «Пурва-шастра» (Малинивиджая) прежде всего обращается к Садашиве: «Садашива, гигантский ушедший¹¹, улыбающийся, а также одновременно осознающий и неосознающий, должен представляться в медитации как трон высшей божественной Шакти (*пара*)». (M.V. VIII, 68) И в заключение следует утверждение, что Садашива, который вошёл в состояние *nādānta*,¹² является её тронem, и сказав, что «всё это её трон», провозглашается: «Из его пупка вздымается трезубец Шакти с тремя зубцами, на которые необходимо медитировать». (M.V: VIII 69) Три зубца – это Шакти, *Vuāriṇī* и *Samaṇā*. Также имеется (т.е. над Шакти) высшая сфера *unṁanā*, т.е. состояние *ūrdhvakunḍalinī* в форме трёх белых лотосов, что было выражено словами «это величайшее сидение (трон)» (M.V., стр. 48, ст. 70). Эти три лотоса на зубцах трезубца образуют сидения для богинь (*parā-paśyantī*, *parā-*

madhyama и *para-vaikṣarī*). * И хотя это известно как высшая *пашьянти*, а также абсолютный предел *джняна-шакти*, также известный как *нада* (т.е. состояние *садашивы*), все же это должно быть преодолено, поскольку состояние *пара* выше, чем это (см. иллюстрацию к вводной части). Как было сказано в «Шивадришти»: «То, что по нашему мнению является *джняна-шакти* и на самом деле есть уровень *пара-пашьянти*, как выражение состояния *садашивы*, для бестолочей – высшее состояние грамматистов».¹³

Буддхи, обращённое к внутренней, духовной Самости, является уровнем *пара-пашьянти*. Его главным божеством является Рудра, т. е. Парасадашива. *Пара-пашьянти* завершается в *джняна-шакти*, которая является состоянием Парасадашивы, и это его состояние есть шакти Анашриташивы.

Главные божества манаса и ахамкары, обращённые к Самости, – это, соответственно, Парабрахма и Паравишну. Их сфера активности ограничивается соответственно *пара-вайкхари* и *пара-мадхьямой*. И поэтому их окончательным местонахождением (*pratiṣṭha-bhūṭi*) является *крия-шакти пара-ишвары* и *пара-садашивы*¹⁴. Это подтверждается агамами и поддерживается личным опытом.

Поэтому кроме *пара-пашьянти* есть уровень богини *пара*, где всё проявляется, а также воспринимается как тождественное ей самой.

И хотя на уровне *шуддхавидьи* и майи, или *pralaya-kala*,

* В философии *шайвы* имеется особый принцип (*бимба-прати-бимба*), который заключается в том, что главные факторы существования низшей сферы имеют свои источники в высшей сфере. Пашьянти, мадхьяма и вайкхари, которые существуют в манифестации, имеют свои первичные формы на высшем уровне *пара*. Поэтому первичные формы на высшем уровне называются *пара-пашьянти*, *пара-мадхьяма* и *пара-вайкхари*. Они располагаются в следующем порядке: Пара восседает на среднем лотосе, Парара – на правом, и Апара – на левом. (прим. ред. англ. пер.)

существование пракаши и вимарши (bhāsanā) пребывает в тождественности, всё же в этом состоянии восприятие «этого» (объективности) иное. В *шуддхавидье* всё множество субъектов и объектов отражается в единственном Я. И это воспринимается как полное доминирование Я-сознания, такого как «Я есть это».

Следовательно, и то и другое (etat ubhayaṃ, т. е. «Я» и «это»), будучи отражающимися в общем субстрате высшего сознания, проявляются как тождественные, и считается, что они имеют общий субстрат (sāmānādhikarṇyaṃ).

Поэтому всё существующее разделяет состояние тождественности в различии (*парапара*) на уровне ишвары, на уровне же майи (а также *пралаякалы*) оно разделяет состояние различия (*апара*).

Это не нужно понимать так, что уровни ишвары и майи сами по себе являются *парапара* и *апара*. (Только их объекты (prameya) на соответствующих уровнях являются состояниями *парапары* и *апары*.) Поэтому нет сомнения, что сказанное в агаме («Рудраямала») находится в противоречии с тем, что почтенный Утпаладева сказал относительно *парапары* в связи с Ишварой.

В случае с Мантрамахешварой, хотя Я-ощущение и обладает знанием как своей высшей истиной, однако отличается от Я-ощущения Ишвары и шуддхавидьи, которое есть *апара*, т.е. имеет более низкий порядок. Мой опыт (samvit) говорит мне, что «это», т.е. Я-ощущение Ишвары и шуддхавидьи, есть только *это*, т.е. имеет более низкий порядок по сравнению с Я-ощущением Садашивы, Шакти и Шивы.

Однако *виджнянакалы* имеют лишь осознание Я, которое хотя и имеет порядок (уровень) знания (bodhaika-paramārthe apī rūpeṇa), всё же лишено восприятия «этого». В силу их неосознавания объективной реальности они обладают только осознанием Я и поэтому относятся к категории непробуждённого (arabuddha). Pralayaakevalī не осознают ни

Я, ни «это», и поэтому определённо являются непробуждёнными.

Хотя на уровне *пралаякевали* и *шуньяпраматы* (*māyā-
rade*, – который является местопребыванием *шуньяпраматы*)
благодаря свету неразличающего сознания (*nirvikalpa-
katābhāṣeṇa*) имеется основополагающая чувствительность
подобного рода (т.е. неразличающее сознание), которая есть
само существование (различающего сознания)*; и хотя они
существуют лишь по милости неразличающего сознания и
неотделимы от него¹⁵, всё же последующие отношения и суж-
дения относительно подобных воспринимающих (т.е. когда
они выходят из состояния восприятия пустоты) определяются
сознанием различия и обладают только природой разли-
чающего сознания (*vikalprātmaiva*), как, например: «Это тело
и пр.; я есть только я, т.е. познающий; это чашка; это есть
лишь объект познания и т.д.»**

Что касается условий такого воспринимающего (т.е. *пралаякала* или *шуньяпрамата*), то только неразличающее сознание имеет способность производить такого рода сознание (*tasyaiva avikalpasamvidātmanah tathā sāmartyam*). И хотя ничего кроме *нирвикальпы* не известно как причина такого вида сознания (различающего), тем не менее даже если другие причины предполагаются источником его происхождения, всё равно оно полностью прекращается только в данном виде недифференцированного универсального сознания (т.е. в неразличающем Я-сознании). Именно благодаря этой способности неразличающего Я-сознания его сила производить бесконечное разнообразие (манифестации) оказывается неизменной.

* Т.е. неразличающее сознание есть основа, с опорой на которую функционирует различающее сознание (прим. ред. пер.)

** Когда завершается период пребывания этих существ в мире без форм (*арупа-лока*), они снова становятся обычными существами с обычным различающим сознанием. (прим. ред. пер.)

В ходе существования этого неразличающего Я-сознания его созидательная мощь никогда не прекращается. На уровне вайкхари или мадхьямы, где имеется тонкая объективность māyīya (т.е. где есть тонкое различие благодаря силе майи), такой вид восприятия различия (bheda-vimarśa) невозможен, если он полностью исключается из неразличающего Я-сознания (bhāsanātirekī).

Однако в высшем сознании для его практического осуществления есть как пракаша, так и вимарша. Поэтому здесь все вещи проявляются полностью тождественными сознанию, также как вода в воде или пламя в пламени, а не просто как отражённый образ. Когда бы эта наивысшая богиня (*пара*) ни описывалась в учении, она вписывается в сферу знания только через её рассмотрение с низшей точки зрения.

Точно также и Бхайрава, который имеет природу света (т.е. духовного света сознания), является самоуверяющим, безначальным, первичным, абсолютным во всех отношениях и вездесущим. Что ещё можно о нём сказать? Он одинаково проявляет свой Свет (svapṛakāśam prakāśayati) в пространстве всех категорий существования (т.е. 36 таттв), во всех объективных явлениях (*бхава*), и видит их как самого себя (tathaiiva sa vimarśati) в своём собственном наслаждении (samatkāratve), которое никогда не исчезает (anapeta). То, что является подобного рода восприятием (т.е. тождественным ему самому), делает его самораскрытие (bhāsana) очевидным в ста тысячах (lakṣa), миллионах (koṭi), десяти миллионах (arbudā)¹⁶, ста миллионах бесконечных будущих (bhāvi) манифестаций и поглощений, которые порождаются майей, и таким образом оно проявляется именно в этих формах (tathāgūpaṃ eva bhavati).

* Бхайрава первичен, поскольку он является источником всего. Он абсолютен, поскольку всё в конце концов покоится в нём. Он вездесущ, поскольку его энергия проявляется во всём. (прим. пер. с санскрита)

Если при проявлении в различных формах он (Бхайрава) не рассматривается как изначальный и промежуточный, т.е. возникновение и развёртывание объективности не рассматривается как опирающееся только на пракашу, тогда возможность сомнения относительно отклонения от первоначального (т.е. сознания Бхайравы) и последующего состояния (т.е. расширения и стягивания объективного) не может быть устранена, и в результате реальные сущности мира становятся неизвестными, в силу чего возникает разрушение полной тождественности и безосновательность реального состояния высшего Бхайравы. Всё это приводит к разрыву прочной связи *raśyanti vāṇi* и пр., поддерживаемых Бхайравой. Тогда почитаемая пара, в силу последовательности таких состояний, остаётся только названием пара. Если бы сознание Бхайравы или пракаша по своей природе было чуждо такому рассмотрению, тогда претендующий на объективность мир не проявлялся бы и не развёртывался. «Пусть множество объектов не покоятся на твёрдой основе; пусть они остаются несовершенными: долой эти разговоры об отсутствии различия; пусть Бхайрава, как поддерживающая основа всего, остаётся недоказуемым; пусть так называемое превосходство пара несёт отметину различия», – все подобные высказывания ошибочны. Следовательно, возможно, а также соответствует истине только то, что свет Бхайравы в первый момент внешней манифестации, имея своим объектом категорию земли, через *вимарша-шакти* двигается к земле в своём нисходящем развитии.

Полнота (paripūrṇatā) каждой таттвы в соответствии с теорией, что каждая таттва является проекцией

Таким образом, последняя таттва (земля), поддерживая свою характеристику земли (*sa hi caramo bhāgaḥ tathātāvat svātmarūpaṃ bibhrat*) и вмещающая в себе всё множество предыдущих таттв (т.е. воды, огня и пр.) как неотдельных от себя

самой, проявляясь в этой форме (*bhāsamāno*) и в данном аспекте (*vimṛśyamānaḥ*), рассматривается как полная сама по себе.¹⁷ Её предшествующая таттва (вода), также обладая последующей таттвой (землёй) как основой, будучи тождественной проявлению и осязаемо присутствуя в категории земли (*vṛtta-pūrvarāgīrūṇābhāsā-sāravimarśa-tādātmyāt*), а также не исключая полноты своей последующей таттвы (земли), неизбежно привносит в свои пределы также полноту всех предшествующих таттв (*svayaṃ ca svarūpanāntarīya katahathakṛṣṭa-svarūṅva-pūrvatarādi bhāgantarā-bhogo*); проявляясь и тщательно рассматриваясь таким образом, она также целостна. И точно также, друг за другом, все предшествующие таттвы (огонь и пр.) не отделяющиеся от последующих, вмещающие в себе восхитительное существование предшествующих таттв в соответствии с неотступлением от природы Бхайравы, которая им свойственна, совершенно целостны. Таким образом, данная категория становится формой, очень близкой к своему избранному светоносному Бхайраве, а также, становясь самоизбранным местопребыванием, она называется Бхайравой. Ты, искусный в размышлении о Бхайраве, становишься увлечённым медитацией на нём. Общий вид дикой местности на расстоянии, без выделения находящихся там водоёмов, гор, деревьев и пр. или даже с некоторой детализацией (*tadvatyapī*), приводя к целостности видения, предоставляет хорошо известные средства вхождения в сознание Бхайравы. В «Виджнянабхайраве» это излагается следующим образом: «Необходимо окинуть взором район, в котором нет деревьев, гор, или даже построек. Ментальное состояние, не имеющее никакой поддержки, при этом сглаживается, колебания ума прекращаются». (V. Bhaigava, ст. 60)

Если же имеется восприятие частей, и если это восприятие с самого начала есть лишь восприятие частей (т.е. не является целостным восприятием), тогда чем же сознание Бхайравы отличается от более низких состояний сознания,

которые полны различий и явно фрагментарны? Разница заключается в том, что сознание Бхайравы, выражающее восторг единства бесконечного разнообразия существования, рассматривается как целостное в сравнении с другими, фрагментарными состояниями сознания. Те, кто прошли через правильную тренировку и проникли в божественное сознание, знают эту разницу. Если сердечный лотос некоторых звероподобных людей не распустился в свете лучей милосердия, испускаемых величайшим Владыкой, то сотни моих слов, несмотря на то, что они пронизывают их сердца подобно острым иглам, не смогут ни раскрыть этот сердечный лотос, ни заставить его достичь осуществления.

Также направляют рассеянный взгляд на [такую вещь как] чашка. В этом случае неразличающее сознание немедленно (*jhagiti*) воспринимает эту чашку как нечто целое (не состоящее из частей), а затем формирует относительно неё всякие виды определённых идей, и они, начиная с принципиальной, главной части, входят во внутренний и сокровенный аспекты и, наконец, снова растворяются в нерасчленённом состоянии. Поэтому нет никакой пользы от обращения к другим подобным случаям. В данном случае принцип Шивы, точно также как нерасчленённая реальность, распространяется на всё (т.е. даже на категорию земли) и, имея замечательную независимость формирования определённых состояний, несмотря на свою безначальность, бесспорно предшествует всякой реальности. На этот счёт не может быть другого мнения. Принцип Шивы может быть рассмотрен полностью, только если он также находится и в абсолютной категории земли. Также и сознание земли (*dharā-samvit*) может показывать (отображать) его (Принцип Шивы) как тождественный главной (центральной) Реальности, несмотря на его проявление как объекта, только когда он (Принцип Шивы) способен показывать (отображать) осознание всех категорий как присущих категории земли.

Полнота притхви-таттвы в соответствии с vamaṇayukti, т.е. принципом проецирования

Именно сущностная природа Шивы является реальным состоянием категории земли (svarūpa-satattvaṃ sa asyaḥ nisxodhāṇaṃ dharāyāḥ). Каким образом? Благодаря процессу проецирования (adhara-vṛttitayā), т.е. процессу проецирования Шивой своей манифестации на землю (vamaṇayuktyā).

(Процесс нисходящего проецирования (vamaṇayukti) описывается следующим образом:) Шива-таттва разворачивается (расширяется) до шакти-таттвы (śakti-rūpa prasara). Благодаря его (Шивы) самодостаточности возникает состояние (садашива), в котором значение (смысл) нераздельности [с манифестацией] не совсем установлена (как в шива-таттве) (tatsvātantrya kīṛpta aprarūḍha-abheda). С предшествованием этой таттвы возникает таттва, в которой проявление различия (т.е. проявление манифестации) однородно таттве (т.е. состояние Ишвары) (tatpūrvaka-eka-gasabheda), а также имеется tattva śuddha-vidyā, в которой есть проявление различия (bheda-vabhāsa), (над которым доминирует Я-сознание). И снова, благодаря его (Шивы) силе возникает состояние, в котором самодостаточность сознания постепенно сокращается, т.е. майя (tattva, vaśodita saṅkucāt-citsvātantrya-sattāmaya). Затем появляется воспринимающий, над которым доминирует майя (māyā-grāhaka или māyā-pramātā) и по отношению к которому группа из пяти покровов (канчука) определяет его сферу опыта (tadgrāhyasakṛa); далее возникает недифференцированная прадхана или пракрити (avibhedātmaṅka pradhāna, т.е. пракрити в состоянии равновесия трёх составных (гун)). Затем следуют остальные производные: буддхи-таттва (dhītattva), ахамкара (принцип, формирующий Я), являющаяся источником манаса, органов чувств (jñānendriya), органов действия (karmendriya) и танматр или первичных элементов восприятия (tanmūlakaraṅa-pūrvaka tanmatra), которые превращаются в

грубые элементы пространства, воздуха, огня, воды и, наконец, земли (dhaṅgā). (Таким образом, реальное состояние категории земли является сущностной природой Шивы.)

Полнота категории земли в соответствии с процессом растворения (grasana-yukti)

До тех пор, пока категория земли находится в процессе постепенного растворения в предыдущих категориях, она подтверждает собственную форму/сущность (svagūṇa) Шивы. Поскольку на [пять] танматр указывают пять объектов органов чувств, они (танматры), будучи указаны ими (объектами органов чувств), для того, чтобы воплотить свою собственную форму (nijasvagūṇorakṣiptaye), подобным же образом указывают на свои предшествующие, твёрдо установленные истоки (samākṣiptaprāktanaprātiṣṭhika-mūla), которое опять же имеют непрерывный ряд своих собственных, предшествующих источников (antaraparagat-parānubandhisvakaṇṭhaka-mūlāni). И было бы неверно сказать, что принятое как материальная причина не продолжается в своём результате. Однако можно утверждать, что инструментальные причины и пр. некоторым образом не связаны с результатом (чего нельзя сказать о материальной причине). Но это уже давно обсуждалось мною в другом трактате, посвящённом причинности. Дискуссия на эту тему только помешает плавному развитию нашей темы (prakṛta-vighātakam). Поэтому здесь я не буду вдаваться в детали.

Далее следует описание ряда категорий существования посредством их последовательного поглощения

(grasana-yukti) Шивой

Так, (в соответствии с обратным порядком) вначале имеется земля, обладающая полнотой. Затем следует вода, которая также, вмещающая в себе характеристики всех таттв, проявляется и воспринимается как полная. Она, вмещающая в

себе изумительное, пракаша-вимаршу, присутствующую в категории земли (tadbhāsāvimarśa-samatkāraṃ antaḥkṛtya), нанося передачей остаточных отпечатков (saṃskāra) полчем иным как целостным божественным сознанием, т.е. Самостью Шивы. Таким образом, даже ограниченное пространство (pṛadeśamātram api) содержит в себе всю форму Брахмана. Писания (шастры) называют это обнаружением таттв». Таково же учение «Спанда-шастры», (выраженное в следующих строфах): «Когда йогин хочет увидеть все объекты, проникая в них, т.е. пронизывая их светом своего сознания, тогда какой толк от многословия, он непосредственно воспринимает для себя (великолепие такого видения)». (Sp.K. III. 11) Необходимо принять это близко к сердцу. В последней четверти этого стиха говорится о том же. Что же ещё сказано?

*Установление зависимости всех таттв от шива-
таттвы при помощи логической аргументации*

Когда вещь не может существовать без определённой характеристики, эта определённая характеристика является её сущностной природой/формой (svagūṛa), также как быть деревом шимшипа (śimśipā) означает иметь природу дерева (т.е. не может быть никакого «шимшипы» без того, чтобы оно было деревом). Когда развёртывание установленного порядка вещей отодвигается в сторону, тогда в силу самодостаточности высшего Владыки вещь может иметь место даже без того, что является её природой. Последующие таттвы, земля и пр., не могут возникать без предыдущих, т.е. воды и пр. Поэтому они, т.е. предыдущие таттвы, являются характеристиками последующих. Категория земли не может существовать без категории воды, поскольку только в этом материале прочной опоры (dhṛti) обнаруживается плотность (a

также плотность имеется в земле, в силу наличия воды).¹⁸ Таким образом, в обычном порядке [пять] грубых элементов (bhūtāni) не могут существовать без пяти танматр. Соответствующие ощущения также не могут существовать без внутреннего психического аппарата, состоящего из принимающего решения интеллекта (*буддхи*), Я-сознания (*ахамкары*) и способности формировать идеи и образы (*манаса*). Всё это не может существовать без первичной, нераздельной и тонкой корневой причины (*пракрити*). Как может пракрити существовать без ограниченного воспринимающего, т.е. пуруши (saṃvidātmaḥ ca antareṇa), который опутан сетями времени (kāla), ограничивающими воздействиями и пр. (kalādi), являющимися характеристиками опыта (переживаний) (saṃvidātmaḥ), которые он накладывает на себя только в силу собственной ограниченности (saṅkocavaśādeva ca svātmāroḥita)? Как может существовать ограничение неограниченного сознания (т.е. как может существовать ограниченный пуруша) без самодостаточности [Божественного], которая является причиной такого ограничения и для которой «майя» – это одно из её наименований (т.е. данное ограничение возникает благодаря *майя-шакти*, которая есть лишь другое название для самодостаточности (самобытия) (svātantrya) Божественного)? Это состояние ограничения в силу божественной самодостаточности в форме майи не возникает без слегка неограниченной реальности (īṣat-asaṅkucita, т.е. śuddha-vidyā), неограниченной реальности (asaṅkucita, т.е. Ишвара), слегка разворачивающейся (īṣad-vikāsi, т.е. Садашива) и полностью разворачивающейся реальности (vikasvara-gūḥam, т.е. Шакти), находясь в оппозиции к постепенному, пропорциональному сужению того, чья сокровенная сущность есть неограниченность (asaṅkucitatā-sāratāratamyāpekṣī). Все эти реалии просто ничто без Бхайравы, который абсолютно самодостаточен и является квинтэссенцией совершенного Света. Этот обычный порядок категорий признаётся истинным в соответствии с

нашим собственным опытом. В откровениях (*шрути*) также говорится: «Где найти категорию земли, которая, сочетаясь с водой, не будет обладать плотностью?» (Т.е. плотность земли существует за счёт вязкости, а вязкость немыслима без жидкости.) Так что если мы говорим, что земля также содержит в себе предыдущую категорию – воду, – как это может привести нас в смятение? Напротив, это только поддерживает высшее сознание (*парасамвит*), которое является совершенством, разнообразием (сосредоточием безграничных возможностей), а также самым почитаемым Бхайравой.

Форма времени в сфере первичного (*bimba*) Пара

В случае возникновения *парапара* (высшее и невысшее) *vāṇī*, которое есть пашьянти, и *апара* (невысшее), которое есть вайкхари, иными словами, в случае будущего и прошлого времён, вся совокупность Времени, проявляющаяся в трёх формах (прошлое, настоящее и будущее) в соответствии с различием категорий существования (*таттв*), которые слегка различные (*iṣat-sphuṭa* в пашьянти), более различные (*sphuṭa-taga* в мадхьяме) и совершенно различные (*sphuṭatama* в вайкхари), пребывает в великолепии почитаемого *пара* (высшем запредельном сознании), в форме, подходящей для *пара*.¹⁹ То, что только возникнет (т.е. будущее состояние *парапара*), а также прошлое (состояние *апара*), определённо высвечиваются в первоначальном свете (т.е. в вездесущем состоянии *пара*). Будущее представляется только в соответствии с ясным различием, возникающем в нерасчленённом (неразличённом). Например, (рассмотрим утверждение): «Новое воплощение (*kaṅki*) настигнет и уничтожит тех, кто склонен к пороку». Если это положение, относящееся к будущему, не было воспринято раньше, тогда как оно может быть представлено в пуранах? Если говорится, что в некоем предшествующем мироздании был *калки*, который уничтожил нечестивца, как это было описано, тогда возникает вопрос:

«Относится ли этот калки к тому же или к другому?» Если говорится, что он – другой, тогда откуда известно, что он действительно другой (букв. как это станет явным для сознания)? Если же это тот же калки, тогда почему имеется разница во времени его проявления? Если говорится, что он не ограничен временем, тогда как это доказать? Если говорится, что он не ограничен временем, поскольку является самой природой сознания, разнообразием (*citvād-viśvaṅpatvāt*), тогда почему бы не принять утверждаемого мною положения, а именно, что все вещи содержатся в почитаемом Бхайраве, который неизменно присутствует на кончике моего языка, а также в моём сердце, который является сознанием, выходящим за пределы времени, который никогда не отделяется от универсальной Энергии, который тождественен общепризнанным сотням манифестаций и поглощений, проявляющимся благодаря стягиванию и расширению Энергии, действующей в силу его абсолютной самодостаточности, и который является высшим Владыкой, почтительно принимаемым с раскрытыми глазами? Почему бы не высказаться об этом во всеуслышание, после того как сам удостоверился в этой истине?

Поэтому полностью установленным является тот факт, что до тех пор, пока Шива, который безначален и бесконечен, светоносен, чьей сущностью является целостная и неотъемлемо независимая самодостаточность, который охватывает собой всё множество категорий, чьей высшей истиной является его собственная Самость, кто в силу своего постоянного присутствия, в силу пребывания в гармонии со всем, в силу распространения своей милости на всех, пребывает как Бхайрава, за пределами сферы времени, в высшем сознании (*пара*), которое не выносит даже слова «определённое (обусловленное) состояние» (*avasthāśabda vyapadeśa-asahiṣṇau*), до тех пор, в соответствии с доктриной этой шастры, он пребывает в форме великой манифестации (*mahāsrṣṭi*), а не в форме

последовательности определённых ограниченных манифестаций. Это находится в полной гармонии с воззрением данной шастры. Поскольку он охватывает все категории по отдельности, а также всё множество категорий в совокупности, в единой полусферической целостности (*samputīkaḡaṇāt*), то он пребывает наподобие полусферической чаши (*samputāyoga*) – такова традиция наших уважаемых учителей. Далее говорится, что начиная со стадии пашьянти вследствие начала разделения имеется высвечивание частичного ограничения (*pāśāṃśollāsaḡ*). Поэтому вплоть до пашьянти принцип отношения очищаемого и очищающего (*śodhya-śodhaka-bhāva*) неопровержим. Как было сказано: «О добродетельный, начиная с земли и вплоть до садашивы все категории, известные как обычные, связаны с созданием и разрушением». (Sv.T. V, 548)

Принцип bimba-pratibimba

Пашьянти, которая обладает природой *парапара-шакти* (т.е. природой высшей и невысшей энергии), подобна зеркалу, формирующему энергию *пара-шакти*, в котором *пара* сияет подобно отражению. Та форма, которая всегда та же, как в своём изначальном состоянии, так и в отражении, не называется отражением, как и простое припоминание лица (*mukharaḡamarśa-mātramīva*) не является отражением, так как его природа – это всего лишь подлинное лицо. Но то, что, будучи тем же, проявляется по-другому, как, например, образ лица в перевёрнутом виде, – перед как зад, левое как правое, – только это называется отражением. Оно всего лишь подобно (оригиналу), а не отлично (и не тождественно). Поэтому, когда высшее сознание (*parā-bhaṡṡāḡikā*) отображается в прозрачном зеркале *парапары*, которая имеет в качестве своей сущности пашьянти, его отражение заполнено категориями земли и пр. в их отдельных формах (*arṡṡa-prṡṡhivyādi tattsa-sāmagrī nirbharam*) и, таким образом, имея последовательность отдельных категорий (*tattattathāvidhokta-*

kgamaṁ), оно (высшее сознание) присутствует даже в этих отдельных категориях в силу того, что содержит в себе естественное, интегральное, абсолютно истинное и неизменное представление «ка» и других букв (antastathāvidha-saṅajākṛtima-rāgaśāntīkānārāyikādi-parāmarśa-krodīkāreṇaiva), а также отображает (показывает) эти буквы целостным образом, отличающимся от их (отдельной) природы.

Поэтому, когда пара отбрасывает отражение категорий, которые представляются как земля, вода и пр., а также тождественны ей, в однородном и прозрачном зеркале (парапарты, чьей сущностной природой является пашьянти) через формирование различия посредством её самодостаточности (tathollasadbhedasūtraṇayā), тогда возникает обратный порядок категорий – земля и т. д. То, что в высшем сознании (т.е. пара) является шакти-таттвой, в парапара [благодаря отражению] становится притхви-таттвой; то же, что является притхви-таттвой – становится шакти-таттвой. Такова позиция притхви и пр. в парапара, начиная от «kṣa» и далее.

Я много раз утверждал, что в Бхайраве, который всегда целостен, бесконечен и самодостаточен, не может быть никакого изменения, поскольку в сознании (=Бхайрава) никогда не может быть излишка (или недостатка).²⁰

В постижении высшего сознания (paramātmani parāmarśe) все категории существования имеют только природу сознания (т.е. все они есть Шива). Высшая истина такого постижения – это развёртывание Шакти от «ка» до «kṣa». Поэтому в высшем сознании (пара) имеется полное отсутствие различия. В парапара в соответствии с принципом отражения имеется отсутствие различия в различии. Когда состояние парапара, которое имеет форму гирлянды букв от «ка» до «kṣa», содержит в виде отражения категории, существующие в пара и находящиеся на более высоком уровне, чем оно само (т.е. парапара), атāуīуа, неслышные (для грубых органов чувств), высшие буквы от «ка» до «kṣa», – эти категории (tattvāni)

получают обратный порядок, т.е. верхнее становится нижним, а нижнее – верхним. Смысл заключается в том, что это происходит благодаря силе природы первичного (*bimba*), которое, пребывая на более высоком уровне в *пара*, обретает более низкий уровень в отражении (*паралара*). Следовательно, с точки зрения очищаемого и очищающего нет никакого противоречия в положении, что в «*kṣa*» имеется притхви-таттва. В силу постоянной непрерывности состояния *пара* даже в состоянии *паралара* есть непрерывная последовательность «*ка*» и прочих букв (*kādivarṇasantānaḥ*).

В силу возникновения пашьянти в недрах *пара*, в силу возникновения состояния мадхьямы из недр пашьянти и в силу того, что вайкхари находится в её (мадхьямы) природе, буквы (*varṇa*), слова (*mantra*) и предложения (*pada*) возникают последовательно, но (не будучи очищенными) остаются на уровне очищаемого (*śodhya*).²¹ Однако оставим эту тему, поскольку в данном случае она не имеет отношения к моему тезису. Я уже основательно разобрал это в «Шрипурва» («Малинивиджая») и «Панчака».

Разъяснение положения малини и т. д.

Хотя уже было сказано, что в соответствии с почитаемой *малини* имеется разница в порядке букв и т.д., всё же пусть те, кто предан Владыке (*parameśvaraḥ*) и чьи узлы неведения были рассечены благодаря учению трики, поймут обсуждаемую здесь тему после полного установления. Сказанное, а именно, что в высшем сознании (*пара-шакти*) есть божественное, превосходящее высшую точку²² пашьянти, т.е. *шакти анашрита-шивы*, не должно забываться благородными личностями.

Таким образом, состояние, описывающееся как *мадхьяма-шакти* (т.е. *parāmadhyamā*), пребывает в области *парасам-вит*, но опускается до уровня *паралары*. Мадхьяма (*парамадхьяма*) в пределах своей собственной властной сферы.

которая является сферой Ишвары, будучи природой, содержащей явную объективность (чашка, ткань и пр.) в завуалированной форме, на каждой ступени накладывает слово на объект (денотат), или объект на слово.

Если денотат является общим, его обозначающее слово также должно быть общим. Именно в таком состоянии возможно взаимное наложение, имеющее колеблющуюся или осциллирующую природу (*lolībhāva*)*. Кусок ткани, если он короче на три или четыре пальца, чем другой кусок, не может покрыть его полностью. Слово и его денотат могут стать общими, если они связаны друг с другом своей природой. Гласные, которые имеют природу зародыша (*биджа*), и согласные, которые имеют природу их вместилища (*йони*), обозначают соответственно Шиву и Шакти, поэтому первое – обозначающее, а второе – обозначаемое.

Как было сказано: «В этой сфере букв, Шива, т.е. группа гласных, считается биджей, т.е. зародышем или семенем, а Шакти, или группа согласных, считается лоном или вместилищем». (M.V. III, 12) «Сфера букв имеет два аспекта – (1) *биджа* и (2) *йони*. Из них гласные рассматриваются как биджа (зародыш), а согласные, начиная с «ка», – как йони (их вместилище)». (M.V. III, 10) Описываясь таким образом в «Пурва-шастре» (т.е. в «Малинивиджае»), Шива, не отбрасывающий своей природы воспринимающего, является обозначающим (*vāśaka*), а Шакти, которая пребывает в объективности – обозначаемым (*vāśya*). В [общем для всех] мире различия всякое обозначающее слово успешно, только когда оно отождествляется с состоянием субъекта в его двух аспектах – гласного (*pratipādaka*) и согласного (*pratipādyā*).

* В данной системе *lolībhāva* – это техническое слово. Оно означает, что как слово (*vāśaka*), так и его референт (денотат) (*vāśya*) настолько близко связаны друг с другом, что одно обозначает другое. На уровне мадхьямы они настолько отождествляются друг с другом, что одно может указывать на другое. Именно это обозначает термин *adhyāsa* в системе трика. (прим. ред. англ. пер.)

Далее мы объясним, что свёртывание (коагуляция) биджи в форме гласных, обозначающих Шиву, – это йони, обозначающее согласные в форме Шакти, поскольку именно благодаря «биджа-буквам» (гласным) происходит развёртывание «йони-букв» (согласных).

Поэтому, если есть единство бидж, в форме гласных, с йони, в форме согласных, иными словами, если есть однородное (гомогенное) единство Шивы и Шакти, тогда, о чудо! без каких бы то ни было усилий, без вспашки и засеивания, появляются наслаждение (*bhoga*) и освобождение (*mokṣa*).

Биджа-варны (гласные) сами по себе адекватны, и *йони-варны* (согласные) таковы же. Тогда что есть причина, и что есть результат? Такой аргумент не смутит нас, ведь мы утверждаем, что сознание изобилует бесконечным разнообразием. Даже в обычных (мирских) рассуждениях, где полностью преобладает майя, речь, которая наделяет ясностью последовательность букв и слов, а также обладает природой света, вызывает мышление, а также имеет способность производить общий смысл (*ekaragāmarśasvabhā-vaiva*). Другими (последователями других доктрин и грамматистами) это, т.е. высшее сознание (*парасамвид*), доказывается посредством долгих рассуждений. В данной же системе оно легко устанавливается теми, кто серьёзно относится к этому учению. Поэтому мы настаиваем на том, чтобы отправляться к дому учителя грамматики, единственным достоинством которого является некоторая утончённость речи. Таким образом, (благодаря следованию этой доктрине Трики) вопросы и сомнения относительно наличия или отсутствия последовательности, первенства и второстепенности [букв], или же слов относительно *пиндамантры*²³, состоящей из девяти букв, а также *махамантры*²⁴, разрешаются сами собой.

Описание модели малини

Следовательно, только почитаемая мантра *малини* относится к главному, высшему состоянию Шакти на уровне

промежуточного состояния, т.е. на уровне пашьянти (*парала-ра*). Поэтому в «Пурва-шастре» говорится так: «Знатор мантры для того, чтобы достичь желаемой цели последователей мантры и тантры, а также для достижения тела *шакты*, должен практиковать в области *ньясы ньясу*²⁵ *малини*, которая свободна от определённых предписаний (ритуалов), а также имеет смешанный порядок гласных и согласных». В этом положении также утверждается, что *малини* имеет смешанный порядок гласных и согласных. В другом месте также говорилось: «Необходимо обращать мантру не к *нара* (т.е. к ограниченным существам и объективным явлениям), не к Шиве, высшей таттве, но к Шакти. Они, т.е. *нара* и Шива, не могут даровать радость и освобождение, поскольку *нара* – неодушевлённое, а Шива – бессилён (ведь сила присуща только Шакти)».²⁶

Примечания

1. Эта книга теперь недоступна.
2. *Svarakṣa* означает «высочайший воспринимающий» (*paragramātṛ-ṛakṣa*); *parakṣa* означает «ограниченный эмпирический индивид» (*mitagramātṛ-ṛakṣa*).
3. *Sṛṣṭi* относится к *kriyā*, *sthiti* – к *jñāna*, *saṃhāra* – к *icchā*. *Sṛṣṭi* – это *avatāra aparā-śakti*, которая преимущественно управляется *джняна-шакти*, тогда как *saṃhāra* – *parā-śakti*, и преимущественно управляется *иччха-шакти*.
4. *Dhārikā* пронизывает *притхви-таттву*, *āruṇi* – *джала-таттву*, *bodhini* – *агни-таттву*, *ravitrī* – *вайю-таттву* и *avakāśadā* – *акаша-таттву*.
5. Три *видьи* – это *пара*, *парапара* и *апара*. *Пара* – это то, что покоится в Абсолюте только как Воля к манифестации. Это – *иччха-шакти*. Когда вместе с *джняна-шакти* устанавливается форма манифестации, тогда это смешанное состояние *иччха* и *джняна-шакти* есть *парапара-видья*. Когда посредством *крия-шакти* наконец возникает манифестация,

тогда это известно как *апара-видья*. Это эмпирическое состояние, состоящее из воспринимающего (*pramātṛ*), восприятия (*pramāṇa*) и воспринимаемого (*prameya*).

6. В *шива-таттве* содержится мантра одной буквы, а именно «*om*», тогда как в *шакти-таттве* содержится мантра трёх букв, а именно «*aghore*»; в *садашива-таттве* содержится мантра одной буквы, а именно «*hrim*». Вся мантра выглядит так: *om aghore hrīḥ paramaghore hum ghoragūre haḥ ghoramukhi bhīme bhīṣaṇe vama rība he ru ru ra ra phat hum haḥ phat*.

7. Мантра *апара-дэви* – *hrim hum phat*. Мантра «*phat*» состоит из полутора букв. Она охватывает *pṛthivī-aṇḍa* и *prakṛti-aṇḍa*. Мантра «*hrim*» состоит из одной буквы. Она охватывает *śakti-aṇḍa*. Весь космос состоит из развития *śakti-aṇḍa* в *ануттаре*, *māyā-aṇḍa* в *шакти*, *prakṛti-aṇḍa* в *майе* и *pṛthivī-aṇḍa* в *пракрити*. См. Схему 1.

8. Это относится к мантре «*sauḥ*». «*Sa*» символизирует три космических сферы (*pṛthivī*, *prakṛti* и *māyā*), т.е. 31 таттву философии шайва, от *pṛthivī* до *māyā*. «*Au*» символизирует *шуддха-видью*, *ишвару* и *садашиву* вместе с *иччха*, *джняна* и *крия*. *Висарга* (две точки – одна над другой) символизирует Шиву и Шакти. Это распространение *пара*.

9. *Mātṛkāśadbhāva* мантра – это *h, s, h, phrem* (Tantra 30, 47-49); *Ratiśekhara* мантра – *r, l, y, u* (Tantra 30, 10) и *Kuleśvara* мантра – *jh, kṣ, hūm* (Tantra 30, 16).

10. В агамах проводятся различные ритуалы для умственного умиротворения, физического здоровья и т.д. Они известны как церемонии «*āruḍyāna*».

11. Под «ушедшим» (*preta*) подразумевается тот, кто не принадлежит земному миру. Садашива называется «*махапретой*» – гигантом, который не принадлежит земному миру, поскольку другие *преты*, т.е. другие существа, ушедшие из этого мира (после смерти), всё ещё сохраняют различающие органы (восприятия), тогда как Садашива находится полностью вне различения. Следовательно – он Махапрета. Ис-

пользование этого эпитета для Садашивы вполне метафорично. Слово «улыбающийся» (*prahasantam*) прилагается к Садашиве с тем, чтобы выразить его радость от того, что он служит тронем для запредельной Шакти (*пара*). Слово «ишвара» в этой цитате относится к Садашиве, а не к *ишвара-таттве*.

Садашива был одновременно охарактеризован как осознающий (*sacetana*) и как неосознающий (*acetana*). Он осознающий относительно своей тождественности запредельной Шакти, и неосознающий относительно различающих органов (восприятий), преобладающих в мире.

12. Все категории существования имеют два аспекта: (1) первичная (исходная) сфера и (2) её отражение. Первичная сфера находится в *пашьянти*. Никакое отражение не может существовать, если его исходная сфера (*бимба*) отсутствует в *пара*. Высшая, первичная сфера – это безусловно *пара*. Первичные сферы остальных *вапī*, а именно *пашьянти*, *мадхьяма* и *вайкхари*, также содержатся в *пара*. В цитате, извлечённой из «Малинивиджайи», было отмечено, что даже три богини в форме энергии, т.е. *пара-пашьянти*, *пара-мадхьяма* и *пара-вайкхари*, располагаются на трёх лотосах, которые распускаются на трёх концах трезубца, вздымающегося из пупка Садашивы. Однако почитаемая *пара-шакти* возвышается даже над этими тремя.

Существуют следующий порядок (*mātrā*) *пранавы*: а, и, m, bindu, ardhacandra, nirodhī, nāda, nādānta, śakti, vyāpini и samanā. Восьмая *nādānta* – это состояние Садашивы. Также имеется двенадцатая *матра* – *уптанā*, образующая трон почитаемой *пара*, которая возвышается над всем. Три белых лотоса относительно *пара* указывают на *сришти*, *стхити* и *самхара*. Почитаемая *пара* возвышается даже над *ūrdhvakunḍalinī*. Она пребывает в форме божественной энергии. Её сидение (трон) называется «величайшим» (*parama āsana*), поскольку это сидение также велико, как и сама *пара* (*parāparyantatvāt*).

Наданта относится к восьмой *матра* и указывает на состояние *садашивы*. Йогин воспринимает двенадцатую *матру*, т.е. *унману пранавы*, когда он, прежде всего, достигает успеха в растворении первых одиннадцати *матр* в *cidākāśa*. Унма-бым треном для *пара*.

13. Грамматисты считают, что есть только три стадии (уровня) Речи (*вак*): *пашьянти*, *мадхьяма* и *вайкхари*, и рассматривают *пашьянти* как высший уровень. Философы три-Речи: *пара*, *пашьянти*, *мадхьяма* и *вайкхари*, где *пара* – высший уровень.

14. Утверждение, сделанное в данном абзаце, становится ясным из следующей таблицы:

Уровни трёх bimba vāṇīs:

№	Antaḥkaraṇa обращенные к своей Самости:	Bimba vāṇīs:	Главное божество:	Положение созидательных категорий в соответствии с трикой:
1.	buddhi или prajñā	parā-paśyantī	parā- sadāśiva	jñāna-śakti – аспект <i>пара- садашивы</i>
2.	āhaṃkāra	parā-madhyamā	parā-viṣṇu	kriyā-śakti – аспект <i>пара- садашивы</i>
3.	manas	parā-vaikhari	parā-brahmā	kriyā-śakti – аспект <i>пара- ишвары</i>

15. Pralayākala и śūnya-pramātā являются состояниями, в

которых душа долгое время покоится во сне в силу неведения (*моха*). Однако, между ними есть разница. Движение *праны* и *апаны* происходит на тонком уровне, в *śūnya-gramātā*, пока они пребывают в бессознательности в *śūnya*, т.е. в распавшемся (растворённом) мире. Однако в этом состоянии *sañcita karma* обеих остаётся в виде *самскар*.

16. *Lakṣa* = 100 000; *koṭi* = 10 *lakṣa*; *arbuda* = 10 *koṭi*; *parārdha* = 2 *arbuda*.

17. Категория земли (*притхви-таттва*) является абсолютным аспектом манифестации. Она содержит все предшествующие *таттвы* от воды до шива-*таттвы* в соответствии с принципом «всё во всём».

18. Под «плотностью» (*kāṭhinya*) подразумевается «компактность прочного или крепкого соединения». Земля не может обладать плотностью до тех пор, пока её элементы не будут прочно связаны при помощи частиц-элементов воды.

19. Состояние *пара* – это вездесущее и неизменное «теперь». Состояние *парапара* – это будущее, и *апара* – прошлое. Смысл фразы «пребывать в форме, подходящей для *пара*» заключается в следующем: в первичном (*бимба*) *пара* будущее и прошлое находится в данной форме первичного, т.е. в вездесущем, являющемся подходящей характеристикой *пара*, поскольку в *пара* Время не опирается на ощущение реальности, являющейся характеристикой эмпирического сознания.

Сводка полноты категории земли в соответствии с принципом нисходящего воплощения Шивы вплоть до самой земли (vamana-yukti):

1. Совершенное равновесие *Ahaṃ* (Я) = *śiva-tattva*
и *Idam* («это» или объективность)
2. Превращение Шивы в *A-ha-m* = *śakti-tattva*

3. Потеря неразличия (abheda) и возникновение «этого» (idam) в Я (aham) посредством самодостаточности Шивы (svātantrya-śakti) = sadāśiva-tattva
4. Зарождение тонкого различия благодаря разрыву в нерасчленённости = īśvara-tattva
5. Сбалансированность различия (bheda) и не-различия (abheda) = śuddhavidyā-tattva
6. Сокращение не-различия и проявление различия = mahāmāya-tattva
7. Полное различие = māyā-tattva
8. Пребывание эмпирического индивида в майе = puruṣa-tattva
9. Разрастание майи, благодаря чему эмпирический индивид окончательно запутывается = kāla, vidyā, rāga, kalā и niyati-tattva
10. Сбалансированное состояние саттвы, раджаса и тамаса = prakṛti-tattva
11. Первый аспект трансформации пракрити = buddhi-tattva
12. Два аспекта, или трансформация буддхи = manas-tattva и ahaṃkāra-tattva
13. Трансформация ахамкара-таттвы = 5 jñānendriya и 5 karmendriya
14. Первичный и общий объект восприятия = śabda, sparśa, rūpa, rasa и gandha-tanmātrā

15. Трансформация тонких *танматр* в конкретные элементы

= ākāśa, vāyu, tejas и jala-tattva

16. Абсолютный предел (завершение) всей манифестации

= pṛthivī-tattva

20. Сознание-Бхайрава, которое есть *ануттара*, превосходит как *бимба*, так и *пратибимба*. Это сознание представлено в виде гласных, которые находятся вне доктрины *бимба-пратибимба*. Гласные всегда символизируют Шиву на любом уровне, будь то изначальный – *пара*, или же конечный – *вайкхари*.

21. Буквы (*varṇa*) начинаются в *пара* и *пашьянти*, слова (*mantra*) – в *мадхьяме* или *парапара*, и предложения (*pada*) начинаются в *вайкхари* или *апара*. Очищение означает, что в духовной практике (*sādhana*) предложения, которые находятся в *вайкхари*, должны дорасти до уровня букв *пашьянти* и *пара*.

22. Высшая точка (*paramakoṭi*) относится к последней точке (*antakoṭi*) *пашьянти*. Начальная точка (*ādi*) *пашьянти* – это *ишвара-таттва*; средняя точка (*madhya*) *пашьянти* – это *садашива-таттва* и последняя точка *пашьянти* – *анашрита-шива*.

23. *Ṇṇṇa*-*mantra* девяти букв такова: h, s, r, kṣ, m, l, v, u, ṇṇṇ. Это мантра без промежуточных гласных.

24. *Mālā*-мантры подобны следующей: «Om namaḥ śivāya», в которой слова связаны синтаксически.

25. *Nyāsa* – это технический термин, который означает ментальную принадлежность различных частей тела соответствующим божествам, сопровождающимся мантрой или молитвой вместе с особой жестиккуляцией.

26. *Śakta-śarīra* – это тело, наполненное божественной энергией (*śakti*).

Parāparā-samvitti

Развитие таттв в малини на основе «Малинивиджаятгара-тантры»:

па, ṛ, ṝ (долгий слоговой ṛ), ḷ, долгий слоговой ḷ, tha, sa, dha, ī, ṇa, u, ū, ba, ka, kha, ga – первые 16 букв охватываются шивашакти-таттвой.

№	Буква	Таттва
1	gha	sadāśiva
2	ṇa	īśvara
3	i	śuddhavidyā
4	a	māyā
5	va	niyati
6	bha	kāla
7	ya	rāga
8	da	vidyā
9	ḍha	kalā
10	ṭha	puruṣa
11	jha	prakṛti
12	ṅa	buddhi
13	ja	ahaṃkāra
14	ra	manas
15	ṭa	śrotra
16	pa	tvak
17	cha	cakṣu
18	la	rasanā
19	ā	ghrāṇa
20	sa	vāk
21	aḥ	pāṇi
22	ha	pāda
23	ṣa	upastha
24	kṣa	pāyu
25	ma	śabda

26	śa	sparśa
27	aṃ	rūpa
28	ta	rasa
29	e	gandha
30	ai	ākāśa
31	o	vāyu
32	au	tejas
33	da	jala
34	pha	pṛthivī

Parāparā-samvitti:

Развитие *таттв* в матрике (от а до kṣa):

а, ā, і, ī, u, ū, ṛ, ṝ, ḷ, ḹ (долгое),
е, ai, о, au, aṃ, aḥ

т.е. все гласные охватываются *шива-таттвой*. Соответствие *таттв* другим буквам матрики приводится ниже:

№	Буква	Таттва
1	ka	śakti
2	kha	sadāśiva
3	ga	īśvara
4	gha	śuddhavidyā
5	na	mahāmāyā
6	ca	māyā
7	cha	kalā
8	ja	vidyā
9	jha	rāga
10	ña	puruṣa
11	ṭa	prakṛti
12	ṭha	buddhi
13	ḍa	ahaṃkāra
14	ḍha	manas
15	ṇa	śrotra

16	ta	
17	tha	tvak
18	da	cakṣu
19	dha	rasanā
20	na	ghrāṇa
21	pa	vāk
22	pha	upastha
23	ba	pāyu
24	bha	pāṇi
25	ma	pāda
26	ya	śabda
27	ra	sparsa
28	la	rūpa
29	va	rasa
30	śa	gandha
31	ṣa	ākāśa
32	ṣa	vāyu
33	sa	agni
34	ha	jala
	kṣa	pṛthivī

Обобщение

В данном разделе заслуживают внимания четыре следующих момента: 1) фонематическая манифестация; 2) принцип эволюции в шайвагаме; 3) принцип отражения (отображения) всего во всём; 4) позиция исходной (первичной) сферы и её манифестация (bimba-pratibimba).

1. Фонематическая манифестация

В соответствии с шайвагамой самовербализирующийся и самораскрывающийся аспект (vimarśa-śakti) Высшего (*анутара*) состоит из постоянной осознанности Я (Aham). Высшее – это не просто свет сознания (*пракаша*), но одновременно свет и энергия осознания (prakāśa-vimarśamaḥ), которая есть латентный зародыш и источник всякой манифестации. Таким образом, Высшее – это основополагающий принцип.

Самость (Ахам) Высшего содержит в себе все буквы санскритского алфавита, который состоит из 50 букв. 16 гласных – это формы Энергии, представляющие Высшее, выходящее за пределы манифестации. Остальные 34 фонемы – согласные, – также являются формами Энергии, манифестациями различных категорий существования (*таттв*). Таким образом, эти фонемы есть не просто инертные буквы, но создающие силы вселенной. Вселенная – это не просто воспринимаемые явления Божественного; это – выражение *пара-вак*, или вербальной силы Божественного. В шайвагаме манифестация известна как фонематическое развитие (развёртывание) (*vaṇa-sṛṣṭi*).

Фонемы известны как *матрика* (матушка), заняты созданием универсума, а также осуществлением повседневной жизненной активности. *Матрика*, реализуемая личностью, становится мантрой, которая сохраняет душу и приводит к освобождению.

2. Принцип эволюции в шайвагаме

Данный раздел также содержит философию развития в соответствии с шайвагамой. В манифестации прежде всего имеется дуга нисхождения Божественного вплоть до самой земли. Такой процесс инволюции известен как процесс проецирования божественной энергии в виде манифестации (*vaṇana-yukti*), где имеет место сокрытие её сущностной природы (*svaṅī-ṛagorāna*). Этот процесс проецирования детально представлен в данном разделе в примечании № 9. Он также известен как *sṛṣṭi-kṛama*. Каждая искра (*джива* или душа) божественного пламени должна упасть вниз.

Эволюция является инверсией инволюции. В этом разделе она называлась *grasana-yukti*. Это восходящая дуга, дуга *svaṅīra-prakāśana*, путь возвращения из изгнания. Это *saṃhāra-kṛama* или *laya-kṛama*, возвращение Одиссея. Сутью манифестации (*sṛṣṭi*) и пребывания (*sthiti*) является Божественная

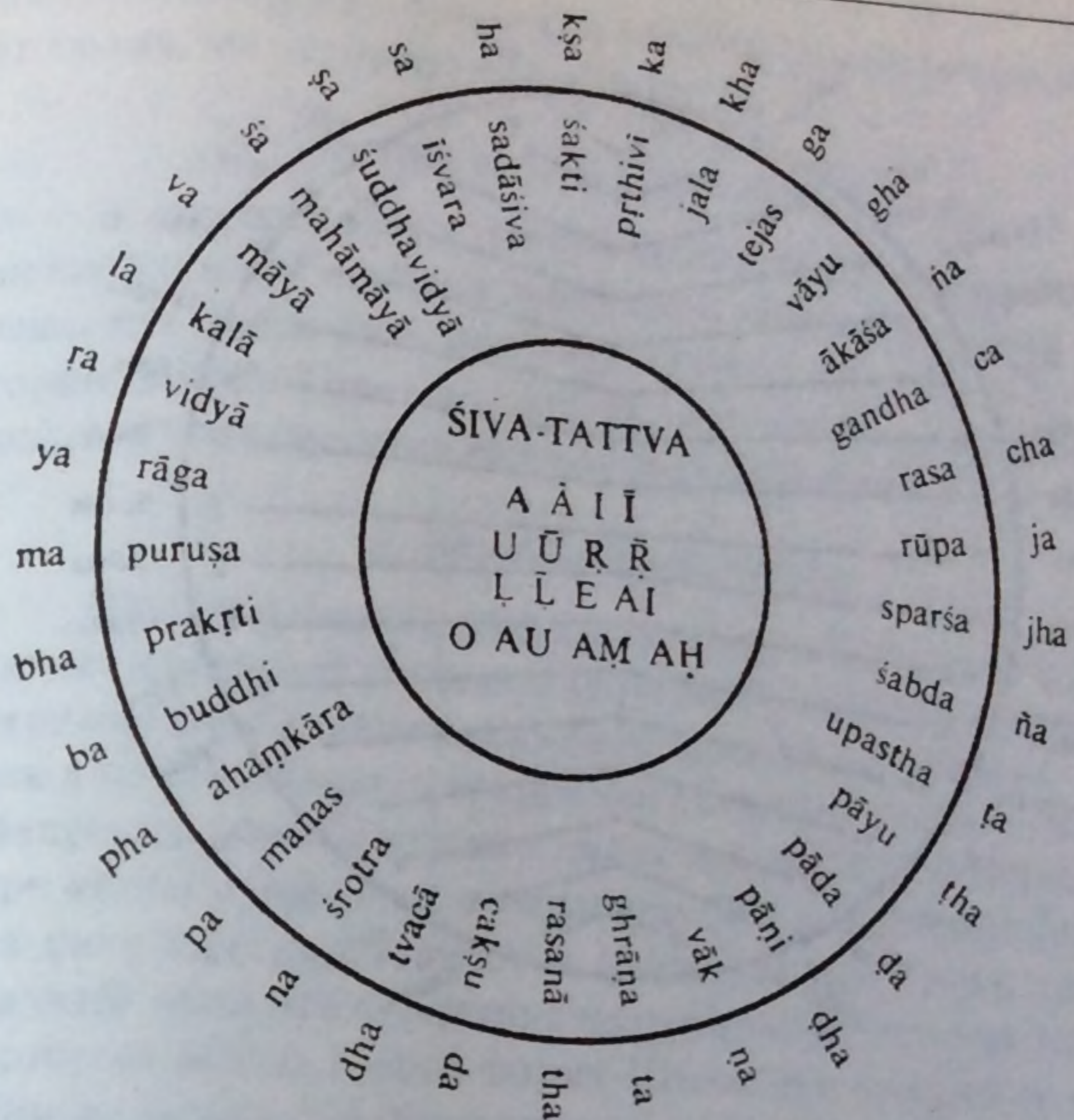


Схема 3. Расположение букв в соответствии с матрицей в para-saṃvitti, в sarvāgra-rūpatā.

В этой схеме каждая фонема наполнена сама по себе:

- | | | | |
|------------|----------------|-----------------|------------------|
| a – cit | ū – ūnatā | e – asphuṭa- | au – sphuṭatama- |
| ā – ānanda | ṛ – amṛta-bīja | kriyāśakti | kriyāśakti |
| ī – icchā | ṙ – amṛta-bīja | ai – sphuṭa- | om – śivabindu |
| ī – īśānā | ḷ – amṛta-bīja | kriyāśakti | |
| u – unmeṣa | ḻ – amṛta-bīja | o – sphuṭatara- | aḥ – śivavisarga |
| | | kriyāśakti | |

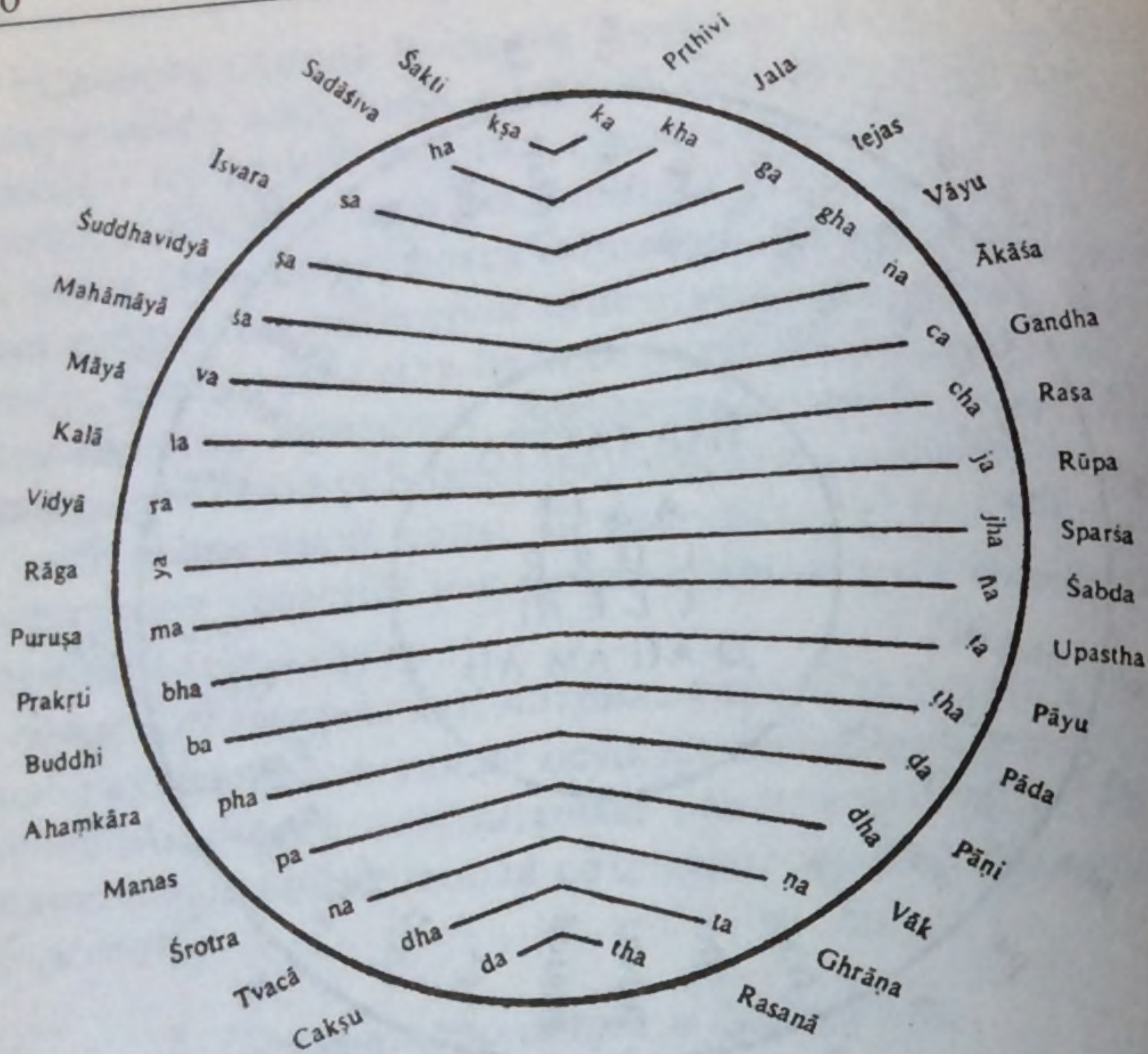


Схема 4. Расположение букв в соответствии матри-
кой в parāpara-saṃvitti, в sarva-madhyarūpatā.)

милость (anugraha), благодаря которой каждая искра осознаёт пламя, от которого она отделилась.

3. Принцип отображения всего во всём

В соответствии с данной системой всё манифестирующееся является отображением всего остального. Даже такая вещь как земля содержит воду, огонь и пр., вплоть до категории Шивы. Также и вода содержит в себе все предшествующие и последующие категории существования (*таттвы*).

4. Vimba-pratibimba-bhāva

В соответствии с этой философией всё по своей сути обладает природой Высшего (*ануттара*), но поляризуется в отражении, т.е. становится отображением оригинала, также как в отражении правое становится левым, а левое – правым. Например, *шакти-таттва* в пара становится *притхви-таттвой* при своём отражении в *парাপара*. Это достигается благодаря силе самодостаточности (*svātantrya-śakti*) пара. Однако, данный принцип отражения не распространяется на гласные, которые всегда имеют форму Шивы. На диаграмме *пратибимбы* видно, что категория земли, представленная буквой «ка», отражается как *шакти*, представленной буквой «kṣa», и наоборот.

Более детально смотри диаграммы (Схемы № 1, 2, 3, 4).

Малини и матрика относительно шива-таттвы в аспекте пара.

ТЕКСТ

(*evam ca sthite* стр. 51, 1.22 - *samāviṣṭam* стр. 52, 1.8)

Перевод

В свете вышеизложенного, поскольку всё находится во всём остальном, давайте прежде всего взглянем на то, каким

образом первые 16 букв *малини* (iḥatyā), а именно: па, г, ḡ, ḷ, ḷ̣, tha, са, dha, ī, ṇa, u, ū, ba, ka, kha, ga, – дают представление о ступенях Шивы в аспекте высшего или трансцендентального сознания.

(paḡasaṁvidam apreśya) [Охватывание Шивой первых 16 букв *малини* в высшем сознании (*пара*) на основе sarvā-gaḡurātā:]

1. «На», которая символизирует слышание (śrotra) в *матрика-чакре* и является согласной, в высшем сознании, в *малини*, проявляется как звук *нада*, который в данном контексте есть божественное Я-сознание (ahaṁ-paḡāmarśa).

2. Это (*нада*) входит в группу из четырёх фонем (г, ḡ, ḷ, ḷ̣), которые являются семенами нектара, так как они есть порождающее начало (лоно) бессмертия, будучи сущностной природой Шивы. Я-сознание в форме *нада* расцветает здесь и достигает зрелости (yṁḡhitattvam avārua).

3. «Tha» в группе букв *матрики* символизирует (способность воспринимать) вкус (gasaṇā). Таким образом, непосредственно выходя на этот уровень, Я-сознание наслаждается вкусом своей собственной природы как Я.

4. Фонема «са» символизирует запах (gandha) в *матрика-чакре*. Запах (как хорошо известно) – это атрибут земли. В запредельном сознании (*пара*) *гандха* символизирует узнавание (pratyabhijñā) в форме: «Я всегда был таким».

5. Фонема «dha» символизирует прикосновение (tvak) в *матрика-чакре*. На уровне самопознания (tatraiva) Самость наслаждается сознанием контакта с духовной энергией (*шакти*) и узнаёт свою тождественность с ней.

6. Вышеприведённое состояние известно как состояние порождающей энергии (śāktam yaṁnam dhāma). Теперь же оно устанавливается в порождающей энергии посредством īśānavīja или *шива-биджи*, представленной в виде фонемы «i».

7. «ṇa» символизирует ту чувственную способность в *матрика-чакре*, которая известна как *вак*. (Божественное Я-

сознание), будучи отражённым в этом (вак), есть *карана-шакти* или *майя-шакти*, которая не отличается от *ануттары*.

8. За *карана-шакти* следует состояние расцвета (*unmeṣa*), отмеченное фонемой «и». Это интровертивное состояние. За ним следует тенденция расширения (*prasaṅga*), т.е. состояние экстраверсии, отмеченное фонемой «п».

Фонема «ва» символизирует «*буддхи*» в *матрика-чакре*. Функцией *буддхи* является установление. Следовательно, это сводится к совершенному установлению своего самобытия в *шакти*, представленного в виде *буддхи* (*huddhirūpam śākta uonim adhiśayya*) (указывая на то, что это не только за пределами манифестации, но и имманентно ей).

9. Фонема «ка» символизирует твёрдость (*pr̥thivī*) в *матрика-чакре*. Твёрдость обозначает устойчивость (*sthaiṛya*). Это означает, что Я-сознание достигает устойчивости в своей собственной природе, как Шива.

Фонема «кха» символизирует жидкость (*jala*) в *матрика-чакре*. Характеристикой жидкости является *гаса*, которая символизирует наслаждение или удовольствие от вкуса. Это означает, что Я-сознание погружено в своё собственное блаженство, как Шива.

Фонема «га» символизирует огонь (*agni*) в *матрика-чакре*, который обозначает свет (*prakāśa*). Это означает, что Я-сознание узнаёт себя как Свет (*пракаша*) в своей собственной природе, как Шива.

(Это известно как *шива-таттва* на высшем уровне (*parasamvitti*).)

Обобщение

В этой взаимосвязи *малини* с трансцендентальным уровнем (состоянием) (*пара*) Абхинавагупта указывает на следующие моменты:

«*Sarvaṃ sarvātmaṃ*» – «всё состоит из всего». Это базовый принцип. Шива имманентен манифестации. Посколь-

ку Шива не ограничен какими бы то ни было определёнными элементами, но является всей Реальностью, — поэтому нет ничего в мире, что не содержало бы всей Реальности. Когда, например, говорится, что *притхиви* — это твёрдость, которая обладает атрибутом запаха (*гандха*), — это не означает, что твёрдость есть лишь вещь, которая представлена землёй (*притхиви*). Из этого следует, что в земле преобладает твёрдость, но в меньшем количестве в ней также содержатся и другие элементы.

Философия *трики* устанавливает, что вся манифестация есть выражение трансцендентального Логоса (*пара-шакти* или *паравак*). Этот *паравак* является созидательной энергией. Каждая буква алфавита представляет некую форму энергии. В *трике* буквы алфавита расположены по двум схемам: *матрика* и *малини*. «*Матрика*» означает «матушка» или фонематическая созидательная энергия. «*Малини*» дословно означает Дэви, которая носит гирлянду из пятидесяти букв санскритского алфавита. *Матрика* также одета в гирлянду из пятидесяти букв. Вот почему иногда *матрика* называется *пурва-малини*, а *малини* называется *уттара-малини*. Однако слово «*малини*» очень редко применяется в отношении *матрики*. Другая этимология «*малини*» — «*malate viśvam iti mālinī*», т.е. «шакти букв, которая содержит в себе всю вселенную» (корень «*mal*» означает «удерживать»).

Главная разница между *матрикой* и *малини* заключается в расположении букв. В *матрике* они расположены в обычной последовательности, т.е. в определённом порядке — вначале следуют гласные, а затем согласные. В *малини* же они располагаются в необычной последовательности, т.е. гласные и согласные смешаны без соблюдения определённой последовательности.

Что же касается принципа «всё во всём», то Абхинавагупта демонстрирует здесь, что первые 16 букв в последовательности *малини* представляют собой *шива-таттвы*, также

как и первые 16 гласных в последовательности матрики. Из этих шестнадцати букв – семь гласных (ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, i, u, ū), и, как таковые, они представляют сами шива-таттвы. Поэтому они не относятся к исходящему движению. Они имеют лишь значение внутренне присущего. Фонемы «ṛ, ṝ, ḷ, ḹ» называются бессмертными зародышами или гласными (amṛta-bīja), поскольку они являются местопребыванием (вместилищем) Я-сознания; они ничего не производят и не изменяют. Фонема «i» соответствует силе власти (влияния) (iśānā-bīja), «u» соответствует интровертивному расцветанию (unmeṣa), а «ū» – экстравертивной тенденции (ūrdhvāśrayaṇa). Все эти гласные связаны только с внутренней жизнью Шивы.

При рассмотрении остальных девяти букв малини (na, tha, sa, dha, ṇa, ba, ka, kha, ga) Абхинавагупта, как было показано, демонстрирует, что в соответствии с принципом «всё во всём» они также указывают на определённый аспект последовательности матрики.

Все репрезентации шестнадцати букв (малини) в соответствии с матрикой относительно высшего сознания (пара-самвид) можно увидеть в следующей Схеме 5.

Схема 5

Буквы малини вместе с их репрезентациями относительно высшего сознания:

Буквы малини	Символ аспекта по схеме Матрики	Символ аспекта в Шиве
na	Слышание (śrotra)	Нада как Я-сознание
(ṛ, ṝ, ḷ, ḹ – amṛta-bīja как совокупность cidānanda Шивы)		
tha	Вкус (rasanā)	Наслаждение от реализации Шивы как Самости
sa	Запах (gandha)	pratyabhijñā или узнавание Я-сознания

dha	Прикосновение (tvak)	Тождественность Я-сознания и шакти
ī – (īśāna-bīja указывает на самодостаточное пребывание Шивы в собственной природе)		
ṇa	Речь (vāk)	Отражение Шивы как Самости в <i>Вак</i>
u – (unmeṣa указывает на интровертивное состояние знания и блаженство в Шиве)		
ū – (ūrdhvāśrayaṇa или экстравертивная тенденция в Шиве)		
ba	buddhi	Утверждение Я-сознания
ka	Твёрдость (pṛthivī)	Устойчивость в Я-сознании
kha	Жидкость (jala)	Вкус блаженства в Я-сознании
ga	Огонь (agni)	Изначальный свет сознания как Шива

Малини и матрика относительно «высшего и не-высшего сознания» (парапара)

ТЕКСТ

(paśyantīrūpānusṛtyā стр. 52, 1.10 – bhavati стр. 52, 1.20)

Перевод

В соответствии с *пашьянти*, то есть на высшем и не-высшем уровне.

1. Фонема «па», которая представляет слышание (*шрот-ра*) в *матрике* на высшем уровне, и *нада* в *шива-таттве* (в *малини*), в том же самом состоянии отражается как «ṇa» в

матрике на уровне парापара. Фонема «па» в схеме матрики на данном уровне представляет речь или звук (вак), способность интуитивного восприятия (grahaṇātma-ka-gūraṇ), символ Я-ощущения в шива-таттве.

Теперь же это Я-ощущение расширяется, т.е. укрепляется в амрита-биджах, гласных ṛ, ṝ, ḷ, ḹ (tattraiva bījeṣu prasṛtya). Здесь нет отражения или трансформации.

2. Фонема «tha», представляющая вкус (расана) в матрике на высшем уровне, или восторг блаженства (ānanda rasa) в шива-таттве (в малини), в том же самом состоянии отражается как «da» в матрике на уровне парापара. Фонема «da» в схеме матрики на данном уровне представляет способность видения (cākṣuṣyāṃ bhuvī), а также самосознание (sākṣātkāra) в шива-таттве.

3. Фонема «sa», представляющая запах (гандха) в матрике на высшем уровне, и самовоспоминании в шива-таттве (в малини), в том же самом состоянии отражается как «va» в матрике на уровне парापара. Фонема «va» в схеме матрики на данном уровне представляет майю, которая здесь означает чистую майя-шакти в союзе с Шивой (tatsāmānyāśuddhavidyā karaṇe). В шива-таттве она представляет самодостаточную силу Шивы (svātantrya-śakti)*.

4. Фонема «dha», представленная соприкосновением (tvak) в матрике на высшем уровне, и контактом с самим собой (svagūrasparśa) в шива-таттве (в малини), в том же самом

* Необходимо понимать, что шуддхавидья в данном контексте не означает шуддха-видья-таттву, но майю, однако не майю в обычном значении майя-таттвы, но майю-шакти или сватантрию Шивы. Именно в данном значении использовалось слово «майя» в следующих строках «Ишварапратьябхиджня-карики» Утпаладевы: «Svāṅgrūpeṣu bhāveṣu patyurjñānaṃ kriyā sa yā māyātṛtīye te eva paśoḥ sattvaṃ rajas-tamaḥ». (IV. 1.4). «То, что признаётся знанием и действием Владыки в связи с объектами, которые тождественны Ему, относится и к третьему, майе – трём гунам ограниченного субъекта, а именно саттве, раджасу и тамасу». (прим. ред. англ. пер.)

состоянии отражается как «та» в матрике на уровне парара. Фонема «та» в схеме матрики на данном уровне представляет последний из внешних органов чувств, а именно способность обоняния. В самой шива-таттве она представляет самоузнавание (pratyabhijñā).

5. Фонема «ī» символизирует ишана-биджу или гласную (svara), представляя самодостаточность Шивы (здесь также нет отражения или трансформации). Я-ощущение (ahaṃ-vimarśa), прочно удерживая предыдущее состояние силой самодостаточности (īśānabījam ākrāmya), переходит к следующему уровню.

6. Фонема «ṇa», представляющая вак в матрике на высшем уровне пара и svagūra-nāda-daśā в шива-таттве (в малини), отражается как «па» или способность слышания (śrotraśakti) в матрике на уровне парара (śrotraśaktim ālambya) и представляет собой принятие состояния нада (aṅgīkṛta-nāda-daśā) в шива-таттве.

7. Фонема «u» только в малини представляет внутренний расцвет (унмеша) как на уровне пара (здесь нет отражения или трансформации).

Точно также и «ū» только в малини указывает на тенденцию к экстериоризации (ūrdhvāśrayaṇa) (здесь также нет отражения). Благодаря «u» и «ū» ahaṃ-vimarśa переходит к следующему уровню.

Следующая буква «va», представляющая буддхи в матрике на уровне пара, а также самоопределённость или самоубеждённость (svagūra-niścaya) в шива-таттве (в малини), отражается как «ṭha» в матрике на уровне парара. Букв «ṭha» в схеме матрики на уровне парара представляет прямую кишку (rāu), место сексуального удовольствия (ānandendriya-ropi), символ сжатия и расширения (saṅkoca-vikāsa), или входение и выход (ānandendriyauponigam).

8. Буква «ka», представляющая твёрдость (притхиви) в матрике на уровне пара, и устойчивость в шива-таттве (в

малини), отражается как «kṣa» в матрике на уровне парара. Буква «kṣa» представляет здесь шакти и садашиву (sadāśiva-maya-śakti) в соответствии с sarvāntyaḡpatā.

Буква «kha», представляющая воду в матрике на уровне пара, а также наслаждение в шива-таттве (в малини), отражается как «ha» в матрике на уровне парара. Буква «ha» здесь представляет садашиву и ишвару (īśvara-maya-sadāśiva) (в соответствии с sarvāntyaḡpatā).

Буква «ga», представляющая огонь в матрике на уровне пара, а также пракашу или свет в шива-таттве (в малини), отражается как «sa» в матрике на уровне парара. Буква «sa» в данном случае представляет शुद्धхавидью и ишвару (śuddhavidyā-maya-īśvara) (в соответствии с sarvāntyaḡpatā).

Последние три ступени обозначают то, что в данном тексте подразумевается под «sadāśiveśveśvara-śuddhavidyā-mayam bhavati».

Таким образом, здесь было сказано, что шива-таттва обладает бесконечной силой (ananta-śakti), поскольку она беспредельна и проявляется в фазах sarvāgra, sarvamadhya и sarvānta-gāmī.

Обобщение

В предшествующем описании Абхинавагупта показал, каким образом различные фазы nādātмака Я-сознания, представленные первыми шестнадцатью буквами малини, позиционируются в последовательности матрики относительно высшего состояния (уровня) шива-таттвы.

Здесь же он демонстрирует, как различные фазы ахам-вимарша шива-таттвы, представленные первыми шестнадцатью буквами малини, позиционируются в последовательности матрики относительно «высшего и не-высшего» состояния шива-таттвы (parāpara-saṁvitti).

Из шестнадцати букв семь, а именно ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, ī, u, ū, — являются гласными или биджами. Как таковые они есть аспек-

ты Шивы как в *малини*, так и в *матрике* и, следовательно, не подвержены изменениям. Они имеют ту же самую функцию как в *парапара*, так и в *пара*.

Фонемы, в соответствии с философией *трики*, имеют три аспекта: *sarvāṅgaṅgūpatā*, *sarvamadhyaṅgūpatā* и *sarvāntagāmitā*. *Sarvāṅgaṅgūpatā* относится к фонеме как к таковой. *Sarvamadhyaṅgūpatā* относится к фонемам, подвергающимся трансформации, и *sarvāntagāmitā* относится к фонемам, достигающим в конце концов состояния *шуддхавидьи*, *ишвары*, *садашивы* и *шакти*.

Шесть согласных *малини*, а именно *па*, *tha*, *са*, *dha*, *па*, *ba*, – отражаются в *матрике* в виде различных фонем на уровне *парапара* в соответствии с законом *sarvamadhyaṅgūpatā*, как показано в схеме.

Три согласные *малини*, а именно *ка*, *kha*, *га*, – после трансформации в *kṣa*, *ha*, *sa*, в соответствии с законом *sarvamadhyaṅgūpatā*, направляются к окончательной цели, т.е. превращаются в *шуддхавидью*, *ишвару*, *садашиву* и *шакти*. Таким образом, они относятся к состоянию (уровню) *sarvāntagāmitā*. «Ка», которая в *матрике* представляет *притхиви*, отражается в виде «*kṣa*», которая символизирует *шакти*, но на уровне *парапара* это не просто *шакти*, но *sadāśivama-ya-śakti*. *Парамарша* или постижение *садашивы* есть *aḥam-īdam* (Я есть это, – единство объекта и субъекта); *парамарша* *шакти* есть только Я (*ахам*), поскольку на уровне *пара* нет отдельного объективного (*идам*), всё есть только Я (*ахам*). Поскольку же это описание уровня *парапара*, «*kṣa*» или *шакти* описывается как *sadāśiva-maya-śakti*. И точно также «*ha*», которая представляет *садашиву*, является *īśvara-maya-sadāśiva* на уровне *парапара*. И точно также «*sa*», которая представляет *ишвару*, является *śuddhavidyā-maya-īśvara* на уровне *парапара*.

Таким образом, охватывание Шивы, наполненное неизменной и бесконечной *шакти*, описывается посредством пер-

вых 16 букв в порядке последовательности группы малини с точки зрения *sarvāgrāpatā* (*parāsaṁvitti*), а также *sarvamadhyarīpatā* и *sarvāntyarīpatā* (*parāparasaṁvitti*).

Смещение оставшихся таттв малини в aparā-saṁvitti

ТЕКСТ

(*mālinyāmīhatya* стр. 52, 1.22 – *pṛthvī sa pha* стр. 53, 1.10)

Перевод

Теперь эти фонемы будут описываться относительно не-высшего (*апара*) уровня в *малини*, а также их отражений относительно *пашьянти*, т.е. «высшего и не-высшего» (*парапара*) уровня. Фонема «gha», которая представляет *садакхья* или *садашиву* в *малини* на уровне *апара*, проявляется как элемент воздуха (*vaуu*) в *матрике* на уровне *парапара*.* Фонема «pa», которая представляет *ишвару* на уровне *апара* в *малини*, отражается как *paḥa*, т.е. элемент пространства (*akāśa*) в *матрике* на уровне *парапара*. Фонема «i», которая представляет *шуддхавидью* уровня *апары* в *малини*, проявляется как *иччха-шакти* на уровне *парапары*. Фонема «a», которая представляет *майю* на уровне *апара* в *малини*, представляет непревзойдённый абсолют (*ануттара*) в *матрике*. Фонема «va», которая является *piyatī* в *малини*, становится *майей* в *матрике*. Фонема «bha», которая является *kāla* в *малини*, становится *пракрити* в *матрике*. Фонема «ya», которая является *рага* в *малини*, становится *нияти* в *матрике*. Фонема «ḥa», которая представляет *видью* в *малини*, становится *падой* в *матрике*.

* Необходимо понять, что тот же самый процесс происходит и в случае с остальными буквам. Описание каждой буквы приводится в *малини* в *апара-самвитти*, а также соответствующих букв в *матрике* в *парапара-самвитти* или *пашьянти*. (прим. пер. с санскрита)

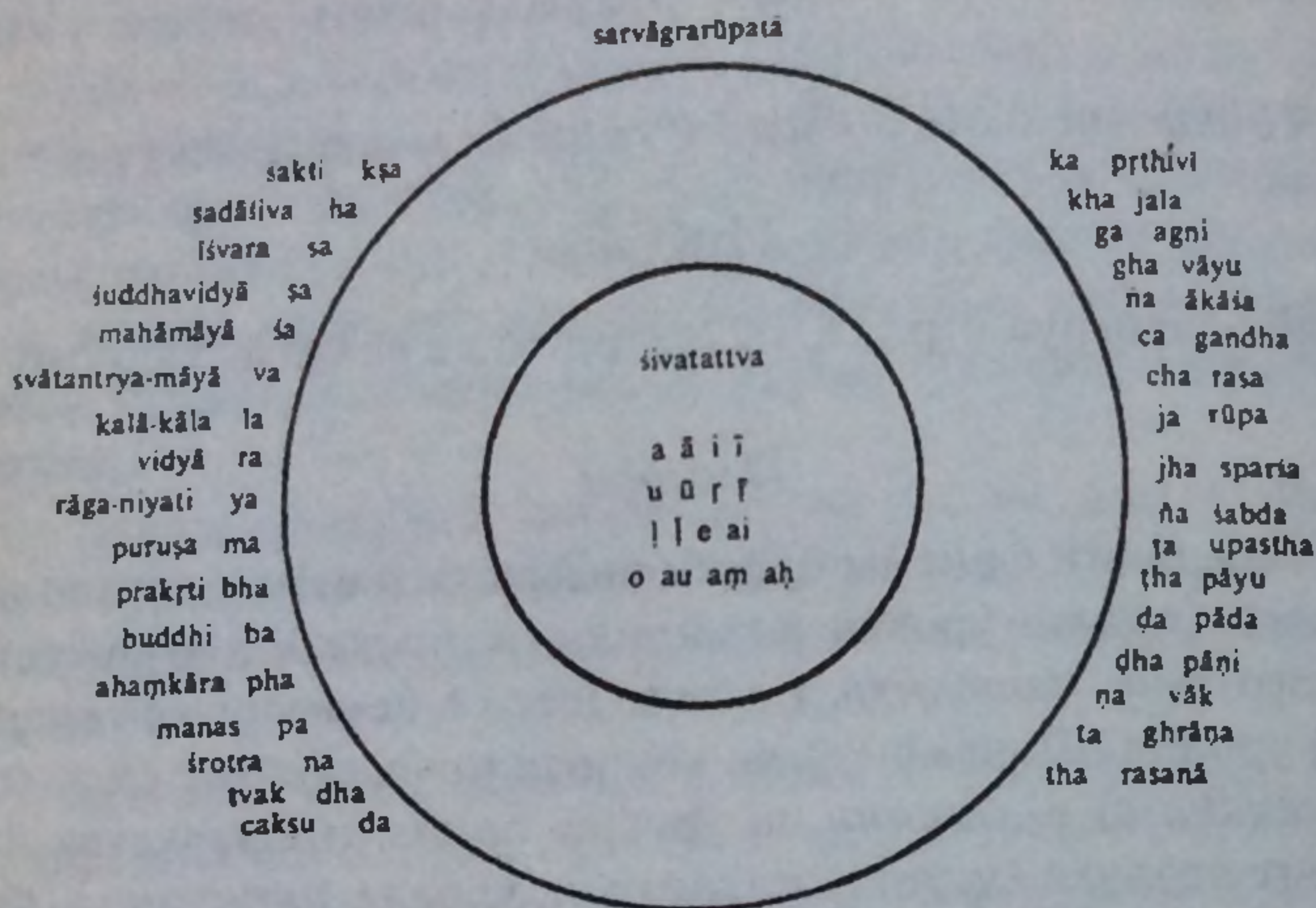


Схема 6. Высшее сознание (parasaṃvitti) — sarvāgrarūpatā. Здесь каждая категория существования (*таттва*) полна сама по себе. Буквы расположены в порядке матрики.

Объяснение букв к Схеме 6.

- Объяснение гласных, которые обладают природой Шивы:
- «а» – обозначает сознание (cit);
 - «ā» – обозначает блаженство (ānanda);
 - «i» – обозначает волю (силу) проявления (icchā), всё ещё не загрязнённую объективностью;
 - «ī» – обозначает властвование (īśanā), – это состояние, в котором воля (иччха) окрашивается объективностью;
 - «u» – обозначает силу знания (unmeṣa или jñānaśakti);
 - «ū» – обозначает недостаток (дефицит) знания (ūnatā), причину объективного проявления;
 - «ṛ, ḷ, ṛḥ» – обозначает нерушимую букву (amṛtabīja), неподверженную какому бы то ни было изменению;
 - «e» – обозначает неотчётливую (неявную) силу активности (asphuṭa kriyāśakti);
 - «ai» – обозначает отчётливую силу активности (sphuṭa kriyāśakti);
 - «o» – обозначает более отчётливую силу активности (sphuṭatara kriyāśakti);
 - «au» – обозначает наиболее отчётливую силу активности (sphuṭatama kriyāśakti);
 - «am̐» – обозначает нерасчленённое знание универсума (śiva-bindu);
 - «aḥ» – обозначает висаргу, изображённую в виде двух вертикально расположенных точек. Нижняя точка символизирует Шакти, – наличие разворачивания объективного мира. Верхняя точка символизирует Шиву, – весь универсум покоится в Я-сознании Шивы.

Фонема «ḍha», представляющая kalā в малини, становится rāṇi в матрике. Фонема «ṭha», представляющая пурушу в малини, становится rāu в матрике. Фонема «jha», представляющая пракрити в малини, становится спаршей в матрике.

Фонема «na», которая представляет dhi или buddhi в малини, становится *шабдой* в матрике. Фонема «ja», которая представляет ахамкару в малини, становится *рупой* в матрике. Фонема «ga», которая представляет манас в малини, становится *видьей* в матрике. Фонема «ṭa», которая представляет śrotra в малини, становится upastha в матрике. Фонема «ra», которая представляет tvak в малини, становится *манасом* в матрике. Фонема «cha», которая представляет cakṣu в малини, становится gasa в матрике. Фонема «la», которая представляет gasaṇā в малини, становится kāla в матрике. Фонема «ā», которая представляет анандашакти Шивы в малини, становится ghrāṇa в матрике. Фонема «sa», которая представляет вак в малини, становится *ишварой* в матрике. Фонема «aḥ» есть *висарга-шакти* Шивы и представляет rāṇi в малини. Фонема «ha», которая представляет rāda в малини, становится *садашивой* в матрике. Фонема «ṣa», которая представляет rāu в малини, становится *шуддхавидьей* в матрике. Фонема «kṣa», которая представляет upastha в малини, становится *шакти* в матрике. Фонема «ma», которая представляет *шабду* в малини, становится *пурушей* в матрике. Фонема «śa», которая представляет *спаршу* в малини, становится *махамайей* в матрике. Фонема «aṭ» есть *бинду-шакти* Шивы и представляет *рупу* в малини. Фонема «ta» представляет расу в малини и проявляется как ghrāṇa (nāsikā) в матрике. Фонема «e», которая есть sātviḥka-kriyāśakti Шивы, представляет gandha в малини. То же самое в её протяжной форме, т.е. «ai» представляет пространство/эфир (pabha) в малини. И точно также «o» представляет vaуu, а «au» – tejas или agni в малини. (В матрике буквы e, ai, o, au, будучи облада-

ющими природой Шивы, не могут подвергаться какой-либо модификации (видоизменению.) Фонема «da» в малини представляет воду (āp) и становится sakṣu в матрике. Фонема «pha» представляет притхиви в малини и становится ахам-карой в матрике.

Обобщение

В первых двух описаниях малини, которые относятся к пара и парапара уровням шива-таттвы, Абхинавагупта отмечает только первые 16 букв, которые в данной системе (малини) связаны с Шивой.

На уровне пара семь гласных ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, ī, u, ū не подвержены изменениям. Первые четыре гласные являются местопребыванием Я-сознания. «Я» относится к силе самодостаточности Шивы, u и ū указывают на его интровертивное и экстравертивное состояния. Остальные девять согласных букв демонстрируют связь малини и матрики, а также развёртывание Я-сознания в виде различных фаз.

Абхинавагупта показывает, как на уровне парапара девять согласных малини отражаются в различных буквах матрики, которые указывают на различные аспекты Я-сознания. Те и другие связаны с Я-сознанием Шивы, но демонстрируют развёртывание Я-сознания разными способами. Следовательно, те и другие связаны с шива-таттвой. В aparadaśā малини описывается модификация оставшихся 34 букв малини. В paradaśā описывается только развёртывание Я-сознания Шивы. В данном случае эти фонемы связаны только с внутренней жизнью Шивы, но не с его манифестацией. Вот почему это известно как paradaśā. В aparadaśā малини эти фонемы связаны с таттвами и их модификацией. Иными словами, они связаны с манифестацией. Вот почему этот уровень известен как не-высший (апара). Их соответствующая модификация демонстрируется на уровне парапара в матрике. На уровне апара в малини семь гласных, т.е. a, aḥ, aṁ, e, ai, o, au, пред-

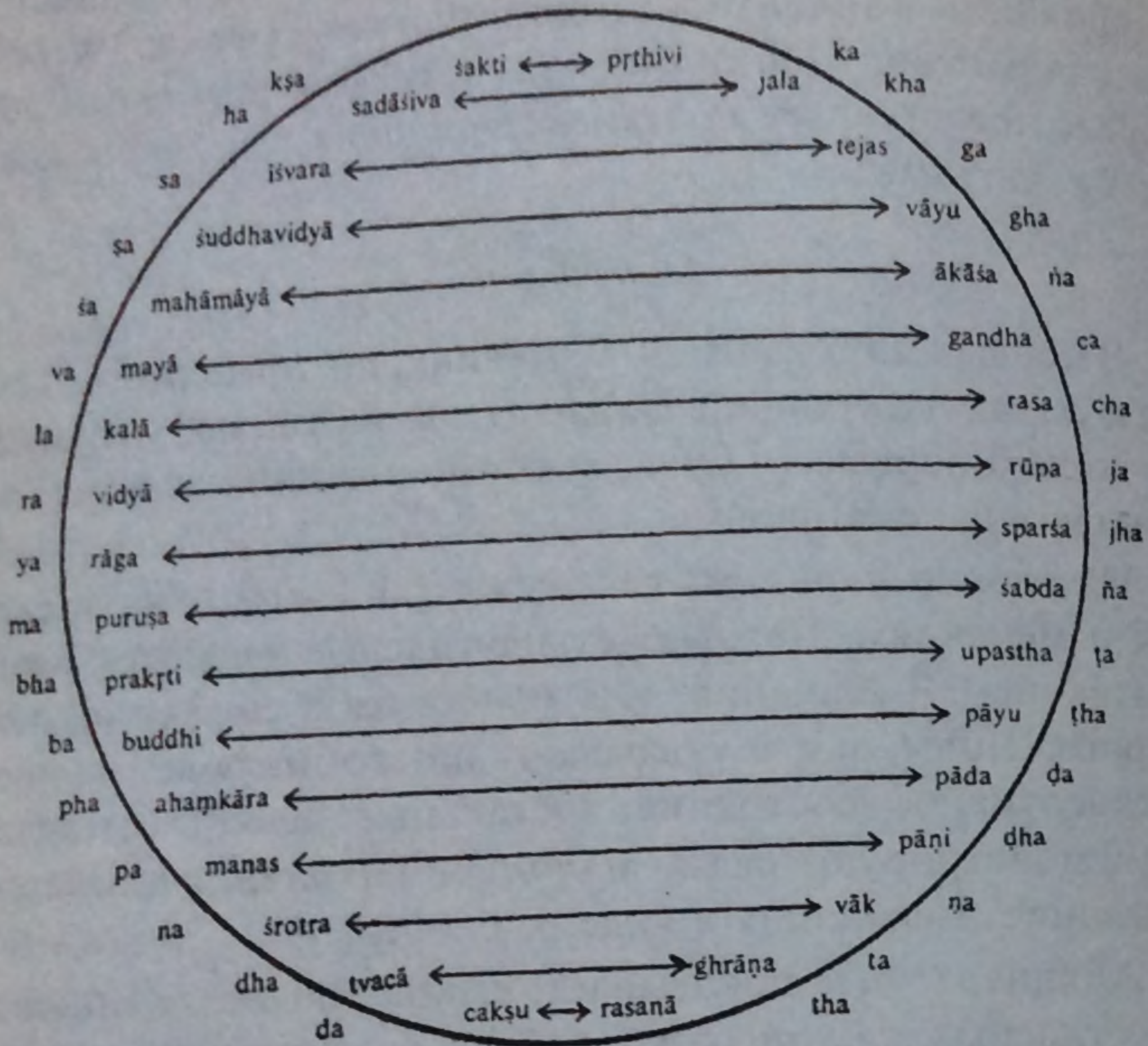


Схема 7

В высшем и не-высшем сознании (parāpara-saṃvitti) sarvamadhyarūpatā в соответствии с порядком букв в матрике.

Здесь категории имеют взаимосвязь на среднем уровне.

ставляют элементы манифестации (*таттвы*), но они представляют только различные шакти Шивы в *матрике*, они не представляют здесь элементы объективности. Следовательно, не возникает никаких вопросов относительно их модификации в *матрике*. (Более детально смотри Схему 9)

Схема 9

*Малини в
апара-самвитти.*

1. gha — sadāśiva
2. ṅa — iśvara
3. i — śuddhavidyā
4. a — māyā
5. va — niyati
6. bha — kāla
7. ya — rāga
8. ḍa — vidyā
9. ḍha — kalā
10. ṭha — puruṣa
11. jha — prakṛti
12. ṅa — dhī или buddhi
13. ja — ahaṃkṛta
14. ra — manas
15. ṭa — śrotra
16. pa — tvak
17. cha — caksu

*Матрика в пашьянти
или парापара-самвитти.*

1. gha — vāyu
2. ṅa — nabha или ākāśa
3. i — icchā Шивы
4. a — anuttara
5. va — māyā
6. bha — prakṛti
7. ya — niyati
8. ḍa — pāda
9. ḍha — pāṇi
10. ṭha — pāyu
11. jha — sparśa
12. ṅa — śabda
13. ja — rūpa
14. ra — vidyā
15. ṭa — upastha
16. pa — manas
17. cha — rasa

- | | |
|-------------------|---|
| 18. la — rasanā | 18. la — kalā или kāla |
| 19. ā — ghrāṇa | 19. ā — ānandaśakti ШИВЫ |
| 20. sa — vāk | 20. sa — īsvara |
| 21. aḥ — pāṇi | 21. aḥ — visarga-śakti ШИВЫ |
| 22. ha — pāda | 22. ha — sadāśiva |
| 23. ṣa — pāyu | 23. ṣa — śuddhavidyā |
| 24. kṣa — upastha | 24. kṣa — śakti |
| 25. ma — śabda | 25. ma — puruṣa |
| 26. śa — sparśa | 26. śa — mahāmāyā |
| 27. aṃ — rūpa | 27. aṃ — binduśakti ШИВЫ |
| 28. ta — rasa | 28. ta — ghrāṇa |
| 29. e — gandha | 29. e — asphuṭa-kriyāśakti
ШИВЫ |
| 30. ai — nabha | 30. ai — sphuṭa-kriyāśakti
ШИВЫ |
| 31. o — vāyu | 31. o — sphuṭatara-kriyāśakti
ШИВЫ |
| 32. au — tejas | 32. au — sphuṭatama-
kriyāśakti ШИВЫ |
| 33. da — jala | 33. da — cakṣu |
| 34. pha — pṛthivī | 34. pha — ahaṃkāra |

ТЕКСТ

(atraiva ca yathoktaṃ стр. 53, 1.11 — śeṣā varṇā-stukevalaḥ стр. 54, 1.11)

Перевод

В этих буквах *малини* структура śākta-śaṅgā описывается (в «Малинивиджае») в целях nyāsa (умственного сочетания различных частей тела с опекающими божествами посредством прикладывания к этим частям тела пальцев). Таким образом, принцип «всё во всём» демонстрируется во всей своей полноте. Именно священное высшее речение (*паравак*), которое в соответствии с этим принципом отображается в *пашьянти*, одновременно достигая и *мадхьямы*, устанавливается как тождественная самой себе форма букв, в которой согласные беспорядочно смешаны с гласными, и, таким образом, становясь самой *малини*, которая характеризуется различием в исчислении разных гласных (*kula-piṅṣa*) и согласных (т.е. *kula-śakti*, отмеченных словом *ādi*) бесконечными способами в силу бесконечного разнообразия сочетания согласных (*uṇi*) и гласных (*bīja*).

Как было сказано: «Необходимо восхвалять *малини*, чьё тело состоит из совокупности множества гласных (*kula-deha*)¹ и согласных (*kula-śakti*)».

Применяя эту практику, йогин, который поглощён чередующимися медитациями, обретает сверхъестественную силу (*сиддхи*) в отношении разнообразных *бхуван*, *таттв*, телесных энергетических центров (*śārīreṣu cakreṣu*)² во всём, что касается тела и праны.

Также как определённые лекарства, произведённые благодаря сочетанию определённых ингредиентов, (приводят к улучшению здоровья), так и духовная дисциплина (*bhāvanā*), связанная с сочетанием определённых духовных практик, таких как повторение различных слов силы (*мантра*), умственное сопоставление различных частей тела (*ньяса*), подношения (*хома*) и прочее, приводит к достижению определённого духовного могущества. Успех здесь обеспечивается благодаря безупречной работе *piyati-śakti*³.

В любых священных текстах соединение букв (в мант-

рах) производится посредством размещения букв в соответствии с различными порядками. Это делается в соответствии с определённой последовательностью (niyataraḡirāi), обусловленной преобладанием некоторых букв, рассматриваемых подходящими в соответствии с *виджняной* каждой шастры (nijanija vijñāna-samucita-tattad-varṇabhāṡāgaka grādhānyena). Именно таким образом мантра выделяется и представляется, чтобы показать, как *пара*⁵ (включая *матрику* и *малини*) наделает сиянием мантру, оживляя её созидательной энергией (tāmeva mātrkā-rūpāṡ tathāvidhavīryadā-anorabṡṡhita mantra-sphurattādāyinīṡ darśayitūṡ).

Как было сказано в «Нитья-тантре», порядок букв в *малини*, начиная с «па» и заканчивая «pha», принципиально определяется в соответствии с их состоянием в *пара-нада*, т.е. в *пара-пашьянти*⁶. В *малини* цель размещения этих гласных (kula-riguṡa) и согласных (kula-śakti) в данной смешанной форме есть само проникновение в *пара-нада* или в *пара-пашьянти*. Польза этого заключается не просто в мистической дистрибуции букв и мантр, которая определяет их особые качества. Как сказано в «Ваджасанея-тантре» после размещения букв в их правильном порядке: «Таков божественный порядок букв *матрики*, который достигает местопребывания Вишну; т.е. именно *матрика-чакра* достигает бесконечного пространства *малини*. Когда это полностью понято, благодаря наставлениям духовного наставника (*гуру*), пересекаются пути ограниченного, ordinarily воспринимающего индивида».

И, точно также, в «Трикахридае» сказано: «Имеет значение именно сила (используемых) средств или чего-то ещё. Кроме того, имеет значение не только позиция букв мантры, но и сила созидательной энергии, которая ей присуща. Именно благодаря сохранению этой созидательной энергии мантры действительно сохраняются, ведь иначе (т.е. без этой созидательной энергии) остаётся лишь множество букв».

Примечания

1. Различие гласных (kula-piṅṣa) и согласных (kula-śakti) возникает тремя способами: а) varṇa-bheda, т.е. различие букв, – гласных и согласных; б) mantra-bheda, т.е. различие мантр без гласных и мантр с гласными; с) avasthā-bheda, т.е. различие kula-piṅṣa как siddha и kula-śakti как yogini.

2. «Сиддхи» в мирах (бхувана) означает, что когда йогин обретает власть над определённой сферой существования, он больше там не рождается. Точно также и власть над определённой категорией существования (таттвой) означает, что он возвышается над данной категорией. Овладение чакрами означает, что если йогин обретает контроль над определённой чакрой, он больше не подвластен влияниям более низких чакр.

3. «Niyati-śakti» – это технический термин, который означает, что успех в овладении какой-либо сверхъестественной силой зависит от контролирующей силы Божественного.

4. «Vijñāna» – это технический термин, который означает здесь наименование мантр и их структуру.

5. В соответствии с традицией māṭṛkā-gūṛām означает пара, включающую как матрику, так и малини (māṭṛkā-mālinī-gūṛām paḡā).

6. В соответствии с традицией пара-нада означает парашьянти в её аспекте прообраза (bimba), парापара-нада обозначает пара-мадхьяма в её аспекте прообраза и апара-нада обозначает пара-вайкхари в её аспекте прообраза.

ТЕКСТ

(tathā hi mantrāṅām стр. 54, 1.11 – vidhirānantya-vedane стр. 54, 1.25)

Перевод

1. Даже когда буквы мантр рассматриваются сами по

себе, а не в каком-либо ином аспекте, те самые мантры различаются (*anyathātvam*) в шастрах в соответствии с классификацией *āṇava*, *śākta* и *śambhava-upāya*.¹

2. Относительно семенной мантры *māyā* имеется разногласие: В *шайва-шастрах* – это *hṛīm*, в *вайшнава-шастрах* – это *praṇava* или *om*, бессмертный зародыш сердца (*amṛta-bīja*), который вмещает все *таттвы*, в шастрах левой руки² – это *saṃḥ*. А также *пранава-мантра* (букв. четырёхаспектная мантра) в ведических писаниях (где это *om*) отличается от *кауллоттары* и пр., т.е. от *шакта-тантр* (где это *hṛīm*), а также от *уччхушма* или *бхайрава-шастры* (где это *hūm*).³

Здесь записаны правила использования мантр для достойных, практикующих йогу, принимая во внимание многообразное различие гласных (*kula-puruṣa*) и согласных (*kula-śakti*): «Все гласные (*pūrve*) должны располагаться перед (*apare*) согласными (*pareṣām*), и согласные (*pare*) должны располагаться после (*pr̥ṣtha*) гласных, и, кроме того, гласные (*pūrve'riṣa*) должны располагаться в правильной последовательности. Это рассматривается как правило использования *матрика-мантры*».

Таким образом, эта форма (другая, т.е. *малини*) должна создаваться при помощи смешивания (*bhinna-yoni*) гласных и согласных. Благодаря сочетанию различных согласных и т.д. (*śāktādi*) эта богиня *Малини* становится неисчислимой (*asaṃkhyā*). Это ещё известно как *Пара* или *Ануттара-малини*.

Далее, «в мантрах (*dhāmasu*), состоящих из букв *halanta*, т.е. из согласных без гласных (*bhedasaṃkhyeṣu*), располагаемых друг под другом (*adho'dho viniviṣṭeṣu*), имеется только одна точка (*bindu*) над последней буквой. В других мантрах, состоящих из букв вместе с гласными, точка располагается над каждой предшествующей буквой (*anyeṣu grāk*). В таких видах мантр каждая мантра (*ekataḥ*) должна быть отмечена помещением точки (*saṃkhyā*) на верхушку каждой буквы

(svapṛṣṭha-gāṃ), как в предшествующих буквах, так и в последней (prāktanāntya-gāṃ). Таким образом, расположение точки в случае с мантрами без гласных (iṣṭaihi) отличается от такового в мантрах, где есть гласные (asṛṣṭaihi). Такое правило (vidhi) комбинации гласных (kula-puruṣa) и согласных (kula-śakti), как было сказано выше (yathoktaḥ), даётся для указания на бесконечность таких мантр (ānantyavedane)». ⁴

Обобщение

Здесь Абхинавагупта отмечает следующие важные моменты в отношении мантр:

1. Несмотря на тождественность букв, они становятся разными, когда используются для различных целей (urāya). Когда мантра используется как ānava-urāya, преобладает grāṇa-arāṇa или kriyā-śakti. Когда же она используется как śaktorāya, преобладает jñāna-śakti. И когда она используется как śāmbhavorāya, преобладает icchā-śakti.

2. Семенные мантры отличаются друг от друга. В *вайшнава-шастрах* – это om; в *шайва-шастрах* – это hṛīm; в *шастрах* левой руки – это sauḥ.

3. В различных *шастрах* *пранава* также отличается. В ведических писаниях – это om; в *шакта-тантрах* – это hṛīm; в *бхайрава-шастре* – это hūm.

4. Имеется в соответствии с определённым правилом разница в строе и порядке букв. В первой строфе, начиная с «rūgverapeṣām», сказано, что имеется разница в расположении букв в *матрике* и в *малини*. В этой же строфе слово «rūgva» обозначает гласные, а слово «peṣa» – согласные. В данной строфе также сказано, что в *матрике* все гласные должны располагаться в обычной последовательности. В *малини* же имеется смешение гласных и согласных.

Во второй строфе содержатся очень древние санскритские слова технического содержания. «Vḥedasamkhyā» используется для букв halanta, «dhāma» – для мантры и

«saṃkhyā» – для бинду или точки и т.д. Более подробно смотри перевод. В данной цитате Абхинавагупта приводит пример двух видов мантр. Это те, в которых буквы halanta, т.е. согласные без гласных, размещаются друг под другом и в которых точка (бинду) ставится только над последней буквой с гласной. Следующая navātma-mantra является примером такого вида мантр. Эти мантры известны как saṃyuktākṣarī-mantra. Например:

h или h, s, ḡ, kṣ, m, l, v, y, ṛūṃ.

s

ḡ

kṣ

m

l

v

y

ṛūṃ

К остальным относится такой вид мантр, где каждая согласная имеет гласную, и точка ставится над каждой буквой, например: yaṃ, gaṃ, laṃ, vaṃ. Такие мантры известны как asaṃyuktākṣarī-mantra.

ТЕКСТ

(tadetena стр. 55, 1.1 – padamaṇāmayam стр. 55, 1.6)

Перевод

Таким образом, в соответствии с этим принципом, те благочестивые практикующие, которые следуют только верным правилам гласных (kularuṅṅa) и согласных (kulaśakti) в мантрах, например, мантрамахешвары (будучи всегда погружёнными в сущностную природу Шивы) становятся непри-

годными (к передаче мантры другим); они не могут передавать освобождающие мантры, поскольку переданная ими мантра не может принести плод. Это не относится к *мантрам*, поскольку, несмотря на полное погружение в медитацию, они не достигают крайнего состояния *anāmaуа*, в котором теряют индивидуальность при соединении с Шивой.¹

Было верно сказано: «В мире, в котором существа возникают, начиная от Брахмы и кончая травинками, 30 и 5 миллионов мантр, предписанных Шивой (для помощи существам), вполне достаточно. После оказания милости всему множеству живых созданий они достигают состояния *anāmaуа*, т.е. состояния полного растворения в Шиве. Иными словами, они становятся *мантрамахешварами*». (M.V.T. 1, 40-41)

Примечания

1. *Мантрамахешвары* – это божества, которые пребывают в *садашива-таттве*, *мантрешвары* – пребывают в *ишвара-таттве*, и *мантры* – это божества, пребывающие в *шуддхавидье*. В данном контексте «мантра» означает божеств, а не сакральное слово силы.

ТЕКСТ

(tadevaṃ bhagavati стр. 55, 1.7 – evaṃ yo veti tattvena ityādi стр. 57, 1.22)

Перевод

Богиня Паравак, которая принимает различные состояния (т.е. состояния *пашьянти*, *мадхьяма* и пр.), становится в своём главном аспекте проявления, т.е. в *мадхьяме* (в состоянии *парापара*) самой богиней Малини. На этом уровне она становится настолько безграничной, что, рассматривая различные формы, которые она принимает, она кажется многообразной. И будучи всеми формами, она принимает

состояние букв (*varṇa*), слов (*mantra*) и предложений (*pada*) посредством преобладания трёх аспектов, а именно, высшего (*raḡa*), тонкого (*sūkṣma*, *raḡaraḡa*) и грубого (*sthūla*, *araḡa*). То есть даже в состоянии *парапара* она проявляется как *пара*, *парапара* и *апара*.¹ Этот тройной аспект должен рассматриваться с позиции результативного очищения. Источники огни, проявляющиеся в *пашьянти*, действительно тонкие. Они должны очищаться в своём тонком аспекте, поскольку источник ограничения находится внутри. Источники ограничения на уровне *пашьянти* тонки, и поэтому их очищение должно происходить на тонком уровне, поскольку ограничение является ограничением, когда оно находится внутри тонкого аспекта. На уровне *мадхьямы*, где внешнее развёртывание шакти становится всё более воспринимаемым, *пашьянти* проявляется как инструмент очищения (*śodhana-kaḡaṇa-tayaiva bhavati*).

Также как благодаря удалению грязи, находящейся во внутренних складках одежды, грязь, находящаяся на поверхности одежды, смывается автоматически, удаляя грязь на тонком уровне, грязь на уровне *мадхьямы* удаляется автоматически.²

Так уровень *вайкхари* рассматривается как находящийся внутри *парасамвид*. Состояние *вайкхари* на высшем уровне *пара* невозможен.³

Хотя развитие органа речи (*sthāna*) и артикуляции (*kaḡaṇa*) проявляется в детстве, в возрасте 2-3 лет, всё же является установленным фактом, что овладение языком совершенствуется день ото дня, месяц за месяцем. Если в *мадхьяме* (которая неотъемлема от *паравак*) нет проявления характерных черт букв в соответствии с органами речи и артикуляции, которые становятся отчётливыми вместе с разворачиванием *вайкхари*, тогда не может быть и разницы в развитии языка у ребёнка, которому всего один день, месяц или год от роду. Совершенство (*vyutpatti*) в развитии языка в детстве

достигается по мере того, как в уме осуществляется связь между впечатлениями от услышанных слов и увиденными объектами. Умственная связь (*парамарша*) невозможна без слов (грубых или тонких). Выражается ли слово внешне, в виде проявленной и грубой формы, или же подразумевается внутренне, в виде непроявленной и тонкой формы, – это аспект *вайкхари*.

У новорождённого, несмотря на то, что органы речи ещё не развились, тонкая форма *вайкхари* предсуществует в *мадхьяме*, и благодаря ей он способен связывать услышанные слова и увиденные объекты посредством внутреннего, тонкого и непроявленного прото-языка.

Также признано, что эти составляющие элементы *вайкхари* присутствуют в его уме в скрытой форме, поскольку без них он не смог бы обладать даже зачаточной формой языка, а также не смог бы связать видимый объект и слышимое слово.

Если же утверждают, что именно *мадхьяма* становится различимой благодаря различию, возникающему из такого развития, тогда мы спрашиваем: каким образом? Давайте хорошенько обсудим этот момент.

Ребенок слышит слово и видит объект; таким образом, он овладевает языком. Ментально он опирается на услышанные слова. Слышимые слова относятся к уровню *вайкхари* (артикулированной речи). Относительно этих слов он находится в таком же положении, как и слепой от рождения относительно видимых форм. (Он слышит звуки, но не знает, к чему они относятся.) Поэтому *вайкхари*, образуемая при помощи органов речи и артикуляции, определённо предсуществует в *мадхьяме*.

То же самое касается и немого. Уже было сказано, что сознание богини Пара вмещает всё (*sarvātma*).

Таким образом, пока сама *вайкхари*, которая получила развитие благодаря *мадхьяме*, остаётся сама в себе, вместе с совершенной манифестацией слов и их денотатов, выражая

взаимное различие и имея внутри себя структуру категорий существования, до тех пор она есть *апара*. Развитие уровня *мадхьямы*, которое неотъемлемо (присуще, принадлежит) от *пара* (т.е. мадхьяма в том своём аспекте, в котором оно должно пребывать в *пара*), известно как *парапара*, а также развитие *пашьянти* (известно как *парапара*). В своей собственной Самости Пара – это Высочайшая богиня.

Śodhaka, śodhana и śodhya

Таким образом, в состоянии очищающегося и очищающего имеется тройная позиция. Очищающий (*śodhaka*) – это абсолютно божественное, чьё развёртывание всеобъемлюще. Уже было сказано, что развёртывание происходит именно таким образом (т.е. посредством триады)⁴. Что же касается средств очищения (*śodhana*), то это действие относится к самому божественному бытию, которое добровольно принимает на себя самоограничение через свою собственную автономию и покоится в состоянии славы собственной шакти (*śāktamahimaviśrāntasya*). Очищаемое (*śodhya*) – это сковывающая структура ограниченного эмпирического существа (*paṅgātmanah*), наполненного различными чувствами, которые, прежде всего, зарождаются на уровне *пашьянти-вак*, являющейся шакти ограниченных существ, развёртывающейся благодаря богине Парапара, которая есть пульсирующая *пашьянти* в форме *pati-śakti*, которая также является *paśu-śakti*⁵, развитой благодаря *iṅana-śakti садашивы*, которая подобна по положению почитаемой Пара, неотличимой от почитаемого Бхайравы, который, в свою очередь, является единой формой триады (солнца, огня и луны)⁶ и который превосходит 37 категорий.⁷ Это установленный факт.

Как было сказано уважаемым Соманандой в его «Шивадришти»: «Пусть Шива, который вошёл в нас как Субъект (*śodhaka*), сам выразит почтение (в форме мантры как *śodhya*) Шиве, развёртывающемуся в виде вселенной посредством

Пара, которая есть его собственная Шакти, для того, чтобы удалить все препятствия, являющиеся им Самим». (S.D. I, 1)

Вся группа этих активностей (*śodhaka*, *śodhana* и *śodhya*) в «Шивадришти» обозначает данную форму Шивы.

Что же касается очищения, то последующий уровень должен растворяться в предыдущем.⁸

Оставь верное и ошибочное (*dharma*, *adharma*), истину и ложь (т.е. раствори их в истинной Самости). Оставив же истину и ложь (*śodhya*), оставь и то, благодаря чему ты оставляешь всё (т.е. отбрось мантру в форме *śodhana*, благодаря которой ты отбрасываешь *śodhya*).

Это превосходство *трика-шастры*, это слава того, что даже очищающий⁹ и средство очищения должны быть очищены. Все три (*śodhaka*, *śodhana* и *śodhya* или, иными словами, *пашьянти*, *мадхьяма* и *вайкхари*) одновременно существуют в *пара* (высшей *vāk*).

Человек что-то говорит благодаря *вайкхари*, мыслит благодаря *мадхьяме*, воспринимает некое неопределённое состояние благодаря *пашьянти*, а также внутренне воспринимает определённую истину благодаря *пара*.

Только владыка Бхайрава пребывает полностью в трёх состояниях (*tāvati*). Благодаря тщательному исследованию традиционного учения об изначальном переживании будет установлено, что это и есть метаэмпирическое сознание самого себя. Это неоспоримый факт.

Это не одновременно во временном смысле, но вследствие тонкости это не замечается. Следовательно, имеется только предположение об одновременности. Это также как быстрое прокалывание сотни цветов и бутонов кажется одновременным. Если говорится, что одновременность означает одновременное возникновение, тогда что это такое на самом деле? В свете принципа, провозглашённого мною ранее, а именно, что время есть лишь мыслительная конструкция, чем тогда является время в интровертивном сознании? Сущ-

ность времени состоит в переживании последовательного проявления и исчезновения объектов. Его сущность состоит в отсутствии осознания интровертивного сознания, которое вне времени.

Возражение, что хотя время и воспринимается при сопоставлении последовательных объектов (таких как *prāṇa-arāṇa*, смена времён года и т.д.), оно может преодолеть вневременное сознание, является безосновательным, поскольку последующий объект сам по себе узнаётся благодаря основополагающему (базовому) сознанию, которое вне всякой последовательности. А иначе каким образом само время может быть узнано как отдельный объект? Появление ошибки взаимозависимости происходит в силу отделения вещи от света сознания, который находится в нашей собственной Самости. Любая вещь, которую можно как-то выразить, должна вернуться к неразличающему сознанию (*nirvikalpa-jñāna*). Та же самая ошибка взаимозависимости содержится в утверждении, что прокалывание множества цветов означает прокалывание множества. Целый атом не появляется из прибавления одного к другому, поскольку этот феномен не является кармой (действием).¹⁰

Соответствующая связь не может быть установлена при отсутствии неразличающего знания (*jñānābhāvena*). Исследование соответствующей связи невозможно, если имеется разрыв в памяти (*smṛtibhede*), и память зависит от неразличающего знания (*jñāna*). Так исследование соответствующей связи невозможно осуществить без неразличающего знания. Я детально рассматривал эту проблему в своём комментарии к «Падартхаправеша-нирнае»¹¹. Так какая же польза от бессмысленной путаницы слов, которая неизменно приводит к появлению препятствий в изучении рассматриваемого предмета?

Таким образом, богиня Пара пребывает как очищающий; *парапара* также действует как очищающий, в котором

находятся силы *атхоры*¹² и т.д., с помощью которых праведные практикующие *виджнянакалы* становятся *мантрамахешей* и т.д. Благодаря милости Брахми и другим богиням более слабые практикующие становятся брахмой, вишну и прочими. Совершенно очевидно, что именно Владыка, почитаемый Бхайрава, совершенный и целостный в Самом себе, благодаря бесчисленным силам вдохновляет посредством своей самодостаточности. Его собственная сила распространяется на брахму и других и, таким образом, делает их самодостаточными (в их собственной сфере). Разве может быть иначе?

Таким образом, ещё одно достоинство *трики* заключается в том, что даже очищающий должен быть очищаемым.¹³ Было верно сказано: «*Трика* даже выше чем *кула*». Следовательно, в силу тройной природы очищающего, очищения и очищаемого, *трика* – неизменна.

Как было сказано мною в одном из гимнов: «Когда есть три аспекта группы из трёх (*трика*)», здесь нет никакого ухода в бесконечность (*regressus ad infinitum*), поскольку каждый элемент данного учения является частью высшего сознания Владыки. «Оставь также и это очищение, благодаря которому ты избавляешься от очищаемого», – необходимо рассматривать это таким образом. И, наконец, очищающий также должен быть очищен, так как идея различия, возникающая в нём, также является ограничением. Очищение, в его высшем смысле, является тем огнём, который не отличается от сознания Бхайравы, искусном в сжигании всех загрязнений. Когда каждая вещь, а именно очищаемое (*śodhya*), средства очищения (*śodhana*) и очищающий (*śodhaka*) входят в Бхайраву, тогда это и есть само совершенство. Как будет сказано: «Таков тот, кто истинно знает и т.д.». (строфа 25 этой книги)

Пимечания

1. В высшем состоянии (*пара*) она является вместили-

шем букв (*варна*), в высшем и не-высшем состоянии (*парапа-*состоянии (*апара*) она является вместилищем слов (*мантра*), и в не-высшем (*пада*). Малини символизирует состояние (уровень) *парапа-**рапа* и *апара*.

2. Смысл этого заключается в том, что грубая форма – это очищаемый, а тонкая форма – очищающий; тонкая форма – это очищаемый, а высшая форма (*пара*) – очищающий. Эта цепочка продолжается вплоть до *ануттара*.

3. В чреве *парашакти* находится *паравак*, в *паравак* – *пашьянти*, в *пашьянти* – *мадхьяма* и в *мадхьяма* – *вайкхари*. Следовательно *вайкхари* неотъемлема от *парасамвит*.

4. Триада здесь относится к Шива-Шакти-нара, *варна-мантра-пада*, *пара-парапара-апара*, *шодхака-шодхана-шодхья*.

5. В данном контексте богиня *парапара* символизирует первичную *bimba paśyantī* (или *pati-śakti*), тогда как *paśu-śakti* символизирует *pratibimba* или отражённую *paśyantī-vāk*. Первая не имеет *kṣobha*, тогда как вторая – имеет.

6. Данная триада состоит из солнца, огня и луны. Солнце (*sūrya*) символизирует знание (*pramāṇa*); огонь (*agni*) символизирует воспринимающего (*pramātā*) и луна (*soma*) символизирует объект восприятия (*prameya*). И снова, солнце – это символ знания (*jñāna*), огонь – символ воли (*icchā*) и луна – символ действия (*kriyā*). Бхайрава же является объединяющей формой всех этих триад.

7. *Ануттара* имеет три глаза: огонь, луна и солнце. Эти три представляют собой 10+16+12, всего 38 фаз (*kalā*). 37 *калаа*, будучи объектами (*vedya*), не являются сущностной природой (*svabhāva*) *ануттары*. Тридцать восьмая *калаа* – это сущностная природа *ануттары* (*bhairava-svabhāva*).

8. Очищаемое (*śodhya*) должно быть растворено в средствах очищения (*śodhana*), тогда как последнее должно быть растворено в очищающем (*śodhaka*).

9. Это означает, что, в конце концов, очищаемое и средства очищения должны быть отброшены. Утвердись в своей реальной Самости, и тогда ничего больше не потребуется.

10. Здесь Абхинава старается донести, что «целое», интегральное явление, находится вне времени. Оно не состоит из совокупности частей, которые становятся «целым» благодаря соединению этих частей; именно результат кармы (действия) находится в пределах времени, но реальное целое (parīṣṭa) не является результатом кармы. Это есть выражение (воплощение) kriyā-śakti, которое находится вне времени (не подчиняется времени).

11. Эта книга не установлена.

12. «Āghora» – это те шакти, которые помогают благочестивому практикующему реализовать природу Шивы.

13. В данном случае очищающий относится к таким очищающим как *мантрамахешвара* и т.д. Такая идея очищающего, как «Я – очищающий», также является загрязнением. И это то, что также должно быть отброшено.

ТЕКСТ

(tat parasamvidekamaya стр. 57, 1.22 – hṛdayam-gamīkṛtam стр. 63, 1.6)

Перевод

Таким образом, божества *парапара*, будучи тождественные высшему сознанию, являются многообразными (sagvātma) и поэтому предполагают бесконечное количество мирских и сакральных слов, а также их референций, как было сказано в «Малинивиджае» (III, 59-60).

Могущественнейших йогинь, которые подобны частям *paḡāraḡa-mantra*¹, – восемь.² Они вмещают последовательно пять, шесть, пять, четыре, две и три буквы дважды.³ Они образуются звательным падежом, в общей сложности семью,

одиннадцатью, одной и полутора буквами дважды, т.е. двадцатью двумя буквами.⁴

Следовательно, данное отношение очищающего и очищаемого состоит из включения множества предуготованных или к тем, что будут составлены в будущем. Это не имеет отношения ни к дурной бесконечности (*anavasthā*), ни к широкому охватыванию (*ativyāpti*). Нельзя также сказать, что условный знак не может обозначать духовное знание. Это общепринято. В данном случае мы следуем обсуждаемой теме.

Синтаксическая связь слов в пятой строфе указывает на то, что вначале имеется «а» и другие гласные (вплоть до «au»). В их конце, благодаря связи *крия-шакти* (*kālayogena*) появляется то, что известно как луна и солнце.⁵ Под словом «tat» во фразе «*tadantaḥ*» понимается *акула*, т.е. *ануттара* или *Бхайрава*, рассмотренные в предыдущей строфе. Поэтому *акула* – это то, что вмещает в себя осуществляющую (результатирующую) силу (*kalanā*), поскольку ей присуща вселенская созидательная сила (*kula-śakti*).⁶ Именно энергия созидательного Я-сознания (*vimarśa-śakti*) является осуществляющей силой (*kalanātmikā*). Без *вимарша-шакти* даже *акула*, которая превосходит четвертое состояние, это просто ничто, поскольку оно (*турья без вимарша-шакти*) присуще только состоянию глубокого сна. Состояния, которое следуют сразу за *турьей* (т.е. *suṣṭpti*, *svapna* и *jāgrat*), также схожи с *турьей* (т.е. они просто ничто без *вимарша-шакти*). *Вимарша-шакти* пребывает как высшая, божественная, непревзойденная (*nigatīśaya*) и самодостаточная *шакти* почитаемого *Бхайравы*, полная (*rūṭṭa*), опустошенная (*kṛśa*), полная и опустошенная, ни полная ни опустошенная.⁷

Вимарша-шакти *Бхайравы* не окрашена проявлением ни последовательности, ни одновременности. Исходя из вышеизложенного принципа, а именно, что время есть лишь

мыслительная конструкция, последовательность должна была быть вымышлена (kramo vicāgarī-yaḥ) в соответствии с тем фактом, что сама природа цельного (массивного, плотного)* созидательного Я-сознания (vimarśaikaghana) высшего (parābhaṭṭārikā) порождает бесконечные будущие поглощения и эманации, а также, то, что есть проявление последовательности и отсутствия последовательности (kramākramāvabhāsaḥ) в той природе Божественного, которая находится как над последовательностью, так и над одновременностью (kramayau-sagadyā-sahiṣṇu). Как было сказано: «Владыка Бхайрава самодостаточен, совершенен, целостен и вездесущ. То, что не проявляется в зеркале его Самости, – не существует». Отсутствие последовательности может иметь своё существование только в сознании, в котором есть проявление как последовательности, так и отсутствия последовательности (akramasya tatpūrvakeṇa samvidyeva bhāvāt); следовательно, последовательность должна быть принята ради объяснения. Поскольку последовательность имеет своим основанием (*ratio essendi*) только сознание, всё это умственное схватывание в форме речи есть лишь последовательность (sarva evāyaṁ vāgrūpaḥ parāmarśaḥ kramika eva). Однако то схватывание, которое относится к внутреннему сознанию, является лишь непоследовательным. Таким образом божественная, высшая Шакти (parābhaṭṭārikā) всегда такова, т.е. разнообразна и неоднородна (vicitrā). Поэтому, в соответствии с последовательностью, т.е. для того, чтобы указать на последовательность в отсутствии последовательности, грамматисты сформировали «at», поместив «t» после «a». (В соответствии с сутрой Панини – «taparastatakālasya»)

Таким образом, самодостаточность (svātantrya-śakti)

* В английском тексте использовалось слово «massive», которое имеет множество возможных значений. Например: тяжёлый, массивный, цельный, литой, большой, статичный, плотный (однородный), основательный, широкий, невероятный и т.д. (прим. ред. пер.)

Владыки в форме Воли, когда манифестация существования ещё не началась (*anumīlita-bhāva-vikāśā*), и сущность которой состоит из внутреннего, цельного (массивного, плотного) Я-сознания, обозначается как «а». Эта сила самодостаточности (*svātantrya-śakti*), пребывающая в запредельном (*ануттара*), является намеченной Волей⁸, в которой то, что намечается, ещё не выделилось (не сформировалось). Эта Воля является ещё только состоянием сознания трансцендентального существования (*anuttara-sattā*). Высший Владыка всегда осознаёт свою собственную природу. Он есть *akula-śakti*. И хотя, осознавая свою сущность, он использует *kula-śakti*, всё же имеется различие в концепции *akula-śakti* и *kula-śakti*. *Akula* – это созидательное Я-сознание (*vimarśa-sattā*) Бхайравы.⁹ Та самая *сватантрия-шакти*, развиваясь дальше, узнаётся как фонема «ā», которая обозначает *ānanda-śakti*. Совершенная Воля (*iśchā*) – это «i». Сама же иччха, желая воспринять (букв. «схватить») будущее знание (*jñāna*) посредством своей самодостаточности, становится «ī», которая обозначает «владычество» (*iśanā*). «U» – это проявление *jñāna-śakti* (*unmeṣa*), являющееся источником всех тех объективных существований, которые стремятся узнать.

Когда *унмеша* или возникновение знания (*unmiṣattā*) обладает желанием дальнейшей объективизации (*unmimiṣatāyām*) в сознании, трансцендентальное сознание уменьшается (*ūnībhūta anuttarasamvit*) в силу ограничения (*saṅkocavaśena*), которое происходит благодаря всем формам, находящимся внутри и имеющим тенденцию обрести последующую объективность (*antaḥgrāṇa sarvasvarūpa-unmeṣottaraika-gūpa-īgarī*), а также множеству существований, которые пребывают внутри как близкие к объективности, в которых аспект различия почти неразличим и которые имеют тенденцию к объективному проявлению (*antaḥkaraṇa vedya-deśīya-asphuṭa-grāyabhedāṃśa-bhāsanānabhāva-gāśibhiḥ*). Это усечённое сознание, поскольку оно удерживает в себе всю объективность

(sarvabhāva-garbhīkāreṇa), подобно вымени исполняющей желания небесной коровы, т.е. paśāśakti (anaṅga-dhainavīgūrā-paśa-devatāyāḥ-udhogūrā), а также поддерживает многообразие всей объективности, становится манифестацией (sphuṭa), разворачивающейся *джняна-шакти*, т.е. «ī».

«ī, ī» и «u, u» являются двумя силами (а именно, *иччха-шакти* и *джняна-шакти*) владыки Бхайравы. Первые две фонемы (т.е. ī, ī), будучи полной природой Бхайравы, являются совершенными и, будучи не отличающимися от *сома-шакти*, пребывают как *сома* в соответствии с этимологической интерпретацией: «тот, кто пребывает вместе с imā (imā-saha)», т.е. трансцендентальная Воля (*иччха*) и есть *сома*. Таким образом, сила самодостаточности (svātantrya-śakti) в форме Воли, покоясь в своём собственном блаженстве (ānanda), обозначается как трансцендентальная эманация (mahāsrṣṭi).¹⁰ Как будет сказано (в строфе 29 данной книги): «Геронический *садхака* (vīgaḥ) после этого должен восхвалять эманацию (srṣṭi)». Вторые фонемы (т.е. u, u или unmesa, ūnatāmayī jñānaśakti) выделяются благодаря вовлечению в разделение (gesana), т.е. внешнее развёртывание многочисленных объектов, которые пребывают тождественными *иччха-шакти* Бхайравы, а также благодаря вовлечению в стягивание (anuraveśa) и осуществлению их вхождения в *анашрита-шива*.

Благодаря разделению множества объектов она становится опустошённой (истощённой, изнурённой), так как входит в манифестацию и развёртывание объектов. Таким образом, она подобна солнцу.¹¹

Будучи тождественной сущностной природе Бхайравы и благодаря желанию вобрать созидательное сознание в *анашрита-шива* (kulasamvitsamjīhīṣātmikā), она известна как *джняна-шакти*, которая имеет огромную силу стягивания, или поглощения. И снова, просматривая свою прошлую разворачивающуюся форму, она ищет внутри себя предыдущее со-

стояние своего собственного трансцендентального сознания, которое символизируется луной вместе с предрасположенностью к сохранению последующей формы солнца и луны.¹² В противоположном состоянии она ищет аспект луны, – (sṛṣṭi), – символ манифестации, а также солнца, – символ поглощения (saṃhāra).

В этом изменяющемся состоянии теперешнее желание *самхара* и теперешнее желание *сришти, джняна*, а также *иччха*, иногда стремится к разворачиванию, а иногда нет. Поэтому нет никакой необходимости приписывать этому ошибку незавершённости (na ca atrānavasthā iti vācyam), поскольку развёртывание (prasara) и не-развёртывание (aprasara) следуют друг за другом, сменяя свои позиции. Иногда может быть развёртывание воли (*иччха*) и не-развёртывание знания (*джняна*), а иногда может быть развёртывание знания и не-развёртывание воли. Так перестань же блуждать среди ошибок внешнего проявления. Определись на пути тонкого размышления.

Когда имеется знание круглой формы, цвета и т.д. чашки, в то же самое время светоносное (самосветящееся) неразличающее знание (svayampratham jñānam), т.е. знание nirvikalpa, смешанное со знанием объекта, т.е. этой чашки или различающим знанием (savikalpa jñāna), также выявляет себя. В знании чашки также сообщается (saṃvedya) то, что выявляет изначальное, тонкое проявление неоднородной формы чашки (tadrūpakarburībhāve ghaṭādi); происхождение проявления то же самое (ekabhāvodgamasya prathamānatvāt), а именно неразличающее сознание, при этом нет никакого другого фактора (anyataḥ kutaścit abhāvasya).

Только самодостаточность этого неразличающего сознания, которая стремится спроецировать объект, известна как владычество (iśanā). Это узнаётся благодаря свидетельству нашего собственно опыта.

Постоянное проникновение ануттары и ананды в иччха и джняну

То самое неразличающее сознание (*нирвикальпа*), которое ещё не ограничено группой объектов, плотное (как бы сжатое в точку, концентрированную массу) сознание, совершенное и целое, чьё бытие самодостаточно, совершенно независимо только в силу того, что оно имеет внутри себя массу блаженства. Поэтому наличие в нём блаженства (*ананда*) невозможно отрицать. *Ануттара* (а), непревзойдённое, обладатель созидательной энергии (*шакти*), то, что находится за пределами всех обозначений и описаний, чья сущность является высшим восторгом блаженства, которое является почитаемым Бхайравой, конечно же, сияет повсюду (т.е. как Шива (а-аḥ), а также как Мир (jagat) (ka-kṣa)) как самодосточный, активный деятель (агент).

Если мы размышляем над сущностной природой *anutgara* (а), *ananda* (ā), (*akṣudha* или спокойствие) *iśchā* (i), (*kṣudha* или возмущённое *iśchā*) т.е. *īśana* (ī), (*akṣudha* или спокойное *jñāna*) *unmeṣa* (u), (*kṣudha* или возмущённое *jñāna*) *ūnata* (ū) – то обнаружим, что шесть вышеприведённых фонем покоятся на нераздельном уровне сознания, т.е. фаза *ануттры* является основой и эти божественные сущности, шесть энергий сознания, (хотя и кажутся отдельными) – не отделены от своей базовой сущностной природы (*ananyā eva sva-saṁvidah*)¹³, ведь, будучи совершенными, в их природе нет различия.¹⁴

Эти энергии (*шакти*) кажутся различными в силу объектов восприятия, с которыми они ассоциируются (*saṁvedyopadeśca*). Такая дифференциация длится лишь до тех пор, пока в силу физического ограничения (*tasyā-upādhiḥ dehasaṁvedya mātra-tayaiva bhāvāt*) есть объекты восприятия. Поэтому в «Тантрасаре» было сказано, что реальность должна быть понята благодаря примеру с тенью лучшей части тела, т.е. головы. «Также, как когда стараются перепрыгнуть через голову собственной тени, эта голова никогда не оказы-

вается за нашими ногами, то же самое происходит и с *baindavī kalā*». ¹⁵ Таким образом, эта группа из шести энергий, которая была установлена, охватывает силы вплоть до *Джняны*.

Теперь мы собираемся поразмышлять над силой активности, которая начинает двигаться вперёд (*крия-шакти*). *Ичча* и *джняна*, в силу гетерогенного (неоднородного) смешивания ¹⁶, а также в силу допущения последовательности предшествующего и последующего, которые полны чудесным своеобразием, называются «*kṛiyā*». Сущностью *крии* является пылкое стремление. Любое смешивание с чем-то ещё, происходящее благодаря расширению *крия-шакти*, осуществляется в силу того, что абсолютное (*ануттара*) внезапно входит в сферу реальности, которая находится за пределами ментального схватывания (*anāmarśanīya*), а также пуста (т.е. является состоянием *анашрита-шивы*), также как лягушка перемещается с места на место посредством простого прыжка. Сознание, которое есть *ануттара* (а) и *ананда* (ā), не распространяется в первых четырёх сферах (т.е. ṛ, ṝ, ḷ, ḹ) (*na rgasarati*) *крия-шакти*, поскольку оно является непоименованным (*anākhyā*) состоянием, не будучи объектом имени и формы (*pāta-gūra*).

После того как *ануттара* и *ананда*, будучи окончательной основой всего (*paryantabhittirūpatvāt*) и побывав основанием всей активности в каждом виде знания, прекращает [развёртываться], *akṣubdha-icchā* завершается в *kṣubdha-īśanā*. Поскольку речь идёт о связи этого с пылким стремлением, оно (волнение (*saṃgrambha*)) способно к развитию обоих как в своём собственном поле, так и в *ануттара* и *ананда* благодаря способности к преемственности (наследованию).

Затем эта *крия-шакти*, наполненная пылким стремлением и проникая в свою собственную форму (обозначенную как ṛ, ṝ, ḷ, ḹ), которая пуста (т.е. лишена всякой манифестации), возникает вначале в светоносной форме, которая есть

огонь (*tejas*) (обозначаемый восприятием *ṛ*). Таким образом возникает *ṛ* и *ṝ*. Как можно отрицать, что в этих буквах энергия *иччха-шакти* (*i*), а также энергия *ишана-шакти* (*ī*) связаны со звуком «ṛ», чьей сущностной природой является светоносность?¹⁷ Именно об этом говорит славный Пашупадапта: «Теджас и подвижность, обнаруживаемые в «ṛ» и «ṝ», устанавливаются вместе с общим звуком «ṛ».

Когда *иччха-ишана* стремится войти в пустоту, т.е. состояние *анашрута-шивы*, которое свободно от какой бы то ни было манифестации, прежде всего они должны пройти через стадии светоносности (*bhāsvaraḡūra*), т.е. стадии «ṛ» и «ṝ», соединённые со звуком «ṛ». После этого *иччха-ишана*, следующая звуку «ṝ», принимает форму «ṝḥ» и «ṝḥ̄», которая указывает на неподвижность, сущностную природу земли (*pārthivaḡūra-satattva*).¹⁸

И наконец, именно энергия *ишана*, которая оставляет без внимания (*passing over*) все состояния объективности, перепрыгивая более длительное состояние (*dīrghataraṇ plutvā*), после достижения неподвижного состояния пустоты (*ṝḥ̄*) достигает протяжённого состояния (*plutatvameti*) «ṝḥ̄»; в соответствии с правилами санскритской грамматики эта фонема «ṝḥ̄» не имеет длинной формы (*dīrgha*) фонем «a» и т.д., протяжённое состояние – это лишь более протяжная форма долгой. В соответствии с уже установленным правилом¹⁹ нет нужды искать долгой формы «ṝḥ̄» отдельно. Этого вполне достаточно. Данная группа из четырёх букв ввиду их проникновения в пустоту подобна сожжённому семени и считается выхолощенной.²⁰ Однако, они не полностью лишены зародыша, т.е. состояния гласности. Не может существовать то, что не является ни зародышем, ни чревом, которые символизируют Шива и Шакти, ведь существование какой-либо иной вещи не упоминалось ни в «Пурва-шастре» (Малини-виджая), ни в какой другой шастре. Даже в мирских удовольствиях есть счастье подобного рода безмятежности. Вот по-

чему эта группа из четырёх букв считается зародышем бессмертия.

Когда *ичча* и *ипана* пронизывают аспект *ананды*, а также сферу *ануттары*, которые предшествуют всему и никогда не отклоняются от своей сущностной природы, мы имеем «а» (*ануттара*) или «ā» (*ананда*) плюс «i» или «ī» как «е», поскольку говорится, что буква «а» в сочетании с «i» становится «е».

В противоположном (инверсивном) состоянии (т.е. если «а» и «ā» следуют после «i» и «ī») благодаря проникновению «а» и «ā» возникает другая буква. Если «i» или «ī» пронизывает *ананду* (ā), возникает долгое состояние (*sphuṭatā*) гласной «е». Если «i» или «ī» пронизывает *ануттару* (а), возникает короткое состояние (*sūkṣmatā*) «е». ²¹ И точно также славный Патанджали говорит: «Среди тех, кто декламирует Веды (*chandogānām*), последователи школы *сатьямугри* традиции *ранаяния* провозглашают также как половину краткую «е» и краткую «о»». («Сатья» здесь символизирует короткое, а «угри» – долгое.)

Среди простого народа эта практика также достаточно распространена. А также и в *шайвашастрах* (*pārameśvareṣu arī*) краткий аспект «е» и «о» в сравнении с «ai» и «au», которые отмечаются в связи с конечностями или ртом (*aṅgavaktra*), должны быть рассмотрены в этом свете, а именно «е» становится «ауа» на месте долгой «ai», и «о» становится «ава» на месте долгой «au». Так устанавливается позиция относительно гласных «е» и «о».

Теперь, когда «е» сочетается с «а» и «ā» (*tathā śabalībhūtaṃ*), она становится «ai». И то же самое в случае с *унмешей* (u), т.е. когда она соединяется с «а» или «ā», мы получаем «о». И также, когда «ī» соединяется с «а» или «ā», мы имеем «о». Когда же «о» соединяется с «а» или «ā», мы имеем «au» («е» – это пятый уровень *крия-шакти*, «ai» – шестой, «о» – седьмой, «au» – восьмой и последний уровень).

И хотя *унмеша*, т.е. развёртывание *джняна-шакти*, может проникнуть в пустоту, всё же оно может это делать лишь тогда, когда вначале входит в *иччха* и *ишана* (*asya īśāneschātma-kobhayaḡra praveśa eva śīṣyatā*). Только так может осуществиться вхождение в пустоту. В случае с *иччха* и *ишана* не возникает никакого вопроса относительно изменения их сущностной природы.²² Их позиция остаётся прежней. Таким образом *иччха* и *джняна* (т.е. *ī*, *ī̄*, *u*, *ū*) благодаря вхождению в сущностную природу *ануттары* становятся развитыми, т.е. достигают «*au*», которая символизирует полное развитие *крия-шакти*. После этого они отбрасывают вариацию этих энергий (*шакти*) и, поднимаясь до состояния не-различия, погружаются в оставшуюся форму *бинду* (*aṁ*), точка, которая представляет собой осознание (*vedanā*) самой природы Реальности, которая является чистым сознанием (*śiṁṣāya-rūṣatattvasatattva*) и погружена в состояние *ануттары*. Следовательно, они растворены в состоянии *ануттары*. Такая вибрация *крия-шакти* завершается в «*au*». Вибрация же *иччха* и *джняна* здесь подходит к завершению, поскольку *иччха* и *джняна* включены в *крия-шакти*.²³ В «Трика-шастре» в следующих строфах природа «*au*» определяется как *трезубец*²⁴: «Священная *паравак* пронизывает три сферы (*aṇḍa*), а именно *притхиви*, *пракроти* и *майя* буквой «*sa*», *трезубцем* (*au*), и она пронизывает четвёртое (т.е. *шакти-анда*). Буквой «*aṁ*» она пронизывает то, что превосходит все».^{25*}

Точка (*бинду*) представляет остаток, а именно, лишь чистое осознание. [Двойная природа расширения и начала расширения *śakta* (*śāktaprasara*).] Когда высший Владыка в целях выражения единства (*ekaḡamaṁāya*) эмануирует внутри себя весь космос в форме чистого осознания как преимущественно обладатель *шакти*, т.е. как Шива (*śaktimat-ḡra-*

* Здесь необходимо отметить два важных момента: 1. Предыдущий аспект *крии* вместе с *иччхой* относится к трансцендентному состоянию (*viśvottīṇa-mayaṁā*); последующий аспект относится к имманентности Шивы (*viśvamayaṁā*). 2. Sa+au+: образует мантру

pradhānatayā), а затем как преимущественно Шакти (śakta-visarga-pradhānatayā), с помощью средств созидания этого (tannirmāṇena т.е. *иччха*, *джняна* и *крива*), *висарга* (aḥ) символизирует²⁶ śakta-visarga.

В отношении полностью развитой *крива-шакти* на протяжении этого (в этих пределах) (etāvati) и вплоть до окончания «au», это аспекты пульсации – *иччха* (начальный), *джняна* (средний) и *крива* (конечный), проявляющейся вначале как желание манифестации (*иччха*), затем как постижение манифестации (*джняна*) и, наконец, как действительная манифестация (*крива*), которая образует саму природу почитаемого Бхайравы или непревзойдённого (*ануттара*), пронизывающего всё это. Это ясно воспринимается йогинами, которые входят в тончайшие медитации, а также описывается «Сваччандой» и другими практическими шастрами как prabuddha, связанная с *иччхой*, prasaraṇa, связанная с *джняной*, и āvaraṇa, связанная с *кривей*.²⁷ Поэтому в седьмой главе «Шивадришти» было сказано: «Благодаря медитации на высшей Самости (parātmani), которая есть *чит* (sunirbharatarā) *ананда* (ahlāda) и развитое «а», т.е. *ануттара* (bharitākāga-gūṇiṇi), и в которой все три шакти (*иччха*, *джняна* и *крива*) слиты воедино, [достигают природы Шивы]». И снова: «Именно его Шакти обретает форму космоса, также как куча глины обретает форму горшка». (ŚD, VII, 28) И, наконец, описав, что есть только один принцип (т.е. Шива), и в нём нет разницы относительно количества и фаз (таких как четыре сферы *притхиви*, *пракрити*, *майи* и *шакти*, или же три шакти, пять уровней (состояний) и т. д.), утверждается, что только Шива, вбирающий в себя всё изобилие (bharitātā) изумительного наслаждения, результат пульсирующей энергии, являющейся

«sauḥ», в которой «sa» представляет три сферы *притхиви*, *пракрити* и *майя*, т.е. 31 *таттву*, «au» представляет *шуддхавидью*, *ишвару* и *садашиву*, тогда как *висарга* (:) представляет Шиву и Шакти. Таким образом «sauḥ» представляет собой всю божественную манифестацию (прим. ред. англ. пер.)

единственным выражением развёртывания самодостаточности, неограниченной и чудесной, принимает аспект Бхайравы.

В «Шивадришти» эта позиция была описана в первой главе, которая излагает традицию *трики*. «Когда *ануттара* пребывает только в переживании своего сознания и блаженства (*cidānanda*), в это время *иччха-шакти* (известная как форма *abhūrapagata*) и *джняна-шакти* (форма света, *пракаши*) также пребывают в том же самом сознании и блаженстве. Таким образом, Шива пребывает вместе с совершенным слиянием трёх тонких шакти (*иччха*, *джняна* и *крिया*) в самом себе. Эта высшая реальность, таким образом, является высшим сознанием (*чит*) и блаженством (*ананда*) без какого бы то ни было различения (*nirvibhāgaḥ*)». (ŚD I, 3-4)

Относительно знания объекта, такого как чашка, в том же тексте говорится: «Даже во время знания объекта, такого как чашка и пр. (эти пять аспектов, а именно *иччха*, *джняна*, *крिया*, *ананда* и *чит*, присутствуют). «Знание чашки» – указывает на *крिया-шакти*, «знание» этого факта – указывает на *джняна-шакти*, и, если нет *иччхи*, – знание невозможно (досл. «возникает разрушение знания»). Когда вещь узнана (т.е. после *pramiti*), отсутствие направленности на неё (*anupikhyābhāva*) указывает на его отказ (*nivṛtti*) от этой вещи, но это невозможно без переживания *ананды* (*nirvṛtti*). Именно поэтому мы не приближаемся к тому, что нам не нравится, а знание невозможно без *чит*». (ŚD I, 24-25)

И точно также: «Поскольку испытывают желание, продолжают узнавать или действовать. Активность происходит только при наличии желания. У этого (т.е. активного желания) должны быть два аспекта, а именно предшествующее и последующее (ŚD I, 19). Предшествующее состоит из обретения блаженства, происходящего из осуществления деяния, тогда как последующее состоит из направленности к манифестации, развёртыванию. Однако Шива вовсе не огрубляется в силу такой направленности на манифестацию». (ŚD I, 17)

Эта сокровищница агамы была принята ввиду того, что она также обоснована, как и наша жизнь.

Примечания

1. *Парапара-мантра* состоит из 19 ступеней (*пада*). Они таковы: 1. om̐, 2. aghore, 3. hṛīh, 4. paramaghore, 5. hum̐, 6. ghoragūre, 7. haḥ, 8. ghoramukhi, 9. bhīme, 10. bhīṣaṇe, 11. vama, 12. rība, 13. he, 14. ru ru, 15. ra ra, 16. phaṭ, 17. hum̐, 18. haḥ, 19. phaṭ.

В этой мантре ru ru, ra ra, phaṭ, hum̐, haḥ, phaṭ относятся к Шиве, но в данном контексте мы это не рассматриваем. Остальные ступени относятся к шакти, и именно о них здесь идёт речь.

2. Восемь йогинь, подобные частям *парапара-мантры*, это: 1. Брахми, 2. Махешвари, 3. Каумари, 4. Вайшнави, 5. Варахи, 6. Индрани, 7. Чамунда, 8. Йогешвари.

3. Они вмещают 30 букв, как было показано выше:

Богини:	Мантры:	Кол-во букв:
1. Брахми	Om̐ aghore hṛīh	5
2. Махешвари	Paramaghore hum̐	6
3. Каумари	Ghoragūre haḥ	5
4. Вайшнави	Ghoramukhi	4
5. Варахи	Bhīme	2
6. Индрани	Bhīṣaṇe	3
7. Чамунда	Vama	2
8. Йогешвари	Rība he	3
Итого:		30

4. Звательные падежи, которые сводятся к 22 буквам, следующие:

1. Aghore	3
2. Paramaghore	5
3. Ghoragūre	4

4. Ghoramukhi	4
5. Bhīme	2
6. Bhīṣaṇe	3
7. He	1
Итого:	22

5. См. примечания к пятой строфе относительно *СОМЫ* и Шивы.

6. *Акула-кула*: *Акула* – это Бхайрава, трансцендентальная энергия; *кула* – это шакти, которая производит манифестацию. *Акула* содержит *кула*, также как «а» содержит в себе все остальные фонемы.

7. *Rūṇa-kṛśa-vimarśa-śakti*: Считается, что божественная созидательная энергия наполнена (*rūṇa*), поскольку именно она проецирует вещи вовне, что указывает на то, что она совершенно полна и изобильна. Она также считается наполненной с точки зрения эманации (*sr̥ṣṭi*).

Она считается опустошённой (*kṛśa*), поскольку поглощает всё, что эманировала, и это указывает на то, что она истощается и должна вобрать обратно манифестировавшиеся объекты, чтобы восполнить потерю. Она считается опустошённой с точки зрения стягивания (*saṃhāra*). Она считается тем и другим (*tadubhayatā*), поскольку эманрует и стягивает.

Она считается ни тем, ни другим (*tadubhaya-rahita*), поскольку сама по себе она за пределами всем этим положениям. Все характеристики, которые к ней прилагаются, указывают лишь на ограниченность человеческой речи. На самом же деле она невыразима никаким человеческим языком.

8. *Иччха* отличается от *иччха-шакти*.

9. «А» – это состояние тождественности (*sāmarasya*) *акула*, *ануттара* и *кула-шакти*. Это известно как «*bhairava-śaktimadvimarśasattā*».

10. Есть тройное *сришти*. (1) То, которое является лишь трансцендентальной эманацией на уровне высшей речи (*ла-равак*), есть *mahā-sṛṣṭi*. Оно не дифференцировано. (2) Когда оно отражается в *парапара-шакти*, т.е. на уровне *пашьянти* и *мадхьямы*, то узнаётся как *parāparā-sṛṣṭi*. (3) Когда же оно полностью дифференцируется в *апара-шакти*, на уровне *вай-кхари*, то узнаётся как *aparā-sṛṣṭi*.

11. *Sūryagūṛa*: Она сравнивается с солнцем, поскольку солнце излучает свою энергию вовне.

12. *Сома* или луна в данном случае представляет трансцендентальное состояние (*viśvottīṅṇa*), а солнце (*сурья*) – имманентное состояние (*viśvamaya*). В инверсивном состоянии луна символизирует манифестацию, а солнце – поглощение (стягивание).

13. Так как «а» пронизывает все фонемы от «а» до «ū», они также покоятся в *ануттаре* (а). Следовательно, это основа как с точки зрения разворачивания от «а» до «ū», так и с точки зрения стягивания от «ū» до «а».

14. На основе положения «всё во всём» (*sarvātma-kabhāva*) остальные пять присуши каждой фонеме.

15. «*Baindavī*» означает «принадлежащее *бинду*». «*Bindu*» или «*vindu*», что обычно означает точку, в данном случае символизирует высшую самость (*paraḥ pramātā*). Как невозможно перепрыгнуть через голову собственной тени, также невозможно узнать познающего при помощи различных способов познания, поскольку именно ему они обязаны собственным существованием. Именно в этом контексте *иччха-шакти* не может быть ухвачена с помощью объектов *иччхи* (желания), с которыми она связана, поскольку объекты обязаны своим существованием самому желанию (намерению) (*иччха*).

16. Гетерогенное смешивание – это: $r=r+i$, $\bar{r}=\bar{r}+i$, $l=l+i$, $\bar{l}=\bar{l}+i$, $e=a+i$, $a_i=a+e$, $o=a+u$, $au=a+o$. И нет никакого смешивания

от «а» до «ū», поскольку они гомогенны (однородны). Восемь гласных от «ṛ» до «au» являются полем *крива-шакти*.

17. В этой пустоте воспринимается слабый звук «ṛ», который вместе с «i» *иччха-шакти* становится «ṝ», а вместе с «ī» *ишана-шакти* становится «ṝ̄». Таким образом, «ṛ» — это семенная буква (*bīja svara*) огня (*tejas*).

18. «Ṛ», которая является семенной буквой огня (*agnibīja*) — это символ тепла и подвижности, тогда как «ḷ», которая является семенной буквой земли (*pṛthivībīja*) — это символ твёрдости и плотности.

19. Ссылка на правило подразумевает, что трансцендентальная *ануттара-таттва* вначале имеет тенденцию к распространению вовне, но, будучи не расположенная ко внешнему проявлению, тут же входит в состояние пустоты, известное как состояние *анашрита-шивы*. Относительно фонемы «ḷ» можно сказать, что, выходя за пределы долгого аспекта «ḹ», она прекращается (останавливается) в протяжном (*pluta*) аспекте «ḹ̄».

20. Данная группа из четырёх букв (ṛ, ṝ, ḷ, ḹ) считается выхолощенной, поскольку эти буквы не являются ни чистыми гласными, ни чистыми согласными. Они имеют схожесть с обоими также, как скопец похож и на мужчину, и на женщину. Они называются выхолощенными и потому, что не могут произвести никакие другие буквы, также как евнух не может зачать ребёнка. Они называются бесплодными только потому, что войдя в состояние пустоты, подобно сожжённому семени, они не могут произвести дальнейшего развития. Однако, будучи гласными, они не совсем бесплодны.

21. В инверсивном состоянии, т.е. если «а» и «ā» следуют после «i» и «ī», а не прежде, вместо «е» оказывается «уа» в соответствии с правилами сандхи Панини — «iko uapasī».

22. Хотя в соответствии с грамматикой классического санскрита «е», «ai» и «о» являются долгими, однако в аспекте мантры, в «Шайва-шастре», и ведах «е» и «о» считаются так-

же краткими. Так, $a+i$ или $\bar{i} = e$ (краткие), и $\bar{a} = i$ или $\bar{i} = e$ (долгие). В *трике* краткая гласная символизирует Шиву, тогда как долгая символизирует союз Шивы и Шакти.

23. *Иччха* и *ишана* не имеют никакого другого элемента. *Унмеша* или *джняна* имеет элемент как *иччхи*, так и *джняны*.

24. «Au» называется трезубцем (*triśūla* или *śūlabīja*), поскольку все *шакти*, – *иччха*, *джняна* и *крिया*, – представлены в ней в совершенно ясной форме.

25. Внутреннее развёртывание манифестации внутри *ануттары* завершается на «au», поскольку эта буква указывает на прекращение *крिया-шакти* внутри *ануттары*. После этого развёртывание манифестации стягивается в единстве *ануттары*. Точка (*бинду*) в «am» символизирует растворение внутренней манифестации в *ануттаре*.

Эта внутренняя манифестация есть *бимба* или источник отражения во внешней манифестации мира (*pratibimba*). Внутренняя манифестация осуществляется внутри, в *ануттаре*, и известна как манифестация внутри внутренней природы (*svarūpa-sṛṣṭi*).

Гласные от «a» до «au» выражают внутреннюю манифестацию внутри *ануттары*, тогда как гласная «am» выражает растворение (*saṁhāra*) внутренней манифестации внутри *ануттары* и отождествление с «*cinmaya-puruṣa-tattva*», т.е. с *śāmbhava-tattva*.

Развитая форма *иччха-шакти* есть *джняна-шакти*, а развитая форма *джняна-шакти* есть *крिया-шакти*. Таким образом, *крिया-шакти* включает как *иччха*, так и *джняна*.

В своей «Тантралоке» Абхинавагупта утверждает следующее (III, 111):

uditāyāṁ kriyāśaktau somasūryāgni dhāmani /
avibhāgaḥ prakāśo yaḥ sa binduḥ paramo hi naḥ //

«Когда *крिया-шакти* осуществляется на стадии, представ-

ленной сомой или иччха-шакти, сурьей или джняна-шакти, а также агни или крия-шакти, т.е. во всей внутренней манифестации *ануттары* (*сварупа-сришти*), переживание, которое вспыхивает на дне всего этого, является точкой, известной как *шива-бинду* (или *vinḍu*); т.е. то, что является нераздельным светом, что, несмотря на всю дифференциацию, не изменяется, остаётся незатронутым и не отклоняется от своего врождённого единства есть *vinḍu* (точка, выражаемая посредством *am=*)».

26. Две точки *висарги* (:) указывают на то, что хотя с позиции Шакти, которая символизируется нижней точкой, имеется развёртывание внешнего мира, с позиции Шивы или *śaktimat*, который символизируется верхней точкой, весь универсум покоится в Я-сознании Шивы.

27. При манифестации мира в Шиве не происходит никакого изменения (*vikāra*). Всякая манифестация является порождением его Шакти, но сам он не изменяется в этом грубом физическом мире. *Трика* не признает *паринамаваду*. Её доктриной является *сватантриявада*. Шива производит манифестацию мира посредством своей абсолютной самодостаточности (*svātantrya*), благодаря которой он осуществляет все изменения, при этом сам он не подвержен никаким изменениям. Именно это представлено в виде точки в *am*.

ТЕКСТ

(*sa eṣa paramēśvaro viśṛjati* стр. 63, 1.6 – *prāgeva uktametat* стр. 69, 1.3)

(*Природа шакти-висарги и активность*)

Перевод

Владыка, [всегда соединённый со своей излучающейся Энергией], эманурует универсум. Эта энергия эманации (*viśarga-śakti*) распространяется от земли до шакти (относи-

тельно *таттв*), или же от «ка» до «кṣа» (относительно букв). В следующих строфах это утверждается как шестнадцатая *kalā* (также как *amā kalā*): «В *cinmaya rūpiṣa*, т.е. Шива, который соотносится с 16 *kalā*, шестнадцатая *kalā* известна как бессмертная (неизменная) (*amṛtakalā*)». Такая точка зрения не относится ни к самкхье, ни к веданте, но лишь к *шайва-шакти*. *Висарга-шакти* высшего Владыки является семенем высшего блаженства.

Таким образом, «а» и другие буквы (т.е. ā, i, u, ṛ, ḷ), обретя плотность (*ghanatā*) и приняв форму согласных (*śakṭayopi*), не отклоняются от своей собственной природы. Все они, благодаря своему переходу в согласные (*yopi-gūra*), которые, однако, являются их собственной природой, известны как занявшие позицию развёртывания (*visarga*). Как было сказано: «О Великая богиня, то место, где гласные наконец достигают своего состояния покоя, т.е. согласных, считается лицом гуру (*guru-vaktra*) или *visarga-pada*, а также совокупным целым шакти (*śakti-sakra*)²».

Уплотнение «а» образует группу «ка» (заднеязычную). Уплотнение «i» образует группу «са» (палатальную). Уплотнение «u» образует «ра» (губную группу). Уплотнение «ṛ» образует «ṭа» (церебральную группу). Уплотнение «ḷ» образует «ṭа» (зубную группу). «Ya» и «śa» следуют вместе с группой «са»; «га» и «ṣа» следуют вместе с группой «ṭа», будучи церебральными. «La» и «sa» следуют вместе с группой «ṭа», будучи зубными. «Va» происходит из групп «ṭа» и «ра», т.е. она губно-зубная. Даже в *vijñānakalā*, которая обладает либо *сватантрией*, либо шакти, но лишена осознания (*bodha*), или же обладает просто *бодхой* (*cinmātrasyāpi*), но не *сватантрией*, есть *крива-шакти* (т.е. её *cinmātratā* или *бодха* является тонкой формой *крива-шакти*). Эта плотность (*ghanatā*), накапливаясь в *висарга-пада*, в соответствии с тем способом, который описывался прежде (*uktanītyā*), производится благодаря группе из 6 шакти, а именно *ануттара*, *ананда*, *иччха*,

ишана, унмеша и уната (а, ā, і, ī, и, ī). Таким образом, пять групп *чит, ананда, иччха, джняна* и *крिया*, умножаясь на шесть вышеприведённых шакти, образуют тридцать. Прибавив к этому ещё шесть вышеупомянутых, всего образуется 36 таттв.

Так, *шава-биджа*, т.е. гласная (svaḥ), становится уплотнённой в силу собственной самодостаточности и, пребывая в *шакта-рупа* в форме шакти как кровь (kusuma), называется согласной (*йони*)³. (Благодаря комбинации *шава-биджи* и *шакта-йони* есть вселенская манифестация.)

Красная субстанция женского принципа (*шакти*) в соответствии с тем, что упоминалось прежде, состоя из трёх аспектов – объекта (grāhya), познания (grahaṇa) и субъекта (grāhaka), – когда смешивается с семенем Шивы или мужским принципом, становится местом порождения (visarga-pada) или внешним развёртыванием. Только благодаря встрече Шивы и Шакти имеется активность женской созидательной красной субстанции (ruṣra); в женском аспекте это известно как женский репродуктивный орган (*йони*) вследствие того, что он подходит для соединения с мужским аспектом Шивы. Поэтому сама красная субстанция (kusumat eva), будучи треугольной, представляет собой женский репродуктивный орган (*йони*).⁴ На этом уровне триада объекта (prameya), познания (pramāṇa) и субъекта (pramātā) явно символизирует три формы: луну (*сома*), солнце (*сурья*) и огонь (*агни*), sṛṣṭi, sthiti, saṃhāra, idā, piṅgalā, suṣumnā, dharma, adharma, а также смешанную форму последних двух, т.е. dharmādharma. Тройная шакти Высшего известна как Бхайрави. Точка соединения Шивы и Шакти теперь проявляется в форме шестиугольной (satkoṇa) *мудры*, и, будучи точкой и основой зарождения манифестации, обозначается как женский репродуктивный орган (*йони*). (Тогда как Шива и Шакти по отдельности троичны, их союз – шестиугольный.)⁵

В «Кубджикамата» в главе, посвящённой khaṇḍa-

saṅgaviśāga, относительно этого утверждается следующее: «Над *майей* находится *махамайя*, которая, в силу её треугольного аспекта, является воплощением блаженства». Поэтому союз Шивы и Шакти, которые представлены семенем (*bīja*) и яйцом (*kusuma*), будучи слитые в плотное единство, должны почитаться нами в форме его Самости. В «Трикатантрасаре» даётся следующий совет: «Благочестивый практикующий, воспринимающий свою тождественность с начальным единством Шивы и Шакти, обнаруженную в *иччха-шакти*, а также с их плотным единством, обнаруженным в *джняна-шакти*, должен почитать высшую триаду союза треугольного аспекта Шивы и треугольного аспекта Шакти».

Поэтому, хотя уплотнение фонем становится отдельным (отчётливым) только в грубом аспекте (*вайкхари*), однако, прежде всего оно пребывает в высшем речении (*паравак*), которое всеохватно (*sarvasarvātma*).

Здесь (в *пара*) даже органы речи (*sthāna*), такие как гортань, губы и способ артикуляции (*караṇa*) – всеохватны. Это особый момент, который необходимо отметить. Даже внутренне мы бормочем и представляем. Это касается различающего восприятия. Их разница заключается в различии органов речи, поскольку слушание – это само существование (жизнь) букв. Более того, даже ребёнок, когда обучается использовать слова, заучивая названия различных объектов, проговаривает (бормочет) эти слова про себя. Даже когда он думает как-то иначе, или же пребывает в неопределённости, – до тех пор, пока он использует собственный разум, он познаёт нечто. Всякое понимание происходит в силу использования слов. Так буквы, которые производятся посредством сжатия (*saṁvāga*) и расслабления (*vivāga*) гортани, и которые не аспирируются (*alpargāṇa*) (т.е. произносятся без придыхания) или аспирируются (*mahārgāṇa*) (т.е. произносятся с придыханием), существуют благодаря дыханию и звуку и в соответствии с их определённой природой внутренне (в *мадхьям*

и *пашьянти*) и внешне (в *вайкхари*). А иначе (т.е. если бы это было не так), в силу того, что нет разницы букв, возникшей благодаря тому же органу артикуляции, способность органов чувств артикулировать буквы растворилась бы даже в *вайкхари*. И, кроме того, различия таких идей как «Я слышу» (в *вайкхари*) и «Я слышал» (в *мадхьяме* и *пашьянти*), «Я вижу» (в *вайкхари*) и «Я видел» (в *мадхьяме* и *пашьянти*), «Я мыслю» (в *вайкхари*) и «Я мыслил» (в *мадхьяме* и *пашьянти*), – также будут невозможны (т.е. если этих различий нет во внутренних состояниях).

Таким образом, благодаря этому тщательно продуманному доводу, всё более погружаясь во внутреннее, поддерживай то сознание, которое является скоплением самосознания, а также всеобъемлющим⁶, и по этой причине вместителем заднеязычных и губных энергий, которому присуще созидательное Я-сознание (*aḥam*), которое является квинтэссенцией самодостаточности, священной фонемой, высшей мантрой, а также всегда пребывает внутри. Если зададут вопрос: «Откуда берётся разделение в этой нераздельной массе сознания? является ли это органом речи, артикуляцией, буквой и пр.?», мой ответ таков: «Именно эта неограниченная, абсолютная свобода производит в высшей Самости каждого различные представления, как то: «это чашка» (внешний объект), «это происходит» (внутренний объект), «это познание» (*gramāṇa*), «я познающий» (субъект – *gramātā*)». Каково же и как много усилия в данном разнообразии переживаний (восприятий)?⁷

Поэтому одно и то же священное и высшее речение (*ekaiva parābhaktārikā*), будучи всеохватным, пребывает во всём как высший Владыка, будь то камень, дерево, животное, человек, бог, *рудра*, *galaṅkā* или *vijñānākāla* (*kevalī*), *мантра*, *махешвара*, *мантрамахешвара* и др. И поэтому *матрика*, чьё тело состоит из букв (и звуков), которые находятся в различных местах, в то время как их душа (сущность) в нераздельном (неопределённом) (*asphuṭa*) и в невоспринима-

емом (avyakta) виде, как в *мадхьяме*, или же в отдельном (sphuṭa) и воспринимаемом (vyakta) виде, как в *вайкхари*, утверждается как действенная потенция мантры (mantravīṅya).

И точно также говорится, что одна и та же нота, производящаяся в различных местах, на различных инструментах, таких как *vīṇā*, *vīraṅcī* (*вина* с девятью струнами), *касхарī* (другая разновидность *вины* с корпусом в форме черепахи), *тигаја* (разновидность барабана), считается относящейся к одному и тому же звуковому диапазону (регистру) (*ekasthāna*).⁸

Аналогичным образом базовая или начальная нота (*sthāyī svara*) в различных регистрах, таких как низкий (*mandra*), средний (*madhya*) и верхний (*tāga*), считается одинаковой. И точно также та же самая фонема производится различными органами некоторых существ. Например, установлено, что вороны производят такие звуки как «ка», «ṭa» и «га» сразу многими органами: желудком, сфинктером, горлом и нёбом. И хотя они (эти вороньи звуки) нечленораздельны, однако сами по себе, будучи фонемами, адекватны, так как фонемы немислимы в отдельности от *матрики*. Если говорится, что определённые фонемы отделены от *матрики* и, будучи нечленораздельными и бессмысленными, они бесполезны и поэтому не принимаются, мы заявляем, что это неверно. Имеется польза даже от нечленораздельных фонем, таких как звук барабана или океана, поскольку они полезны в плане доставления радости или грусти. Какая иная польза надобна? Также и в «Шайва-шастре» в основном избираются те мантры, чьи фонемы нечленораздельны, например, [нерасчленённый звук *пранавы* в] *ardhasandra* и т.д.⁹ считается самой сущностью мантры. Также говорится, что мантра на уровне *nīrodhīnī* производит только шипящий звук. (Нечленораздельный) звук колокольчика, кимвал и пр., который доходит уха, также был отмечен в учении *нада-йоги*. В «Гухь-йогини-тантре» было сказано: «Как лошадиное ржание, как

мычание быка, как львиный рык, как гортанный рёв верблюда, именно так могучие йогины (*balādhikāḥ*) посредством бормотания мантры (неразборчивых звуков) сокращают жизнь обычных существ (*paśu*). Таково применение *махамантры*, которая используется для продвижения к тому, что не может быть преодолено». Это лишь целесообразное.

На самом деле «именно внутренний звук является мантрой». *Махамантры*, которые обладают отчётливыми и выразительными фонемами, могут легко использоваться вами и нами.

Поэтому нечленораздельный звук определённо имеет форму фонемы, также как чашка, помещённая даже на расстоянии, остаётся той же самой чашкой. Это установлено. Хотя эти фонемы и производятся в разных местах и различными пранами, также как птичьи голоса или звуки литавр и т.д., они являются теми же самыми фонемами, — это тоже установлено. Поэтому, то, что говорит мудрец Патанджали, а именно: «Йогин может знать звуки всех существ», теперь полностью мною осознаётся. А иначе как может иметь место обретение высшего духа, который может различать в мельчайших деталях то, что является смешением слов, объектов и идей (*śabdārthapratyaṅyānām*) в силу взаимного наложения (*itaretarādhyāso*), посредством совместной деятельности (*saṃyama*) сосредоточения (*dhāraṇā*), медитации (*dhyāna*) и созерцания (*samādhi*) в каждом отдельном случае, а также в знании воркования птиц и пр., без их отдельных (ясно выраженных) фонем (*asphuṭa varṇa*)? Когда эти нераздельные (неопределённые) фонемы (т.е. нечленораздельные фонемы (*asphuṭa*), как у птиц и т.д.) также получают статус слов, имеющих совершенно ясное значение (букв. «чьи значения действительно тождественны тем словам»), подобно отдельным фонемам (*varṇānāmīva*), тогда, в соответствии с упомянутым принципом, воркование птиц имеет некоторый смысл, и даже звук барабана может указывать на победу либо на по-

ражение [в баталии]. Только с этой позиции различные сутры śikṣā (науки о правильной артикуляции и произношении слов) и пр. могут иметь некоторый смысл, когда некоторые считают, что «ha» и *висарга* произносятся «из груди», другие же полагают, что они произносятся «от корня зубов». Исходя из такого рода различий грамматисты, сомневаясь относительно различных форм фонем, имеют длинный список порядка 64 фонем, так как различают:

1. Jihvāmūlīya и upadhmānīya от visarjanīya.¹⁰

2. Пять уама-акṣара – ṇum, ṅum, ṇum, num, tum, – как отличающиеся от пяти назальных фонем ṇa, ṅa, ṇa, na, ta, хотя первые и являются лишь другими формами последних.¹¹

3. Благодаря принятию дополнительной модификации фонем ḍa, ḍha, ya, ra, la, va, kṣa посредством короткой формы артикуляции как отличающихся от этих букв (в их первичной форме).

В этом делении фонем между «r» и «ṛ» имеется та же самая разница, как и между гласными и согласными. Об этом же говорится и в «Трикаратнакула»: *Матрика*, чье различие было обусловлено только умножением восьми на восемь ($8 \times 8 = 64$), должна рассматриваться как kula-sakra (то есть śakti-sakra).¹² Эта *кула-чакра* пронизывает весь универсум (вселенную). Разница между этими шестьюдесятью четырьмя фонемами детально устанавливается в работе «Матрикаджнянабхеда». Здесь же (т.е. в *трике*) нет склонности к такой операции, поскольку сущностью данной системы является целостность или совершенство. Таким образом, везде есть метод вхождения в высшее сознание. Будь то в *джняна-шакти* (sañkalpyamāṇaḥ) или в *крива-шакти* (kṛiyamāṇaḥ), каждый объект покоится на великолепном сиянии мантры высшего речения, а именно на чистом, созидательном Я-сознании (vimarśātma), которое является сущностной природой (svagūpa-bhūta), а также не-эмпирическим (amāyīya) и необусловленным (asañketika). Это то состояние, которое восхваля-

ется всеми философскими школами как неразличающее (*nirvikalpa*). Такое великолепие высшей мантры (*paramantramahāṅ*) присутствует в категории земли и пр., в не-смешанном и смешанном состояниях, в форме гласных (*биджа*) и согласных (*piṇḍa*), в таких фонемах как «ка» и т.д. А иначе не было бы разницы между определёнными парами знания, такими как гора Меру и плод финика, вода и огонь, чашка (восприятие внешнего) и удовольствие (восприятие внутреннего), а также их неразличающим знанием. Даже различающее знание (*vikalpa*), которое возникает только из неопределённости (неразличающего состояния), следовало бы тем же путём (т.е. в нём также не было бы взаимного различия). И напротив, оно бы не смогло сформировать нераздельное, неразличающее состояние как основу всех различий. Факт то, что мантра (Я-сознания или *паравак*), которая превосходит всё обусловленное, преподаётся всеведущими учителями как объект почитания, даже когда они знают, что эта мантра является источником всех взаимно (относительно) различных условностей. Определённо, что в этом необусловленном великолепии высшего речения (*vāṅmahasi*), т.е. в Я (*ахам*), все эмпирические (*māyīya*) обусловленные символы таким образом определены (закончены, ограничены)*, что они, т.е. эти эмпирические символы, достигают тождественности с той трансцендентальной, необусловленной мантрой, а именно *ахам*. Единственное значение этих эмпирических (*māyīya*) обусловленных (относительных) символов состоит в дости-

* Здесь Джайдева Сингх использует слово «terminate», имеющее, с одной стороны, такое значение как «ограничивать», «ставить пределы», «определять», с другой стороны – «прекращать», «заканчивать», «убивать». Судя по контексту, здесь уместны оба класса значений. Имея свой источник в необусловленном, эти обусловленные символы так им (необусловленным) определены, что сама их определённость как бы уничтожает, завершает саму себя в состоянии высшей необусловленной мантры (*ахам*). Т.е. здесь мы имеем нечто вроде отрицания отрицания необусловленным самого себя. (прим. ред. пер.)

жении переживания сущностной природы необусловленного, и нет никакого другого их смысла. Благодаря постоянному повторению, когда входят в сферу необусловленного, отчётливо вспоминают, что сознание слова «корова» (go), полученное в далёком прошлом (или в прошлой жизни) и позже, в ситуации условного использования, сознание, способное достичь видимой коровы, абсолютно сливается с высшей сферой другой разновидности сознания, выходящего за пределы как обусловленного, так и ограничений майи. Даже в ребёнке вначале имеется преобладание только чистого, необусловленного сознания (cit). Поэтому даже в этой жизни, после предыдущей, в нём есть сознание, которое выходит за пределы обусловленного. А иначе не было бы основания для пребывания обусловленного. Следовательно, только на основе необусловленного возможно понимание обусловленного, а не иначе. Именно это было установлено уважаемым Утпаладевой в его комментариях к «Ишварапратьябхиджане».¹³

Способы вхождения в необусловленное состояние описываются уважаемым Кантхападой следующим образом: «Там, где видят что-то, слышат что-то, делают что-то, говорят о чём-то, думают о чём-то, едят что-то, – во всех этих обстоятельствах имеется особое положение необусловленной реальности (т.е. именно необусловленное контролирует все эти функции). Куда направлено внимание, туда направлен и глаз. Именно так прана всегда двигается без усилий». (Sv. T. VII, 58)

Так обусловленный знак, т.е. определённое знание (savikalpa jñāna), следуя за своим источником, пресекается в трансцендентальном состоянии (ануттара). Это трансцендентальное состояние, чьей природой является вечное стремление продемонстрировать эту разновидность великого разнообразия, всегда продолжает развёртываться с точки зрения манифестации (висарга).

Именно этот импульс манифестации доводит развёртывание до аспекта «ha». У этого импульса манифестации (*visargasya*) имеется аспект *шакти-кундалини*, обозначающийся как половинка «ha» (в *трике*), который принимает форму точки (*бинду*), что является средством отождествления с сущностной природой Шивы, повторный переход в трансцендентальное (*ануттара*) состояние и, таким образом, успокоение в этой сущностной природе.

Сознание, символизирующееся одной фонемой (а), т.е. трансцендентальное сознание (*ануттара*), по своей природе определённо выходящее за пределы всякой концепции пространства, времени и причинности, и которое, в соответствии с вышеизложенным принципом, является полностью совершенным, тут же обращается к высшему уровню манифестации (*para-visarga*).

Только после соединения с уровнем *пара-висарги*, т.е. с высшим созидательным порывом, существуют позиции *ананда*, *иччха*, *ишана*, *унмеша*, его (т.е. соединения) разворачивание, (*уната* (ū)), различие (многообразие) (ṛ, ṝ, ḷ, ḹ) и плод *крия-шакти*, а именно е, ai, о, au.

Эта высшая энергия манифестации (*para* или *śāmbhava-visarga*) становится высшей и не-высшей энергией (*парапара*), которая разворачивается в силу своего чрезмерного изобилия, а также в силу нераздельной связи с высшей энергией (*svasattā-nāntarikatayā*), и тут же становится аспектом «ha», т.е. внешней манифестации (*apara-visarga*). Это обретение состояния «ha», т.е. внешней манифестации, которая действительно приводит к существованию структуры бесчисленных категорий, символизируемых фонемами «ка» и т.д. С другой стороны, эта же самая внешняя манифестация (*ha kalā*), входя в *бинду*, т.е. в «aṁ» (который пребывает в «ahaṁ»), завершается в состоянии *ануттары*.

Таким образом, это именно высшая, почитаемая богиня, высочайшая речь, единственная, недвойственная, полностью целая и совершенная, а также пребывающая как *saṁ-*

vedanasattā, т.е. как сознательная, созидательная энергия (vimarśamayī-kriyāśakti). В таком акте манифестации не возникает никаких вопросов относительно последовательности (пространства, времени и формы). В аспекте манифестации это известно как «ahaṃ» (a-ha-m) или «Шива-Шакти-нара». И, напротив, в аспекте поглощения это известно как «та-ха-а» или «нара-Шакти-Шива». Несмотря на то, что проявляется как два, на самом деле это одно сознание.

Таким образом везде, даже в сознании чашки (внешнего), или приятного (внутреннего) и т.д., именно Я-сознание, всё сокровище которого состоит из невозмутимости, покоится в самом себе. Как было сказано Утпаладевой: «Пребывание всего объективного и субъективного переживания в самом себе – это то, что подразумевается под Я-ощущением». («Аджадапараматр-сиддхи», строфа 22) В действительности это Я-сознание всеобъемлюще в соответствии с уже изложенным принципом (т.е. «всё во всём»). Это Я-сознание является самим Бхайравой, пронизанным высшей энергией.

Как мною уже было сказано в следующем гимне-восхвалении: «С восторгом я преклоняюсь перед этой высшей реальностью, которая является восхитительным наслаждением (paramārtha-samatkṛti), непрерывно распространяющимся повсюду среди многочисленных объектов (bhāva-paṭale paṅkī-bhamāna viccheda-śūnya); которая есть Я в совершенном способе существования (rūṇāvṛtti ahaṃ iti); которая полна блеска (devīm); чья природа заключается в освещении всего вокруг (brathanasvabhāvām) и которая пребывает в самой себе (svātmasthitim)». Необходимо понять, что эта доктрина была изложена в «Адваясампаттивартике», составленной Вами. Так было установлено, что только фонема «а» наделена всей полнотой, т.е. она совершенна во всех отношениях. В таких словах как «haṛṣa», «ghaṭa», «mīla» буквы «ha» и т.д. должны быть скомбинированы вместе с предыдущими и последующими буквами (для того, чтобы сформировать полное слово). Иначе же (т.е. если буквы не соединены в синтетичес-

кое целое), если к группе букв присоединяется только последняя буква, – целое не будет сформировано и слово останется сокрытым внутри и не сможет произвести концепцию.¹⁴

Таким образом, во всех видах знания все божества букв (т.е. *vaṃṣa-devatāḥ*), возникая вместе и одновременно, производят необычные концепции. Имея в виду именно эту идею в «Сваччханда-тантре», в главе о времени (*кала*) вместе с объяснением отрывка о 60 или двойном количестве лет, было сказано, что за время одного дыхания, даже в его одной шестнадцатой части, или в пространстве протяженностью в два с четвертью пальцев дыхания (йогины), имеет место возникновение и исчезновение восьми *матрик*, одиннадцати *рудр*, десяти охранителей сторон света (*lokarāla*), двадцати семи созвездий, восьми *нагов* и других божеств. Следовательно, вневременность есть высшая истина реальности. Если же высшая реальность устанавливается эмпирической (*tāuīya*) мерой истины, это приведёт только лишь к атеизму (поскольку она находится за пределами эмпирического понимания). Но в высшем или трансцендентальном сознании она немедленно проявляется в данном состоянии (вневременности). Поэтому то, что было сказано в учении, а именно: «он видит что-то, думает о чём-то и т.д.», относится к единственному сознанию *ануттары* (*ekasyāmeva jñāna-kalanāyām*); так что трансцендентальное сознание (*ануттара*), будучи субстратом (одновременно) трёх Божеств, а именно *пара* (*паравак*), *парапара* (*пашьянти* и *мадхьяма*) и *апара* (*вайкхари*), определённо является неизменной истиной. В действительности высшая истина всех видов знания есть Я-сознание.

Таким образом, это установлено, а именно, что высший, божественный импульс манифестации (*висарга* в его аспекте развёртывания *prasāra*) во всей его полноте блаженства (*ānanda-śaktibharitāḥ*) испускает весь космос, который вначале находится внутри него как *пара-висарга*, а затем, в его последовательном затвердевании, становится внешней манифестацией («*ha*» т.е. *apara-visarga*) (*hakārātmatām pratipadya*). Од-

новременно *висарга* поглощает манифестацию в её аспекте стягивания (*самхара*), и после различных комбинаций, наконец, становится «кṣa». Это именно та эманация (*sa eva eṣa visargo*), чьей природой является порождение разнообразия бесчисленных объектов, которые возникают из срединной (*suṣumṇā*) стадии (*madhyamasauṣumṇa padocchalat-tattadananta-bhavaratalatmā*); теперь же, формируя комбинацию из двух согласных¹⁶ (*dūtyātmaśāktayoni-saṃghaṭṭa*), а именно, из подходящих согласных (*ka* и *sa*), которые в активном состоянии приходят к такому состоянию, где нет действительного столкновения (*anāhata-nāda-daśāśrayaṇena*), [и, таким образом,] завершая все комбинации (сочетания) (*viśliṣyan*), она выходит на трансцендентальный, постоянный уровень (*dhruvadhāmnī anuttaraparade*). Об этом уже говорилось прежде.

Примечания

1. От «а» до «aṃ» насчитываются 15 *калаа* (буквенных энергий), и «aḥ» – это шестнадцатая *калаа*. Такова сущностная природа Владыки. Шестнадцатая *калаа* «aḥ» известна как *висарга-калаа*. От «ка» до «kṣa», которые представляют внешнюю манифестацию, всегда есть расширение-стягивание (*prasāga-saṅkoca*), но *висарга-калаа* остаётся неизменной по своей природе. Также и в пранаяме, 15 *tuṭi* увеличиваются и уменьшаются, тогда как шестнадцатая остаётся неизменной. С луной то же самое, её 15 фаз увеличиваются или уменьшаются, тогда как шестнадцатая, скрытая от глаза основа для всех остальных, – остаётся неизменной.

Висарга-шакти или излучающаяся энергия Шивы называется *amṛta-kalā*, поскольку, несмотря на все изменения, вызванные энергией Шивы, сам Шива, или его Энергия, не подвергается каким-либо изменениям.

а) *Parā-visarga-śakti*: Всего есть три фазы *висарга-шакти*: *пара*, *парапара* и *апара*. *Пара* также известна как *śāmbhava* или *śaiva-visarga*. Это трансцендентальная эманация, внутрен-

няя эманация внутри божественного сознания. Это источник и первичный принцип высшего божественного блаженства (*ананда*), который выражается в виде фонемы «ā». Вот почему это также известно как *parāmānanda-bhūmi*.

б) *Parāparā-visarga-śakti* или *parāparā-visarga*: Это также известно как *шакти-висарга*, и это промежуточное звено между высшей *висаргой* (*пара*) и не-высшей *висаргой* (*апара*). В то же время она находится в союзе с высшим недвойственным сознанием и содержит на тонком плане потенцию эмпирического различия. Выражается это в виде фонемы «aḥ» и известно как *шакта-висарга*.

в) *Aparā-visarga-śakti* или *apara-visarga*: производит многообразие эмпирической манифестации, манифестацию ограниченных существ. Вот почему это также известно как *āpava-visarga*. Она выражается фонемой «ha».

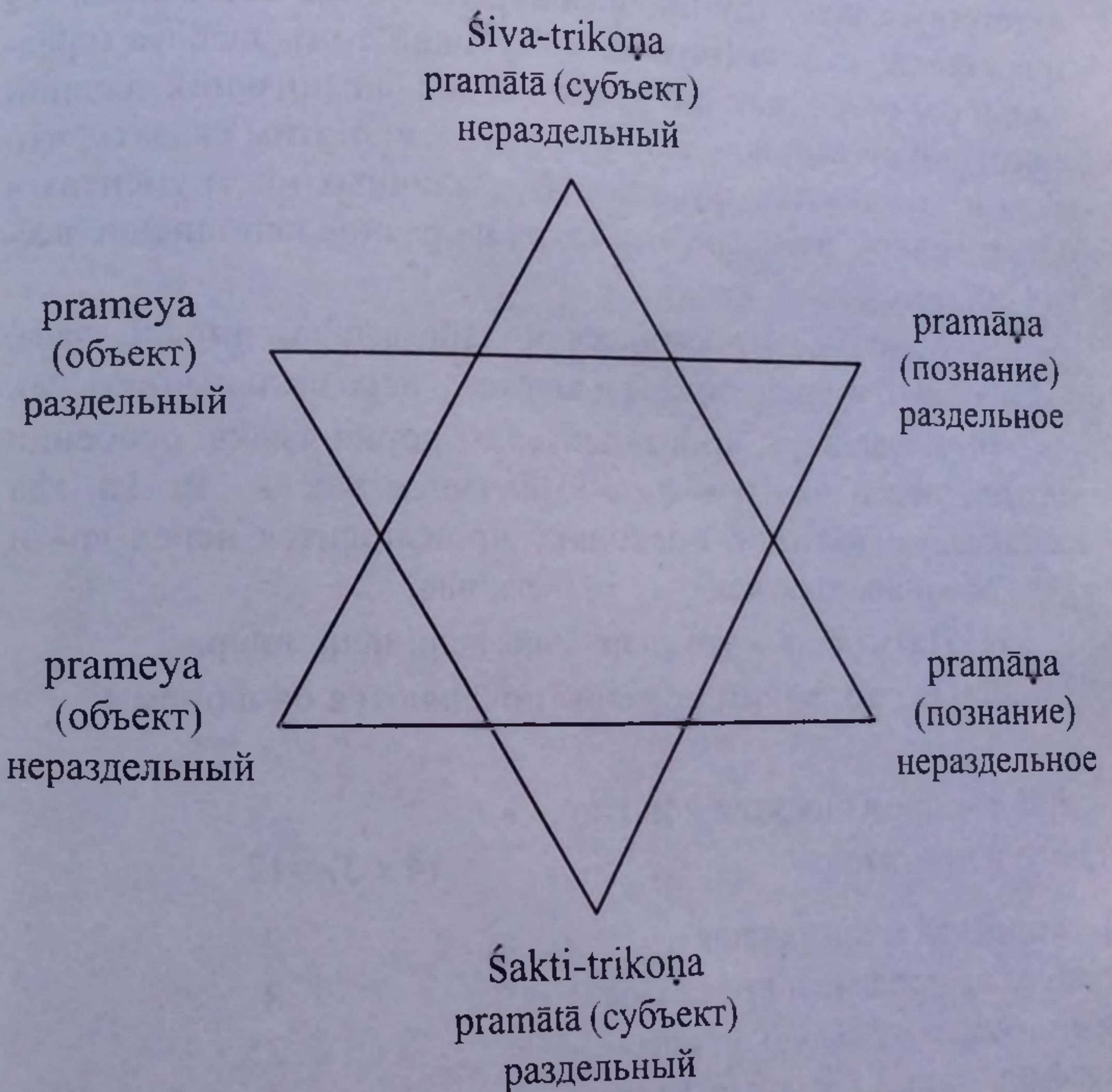
2. Шакти сравнивается с устами (*vaktra*) Шивы, поскольку именно через Шакти можно получить доступ к Шиве. Гуру также подобен Шиве. *Висарга-шакти* тоже подобна *guru-tukha*. Поэтому в данном контексте *висарга-шакти* также называется «*guru-vaktra*».

3. Очень трудно адекватно передать это двусмысленное выражение. Шива представляет мужской принцип, а Шакти – женский. *Шива-биджа* – это белое мужское семя, а *кусума* – красная менструальная женская кровь. В данном контексте *биджа* – это гласная (*свара*), а *йони* – женский репродуктивный орган, согласная. Также как комбинация мужского семени и женского производит плод, точно также *биджа* Шивы и *йони* Шакти производят полный согласный звук.

4. *Кусума* и *пушпа* (букв. цветок) являются символами порождающей энергии.

5. Единство *шава-триконы*, которое является *биджей*, и *шакти-триконы*, которое является *йони*, известны как *śaṭkoṇa-mudrā*. Это проиллюстрировано в виде следующей диаграммы:

Три угла, символизирующие *pramātā*, *pramāṇa* и *prameya* в Шиве – нераздельны, тогда как три угла, символизирующие то же самое в Шакти, – раздельны.



6. Это относится к высшей речи (*паравак*), которая единственная является продуктом созидательного Я-сознания Шивы (*ahaṃ-vimarśa*).

7. Ответ Абхинавагупты означает, что разнообразие переживаний возникает не в силу усилия какого-либо индивида, но благодаря самодостаточной воле Владыки, который таким образом производит манифестацию.

8. «*Стхана*» в данном контексте – это техническое слово из музыкального лексикона; в западной традиции это соответствует регистру (диапазону). В музыке всего имеются три *стханы*: *mandra* (низкий и глубокий тон), *madhya* (средний) и *tāra* (высокий); они известны как бас (низкий), средний и верхний регистры. Абхинавагупта хочет этим сказать, что одни и те же ноты, звучащие на различных инструментах в определённом регистре, несмотря на разное исполнение всегда остаются теми же.

9. Мантры, относящиеся к *ardhacandra*, *nirodhi*, *nāda*, *nādānta*, *śakti*, *vyāpinī*, *samanā* и *unmanā* – нераздельны (*avyakta*).

10. *Jihvāmūlīya*: произносится от корня языка, особенно *висарга* перед «к» и «kh» обозначается как – k; ka, kha
uradhmanīya: *висарга*, поскольку произносится перед «р» и «ph», обозначается как – р, f. pa, pha.

11. Пять *уапа* – это *ṇiṃ*, *ñiṃ*, *ṛiṃ*, *ṣiṃ*, *tiṃ*.

12. Это то, каким образом появляются 64 фонемы:

а, і, и, ṛ – произносятся коротко, долго и протяжно—	(4 x 3) = 12
ḷ – короткая и протяжная	2
е, ai, о, au – долгие и протяжные	8
<i>sparśa-varṇas</i> от «ка» и до «та»	25
<i>antaḥstha-varṇas</i> т. е. ya, ra, la, va	4
<i>ūṣma-varṇas</i> или спирантные śa, ṣa, sa, ha	4
анусвара и висарга	2

jihvāmūlīya и upadhmanīya	2
Yamas	5
Итого:	64

13. «Ишварапратьябхиджня-тика» Утпаладевы ныне утеряна. Считается, что этот текст состоял из шести или восьми тысяч строф.

14. Каждое слово – это «гештальт», организованное целое, в котором буквы искусственно скомбинированы в единую конфигурацию.

15. Фонема «kṣa», будучи комбинацией k, ṣ и a, обозначает единство Шивы и Шакти. Это известно как kṛta-bīja. «Kṛta» – это технический термин для буквы, которая возникает из комбинации двух букв halanta. Две буквы халанта – это «k» и «ṣ». Сочетание с «a» образует «kṣa».

Сама фонема «a», опускаясь на уровень «ḥa», становится «ka». Фонемы a, ka, ḥa и висарга относятся к одному и тому же органу артикуляции (akuḥavisarjanīyānām kaṅṭhaḥ). «Sa» – это лишь иная форма висарги, «kṣa» – это внешний символ Шивы и Шакти.

16. Dūtyātmaka-śākta-yoni – это технический термин для согласной.

ТЕКСТ

(amīcākāradyaḥ стр. 69, 1.3 – svato rasāt стр. 74, 1.27)

Перевод

В соответствии с тем принципом, что в одном движении праны имеются 16 tuṭi¹, «a» и т.д. (т.е. 16 гласных) пребывают внутри как фонемы, разделяя тути на две половины, а также вмещают прекращение праны в первой половине и возникновение – во второй; во внешнем мире они (т.е. каж-

дая из половин) представляют собой промежуток в две недели (= 15 tithi).² Эти *титхи* также считаются фазами луны (*kalā*). Когда шестнадцатая фаза, которая обладает силой (*шакти*) развития (расширения) (*visarga-kalā* или *amā-kalā*), остаётся в стороне, т.е. не развивается, это определяет семнадцатую фазу в «Шривидье» и в других писаниях следующим образом:³ «Эта шестнадцатая *visargātmikā-kalā* посредством самой себя становится половиной «ha», т.е. *висаргой* (:), а затем половиной висарги, т.е. *бинду* (.)». Поскольку *висарга* – это половина «ha», а затем, её половина – это *бинду*, которая является отдельной (*viśleṣa*), неучастие в развёртывании (расширении) известно как семнадцатая *калаа*.⁴

На это может последовать возражение: «Каким образом возможно разделение единой фонемы «а» (на шестнадцатую и семнадцатую *калаа*), ведь она является неделимой (*ануттара*)?» Мы отвечаем: «В нашей системе любая вещь неделима, будучи не-отличной от света сознания». Также как благодаря ничем неограниченной самодостаточности Шивы даже при проявлении частей неделимость Реальности остаётся неколебимой, – то же самое относится и к «а». Где здесь противоречие? Таким образом, в силу проявления неделимости частей подтверждается соответствующее развитие фонем. А иначе (при произнесении звука) как сможет воздух, чьей природой является последовательно производить соударение посредством зубных, губных, гортанных и палатальных фонем, ударяться о нёбо после соударения с горлом? Если бы он распространялся одновременно во всех органах артикуляции, тогда произведение всех звуков следовало бы также одновременно. Следовательно, звук, который производится вследствие удара воздуха о горло, становится тождественным звуку, произведённому в силу удара о нёбо. То, что воспринимается после дыхания и резонанса, называется «*anupradānam*».⁵ В буквах, состоящих из двух или трёх матра, т.е. в *dīrgha* или *pluta*, предполагается включение одной или двух

mātrā. И точно также, в одной mātrā подразумевается включение половины mātrā. Как было сказано Бхаттанараяной: «Я кланяюсь Шиве (sthānu), который есть cit-prakaśa над тремя генетическими составляющими *праkritи*, и который тоньше, чем даже половина mātrā, обозначенная на вершине «om», а также более велик, чем даже «космическое яйцо»». (St. C. строфа 7)

Здесь 50 фонем, или даже универсум – это выходящее за пределы последовательности единое. В некоторых местах «Мата-шастры» и т.д. допускается восемнадцатая *калаа* или фаза в состоянии, опирающемся на трансцендентальное (*ануттара*) посредством разделения *висарги* (viśleṣa), т.е. посредством второй точки, а именно половины *висарги*. Таким образом, феномен пятидесяти фонем, или, иными словами, весь универсум – это «непоследовательное» единое.

Следовательно, эти *калаа*, т.е. фонемы «а» и т.д. *ануттары*, называются *свара*, так как они раскрывают восхитительное ментальное состояние. Этимологическое объяснение *свары* таково: корень «svr» означает (1) то, что выражает (производит) звук (śabdayanti), т.е. обозначает восхитительное ментальное состояние (sūcaयanti cittam), а также (2) то, что (в состоянии стягивания) возвращает свою сущностную природу Шиве, высшему субъекту (svam ca svagūram ātmānam gānti), т.е. то, что полностью растворяется в *ануттаре*.⁶ Таким образом, слово «свара» означает «то, что сообщая свою собственную природу высшему воспринимающему (т.е. *ануттаре*), преподносит себя, т.е. растворяется в *ануттаре* (в виде гласных) (в аспекте стягивания – saṁhāra), а также преподносит свою форму в виде согласных («ка» и т.д.), т.е. отображает (существующее) вовне (в аспекте расширения – prasāra)». Эти *свары*, как простой звук (nādātma kāḥ), сами по себе или же через пронизывающие согласные являются признаками таких ментальных состояний как сострадание (karuṇa), чувство любви (smṁgāra), удовлетворённость (śānta) благодаря жа-

лобам, приятным словам и похвале соответственно. Они отображают даже ментальные состояния животных, древних тварей, проявляясь сразу же, без малейших обусловленных знаками и пр. препятствий, а также в форме восклицаний (svarakākvādirūpatām aśnuvānāḥ), поскольку они очень близки к непосредственному ощущению. Таким образом, udātta и т.д. описывались как имеющие характеристику выразительности. Они указывают на ментальное состояние посредством музыкальных нот, таких как ṣaḍja и пр. Так всегда, во всех видах знания, эти фонемы от «а» до «kṣa», искусные в осуществлении различных действий, сходятся вместе в своих отдельных и различных формах (samāpatantyō'haṃ ahamikayā), (по сути же) они проявляются непоследовательно (akramam eva bhāsamānaḥ), отображая перемещение (развитие) следующих друг за другом форм благодаря своим действенным силам (kalanāmayatayaiva mūrtikramasamkramaṇam eva diśyatāmāṇam), и приводят к пространственному разделению.

А иначе (т.е. при отсутствии пространственного разделения форм) не было бы различия между горой Меру и атомом.

Таким образом, эти фонематические божественные реалии, заключающие в себе различную активность форм (kriyāvaicitryātmaḥ), выражающую пространственное разделение и временную последовательность, приводят к выявлению (ullāsayantyaḥ) внутри (antar т.е. в grāhasāga) и к поглощению вовне (в манифестации), т.е. к стягиванию внутри сущностной природы (всего универсума объектов). (Начиная от prollāsa-samaye и до bhagavatī sṛṣṭiḥ некоторые выраженные здесь идеи накладываются друг на друга. Поэтому лучше переводить предложение по частям.)

В процессе интериоризации

Когда udyoga, avabhāsa, carvaṇa и vilāpaṇa схватываются состоянием осознания (pramiti-kalā), происходит выход на

уровень *ануттары*,⁷ и благодаря пребыванию в этом состоя-
нии осознания, развитию и постепенному обогащению
шестнадцатью формами⁸ манифестации, достигается совер-
шенное состояние. «Tadamṛtānanda» указывает на гласные ṛ, ṝ,
ṝ̄, ṝ̄̄. Они известны как «amṛta-varṇa», поскольку не производят
какую-либо внешнюю манифестацию. Так «tadamṛtānanda
viśrāntirūpaṃ» означает бессмертную, сущностную, неколеби-
мую природу, обозначаемую буквами ṛ, ṝ, ṝ̄, ṝ̄̄.

Обладающая состоянием этой умиротворённой приро-
ды и, будучи сущностью божественного Я-сознания (*самат-
кāга*), проецирующая внешнюю манифестацию четырёх
аспектов (*калаа*) *удьог* и т.д. (в форме ограниченных эмпири-
ческих субъектов, способов познания и объектов), радующая-
ся чередованию интровертивной и экстровертивной эмана-
ции (*р̄iṣṇa* и *kṛṣa*), мастер поглощения (*grāsa*), т.е. стягивания
(*saṃhāga*) внешней манифестации, а также испускания
(*vaṃana*), т.е. проецирования внешней манифестации (*prasāga*);
ткущая лунную (*сома*) сеть, – символ способа познания (*пра-
мана*) шестнадцати *калаа*, а также солнечную (*сурья*) сеть, –
символ познаваемого (*прамея*) или мира объектов двенадца-
ти *калаа*, поддерживающая вначале «а», в середине – группу
согласных от «ка» до «кṣа», т.е. «ha» *kalā*, и *анусвару* – в кон-
це, т.е. (развёртывающаяся) в форме «ahaṃ» божественной
матрики (от «а» до «кṣа») – такова созидающая Богиня.⁹

В своём комментарии Сомананда высказал следующее:
««Aḥ» и «aṃ» – это видоизменённые (модифицированные) и
невидоизменённые формы *матрики*». ¹⁰

Он утверждает, что «а» обозначает Абсолют (*ануттара*),
тогда как 15 гласных от «ā» до «aḥ» обозначают 15 лунных
дней (*tithi*). Кроме того, он давал и другую интерпретацию
строфы «athādyāḥ...tadantaḥ», а именно «aṃ» символизирует
бинду, остальные же 15 гласных от «а» и до «aḥ» обознача-
ют 15 лунных дней, однако последняя «aḥ» должна рассмат-
риваться как обозначающая *висаргу*. И в то же время он ут-

верждал, что *висарга* – это *спанда*, т.е. сущностная природа Сознания. «*Спанда*» определяется как небольшое движение. Если имеется переход от себя к другому объекту (т.е. к отличающемуся от самого себя) – это не будет «небольшим движением», поскольку здесь предполагается полноценное движение. А иначе (т.е. если нет перехода (движения) от самого себя) сама идея «движения» становится бессмысленной. Поэтому «небольшое движение» – это просто лёгкая пульсация внутри сущностной природы (Самости), состоящая из чудесного беспричинного (вне последовательности) наслаждения (но не движение от одного объекта к другому); в *агамах* это выражалось такими словами как «*ucchalattā*» («скачок»), «*ṭṭī*» («вздымание»), «*matsyodarī*» («пульсация в рыбьем желудке»). Именно это считается *спандой* (в силу лёгкой пульсации внутри сущностной природы Божественного). Такая *спанда* обладает природой единства Шивы и Шакти. Она бывает двух видов – общая (*sāmānya*) и особая (*viśeṣa*).¹¹ Это уже объяснялось.

Пятнадцать гласных («а» и т.д.) всегда заканчиваются точкой (*анусварой* или «aṁ», назальной «a»). Они являются пятнадцатью лунными днями (*tithi*). В их конце, благодаря связи с *крия-шакти* (*kāla-yogena*), возникает то, что известно как *сома* и *сурья*, которые образуют завершающую точку *акулы* или *ануттары* (строфа 5), т.е. в последней гласной «aṁ» верхняя точка символизируется луной, а нижняя – солнцем.

Земля и другие категории существования вплоть до пяти-членного брахмы (*brahmapañca*), т.е. śa, ṣa, sa, ha и kṣa (символ Шакти), покоятся в гласных. Каким образом? Ответ – «*kramāt*» (строфа 6).

Этимологический смысл слова «*kramāt*» следующий: «*Krama+at*, – причём «at» происходит от корня «ad» (т.е. поглощать) – означает поглощение последовательности (*kramasya adanam-bhakṣaṇam*), т.е. проглатывание времени

(kāla-grāsaḥ)». «Kramāt» в данном случае используется в смысле наречия, т.е. «проглатывая время».

«Suvrate» в шестой строфе означает следующее: «Su» = «śobhana» или «изумительное», «Vrata» = «священная практика». «Suvratā», таким образом, обозначает ту, которая имеет две священные практики, а именно: 1) «bhoga», т.е. радость, состоящая из опустошения своей энергии в манифестации (riktatve) и 2) «bhoga-nivṛtti», т.е. воздержание от манифестации, или поглощение манифестации в себя, тем самым возмещающая убыль и становясь полной (pūrṇatve). «Suvrate», форма звательного падежа от «suvratā», объясняется, как уже было изложено выше.

«Amūlā» в восьмой строфе означает: «та, которая укоренена в «а» и та, которая не имеет начала или происхождения» (avidyamānamūlā), поскольку она не имеет начала (т.е. она вне времени и постоянна).¹²

(Теперь Абхинавагупта объясняет «amūlā tatkrāmā».) Она есть kaulikī-śakti, чей путь (krāma) таков, т.е. чей путь состоит из тождественности (praśleṣaṇa), различия (atadrūpo), тождественности и различия (anyathāgūpo). Несмотря на всю эту активность, она остаётся amūlā – той, чьё происхождение не имеет начала, и той, чьё происхождение неведомо.

(Теперь Абхинавагупта объясняет «amūlā+ātat+krāmāḥ».) «Ātat» означает расширение или развёртывание той, которая укоренена в «а» (amūlasya yadātananamātat). Она та, чей путь или метод и есть это развёртывание (tadeva sa krāmo yasyāḥ).¹³

Она неизвестна (ajñeyā), поскольку является познающей всё (и поэтому не может быть сведена к статусу познаваемого), (с другой точки зрения) она – единственное, что познаётся, т.е. заслуживающее познания (eṣaiva sa jñeyā), поскольку не существует ничего, что ею не является (anyasya abhāvāt).

(Теперь Абхинавагупта излагает смысл «akṣāntā» следующим образом:) «Akṣāntā» означает «а», т.е. та, кто не имеет спокойного местопребывания (avidyamānam kṣāntam или

tūṣṇīm āsanam yasyaḥ), иными словами та, в ком нет прекращения активности в силу манифестации и т.д. (avirataṃ sṛṣṭyadī-gūpatvena).

(Теперь Абхинавагупта интерпретирует слово «ākṣāntā» следующим образом:) «Ākṣa» означает относящееся к органам чувств (akṣa). Таким образом, «ākṣāntā» обозначает «та, кто не заканчивается вместе с прошлым чувственным восприятием» (aīndriyakāṇāmantate samīre prāgarāgyavasānā yā). Эта «ākṣāntā» является прилагательным от sṛṣṭi. Фигурально это означает, что это манифестация, в которой есть не имеющее себе равного изъятие или захват (arūgvam āharaṇam), т.е. то, в чём есть стягивание манифестации посредством вхождения в Самость (svātmānupraveśātma-svarūpam samhāra-gūpaṃ yasyām).

Эта созидающая Богиня, Матрика является источником всякого знания (vidyā), принимающего форму внутреннего ощущения (vedanā), что характерно для пульсации Шакти; как продукт семенной энергии в форме гласных (шива-биджа), а также согласных (прасара), она – источник защитных атрибутов мантр в форме vāсуа (выражаемого), т.е. богинь (devatās), и их вербализации/выражения (vāсака). Эта созидающая Богиня одна и та же повсюду, т.е. по своей природе она не может быть больше или меньше. Она считается подавательницей успеха во всех тантрах, во всех духовных дисциплинах, во всякой деятельности и во все времена. «Ākhyātā» (как полагают) должна также интерпретироваться в другой форме – ā+akhyātā, т.е. во внешнем проявлении она очевидна (открыта) (prakāṭa) в своём состоянии самозабвения (akhyāti), поскольку в состоянии эмпирического выражения (вайкхари) различие в фонемах существует благодаря майе. Таким образом, эти фонемы, пребывающие в уме как чистая мантра¹⁴ (т.е. под влиянием майи) и достигающие состояния интеллектуального творчества (bhāvasṛṣṭi) в форме мыслительных конструкций (pratyaya), таких как пяти-членное viparyaya¹⁵, āsakti¹⁶ и т.д., омрачают сущностную природу (души).

«Имеется 5 разновидностей ошибочного знания (vira-
гуауа). Неэффективность (āsakti) в силу ослабления органов
чувств имеет 28 разновидностей. Есть 9 видов удовлетво-
рения (tuṣṭi)¹⁷. Осуществление (siddhi)¹⁸ имеет восемь видов». Эта творческая деятельность интеллекта (pratyayāḥ) (Sp. К. строфа 47), прежде всего, является узами (pāśaḥ), которые относятся к категории ограничений души.

Как было сказано в «Спанда-карикe»: «Эти силы всегда готовы скрыть его реальную природу, ведь без связи слов идеи не могут возникнуть». И точно также: «Возникновение в ограниченной душе разнообразных видов идей отмечает исчезновение блаженства высшего бессмертия. В силу этого она теряет свою независимость. Проявление идей распространяет свою сферу активности на чувственные объекты». (Sp. К. III, 14)

Поэтому, в противовес сфере, которая является творением интеллекта, была обозначена отчётливо слышимая сфера фонем не-тāуīуа, которая оценивается с помощью ушей (т.е. путём непосредственного, неконцептуального восприятия), являясь воплощением первичной, высшей чистоты Шивы и вознаграждая достижениями различных духовных практик. В «Пурва-шастре» или «Малинивиджайуттара-шастре» также сказано: «Таким образом, Владыка по своей собственной воле просвещает Агхору (Анантабхаттараканатху) этим методом, исполненным смыслом всех *шастр*». «Так, пробудившись благодаря наставлению Владыки и возбуждись его силами *вимарша-йони*, сотворил бесчисленные мантры (т.е. внутренние фонемы) из подходящих звуков для различных категорий творений». (M.V.T. III, 27)

«Только эти мантры (внутренние фонемы) используются Агхорой и т.д., различные знатоки мантр одаривают главных их пользователей плодами всевозможных пожеланий, и не иначе». (M. V. III, 28)

Так было сказано, что мантры, хотя и манифестируются

с точки зрения фонематического созидания, – не проявляются для того, кто ослеплён майей.

(Теперь Абхинавагупта принимает слово «khyātāḥ» как существительное и объясняет его следующим образом:) «Sarvadaiva khyātāḥ» – «они всегда сияют или манифестируются в форме чистого знания», или же это может означать: «чьё развёртывание беспрепятственно в соответствии с силой природы каждого».

Далее в сжатой форме следует изложение смысла всего учения: Высшая сила, Бхайравы, чьей характеристикой является чудесное наслаждение, исходящее из её исключительной самодостаточности, именно благодаря ей (самодостаточности) сияет вовне. Он (Шива), неотделим от её природы, не встречает препятствий для своей активности, всегда присутствует и всегда сияет как сознание, чья сущность есть самосознание. Он сияет в форме *садашивы*, земли, животных, синего, жёлтого и приятного, которые являются выражениями его собственной природы (т.е. он сияет без какой бы то ни было внешней поддержки). Знание каждой вещи в её собственной форме (*svasvasaṃvedanaṃ*)¹⁹ называется способами доказательства. Это проявляется как общепринятое для всех воспринимающих существ, будь то даже дети или животные.

Далее перечислены способы познания (*праманы*): 1) Чувственное познание или восприятие посредством органов чувств; 2) три вида умозаключения (*trigūraṃ sa liṅgaṃ*);²⁰ 3) слово великой, заслуживающей доверия личности (*paravasaḥkramaḥ*)²¹, 4) доказательство по аналогии (*svāgūrya*)²², 5) вывод исходя из обстоятельств (*anyathāyoga*)²³, 6) прекращение желания знать (*pratīyanudaya*)²⁴, 7) доказательство на основе несуществования (*yama*),²⁵ – всё это описывается просто как средства для того самосознания, чей свет никогда не прекращается, который сияет одинаково, даже в низших тварях, таких как птицы и т.д., и который не знает даже имени умозаключающего доказательства.

Следовательно, свет сознания (*bhāsā*) по природе является отражением Самости (*svagūpamaṅśanātmikā*). То, что является самосознанием, есть сама высшая Речь (*ragavāg-varuḥ*). Именно его (т.е. самосознания) природа проявляется в различных формах существования. Поэтому оно сияет как космос разнообразного существования. Оно никогда не впадает в состояние зависимости от других. Так как оно не зависит ни от чего (внешнего по отношению к самому себе), как может какое-либо препятствие существовать в нём? Поэтому самосознание, которое пусто от обусловленного, превосходит пространство, время, *калаа*, майю, ограничение места или активности. Оно совершенно само по себе, является всем и всё же отличается от всех форм и образов. Это естественное, высшее сознание, характеризуемое великим очищением, чистой формой *шуддхавиды*²⁶; это Я (*ахам*) в обоих случаях, т.е. как Шива, так и Шакти, как сознание, так и его выражение в виде Энергии. Само это Я, как *матрика*, есть сущностная природа земли и т.д. В высшем смысле его флюидная* форма считается гласной (*биджа*), а твёрдая (плот-

* В английском тексте для характеристики гласной используется термин «fluid», а согласной – «solid». Первый из них имеет много значений – жидкий, текучий, изменчивый, жидкое и газообразное состояние, флюид (неощутимая тончайшая жидкость, с помощью которой до 18 века объясняли электричество и т.д.). Основное значение «solid» – это твёрдое, плотное, неподвижное состояние вещества. Может показаться, что характеристика гласных, имеющих природу Шивы, посредством слова «fluid», а согласных, имеющих природу Шакти, посредством «solid», является весьма странной, так как обычно Шива характеризуется как нечто неподвижное, а Шакти – как подвижное начало. Но не следует забывать, что гласные здесь – это семена, а согласные – это лона, которые оплодотворяются этими семенами. В этом аспекте Шива в большей степени есть первичная причина движения, чем Шакти. Можно сказать, что гласные – это проявление того факта, что Шива не отличен от Шакти, и Шакти пребывает в самой сердцевине природы Шивы. (прим. ред. пер.)

ная) форма – согласной (ЙОНИ), самой природой Шивы и Шакти.

Благодаря союзу Шивы и Шакти (т.е. гласной и согласной), благодаря взаимному единению, внезапно возникает наслаждение видимым универсумом. Зрелая энергия (ануттары или Я-сознания), которая является высшей реальностью (rāgamārthika-sadvaruḥ), которая изначально присутствует внутри вселенной вплоть до её крайнего предела, обозначается как *висарга* в её аспекте «viśleṣa» (т.е. внешнего разворачивания (prasāra)) и в её аспекте «yojanā» (т.е. внутреннего стягивания (saṃhāra)). Эта *висарга* есть неизменное поле деятельности (последователей), и это простые средства достижения *ануттары*. В «Шрипурве» (т.е. в «Малинивиджайоттаре») фонематическое созидание от «па» и до «pha» было описано как отличное от этой не-тāyīya множественности фонем, т.е. группы *матрики* от «а» до «kṣa». Это известно как *малини*, которая есть bhinna, т.е. смешивается с гласными и согласными, а также сформирована в связи с майей.

Khecari-vaiṣatya или состояние paṣu

Малини, будучи разделённая на 50 фонем, в состоянии майи порождает мыслительные конструкции (vikalpa). В данной форме вполне естественно, что это омрачает сущностную природу Самости и приводит к зависимости обычных индивидуумов. Вовлекаясь в такое фонематическое созидание, разные *кхечари-шакти* приводят к разделению сущностной природы (vaiṣatya) и производят повторный цикл временного существования, заполненного ограничениями kārṇika, tāyīya и āṇava.

Khecari-sātya или состояние pati

Кхечари по своей природе тождественно чистому Бхайраве. Об этом уже говорилось. В khecari-sātya это высшее состояние, т.е. состояние Шивы или pati в обычной жизни и

в освобождении. Высший аспект отсутствия различия в форме, благодаря сохранению различия – это зрелость манты «sāmya» есть само «ahaṃ» (Я), которое имеет статус *висарги* для *ануттары*. Когда пробуждённый постигает это как свою высшую природу, он тотчас же освобождается. Йогины, ко- ством этого Я-сознания ограниченным способом медитиру- ют на ahaṃ в пупке или в сердечном центре. На этом я заканчиваю в соответствии с [наставлениями] моего Гуру и *агам*. По поводу того, что происходит в результате обраще- ния к Я-сознанию, обратитесь к своему личному опыту. Я показал лишь малую часть этого пути. Поэтому не нужно ог- раничиваться только этим.

Кто может с определённой сказать, что относитель- но божественного сознания «этого достаточно»? Божествен- ная милость снизошла на меня только в данных пределах. Благодаря этой [милости] я был уполномочен раскрыть это [как средства] (т.е. тождественность божественному созна- нию (khecarī-sāmya)). Более тонкое *tarka*, чем это (т.е. *sat- tarka*), может проявиться для других знатоков либо сегодня (в настоящем), либо в какое-то другое время (в прошлом или будущем), т.е. *tarka*²⁷ может проявиться либо в настоящем (*bhavati*), либо проявилась в прошлом (*abhūt*), либо же про- явится в будущем (*bhavitā*). Среди всех видов составных ча- стей²⁸ йоги, этот (т.е. *tarka*) был определён в «Шрипурва-ша- стре» как «бриллиантовое солнце» (*gabha-stimān*), благодаря которому освобождаются сами и освобождают других. Это (т.е. *tarka*) должно быть ясно и всесторонне понято, а также исследовано проницательными (*vicakṣaṇaiḥ*), стремящимися к высшему состоянию (*parapsubhiḥ*) благодаря отбрасыванию на мгновение ревности (зависти), свойственной обычным смертным. Практикующий укрепляется в сущностной приро- де Самости сразу после *sat-tarka* (*ālocana*), и поэтому пятна

облаков²⁹, застилающие солнце сознания, автоматически рождаются благодаря вкусу наслаждения, который этот практикующий испытывает в данный момент.

Примечания

1. «*Tuṭi*» – это мера (единица) дыхания. Она покрывает протяжённость в два с четвертью пальца. Обычно насчитывают 16 *тути* в одном круге дыхания (включая вдох и выдох). Таким образом, один круг дыхания охватывает протяжённость в 36 пальцев.

2. Дыхание, появляющееся изнутри и выходящее наружу, известно как «*grāṇasāga*», а появляющееся снаружи и входящее вовнутрь – как «*arānasāga*». В *праначаре* точка, из которой появляется прана, называется «*antaḥdvādaśānta*», тогда как точка, в которой она прекращается вовне – «*bāhyadvādaśānta*». С другой стороны, в *апаначаре* внешняя точка, в которой возникает прана, известна как «*bāhyadvādaśānta*», а внутренняя точка, в которой она прекращается – как «*antaḥdvādaśānta*». Пространство между этими двумя *dvādaśānta* имеет размер 36 пальцев или 16 *тути*. Эти 16 *тути* охватывают 16 гласных от «а» и до «аḥ». Гласные от «а» до «аḥ» представляют 15 лунных дней (*tithi*) во внешнем мире. *Праначара* представляет 15 *титхи* двух недель тьмы, а *апаначара* – 15 *титхи* двух недель света. Гласная «аḥ» неизменна. Она представляет шестнадцатую лунную фазу, которая неизменна, а также известна как «*amā-kalā*».

3. Считается, что сама по себе *visargātmikā-kalā* разделяется на две, из которых последующая *калаа* известна как семнадцатая.

4. Когда *висарга-калаа* вовлекается в манифестацию или развёртывание, она известна как *висарга* (:); когда же она прекращает манифестацию, то известна как *бинду* или *винду* (.). В философии *трики* как *висарга*, так и *винду* обычно известны как *висарга*, поскольку в аспекте *самхары* ви-

сарга становится винду, а в аспекте сришти винду – это висарга. Висарга-винду во всех обстоятельствах является постоянной и неизменной.

5. «Anupradānaṁ» – техническое слово из санскритской грамматики. Это усилие вне ротовой полости по формированию звука различными органами речи, которое рассматривается как внешнее усилие (bāhyaprayatna).

В формировании звука задействованы три главных фактора, а именно: 1) sthāna, 2) karaṇa или ābhyantara prayatna, 3) anupradāna или bāhyaprayatna. Есть две главные разновидности anupradāna, известные как 1) эмиссия дыхания (śvāsānupradāna) и 2) резонанс (nādānupradāna) (см. «A Dictionary of Sanskrit Grammar» by K.U. Abhyankar стр. 23).

6. До тех пор пока «а» и т.д. являются лишь внутренним восприятием, они известны как калаа, но когда они обретают внешний звук, – становятся известными как гласные или свара.

7. Принцип ануттары, принимая ограничивающее положение познающего (pramātā), познания (pramāṇa) и познаваемого (prameya), манифестирует универсум как нечто внешнее. Есть четыре аспекта этой манифестации, а именно: udyoga, avabhāsa, sarvaṇa и vilāpana.

(1) Udyoga – это начальное приготовление в форме Воли.

(2) Avabhāsa – это проявление ментального переживания, например, синего, как чего-то внешнего.

(3) Sarvaṇa – это временное вкушение (восприятие) упомянутого переживания как формы Я-сознания.

(4) Vilāpana – это стягивание или поглощение развёртывания в сущностную природу Самости.

Эти аспекты функционируют даже в повседневной активности обычного восприятия, например, вначале есть намерение воспринять чашку (udyoga), затем появляется действительное восприятие чашки – (avabhāsa), вкушение

впечатлений восприятия (*carvaṇa*) и, наконец, ассимиляция переживаний восприятия чашки с сущностной природой Самости.

Когда же всё это (*udyoga*, *avabhāsa*, и т.д.) покоится в чистом состоянии осознания, не вызывая ограничивающего переживания познающего, познаваемого и т.д., — это совершенная пара-шакти семнадцати калаа. Это состояние чистого осознания, которому присущи 16 форм переживания.

Четыре формы *прамата*, *прамана*, *прамея* и *майя*, умножаясь на четыре формы *udyoga*, *avabhāsa*, *carvaṇa* и *vilāpana*, образуют 16 форм.

Поэтому совершенная форма *pramiti* — это 1 калаа чистой *pramiti* себя плюс 16 вышеупомянутых присущих ей калаа, т.е. всего семнадцать калаа. Такое совершенное осознание (*pramiti*) является самостоятельностью (*svātantrya*), третьим глазом Шивы, символизирующим *saṃhāra-mudrā*.

8. Это форма шестнадцати калаа Богини. Сюда не входит совершенная *pramiti-kalā*. Это называется лунным глазом Шивы (*somanetra*). И это выражает *prasāra-mudrā*, состояние внешнего развёртывания.

9. Таким образом, есть три состояния, а именно:

(1) *Pramiti* — символизируется агни, а также известно как центральный глаз Шивы (*bhāla-netra*). Это состояние чистого осознания, полнота (*rūṣṭa*), которая состоит из 16 гласных от «а» до «aḥ» семнадцати калаа. Это лишь внутреннее состояние без какой бы то ни было внешней манифестации.

(2) Правый глаз [Шивы] (*dakṣiṇa-netra*). Это также известно как *soma-kalā* или *pramāṇa-kalā*. Это обозначает внешнюю манифестацию шестнадцати внутренних гласных. *Прамата*, *прамана*, *прамея* и *майя* умножаются на четыре формы *udyoga*, *avabhāsa*, *carvaṇa*, *vilāpana* (4x4) и образуют 16 форм.

(3) Левый глаз [Шивы] (*vāma-netra*), также известный как

sūrya-kalā или pṛameya-kalā, является внешней манифестацией двенадцати *калаа* без участия ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, т.е. когда эти фонемы находятся в состоянии *viśrānti* или покоятся в *pṛamiti*. *Прама-авабхāsa*, *сарваṇa*, *вилāraṇa* (3x4) и образуют 12 форм.

10. Сомананда обозначил «aḥ» как видоизменённую форму (*vikṛta*) *матрики*, поскольку она обозначает внешнюю манифестацию, и «am̐» как невидоизменённую (*avikṛta*) форму *матрики*, поскольку она обозначает интроверсию. «Aḥ» – центробежная и поэтому видоизменённая; «am̐» – центростремительная и поэтому невидоизменённая. В сердце Шивы одновременно происходит сжатие (*saṅkoca*) и расширение (*vistāra*). И то и другое обозначается общим словом «висарга».

11. Движение (*calanam*) в данном контексте не нужно понимать в смысле физического перемещения. Это внутренняя пульсация в сознании, которая подразумевает вездесущую восхитительную активность самосознания Божественного. Это динамическая активность Сознания. Это, так сказать, неподвижное движение. Также как волна в океане вздымается лишь в самом океане и не выходит за его пределы, также и «спанда» – это пульсация божественного сознания Шива-Шакти.

Спанда бывает двух видов – общая (*sāmānya*) и особая (*viśeṣa*). *Саманья-спанда* – это основополагающая *спанда* Шива-Шакти, на которой базируется работа *гун пракрити*, которые, в свою очередь, и являются *вишеша-спандой*, приводящей к определённому восприятию психических и физических явлений. Эти определённые восприятия широко известны как *спанда-шакти*.

12. «Amūla» также используется в двух значениях: 1) «amūlam yasyāḥ» означает, что «a» является источником всей фонематической манифестации и 2) «avidyamānam mūlam yasyāḥ» означает, что, «будучи безначальным (*anādi*), это не имеет иного происхождения, кроме сущностной природы *ануттары*».

13. Смысл этого заключается в том, что вся фонематическая манифестация являет собой лишь развёртывание «а» (ātat).

14. До тех пор, пока фонемы (*варны*) существуют только в уме, они известны как *мантры*. И обычно, только когда они произносятся с помощью органов речи, — узнаются как *варны*.

15. Пять видов *випарьяи*, это: 1) тьма (tamas), 2) заблуждение (moḥa), 3) великое заблуждение (mahāmoḥa), 4) мрак (tāmisra) и 5) мрак ослепления (andhatāmisra).

16. Неэффективность (бессилие) (āsakti) в силу бездействия органов чувств имеет 28 видов — 11 из-за нарушения органов чувств и 17 из-за недостатков *буддхи*.

17. Девять видов *tuṣṭi* — это: 1) prakṛti, 2) upādāna, 3) kāla, 4) bhāgya, 5) arjana, 6) rakṣaṇa, 7) kṣaya, 8) saṅga и 9) hiṃsā.

18. Восемь видов *siddhi*, это: 1) ūha, 2) śabda, 3) adhyayana; предотвращение трёх видов страдания (duḥkha), а именно: 4) ādhyātmika-duḥkha, 5) ādhibhautika-duḥkha, 6) ādhidaivika-duḥkha, 7) suhṛtprāpti, 8) dana. Более подробно смотри «Самкхья-карики» строфы 47-51.

19. «Svasvasaṃvedana» бывает двух видов: 1) śivātmaka-saṃvedana, рождающееся из prātibha-jñāna, т.е. знание, возникающее из спонтанного божественного нисхождения, которое определённо устанавливает знание Шивы в каждом объекте и 2) знание восприятия, благодаря органам чувств, как в случае с чашкой.

20. Три вида умозаключения таковы: 1) pūrvavat, 2) śeṣavat, и 3) sāmānyato-dṛṣṭam.

1) «Pūrvavat» буквально означает «как прежде». Если раньше было замечено, что когда есть облако, то есть и дождь, то теперь, когда в небе видят облако, делают вывод, что будет дождь. Это и есть умозаключение по причине и следствию.

2) «Śeṣavat» — это умозаключение от части к целому.

Если капля океана оказывается солёной на вкус, из этого следует вывод, что вся остальная вода тоже должна быть солёной.

3) «Sāmānyato-dṛṣṭam»; Когда Чайтру видят вначале в Праяге, а затем в Каши, это позволяет сделать вывод, что он перемещается с места на место. То же самое относится и к планетам, которые наблюдаются в разных частях неба.

21. Это известно как умозаключение, основанное на словах заслуживающей доверие и надёжной личности (āpta-vasana). Это также известно как śabda-gramāṇa.

22. Это известно как умозаключение по аналогии (pratītya-gramāṇa), например, «гавая похожа на корову».

23. «Apyathāyoga» также известно как умозаключение в связи с обстоятельствами (arthāpatti). Девадатта не ест днём, и всё же остаётся полным. Из этого следует вывод, что он ест ночью.

24. «Pratītyanudaya» также известно как «урагата-gramāṇa». Когда некая вещь становится известной, любопытство по отношению к ней прекращается. Больше нет желания что-то узнать о ней.

25. Это умозаключение основывается на отсутствии чего-то (abhāva). Например, так как в этом месте нет мышей, значит, здесь должны быть кошки.

26. Шуддхавидья относится к шива-видье или сахаджавидье, но не к шуддхавидья-таттве. В своей изначальной форме это кхечари, – не сознание обычного индивида, а сознание Шивы. Это универсальная активность высшей энергии Шивы. Именно отождествление с этим кхечари (khecari-samatā или khecari-sāmya) является темой вопроса Дэви и целью каждого ученика.

27. «Tarka» – это рассуждение. Это также известно как истинное рассуждение (sat-tarka). Это рассуждение в соответствии с учениями агам. Однако это не предполагает простой логический анализ.

28. Составные части йоги, соответственно *шайвагаме*, это шесть так называемых «*ṣaḍaṅga*». Эти шесть составных частей следующие: 1) *prāṇāyāma*, 2) *dhyāna*, 3) *pratyāhāra*, 4) *dhāraṇā*, 5) *(sat)-tarka* и 6) *saṁādhi*.

29. Пятна облаков относятся к *āṇava-māla* души, которые в данном случае автоматически растворяются.

ТЕКСТ

(*evamuttarasyāryanuttaramiti* стр. 75, 1.14 –
kriyāśaktisamaṅgaṇamuktaṁ стр. 79, 1.9)

Перевод

Введение в последующие сутры (строфы)

Так, ранее было сказано (в строфе 3): «то является *ануттарой* даже *уттарью*». Исходя из данного отрывка – «это *ануттара* даже *уттарью*» – детально описывается, что развёртывание манифестации (состоящей из 36-и *таттв*) происходит благодаря *кула* или Шакти. Было установлено, что даже последующее, т.е. развёртывание универсума, имеет в качестве своего предварения трансцендентальное (*ануттара*). Теперь же данная природа трансцендентального требует детального исследования. Принимая к рассмотрению предписывающие правила (*vidhi*) и неоднократные разъяснения (*anuvāda*), должна быть охарактеризована природа обоих. В умственном повторении имени Шивы (*видхи*), а также в проявлении всяческого благополучия (*анувада*) и то и другое различимы. И хотя в данной системе *ануттара* (запредельное) не отличается от *уттары* (последующего), ведь если бы оно было чем-то другим, то также входило бы в категорию *уттары*, даже в этом случае с точки зрения ученика и учителя имеется различие, вызванное самодостаточностью Владыки. Поэтому цитирование последующих строф производится для того, чтобы определить природу трансцендентального в отдельном.

CATURDAŚAYUTAM BHADRE
TITHĪŚĀNTASAMANVITAM // 9 //
TRTĪYAM BRAHMA SUŚRONI
HRDAYAM BHAIKAVĀTMAHAH /
ETANNĀYOGINIJĀTO
NĀRUDRO LABHATE SPHUṬAM // 10 //
HRDAYAM DEVADEVASYA
SADYO YOGAVIMUKTIDAM /
ASYOCCĀRE KRTE SAMYAN
MANTRAMUDRĀGAṆO MAHĀN // 11 //
SADYASTANMUKHATĀMETI
SVADEHĀVEŚĀLAKṢANAM /
MUHŪRTAM SMARATE YASTU
CUMBAKENA ABHIMUDRITAḤ // 12 //
SA BADHNĀTI TADĀ SARVAM
MANTRAMUDRĀGAṆAM NARAḤ /
ATĪTĀNĀGATĀNARTHĀN
PRṢṬO'SAU KATHAYATYAPI // 13 //
PRAHARĀDYADABHIPRETAM
DEVATĀRŪPAM UCCARAN /
SĀKṢĀT PAŚYATYASANDIGDHAM
ĀKRṢṬAM RUDRAŚAKTIBHIḤ // 14 //
PRAHARADVAYAMĀTREṆA
VYOMASTHO JĀYATE SMARAN /
TRAYEṆA MĀTARAḤ SARVĀ
YOGĪŚVARYO MAHĀBALĀḤ // 15 //
VĪRA VĪREŚVARĀḤ SIDDHĀ
BALAVĀÑ CHĀKINĪGAṆAH /
ĀGATYA SAMAYAM DATVĀ
BHAIKAVEṆA PRACODITĀḤ // 16 //
YACCHANTI PARAMĀM SIDDHIM

PHALAM YADVĀ SAMĪHITAM /
 ANENA SIDDHĀH SETSYANTI
 SĀDHAYANTI CA MANTRINAH // 17 //
 YATKIŅCID BHAIHAVE TANTRE
 SARVAMASMĀT PRASIDDHYATI /
 ADRṢṬAMAṄḌALO' PYEVAM // 18 //

Перевод

Описание amṛtabīja или мантры «sauḥ»

О всеблагая, с прекрасными бёдрами, именно третий брахма¹ (т.е. «sat» или, скорее, «sa») соединён с четырнадцатой гласной (т.е. «au»), а также надёжно связан с тем, что следует в конце (после) владыки гласных звуков² (т.е. *висаргой*). (Sa+au+visarga=sauḥ) Это сердце³ Бхайравы. *Саух*, или *амрита-биджа* – это *bhairavīya-hṛdaya nārabhavya* (феноменального аспекта), – единственная сущность Шакти (*tṛtīyaṁ brahmaphairavātmānaḥ naḥ bhairavātma hṛdayaṁ*: «naḥ» в данном случае означает «asmākam», т.е. «нашей системы»). (9-10)

Тот, кто не рождён от *ЙОГИНИ*⁴, или же не соединён с Рудрой⁵, не может определённо достичь этого (т.е. *саух*). Именно [само] сердце (т.е. *hṛdaya-bīja*, мантра *саух*) Бога богов, т.е. *Парама-шива*, незамедлительно наделяет *Йогой*⁶ и освобождением. (10-11)

Когда эта мантра (*саух*) верно произносится^{7*}, перед ним (т.е. практиком) немедленно появляются множество мантр и мудр (т.е. они способствуют ему), которые характе-

* Слово «*иссāga*», которое дословно означает «произносить, или озвучивать», используется здесь в техническом смысле, а именно: (1) как полная реализация *саух* в форме *вимарши*, или (2) *саух*, связывающая с потоком *праны* и *апаны* в соответствии с инструкциями гуру (прим. ред. англ. пер.).

ризуются проникновением в его тело (svadehaveśalakṣaṇam). (11-12)

Человек, т.е. йогин (в данном контексте), который внимателен⁸ по отношению к этой мантре в течение 48 минут своей контроль всё множество мантр и мудр. Он также рассказывает о прошлых и будущих событиях, когда его спрашивают. (12-13)

Если он призывает форму какого-то желательного для себя божества в течение трёх часов (prahara), то, несомненно, увидит его собственными глазами, приближая его к себе благодаря силам Рудры. (14)

Если он сосредотачивается на божестве в течение шести часов (две прахары), то утверждается в пространстве (букв. «в небе») чистого сознания. (15a)

Если же он продолжает данную практику в течение девяти часов (три прахары), тогда все матери¹¹, все могучие yogīśvarī¹², vīra¹³, vīreśvara¹⁴, siddha¹⁵, множество могучих śakini¹⁶, пробуждённые Бхайравой, приходят к нему по приглашению (samayaṃ datvā)¹⁷ и доставляют ему высшее счастье (мокша), сверхъестественные силы или же всё, что он захочет. Посредством этой биджа-мантры (caux) овладевшие мантрой осуществляют йогу (sādhayanti) в настоящем, а также благодаря своей практике они становятся совершенными в прошлом (siddhati) и достигают совершенства в будущем (setsyanti). (15-17)

Все совершенства, описываемые в «Бхайрава-тантре», достигаются благодаря этой биджа-мантре (caux). Эта амрита-биджа полностью устраняет ощущение различия, преобладающее в сфере майя (māyūya-aṇḍa). С другой стороны, будучи сущностью (сердцем) всякого объекта и состояния, она также пребывает, принимая распространённые во всех четырёх сферах (aṇḍa) ограничения. (18)

Комментарии

Объяснение *bhāiravātmanah hṛdayam* и т.д.

Сущностная природа универсума, являющаяся просто формой Бхайравы, и которая благодаря восприятию явного (*pradarśita*), умозаключению (*yukti*) (в соответствии с учением гуру) и традиционным наставлениям (*агамам*) устанавливается как почитаемая не-высшая манифестация (*aparā*), — это *śākta*, т.е. принадлежащее Шакти. Сердцем или сущностью этой природы *шакта* является Шива, который удерживается крепким объятием божественной Шакти, т.е. высшей силой (*parā*).

Под словом «Бхайрава» понимается Шакти, божественная энергия вселенной в соответствии с принципом, что всё является формой всего остального (*sarvasarvātmatatā varuḥ*).

Сердце, или сущностная природа феноменальной реальности, (*para gūrasya*), пронизываемая Шакти, — это Шива, который отождествляется с высшей нерасчленённостью (*para abhedena*) в соответствии с вышеприведённым принципом, поскольку без него невозможно даже разделение. То есть если бы Шива и Шакти не господствовали над феноменальной реальностью, её состояние различия не было бы возможно. Это уже было установлено прежде. «О, с прекрасными бёдрами (*suśroṇi*)», — это звательный падеж. (Разделяя «*bhāiravātmanah*» на две части — «*bhāiravātma*» и «*nah*», а также соединяя «*hṛdayam*» с «*suśroṇi*» и превращая это в составное слово «*suśroṇi-hṛdayam*», Абхинавагупта даёт данному высказыванию следующее объяснение:)

То, что неизменно включено даже во враждебную майю, а также состоит из чистого сознания, есть сущность между двумя бёдрами, т.е. женский половой орган (*yonigūrat*). Шакти в форме полового органа (*йони*) — это состояние Бхайравы, которое указывает на полноту (*pūrṇatā*) феноменальной реальности (*para-bhāva*), вмещающую в себя все

восприятия, начиная от ограниченных переживаний (*sakala*), [божественных переживаний] мантры, мантрамахешвары, и заканчивая неподвижными существами (растения и пр.), чья жизнь состоит из эмпирического самоощущения, и которые (т.е. все эти восприятия) правильно называются «наши» (*naḥ*).

Объяснение *tṛtīyam brahma*

Брахман (принятый в *трике*), – это тот, кому присуща порождающая активность универсума, кто наполнен массой блаженства (*ānanda-śaktighanaṃ*) и устремлён к *visarga-visleṣaṇa*, т.е. к отделению от Шивы и единению с Шакти. Такой брахман обширен (*bṛhat*), всеобъемлющ (*vyāraṇa*) и насыщается исключительно за счёт союза с Шакти. Этот *брахман* определённо не похож на тот, который принят у *ведантистов* и который не слишком отличен от абсолютно-го нигилизма. Он называется третьим *брахманом*, поскольку он больше соответствует Шиве, чем *нара* или Шакти. Поэтому в тантрах и, в частности, в «Паратришике» (*atra*) это, т.е. союз мужского и женского принципа, является самой сутью, которая представляется как объект почитания. Даже в случае с обычным человеком, чей ум не проник в сущность такого рода порождающей активности, просто благодаря следованию внешнему ритуалу, ограничения, которые управляют состоянием обычного существа (*paśu*)¹⁸, постепенно ослабляются и, наконец, полностью ослабевают, вначале медленно, а затем полностью разваливаются, и тогда автоматически достигают состояния погружения в сущность (союз Шивы и Шакти). Такое проникновение в сущность не похоже на следующее буквальное утверждение: «Я вошёл в сердце, и оно есть высшая богиня», скорее, это поиск внутри сердца. Об этом уже подробно говорилось. «Ни ограничения *шастр* не могут сковать сердце жёсткими пределами, ни мирские взгляды не могут омрачить сознание. Только это является состо-

янием полноты, преисполняющим радостной поглощённостью (khesarī-sāmya), которая полностью насыщает свойством сущностной природы Божественного». Как мною было сказано в одном из гимнов: «В тех, чей ум стал чище благодаря преданности тебе, на миг это состояние отчётливо устанавливается в сердце». Поэтому необходимо почитать трёх богинь, которые находятся на углах – т.е. пара, парара и апара) треугольной Шакти, а также трансцендентальную богиню в центре, – воплощение высшего благословения¹⁹. В традиции божеств есть наслаждение kṣobhātma-ka-visarga, которое происходит в силу непрерывного течения блаженства неиссякаемого благословения²⁰. В традиции yāmala, или vīra-yoginī, или vīra-dūtī, есть физическое единение (saṃghaṭṭa) виры и йогини. Целью является лишь стимулирование непрерывного благословения (nityānanda) посредством соприкосновения половых органов. Благодаря такому контакту появляется kṣobhātma-ka-visarga. Это приводит к интенсивному наслаждению²¹. В одном индивидууме (ekavīratāyāmari) то же самое [сексуальное] наслаждение возникает благодаря сосредоточению ума на сущностном наслаждении Самостью. Что же касается обычного, человеческого полового сношения, то в момент плотного соприкосновения половых органов мужчины и женщины, внешних и внутренних их частей, ум обоих растворяется [в высшей Шакти], и в результате возникает²² наслаждение, которое находится в эякулятивной части полового органа. В этой связи мистический смысл такого сношения выражается в следующих строках:

«Необходимо направить (т.е. сосредоточить) чудесный ум одинаково на центр vahni (место сжатия) и viṣa (место расширения), либо сам по себе, либо пронизанный праническим дыханием (vāyu). Так соединяются с блаженством сексуального союза».²³ (V. Vh. строфа 68) Таким образом, это единение благодаря благословению, которое является почитанием «сердца», т.е. сущностной природы парадэви.

Как было сказано в «Трикатантрасаре»²⁴: «Развёртыва-

ние благословения – это «поклонение (почитание)». Необходимо осуществлять это поклонение *триконы* (треугольниками),²⁵ поднося сладкие цветочные ароматы, благовония и т.д., которые доставляют удовольствие сердцу». Всё пронизыва-
шакти. Только среди божеств игра *джняна-мудры* или *шива-триконы* проявляется внутри, тогда как игра *крия-мудры* или *рот*. Когда же речь идёт о вхождении в сферу наслаждения (*madhya-dhāma*), т.е. *suṣūptā*, одновременно присутствует сходство и различие. Именно с этой точки зрения утвержда-
лось, что символ женского полового органа (*крия-шакти*) должен быть преподнесён символу мужского полового органа (*джняна-шакти*).

Примечания

1. *Tṛtīyam brahma*: Обычное обозначение для брахмы – это «*auṃ-tat-sat*»; «*sat*» и есть третий брахма. «*Sa*», с которой начинается третий *брахма*, т.е. *sat*, символически обозначается как «третий *брахма*».

2. «*Tithīśa*» или владыка гласных – это «*aṃ*». После неё следует «*aḥ*» или *висарга*. Таким образом, «*sauḥ*» – это мантра, которая обозначает трансцендентальное (*ануттара*).

3. Сердце (*hṛdayaṃ*) – это средоточие Бхайравы. Это местопребывание Владыки (*pratiṣṭhāsthānaṃ*). В своём комментарии (P.T.V.) ко второй строфе Абхинавагупта говорит, что «сердце» – это само сознание *ануттары*, это его самое сокровенное местопребывание, самый центр сознания (*paraṃ pratiṣṭhāsthānaṃ saṃvidātmāhṛt*). В другом своём комментарии (L.V.) Абхинава объясняет это следующим образом: «*Bhairavātmano bhagavataḥ śabdārāśeḥ viśvaśarīrasya hṛdayaṃ sārabhūtaṃ*». Если мы представим, что универсум – это тело, то это будет его сердцем, т.е. самой сутью этого универсума (вселенной), который, иными словами, есть совокупность [застывших] зву-

ков. Комментируя слово «hrdayam», которое появляется в девятой главе (P.T.V.), Абхинавагупта говорит, что это есть источник всех созидających энергий (uopigūrat).

4. Обычно *йогини* – это посвящённые, овладевшие сверхъестественными способностями. Здесь же это слово, судя по всему, обозначает тех божеств, которые освобождаются и отождествляются с Шивой.

5. Рудра в данном контексте представляется освобождённой душой, отождествляемой с Рудра-шивой.

6. Термин «*йога*» в данном случае обозначает сверхъестественные силы и союз с Шивой.

7. «Samyuk uccāga» в данном контексте означает не просто повторение вслух, но беззвучное, спонтанное и тонкое внутреннее движение мантры. Именно единство с дыханием приводит к реализации. Комментируя «Лагхуврити», Абхинава утверждает следующее: «Когда в результате произнесения (*уччара*) данной мантры йогин полностью погружается в *прану*, только благодаря этому мантры и мудры, которые являются воплощением знания (*джняна*) и активности (*крия*), обращаются к йогину, который произносит эту мантру, и предоставляют ему всё, что он пожелает». (Asya bījasyoścāre prāṇarūpātāyam samāveśena tavāt hr̥tamātra eva jñānakriyāśakti-śarīrā mantramudrāḥ sadya eva sammukhatām uccārayitur ābhimukhyam pratipadyante.)

8. «Smarate» означает не просто заучивание, но пристальную внимательность по отношению к этой мантре. Вот почему это переводится как «наличие внимательности».

9. Muhūrta = 2 ghatikā. Одна *гхатика* равняется 24 минутам. Следовательно, одна *мухурта* равняется 48 минутам.

10. «Cumbaka» – это śākta-sparśa, охватывание *шакти-чакры*, которое происходит в suṣumṇā или madhya-naḍī (центральной энергетическом канале). «Чумбака» означает магнит. Также, как магнит притягивает металлические опилки, *шакта-спарша* притягивает к себе практикующих.

11. «Матери» – это восемь божеств йогешвари, брахми, махешвари, каумари, вайшнави, варахи, аиндри, и чамунда, возглавляющие различные группы фонем.

12. Повелительницы йогинь.

13. Абхинавагупта говорит в своём «Лагхуврити», что *виры* – это *агхора* и пр. В «Паратришика-виваране» он утверждает, что *виры* – это разум (*буддхи*) и органы действия Шиве. (*kṛiyendriyākhyāḥ* и т.д.), когда они обращаются вовнутрь, к Шиве.

14. В «Лагхуврити» Абхинавагупта говорит, что *вирешвары* – это божества, связанные с *navātmā-mantra*.

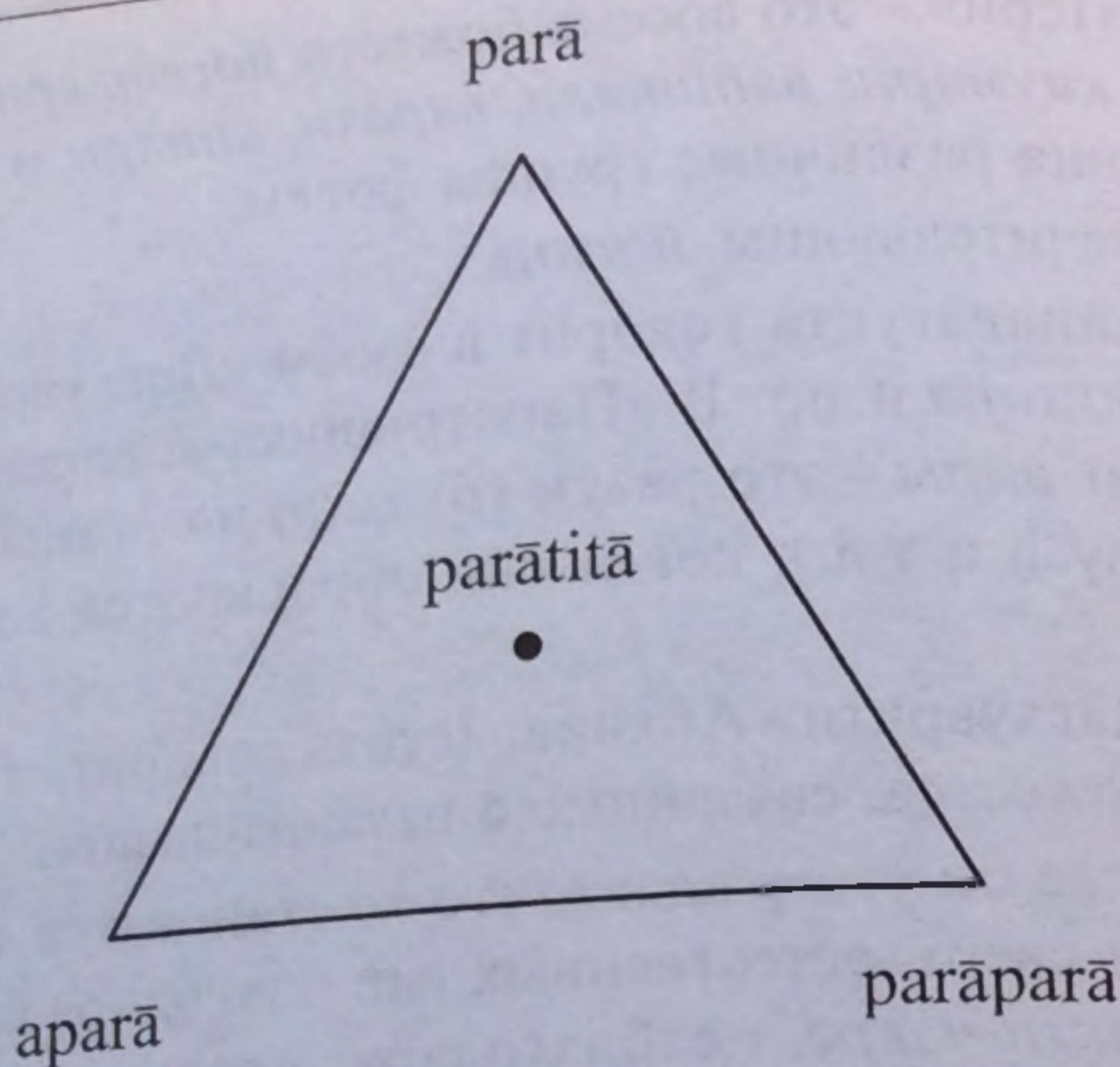
15. Там же он утверждает, что те становятся *сиддхами*, кто достигает сверхъестественных сил благодаря своему мастерству в *шакти-чакре*, т.е. благодаря управлению колёсами (*сакра*), или группами энергий (*taccakrabhyāsjāta-vibhūtyaśca siddha jayante*).

16. Там же он говорит, что это *шакти*, отличающиеся от *кхечари* и т.д. (*śākinīnām śaktīnām khecaryā-dibhedabhinnānām*). Лакшмирама в своём *виврити* утверждает, что это группа *йогинь*. Свами Лакшманджи также считает, что это группа *йогинь*. Судя по всему, это группа *йогинь*, достигших сверхъестественных способностей.

17. В своём санскритско-английском словаре Муни-Вильямс пишет, что «*samaṃ dā*» означает «давать согласие», а «*samaṃ kṛ*» – «прийти к согласию или договориться». Это выражение используется здесь в значении «договориться о встрече или свидании».

18. Данными ограничениями (узами) являются *āṇava*, *māyūya* и *kāṅma-mala*.

19. Здесь рекомендуется почитать высшую (*пара*), высшую и не-высшую (*парапара*), а также не-высшую (*апара*) *шакти*. Трансцендентальная (*parātītā-devī*) находится в центре.



20. В божественной традиции физический контакт с женщиной отсутствует. Те практикующие, которые достигли этого уровня, чувствуют прилив внутреннего блаженства благодаря пробуждению *кундалини*. «Kṣobhātmaka visarga» относится к процессу течения звука (*шabda*), соприкосновению (*sparsha*), форме и цвету (*rupa*), вкусу (*rasa*) и запаху (*gandha*), которые исходят из чистого наслаждения.

Такое соединение является внутренним духовным союзом (*jñāna-mudrā*), а не физическим совокуплением (*kriyā-mudrā*).

21. Только те мужчины и женщины могут называться *вирами* и *йогинями*, которые достигли *khecari-sāmya*. Они могут осуществлять совокупление (*kriyā-mudrā*). Они развивают способность, позволяющую им тотчас выйти на уровень *шакта* без эякуляции во время оргазма. Они осуществляют совокупление не для сиюминутного сексуального удовольствия, но для трансформации сознания посредством внутреннего наслаждения *шакты*.

22. В четырёх описанных видах совокупления, во-первых, следует расширение аспекта *пара*, во-вторых и в-третьих – *парапара*, и в-четвёртых – *апара*.

В первых трёх случаях при совокуплении происходит контакт *kuṇḍa-golaka*, а в четвёртом – контакт *śukra-śonita*.

Соединение *вир* и *йогинь* технически называется «*ādī-yāga*», что дословно означает «главное (первичное) жертвоприношение».

23. «*Smarānanda*» – это блаженство сексуального соединения посредством воспоминания без физического совокупления. Это лишь «перевернутая *kāma*», или сексуальное наслаждение.

24. Сегодня эта книга недоступна.

25. «*Трикона*» – это особый термин. Символически он обозначает как «*шива-трикона*», в котором преобладает мужской половой орган (*джняна-шакти*), так и «*шакти-трикона*» с преобладанием женского полового органа (*крия-шакти*). *Трикона*, который упоминается в «*Трикатантрасаре*» – это *шакти-трикона*.

26. По отдельности они известны как просто *трикона-мудра*, как *шива-трикона*, или же как *шакти-трикона*. Вместе два этих треугольника известны как *шаткона-мудра* (шестиугольная мудра).

ТЕКСТ

(*evametat caturdaśasuyutam* стр. 79, 1.9 – *etadbhairavātma hṛdayam* стр. 82, 1.20)

Перевод

Объяснение терминов caturdaśasuyutam, tithīśāntasamanvitam, tṛtīya-brahma и hṛdayam.

(Здесь Абхинавагупта даёт объяснение текста с 9-й строфы и далее:)

Первое толкование

Это, т.е. третий брахма, а именно «hṛdaya-«sa» (или амрита-биджа), соединён с четырнадцатой гласной («au»), связан с шестнадцатой гласной (висаргой «aḥ»), которая располагается после «души пятнадцати калаа (tithīśa)». («sa+au+aḥ» = sauh)

«Yutam» можно перевести как «пара» (yugmat) («пара» здесь – это некое состоящее из двух частей целое, каждая из которых немыслима без другой). Вместе с четырнадцатым эта пара производит шестнадцатое, которое есть главенствующее божество пятнадцати гласных, т.е. висарга aḥ.

Её (висарги) окончание является семнадцатым, а именно трансцендентальным аспектом реальности (ануттара). «Сердце» (хридая) – это то, что связано с ним (с ануттарой). Уже было точно установлено, что все вещи, внешние и внутренние, такие как чашка и удовольствия, содержат этот зародыш (источник всякого существования) как высшую реальность. Следовательно, это (ануттара) является сердцем, или сущностью [реальности].

Второе толкование

(Здесь Абхинавагупта объясняет посредством разделения «caturdaśa» на «catur» (четыре) и «daśā» (состояния).) Это толкование относительно фонемы «a». То, что является брахмой, т.е. равновесием (sāmarasya), иными словами то, что является связью четырёх состояний (caturdaśa), т.е. udyoga, avabhāsa, carvāra и vilāraṇa субъекта и объекта, есть первичное и нераздельное состояние. Связанность с этим означает «неотдельность от этого».

Гласные вплоть до последней «ṭ» известны как tithīśa, поскольку из них возникают остальные фонемы¹. Последние гласные, следующие в конце гласных титхиша, – это четыре бессмертных фонемы, а именно ṛ, ṝ, ḷ, ḹ. Брахма тесно связан именно с этими гласными. С точки зрения восхождения

(иерархии), Шива, который выше чем *нара* и *Шакти*, является третьим. Поэтому третий *брахма* отождествляется с высшим Шивой.

Субъект восприятия (*vedaka*), продвигаясь посредством четырёх состояний *udyoga*, *avabhāsa*, *saṅgaṇa* и *vilāpāna*, на основе своей устремлённости расширяется благодаря этим состояниям; растворяя *амритакалы* (८, १, १, १) в самом себе, он объединяет всю объективность со своей Самостью. Таким образом, благодаря осуществлению слияния возбуждённого состояния субъекта и объекта с собственной Самостью он входит в состояние *ануттары*, в самое сердце универсума, которое может быть доступным только для *джняны* (гнозиса), характеризуемого тождественностью, или *йоги*, характеризующейся активностью. Как было сказано в «Бхагавадгите»: «Тот, кто утверждается в йоге, рассматривает всё как тождественное (божественное) во всех случаях. Он видит Самость (во всех существах²) и всех существ в собственной Самости».³ (VI, 30)

Третье толкование

(Это толкование с точки зрения *ананды*, т.е. относительно фонемы «ā».) Именно *ананда-шакти* (сила блаженства) является основой возникновения чистой⁴ *иччха-шакти* (воли), т.е. чистая *иччха-шакти* потенциально содержится в *ананде*. В обратном порядке *иччха* является третьей по отношению к *крия-шакти* (т.е. *крия*, *джняна* и *иччха*). Эта *иччха* (воля) в своём первоначальном аспекте, будучи незатронутой объектами желания, является *брахманом* (*tadeva prāk-koṭau-īṣyamānādi-akaluṣam brahma*).

«Caturdaśa» может быть переведено как «40» посредством разделения этого слова на «catur-ye daśa», т.е. «четыре раза по десять». Бхайрава, вместе со своими тремя *шакти* (т.е. *пара*, *парапара* и *апара*) плюс 36 категорий (*tattvāni*), — образует число 40. Как было верно сказано: «Очищаются

тридцать шесть *таттв.* Очищающий – высший Бхайрава. Средства (очищения) – высшая триада (*пара, парара, апара*). Такая инициация – высшая».

«Caturdaśa yutam»⁵ переводится как «связанное с этими 40». *Ананда-шакти*, уже высшая и совершенная, соединяется со всеми гласными и последующими фонемами, т.е. согласными, которые обозначают землю и пр. (*tadantaiḥ-yonirūradharādibhiḥ samanvitam*) «Samanvitam» рассматривается здесь как наречие «объединённое».

Брахма в данном случае – это сердце (*хридая*) или центр (средоточие). Он непосредственно воспринимается (*sakṛdvibhātam*) повсюду (в форме гласных и согласных, субъектов и объектов), а также постигается в основном благодаря интуиции (*prasamkhyāna-gamyam mukhyataḥ*).

Необходимо понять, что для тех очистившихся благодаря высшей милости, кто достиг соответствующего постижения, практика йоги бесполезна, подобно обманчивой иллюзии (*vṛthaindrajālika-kalanā-sadṛśo*).

Четвёртое толкование

(Это толкование с точки зрения *иччи*⁶, т.е. относительно фонемы «i».) В данном случае толкование даётся с точки зрения *иччи* (аспекта Шивы). Третье – это *ичча*. Это и есть *брахма*; *брахма* – это тот, кто является *bṛṃhita* (созревший, разросшийся, развившийся). В данном контексте это *брахман*, поскольку он отождествляется с объектом желания, он полностью созревает и, следовательно, является полным *брахмой* (*bṛṃhitam iṣyamāṇena abhinna rūrṇam brahma*).

«Caturdaśayuta» может быть переведено как «то, с чем соединяются 40». Слово «yuta», следующее после «caturdaśa», также может быть интерпретировано в смысле «нераздельного», т.е. 40 присущи только *браhme* как *ичче*, и они неотдельны от *брахмы*. «Tithīśānta-samanvitam» может быть переведено следующим образом: «Tithīśa» означает «владыка

гласных», т.е. *ануттара*, или «а». «Tithīśānta» означает «в конце «а» или «ā» ананда-шакти». «Samanvitam» может быть разделено на sam+anu+itam. «Anu» означает «после» (paścāt). «Sam» означает «хорошо» (saṃyuk), а «itam» – «известно». Таким образом, «samanvitam» означает «хорошо известное после ананды». (Шива хорошо известен после ананды как *иччха*, – это *хридая*, или сущность Бхайравы.) Этот *icchā-tmaia-brahma* является *bodhamaya*, т.е. чистым сознанием.

Пятое толкование

(Это толкование с точки зрения *ишана*, т.е. относительно фонемы «ī».) Данное толкование даётся относительно *ишана*, т.е. фонемы «ī» (*iśānāpekṣayā*). «Tṛtīyam brahma» можно перевести следующим образом: третье, т.е. *иччха*, – это *брахма*. Это означает, что в силу развёртывания (*prasārga-vaśāt*) он стал великим (*bṛhatbhūtām*, что является этимологическим значением *брахмы*), т.е. он стал правителем (*iśānatām āraṇam*). «Caturdaśayutam» означает «то, в чём 40 *таттв* смешиваются друг с другом».

«Tithīśa» может быть переведено следующим образом: *акула*, или *ануттара* – тот, кто является владыкой гласных (*tithīśvarasya akulamaya anuttarātmanaḥ*). «Antaḥ» означает погружение (*saṃkṛtiḥ*), т.е. погружение в *ануттару*, т.е. в первичную пульсацию *кула-шакти*, которая погружена в *акула*, или *ануттару*. Следовательно, «tithīśāntasamanvitam» означает «соединённое с первичной пульсацией *кула-шакти*, которая погружена в *акула*, владыку гласных». (Это и есть *хридая*, или сущность Бхайравы.)

Шестое толкование

(Это толкование с точки зрения *унмешы*, или фонемы «u».) В данном случае толкование даётся с точки зрения *унмешы*, или энергии знания (*джняна-шакти*).

Третий *брахма* – это *ишана*, или правитель.

Когда 40 категорий просто отделяются от *унмеши*, т.е. когда во внешней манифестации есть первичная пульсация, тогда это состояние известно как *saturdaśayutam* (в данном контексте «*yutam*» означает отделение). «*Tithīśāntena*» означает «вместе с первичной пульсацией». Всё это означает «вместе с желанием проявиться (прорасти)» (*pragurukṣutayā*). Это тесно связано с первичной пульсацией *кула-шакти*, которая погружена в *акула*, «владыку гласных». Слово «*sam*» в «*samanvitam*» означает «сохранение» (*bhagaṇa*), т.е. поддержание состояния объективности.

Седьмое толкование

(Это толкование с точки зрения *уната*, или фонемы «*ū*».) *Уната* – это промежуточная точка между *джняна-шакти* и *крия-шакти*. Об этом уже говорилось прежде. Её природа есть *ūḍhatā*, т.е. заключается в удерживании данного раздела категорий существования в самой *джняна-шакти* до манифестации. В соответствии с установленной практикой (*rūḍhyā*) третий *брахма* на этом уровне является тем, кто удерживает всю движущуюся и неподвижную манифестацию внутри. В отличие от полностью дифференцированного порядка манифестации (*aśuddha-sṛṣṭi*), а также дифференцированного и недифференцированного порядка манифестации (*śuddhāśuddha-sṛṣṭi*), в данном же случае мы имеем исключительно недифференцированный порядок манифестации (*śuddha-sṛṣṭyātmaḥ*). Следовательно, это и есть третий *брахма*. Формально он связан с *таттвами*, которые являются самим сердцем реальности, т.е. с гласными и с согласными, начиная с «*ka*» и заканчивая «*kṣa*», которые следуют после гласных (*tadantaiḥ*).

Восьмое толкование

Данное толкование даётся относительно четырёх пустых гласных (*śūnya-catuṣka*), а именно *ṛ*, *ṝ*, *ḷ*, *ḹ*. Прежде всего, это толкование даётся относительно «*ṛ*». Это есть пустое

пространство (*акаша*), символизируемое буквой «ṛ», в которой растворяется во время стягивания (*saṃhāra*) мировой системы состояние (*daśā*) четырёх (*catur*), т.е. земли, воды, огня и воздуха, в грубой форме, или же в тонкой форме остаётся как пустое пространство. *Иччха* (*i*), присущая ṛ ($r+i=ṛ$) и рассматриваемая в обратном порядке относительно *крия* (*ананда, иччха, джняна, крия*), является третьим *брахмой*. Связанный (*yutam*) с пустым пространством третий *брахма* может называться *иччхой*. Этот *брахма* наполнен внешним теплом (жаром) *tithīśvara*, т.е. солнцем.⁷ Солнце (*arka*) является символом знания (*pramāṇa*). Таким образом, «*tithīśānta-samanvitaṃ*» означает «соединённое с жаром (*tejas*) знания».

Девятое толкование

(Это толкование относительно фонемы «ṛ».) Это также объясняется в соответствии с вышеизложенным объяснением. «*Tṛtīyam-brahma*» в данном случае рассматривается в связи с *ишана*, символизируемым долгим «ī», которое появляется в «ṛ» ($r+i$). Это также объясняется как связанное с теплом познания (*pramāṇa*).

Десятое толкование

(Это толкование относительно фонемы «ṛ».) Третий *брахман* известен как *иччха* в той мере, в которой «i» присуща «ṛ» ($r+i=ṛ$). Именно *vyoma* или *śūnya* (пространство), которое является внутренним состоянием (*antaradaśā*) четырёх (земли, воды, огня и воздуха), есть его основа (*ādhāra*). Поэтому они связаны. *Брахма*, сочетающийся с определённой реальностью, которая следует за *tithīśānta*, т.е. за жаром огня (*vahni*), известным как *pramāṇa-tejas*, имеет природу пустоты (*vyomātma*).

Одиннадцатое толкование

(Это толкование относительно фонемы «ṛ».) Также как

и в фонеме «ī» третий брахма, присущий фонеме «!», — это само *ишана* (!+ī=!). Это связано, с одной стороны, с пространством, с внутренней пустотой, с основой четырёх категорий земли, воды, огня и воздуха (*caturdaśa-yutam*), а с другой стороны — с тем неопределимым, что следует за *pramāṭṛ-tejas* (*tithiśānta*).

Только сам Бхайрава осуществляет такие мощные погружения в полнейшую форму пустоты (*parīrūṇa-śūnya*).

Это означает следующее. Когда *иччха* вместе с *ишана*, которые являются его собственной природой, достигают уровня пустоты (*vuoma*) объективного восприятия (*vedya*), некоторое время покоятся в небольшом свечении, и внезапно выходят на уровень пустоты (*vuomebhūmim*), который ничем не ограничен (*aparyantatām*) и стабильно устойчив (*niścalām*), почти как дерево или камень. О йогинах, которые вошли в это состояние пустоты, подобное глубокому сну без осознания каких бы то ни было объектов (*aravedya-suṣupta*), говорится так: «Даже звук литавров и бронзовых тарелок не может пробудить их из этого состояния погружённости».

Двенадцатое толкование

(Это толкование относительно фонемы «e».) Теперь, в соответствии с вышеизложенным процессом, когда шесть гласных (а, ā, і, ī, u, ū) входят в другие, возникает разнообразие форм. Учитывая всё это, природа третьего брахмы такова: Когда *иччха* вместе с *ишана* (і, ī) обращаются к вхождению в *ануттару* (а, ā), испытывают радость эмоционального подъёма, которая зарождается благодаря союзу *шакти-кшобха*, или *иччха-шакти* и *ануттары*, — именно так говорится относительно данного состояния.

«*Sāmānya-spanda*»⁸ — это четвёртое состояние отдельных (*viśeṣa*) *спанда* качеств сознания, текущих вовне, в форме гласной с медленным темпом, с преобладанием природы *саттвы*, или гласной со средним темпом, с преобладанием при-

роды *раджаса*, или же гласной с быстрым темпом, с преобладанием природы *тамаса*. Это обозначается словом «*catuḥ*» (четыре). Когда имеется состояние *саманья-спанды* – это акулины вместе с *ишана* соединяются с этой акула, или, инными словами, с *ануттарой* – это третий брахма в данном контексте. Этот брахма также соединяется с «*ā*», появляющейся после завершения фонемы «*a*», т.е. *tithīśa* (*tithīśasya akārasya antyena ānandaśaktyātmanā anvitam*).

Тринадцатое толкование

(Это толкование относительно фонемы «*ai*».) (В этой связи Абхинавагупта разделяет «*bhairavātmanaḥ*» на две части, т.е. «*bhairavātma*» и «*naḥ*».) И точно также, когда фонема «*e*» входит в высшее состояние, т.е. *ануттара* вместе с *ананда-шакти* (*a, ā*), тогда, обретая состояние долготы, т.е. «*ai*» (*dirghībhūtam*), она пребывает в совершенной форме Бхайравы и является для нас (*шайва*) брахмой.

Таким образом, эта пара гласных, «*e*» и «*ai*» (*bījayugmam*), благодаря разным способам⁹ вхождения в гласные «*a*» и «*ā*», становится «*ācchāda-samartha*»¹⁰ и «*prasava-samartha*»¹¹, которые определённо имеют природу «*kāma-tattva*» и «*vāk-tattva*»¹². Это подтверждается такими строками, как: Все желаемые объекты (*kāmān*) должны осуществляться силой желания (*kāma*). Эта *шакти* должна естественно (*kāmatam*) прилагаться ко всем объектам желания.

Биджа или гласная, присущая «*e*» и «*o*», т.е. состояние *ануттара*, даёт словесное выражение *кама-таттве* (присущей «*ai*» и «*au*»).

Четырнадцатое толкование

(Это толкование относительно «*o*» и «*au*».) Что касается пятой и шестой фонем, т.е. «*u*» (*unmeṣa*) и «*ū*» (*ūnatā*), то объяснение, которое давалось ранее, – что третий брахма связан с распределённой формой сорока категорий, а также

с группой гласных и согласных, – будет полезно и здесь. Когда он входит в состояние *ануттара*, то становится а, ā + и, ī, что соответствует «о»; а, ā + о, что соответствует «аи». Следовательно, в контексте «о» и «аи» именно третий *брахма* тождественен Бхайраве.

Пятнадцатое толкование

(Это толкование относится к фонеме «am̐» или *bindu-kalā*.) В соответствии с тем, что было сказано ранее, *брахма*, связанный с распределённой формой сорока категорий, а также с группой гласных и согласных; т.е. *брахма*, проявляясь в бесчисленных формах внешнего мира, является *бинду*, или точкой (*анусвара*). Это является самой сущностью (*хридая*) реальности, т.е. Бхайравой в его аспекте знания. Следовательно, эта сущность, или *бинду*, есть природа третьего *брахмы*.

Шестнадцатое толкование

(Это толкование относится к фонеме «aḥ».)

1) *С точки зрения внешней висарги:*

Всё множество категорий излучается как Бхайрава, и, будучи источаемое вовне и распространяемое, это известно как *брахма*, поскольку обладает природой развёртывания и пребывает вовне.

2) *С точки зрения внутренней висарги:*

Это стадия *висарги*, отождествляемая с Бхайравой, которая благодаря отбрасыванию всякого исключения, характерного для разделения, а также принимая во внимание, что «состояние всего является всеми вещами», разрастается, и, таким образом, также присутствует как внутренняя *висарга*. (В результате, относительно *висарги* имеются два аспекта третьего *брахмы* – внешний и внутренний.) Это было установлено со всей определённойностью. Таким образом, распространение шестнадцати видов третьего *брахмы* было описано

относительно гласных. О его развёртывании в связи с каждой согласной уже было сказано.

Теперь выражения «caturdaśayutam, tithīśānta-samanvitam, tritīyaṃ brahma» и «hṛdayam bhairavātma» необходимо объяснить относительно различных стадий жизни.

Третий брахма относительно классификации телесных состояний

Caturdaśayutam: Принимая слово daśa как daśā, «caturdaśayutam» будет означать «соединённое с четырьмя состояниями». Четыре состояния – 1) детство, 2) молодость, 3) старость и 4) перерождение в другом теле (после смерти). Будучи совокупностью этих четырёх состояний (catuṣṭayasamāhāraṃ), обладая грубым телом, состоящим из пяти грубых элементов (pañcabhautikam), и внутренне соединяясь с tithīśānta, т.е. с выдохом (праной) и вдохом (апаной) (antaḥ tithīśāntaṃ praveśamīrgamātmanā grāṇārāna-gūreṇa yutam), puryaṣṭaka¹³ также является третьим брахмой. Будучи распространяющимся (всепронизывающим) (bṛhattvāt), он пуст, и сердце, находящееся в нём, – это сердце Шакти (atra ca hṛdayam śaktyātma)¹⁴. В действительности, именно шива-биджа (биджа как источник всякого существования) является абсолютным осознанием (bodhātma) и той, которая в последовательном сжатии (затвердевании) получает 1) физическое тело, 2) прану, 3) пурьяштаку, 4) сознание без каких бы то ни было объектов (шунья) и 5) четвёртое состояние сознания (турья), или метафизическую Самость, которая распространяется на пять видов субъектов с определёнными видами форм (тел). Они соответственно называются: 1) внешняя самость (bāhyātma), 2) прана как самость (bhūtātma), 3) тонкое тело как самость, которое перемещает душу из одного состояния существования в другое (ātivāhikātma), 4) внутренняя самость (antarātma) и 5) высшая самость (paramātma). Такова сущность (хридая), т.е. сам Бхайрава.

Примечания

1. Пять главных сил Шивы – это: *ануттара* (a) или *чит*, *ананда* (ā), *иччха* (i), *джняна* или *унмеша* (u) и *крия* (e, ai, o, au). *Иччха* при этом следует после *ананды*.

2. Такое переживание известно как тождественность субъекта (Самости) всему (*vedaka-tādātmya*).

3. Такое переживание известно как тождественность всего Самости (*vedya-tādātmya*).

4. *Иччха* потенциально содержится в *ананде*. Но в данном аспекте она не загрязнена какими-либо объектами желания. И, следовательно, называется чистой.

5. *Yu miśraṇe amiśraṇe vā*: Корень «yu» означает как слияние, так и разделение. В данном контексте это означает слияние.

6. Разница между *иччха*, упомянутой ранее, и *иччха* теперь заключается в том, что прежде она относилась к первому аспекту (*rūṅva koṭi*), где нет даже намёка на объект желания. Теперь же *иччха* относится ко второму аспекту, где уже имеется тонкое проявление объектов.

7. Как только *ануттара* обращается к внешнему развёртыванию, начиная с пульсации (*вимарша*), появляется отклонение от сущностной природы. Но тут оно ещё не вышло из состояния *джняны* и не достигло состояния *крии*, благодаря которому оно проявляется как внешний мир. Это промежуточное состояние *śūnyātiśūnya*. Мистиками это состояние называется *vyomasamādhi*. Буква «ṛ» в данном случае обозначает начальную стадию, а «ḥ» – конечную. Далее представлены четыре стадии этого *самадхи*:

ṛ – неустойчивое *вьёмасамадхи*, предшествующее теплу знания (*pramāṇa-tejas*);

ḥ – слабоустойчивое *вьёмасамадхи*, предшествующее *прамана-теджас*,

ḷ – полуустойчивое *вьёмасамадхи*, предшествующее теплу воспринимающего субъекта (*pramātṛ-tejas*);

! – полностью устойчивое *вьёмасамадхи*, предшествующее *праматр-теджас*.

8. *Sāmānya-sranda*: Это универсальная *вимарша-шакти* Божественного, абсолютная созидательная пульсация. Когда она овеществляется, выливается в форму различных объектов и становится манифестацией *гун пракрити*, то узнаётся как *viśeṣa-sranda*.

9. «Различные способы» (*vaicīṭyaṅpuraveśāt*) необходимо понимать следующим образом:

1) $e = a+i, \bar{i}$, т.е. слияние *anuttara*, *iccha* и *īśāna*;

2) $e = \bar{a}+i, \bar{i}$, т.е. слияние *ānanda*, *iccha* и *īśāna*;

3) $ai = a+e$, т.е. слияние *anuttara* и *trikoṇabīja*, т.е. *e*;

4) $ai = \bar{a}+e$, т.е. слияние *ānanda* и *trikoṇabīja*, т.е. *e*;

В шрифте «Шарада» «e» пишется как IV. Следовательно, она называется *триконабиджей*, т.е. треугольной гласной.

10. «*Ācchāda-samartha*» буквально означает «с закрытой производящей силой», т.е. недееспособное. Это также называется «*akṣubhdha-samartha*», т.е. «с бездействующей жизненной силой». В состоянии, когда мужской и женский принцип, или, иными словами, гласные и согласные, не пребывают в актуальном союзе, или, когда гласные и согласные не смешаны друг с другом, нет никакой внешней манифестации или выражения. Такое состояние известно как «*ācchāda-samartha*». До тех пор, пока *kāmatattva* не проявляется и бездействует в *kāma-vāk*, она не используется практически.

Тайна *кама-вак* состоит в актуализированном союзе мужского и женского принципов, или гласных и согласных. Аспект *кама* Шива-Шакти заключается в их соединении (*saṃghaṭṭa*).

Краткая (*hrasva*) гласная «e» символизирует только Шиву, отдельно от Шакти. Следовательно, это лишь *ācchāda-samartha*.

11. «*Prasava-samartha*» дословно означает способность производить потомство или что-то воспроизводить. «Ai»

всегда долгая (*dīrgha*) и, следовательно, она символизирует постоянный союз Шивы и Шакти. Это означает, что здесь имеются *kāma-tattva* и *kāma-vāk*, или *kāma-vāṇī*. Таким образом, фонема «ai» символизирует полного и совершенного (рагирīṅṇа) Бхайраву, поскольку в соответствии с *трикой* Шива-Шакти – это и есть совершенный Бхайрава.

12. *Кама-таттва* относится только к воспроизводящей потенции. Следовательно, она указывает только на *аччхада-самартха*. *(Кама)-вак-таттва* относится к актуальной манифестации производящей потенции. Это и есть *прасава-самартха*.

Фонетически, чистая гласная, не сочетающаяся с согласной, представляет только Шиву, который есть *аччхада-самартха*, или *кама-таттва*. Тогда как гласная, сочетающаяся с согласной, представляет союз Шивы и Шакти. Следовательно, она символизирует *прасава-самартха*, или *вак-таттва*.

В данном контексте «e» символизирует предыдущее, а «ai» – последующее.

13. «*Puryaṣṭaka*» – это тонкое тело, состоящее из пяти *танматр* (*шабда*, *рупа*, *раса*, *спарша* и *гандха*), а также из *манаса*, *буддхи* и *ахамкары*. Оно также является *ātīvāhika deha*. Оно называется «*ātīvāhika*», поскольку переносит Самость из одного рождения в другое. До самой смерти Самость находится в *пурьяштаке*, или в *ативахика-дэха*. В соответствии с Абхинавагуптой оно также является *брахмой*.

14. *Śaktyātma* и пять видов воспринимающих субъектов: Сама текучая *шива-биджа* в своём последовательном затвердевании становится *spanda-śarīra*, *śākta-śarīra*, *puryaṣṭaka-śarīra*, *prāṇa-śarīra*, и *sthūla-śarīra* (внешнее грубое тело). Поскольку все они являются выражением энергии Шивы, в соответствии с Абхинавагуптой они считаются видами самости. Таким образом, есть пять различных видов самости, а именно: 1) внешняя самость (*bāhyātma*), 2) *праническая* самость (*bhūtātma*), 3) тонкое тело, которое перемещает самость из одно-

го состояния существования в другое (*ātivāhikātmā*), 4) внутренняя самость (*antarātmā*) и 5) высшая самость (*paramātmā*). Всё это есть брахма.

ТЕКСТ

(*praveśopāyo'tra* стр. 82, 1.20 – *bhāvanā samvedana yuktyā niyama eva* стр. 89, 1.23)

Перевод

Способы вхождения в этого брахму

Способы вхождения в это (в сердце Бхайравы) следующие: Необходимо постоянно размышлять над различными стадиями воспринимающих субъектов как над целостным Бхайравой. Далее показывается, что это за способы:

«*Caturdaśa-catvāriṃśat-yutaṃ-dviguṇam-aśītiḥ*» означает десять (*daśa*), помноженное на четыре = *catvāriṃśat* (40). «*Catvāriṃśat-yuta*» означает сорок, помноженное на два (80). «*Tithayaḥ pañcadaśa*» означает половину лунного месяца (15). Ишана – это Рудра (11). «*Antaḥ samanvita yuktā dviguṇitā kālāstrayaḥ*» означает два, помноженное на три (прошлое, настоящее и будущее) (6). Итого получается 112 (80+15+11+6). Слово «тагма» в данном случае означает «размер пальца» (мера длины). Поэтому «*dvādaśottaraśatamarmagata*» означает протяжённость в пределах 112 пальцев.

И, следовательно, всё предложение означает следующее: Необходимо [постоянно] размышлять над телесным существованием (*śarīrasattām eva*) как над целостностью (*anavacchedena*) всех стадий переживания, простирающихся на 112 пальцев¹, а именно: грубое тело (*sthūla-śarīra*), тонкое тело (*sūkṣma-śarīra*), причинное тело (*para-śarīra*), *śākta-śarīra* и *spanda-śarīra*, пульсирующее с развёртыванием энергии Я-ощущения (*mantra-vīrya-vikāsa-sphurīkṛta*), которое наполнено возбуждением, возникающем из *visarga-viśleṣa* (т.е. испускания семени мужского принципа) и *visarga-saṃghaṭṭa* (т.е. места соединения

этого испускания, или женского принципа) как самого Бхайравы.

В соответствии с традицией одновременного вхождения (caryākrama), «caturdaśayutam» объясняется следующим образом: То, что обладает четырьмя аспектами (caturdaśā yasya (tat caturdaśayutam)), а именно: сладким, вяжущим, горьким и кислым, т.е. различными видами алкоголя, такими как madya, surā, āsava и т.д.

«Tithīśānta» в данном контексте означает субстанцию, которая испускается из обоих, т.е. из *вира* и *йогини*, или kuṇḍa-golaka.

«Samanvītam» означает секрецию, содержащуюся в половых органах, и то, что обозначается словом «kusuma». «Tṛtīyam brahma» означает пепел, остающийся после сжигания топлива в виде вселенной, которая полностью сгорает (т.е. pramiti или осознание). «Bhairavātma» означает насыщенную жидкость. «Hṛdayam» означает семенной флюид *вира*, а также грубую секрецию *йогини*, находящиеся в половых органах обоих. Эти субстанции (вино и пр.), в той мере, в которой они достижимы, разрушают все загрязнения различия. Дальнейший процесс рассматривается в общих чертах. Сомнение, которое приводит к ограниченности мышления, производит первый росток дерева мира, а затем оно разрастается, вызревает и, наконец, приносит плоды (т.е. полную вовлечённость) мирского существования. Это измышляется бодрствующими так, что может стать устойчивым и для спящих. В случае же с глупцами сомнение укореняется в их умах и по-разному вызревает в зависимости от особенностей их природы.

Поэтому, что касается различных представлений, сомнения принимают разные формы и описываются как ошибочные (adharma) и т.д. Они различаются в каждом тексте и в каждой стране. Как было сказано: «Также как грабитель выносит ценности из дома, – депрессия иссушает жизненную силу тела». (Sp. K. III, 8)

Когда же это сомнение вдруг исчезает, проблемы психологического ограничения практикующего отбрасываются (nirasta-rāśava-yantraṇā kalaṅko) и он входит в сердце Бхайра-рая ведёт к сердцу Бхайравы. Таков смысл учения «Тилака-шастры». И об этом также говорилось в «Бхаргашикхе»: «Необходимо приветствовать образ жизни *вирь*², а также необходимо поддерживать его должным образом».

В «Сарвачара» также было сказано: «Глуп тот, кто из-за неведения допускает сомнение, благодаря которому возникает рождение и смерть. Все мантры имеют природу фонем, и все фонемы имеют природу Шивы. Всё, что считается питьевым или не питьевым (в целом) – это просто вода; всё, что считается съедобным или не съедобным (в целом) – является производным элемента земли. Всё прекрасное или уродливое (в целом) – это продукт элемента огня. Осязаемое и неосязаемое считается всего лишь материей элемента воздуха. Отверстие (мужского или женского органа) всего лишь материя пространства.

Сладости, подносимые (божеству), тот, кто подносит, и тот, кто принимает подношение, все они, о Богиня, есть совокупность пяти элементов. Нет ничего, что не являлось бы продуктом пяти элементов. Зачем же лелеют желания (в виде объектов желания)? И относительно чего сомневаются как о нежелательном?»

В «Виравала-шастре» поддерживается то же самое мнение.

В «Крама-стотра» также было сказано: «Я кланяюсь Кали, которая, занимаясь делами мира (jagato yamāya), изображает (представляет) форму тех, кто выбирает то или иное занятие (yamasya yantuḥ), характеризующееся намерением принять одно и оставить другое (sarvārthasamkarṣaṇa samyamatasya), а также Кали, которая одновременно вбирает (букв. проглатывает) своей внутренней сутью развитые души, [на-

ходящиеся] над *викальпой* и наслаждается великой игрой вовлечения ограниченных существ в *викальпу* (*mahāgrāsa-vilāsa-gāgāt*), т.е. той, которая одновременно осуществляет *saṅkoca* и *vikāsa* (т.е. сжатие и расширение)».

Я уже детально обсуждал это в своём кратком толковании «Крамакели». Поэтому в «Трика-шастре» эта активность почитается почти безо всяких ограничений. Все вещи достойны почитания. Такое направление мысли уже описывалось детально. Относительно таких каст как *брахманы* и пр., нет какого-то жёсткого ограничения, поскольку разделение каст искусственно. Утверждение, что только *брахманы* предназначены давать наставления, может убедить лишь глупое стадо. Это было окончательно и детально разъяснено Владыкой в «Мукутасамхите». В *трике* же это устанавливается как само собой разумеющееся.

(Далее представлено другое объяснение данного текста.)

Рассуждения относительно амритабиджы

Четырнадцатая гласная, т.е. та, что находится между «о» и «аṁ», – это «au». Завершение гласных (*tithīśānta*) есть *висарга* (aḥ). *Tṛtīyam brahma* – это тот, который располагается между «ṣa» и «ha», т.е. «sa». Это действительно мантра (т.е. *saṁḥ*), которая является порождающим семенем универсума. Всё существующее (*sat*), представленное фонемой «sa», проявляется либо в сферах земли, *пракрिति*, либо *майи*; оно, находясь в пределах триады (представленной в виде фонемы «au») *иччха*, *джняна* и *крива* и будучи воплощением всего, освобождается в и благодаря Шиве (представленному *висаргой* «aḥ»).³ Таким образом, этот неразделяемый (*nirvikalpa*) поток манифестации продолжается непрерывно.

Определённая мыслительная конструкция используется, когда в основном необходимо выразить смысл различия, связанный, так сказать, с тремя категориями времени, напри-

мер: «это было определённым образом сделано женщиной, другом и т.д.»; «это определённым образом делается (ими)»; «это будет определённым образом сделано (ими)». И напробождением (и *amṛtabīja*), для несчастных существ обычно (т.е. стыней или густым лесом из-за страха (опасности) перерождений. «Им мерещится, что снопы пламени вырываются из луны, вместилища подобного нектару света, появляются разрывы молний. Из-за ментальных конструкций у них появляется страх перерождения даже из распространения владычества (*ануттары*). Что за странные вещи творятся по милости злого рока!»

В «Ишварапратьябхиджне» также было сказано: «Он тот, кто знает, что вся слава (манифестации) моя (т.е. относится к Самости), кто постигает, что весь космос – это владычество (*maheśatā*) его Самости, даже когда вступают в силу двойственные ментальные конструкции». («Агамадхикара» ПА, 12) «Как среди образов – четырёхрукий Вишну, трёхглазый Шива и т.д., а среди алкогольных напитков – сура, асави и пр., – приводят к состоянию Бхайравы, так и среди всех фонем именно «sa» приводит к состоянию Бхайравы».

«Sa», природа которой есть нектар высшего блаженства, вмещающая в себе всё множество остальных фонем, высвечивается в виде манифестации. То, что является высшей природой истины (*satya*), счастья (*sukha*), обретения (*saṃpat*) и существования (*sattā*), – начинается с «sa» и воспринимается во время проявления звука «si», выражающего приятное ощущение, когда происходит вибрация мужского, а также сжатие и расширение женского половых органов. Это действительно не-*tāuīya* природа сатьи и пр.

Тот, кто посредством схватывания высшей сущности, т.е. *амрита-биджи*, овладевает мастерством узнавания вещи

из простого намёка или жеста благодаря проникновению в истину посредством «sa» (tavati satyapade anupraveśāt), может узнавать намерения других лишь с помощью фонемы «ga» и т.д., исходя из бесчисленных слов, таких как «gagapa», «gava» и «gava», возникающих вначале, в середине и в конце. Таким образом, даже одна фонема может выразить весь смысл. Как было сказано: «Благодаря взаимному наложению (отождествлению) происходит смешение слова, обозначаемого объектом и знания (на которое указывает слово). Если же осуществляют практику сапуата⁴ на каждом в отдельности, то могут обрести знание звука всех существ». (Йогасутра III, 17)

Поэтому по большей части даже фонемы «a» и «sa», которые являются простыми частицами, аффиксами и т.д., как в состоянии *майя* (т.е. в обычном мире), так и в высшем состоянии выражают такой смысл отрицания и полноты (утверждения) (niṣedhasamussayādika-martham abhidadhati), как когда они погружены в состояние субъекта и ещё не обрели объективности, лишены внешнего рода и числа, ещё не получили статуса *саттвы*, или определённого склонения, а также не отличаются от вещей, ещё не ставших объектами отрицания и полноты (утверждения). Таков также смысл того, что уважаемый Бхартрихари утверждал в следующих строфах «Вакьявичары» или «Вакьяпадии»: «Любое слово является изначально полным в самом себе, в отдельности, но (во взаимоотношении слова, смысла и знания) то же самое слово становится коррелятивным».

В ведической грамматике и божественных шастрах, таких как «Шива-сутра», этимологическое объяснение слов, появляющихся в *мантрах* или при инициации, в соответствии с назначением каждой буквы рассматривается как абсолютно адекватное. Однако, не будучи относительным, этимологическое объяснение каждого слова, в силу превратностей судьбы, не доходило до обычных людей. Природа фонемы «sa» такова же. Объяснение «au» и *висарги* (в мантре «саух»)

уже было дано. Об этом также говорилось в «Пурва-шастре» (Малинивиджая): «Три сферы (притхиви, пракрити и майя) пронизаны фонемой «sa», четвёртая (сфера Шакти) пронизана трезубцем («au»), тот же, кто превосходит всё (Шива), обозначается висаргой («aḥ»). Так описывается развёртывание пара». (M.V. IV, v. 25)

«Таинство этого может быть понято, только когда духовный наставник (гуру) удовлетворён телосложением, достатком, знанием *шастр*, кастой, нравственностью и благими качествами ученика. О богиня, почитаемая *вирами*, только когда таинство (этой мантры) раскрывается (bheditā) самим гуру и радуется сердце, только тогда оно должно рассматриваться как приводящее к осуществлению (siddhi), но не иначе». (M.V. III, 57-58.)

Также было сказано: «Есть только одна *сришти-биджа* (т.е. *амрита-биджа*, или *саух*) и одна *мудра*, т.е. *кхечари*. Тот, в ком зарождаются то и другое, располагается на уровне, превосходящем умиротворение».

Поэтому, как правило, это мистическое знание, или мантра, не записываются (явно) в книге. В «Пурва-шастре» «*саух*» была иносказательно описана следующим образом: «Соединённое с левым бедром творение возникло в соответствии с традицией», где «соединённое с левым бедром» (vāma-jāṅghānvitah) на самом деле означает «соединённое с «au», «творение (*джива*)» на самом деле означает «sa», «возникло в соответствии с традицией (rāgam-raḡyakramāgatāḥ) на самом деле означает «*висарга*». (sa+au+:=sauḥ) И в этой книге далее будет сказано: «Как лежащее в семени баньянового дерева».

Объяснение «etannaḥ ...yogavimuktidaṃ»

(Naḥ = na+a+aḥ, т.е. «na» – первая буква *малини*, «a» – первая буква *матрики*, символ *вира*, и «aḥ» – символ *висарга-шакти-йогини*. Личность, рождённая из единства этого, известна как *yogini-jāta*.) Только такая личность может обла-

дать реализацией сердца Бхайравы, т.е. *амрита-биджи*, или мантры *саух*, и в ней:

1) Состояние переживания возникает (*jātaḥ prādurbhūta-gramāṭṛbhāvaḥ*) из соединения с *шива-вирой*, который познаётся посредством «па» (первой буквы *малини*), «а» (первой буквы *матрики*) и *висарга-шакти* (т.е. *йогини*)*.

2) Или же (состояние переживания возникает) в том, кто является *рудрой*. Рудра – это тот, кто может успешно противостоять, или разрушать, ограничения майи. Он – настоящий человек. Только он может определённо реализовать это. Тот, кто не является Рудрой и не рождён от *йогини*, – это реализовать не может. Реализация *амрита-биджи* может наделять тождественностью с Бхайравой, которая устанавливается как освобождение (в *трике*). Слово «*sadyaḥ*» означает «немедленно». Это предполагает, что он тот, кто реализует это таким образом, т.е. *рудра*, или рождённый от *йогини*, никто другой не может этого достичь. Он, будучи таковым, реализует это определённо. Таким образом, он достигает сердца (*саух*), которое предоставляет освобождение незамедлительно.

Объяснение «*asya uccāra kṛte ... svadehāveśalakṣaṇam*»

Мантры – это священные фонемы, как мирские, так и божественные. Они спасают (защищают) благодаря размышлению (медитации) (*mananatrāṇagūpāḥ*). Для мирских целей мантры принимают форму ментальных конструкций (*викальпа*). Как божественные или трансцендентальные они наполняются силой высшего сознания (*saṃvit-śakti*). Мудры – это определённые позиции (жесты) рук и ног, обладающие природой *крия-шакти*. Поэтому «*mantramudrāgaṇa*» означает собрание великих сил, вызываемых к жизни мантрой и мудрой, которые в совокупности тождественны Парашакти (высшей Шакти)**.

*Такая личность известна как *yoginībhūḥ*. Абхинавагупта как раз являлся такой личностью. (прим. англ. ред. пер.)

(Далее Абхинавагупта объясняет «svadehāveśalakṣaṇam» следующим образом:)

1) «Sva» означает «свое собственное» (svasya-ātmanah); «тела» (dehasya) (род. падеж) означает «праны, пурьяштаки, шуньи и т.д.»; «āveśah» означает, что немедленно, посредством вхождения [в Самость] высшей природы, происходит растворение оцепенения, которое означает зависимость от других, и возникновение уровня сознательного субъекта, проникнутого самодостаточностью. 2) «Svadehāveśah» может быть разделено на svadā+īhā+āveśah. «Svadā» означает то, что там; «īhā» означает распространение первичной иччи вплоть до крии. «Ṭayā āveśah» означает проникновение этой самой īhā. Таким образом, вся фраза (svadehāveśalakṣaṇam) означает: «характеризующееся (lakṣaṇam) проникновением в него расширения īhā, которое обладает божественной природой пракаши и вимарши». Высшее состояние воспринимающего субъекта, характеризуемое īhā, есть svadehāveśah. То есть [реальное] произнесение этой мантры (caух), которая возникает так, как было описано выше, устанавливается в высшем аспекте, т.е. в аспекте высшего сознания Самости (ūrdhvācaraṇe sthitau satyām).

То, каким образом это состояние может быть вызвано, устанавливалось очень часто. (Теперь Абхинавагупта разъясняет «sadyas tanmukhatām» и т.д.) Под словом «sadyah» (немедленно) подразумевается погружение в состояние *ануттары*. «Tanmukhatām eti» означает, что после samāveśa обретают высшее сознание (*пара-рупа*). Это проникновение не похоже

** В обычной жизни определённые ощущения предназначены для определённых целей. Глаз, например, может только видеть, но не слышать. Однако есть и общее состояние сенситивной активности, в котором функции всех органов чувств могут осуществляться одновременно, без использования грубых чувственных органов. Таково совокупное состояние органов чувств. (прим. англ. ред. пер.)

на то, что происходит у животных, реальная природа Бхайравы у которых скрыта. (Теперь Абхинавагупта разъясняет «*muhūrtam smarate*»:) «*Muhūrtam*» в данном контексте означает «48 минут». И хотя *амрита-биджа* не ограничивается временем (*akālakalitātve 'pi*), всё же слово «*мухурта*» используется относительно переживания других ограниченных во времени субъектов (*para-kalanārekṣayā*). «*Yaḥ smarati*» обозначает того, кто устанавливает сообразную связь с *амрита-биджей* (*apī-sandhatte*). Только он удерживает (*sambadhnati*), т.е. делает тождественными самому себе (*svātmani ekīkaroti*) множество мантр и мудр, как уже объяснялось, в силу своего нераздельного (недвойственного) сознания (*advayataḥ*). Как он это делает? Только он способен делать это посредством *сумбака*, т.е. посредством *śakta-śarīra*, которое, соприкасаясь с абсолютным аспектом и подвергаясь всесторонним воздействиям мудр со всех сторон, устанавливает сообразную связь с *амрита-биджей*.

Частица «*tu*» используется в значении определённости. Тот, кто отмечен пульсацией Шакти, кто соединил своё сознание в сообразное единение с Шивой, кто является воплощением данного вида истинного состояния (*caux*), — только он осуществляет это, а не камень и пр., которые входят в категорию *нара*. (Далее следует объяснение «*atītānāgata ... kathayati eva*»:)

Он самовольно (*saṅkalpanāt*) рассказывает о всех событиях, которые не имеют определённого смысла (*anarthagūram*), и продолжает говорить о них до самого конца (*kathārapāyāntatām paṇyati*), о событиях прошлого (*atīta*), о том, что вероятно произойдёт в будущем (*anāgata*), о том, что, может быть, не существует (*prāgabhāva*), или о том, что не существует ни в какой другой форме (*anyābhāvāt*), т.е. в форме несуществования по причине полного разрушения (*pradhvaṃsābhāva*), в форме абсолютного несуществования (*atyantābhāva*), взаимного несуществования (*anyonyābhāva*), или же любого другого

вида несуществования (*itagaḍapī*). В силу каких обстоятельств он это делает? Он отвечает, когда его спрашивают об определённых вещах (*pr̥ṣṭam tad yasyāsti sa tathā*), – он всеведущ. Только когда возникает вопрос (*praśne*), то, что он желает знать (*yadeva kila jñipsyati*) и что уже находится в нём самом, он выражает вовне, в виде проявленной речи (*вайкхари*) (*tadeva antargataṃ bahiṣkurute*).

Как было сказано: «Как держатель этого мира (Шива), которого страстно умоляют осуществить все желания, лежащие в сердце воплощённого йогина, который пробуждается после того, как заставляет подняться луну (*сома*) и солнце (*сурья*) (т.е. посредством *джняны* и *кривя-шакти*)⁵». (Sp. K. III, 1) Тот же самый йогин даже в памяти (относящейся к прошлому) и воображении (относящемся к будущему) одинаково остаётся в настоящем. Прошрое и будущее для него не существуют.

Как было сказано: «Лучше оставаться в настоящем, которое не ограничено прошлым и будущим». ⁶ Если состояние воспринимающего существовало всегда и в нём не может быть никакого увеличения или уменьшения, как он может смириться с ограничениями настоящего (прошлым и будущим)? «Такой-то знает это, делает это». Поэтому оно (настоящее) постоянно сияет (*sakṛdvibhātatva*). Именно потому так было сказано. По той причине, т.е. из-за ограничений, настоящее требует связи с прошлым и будущим. Из-за отсутствия ограничений, в силу бессмысленности надежд, – реальность не определяется временем. Об этом уже неоднократно говорилось. Только Владыка заставляет проявляться различные силы времени. «Более того, то, что в любом бодрствующем состоянии рассматривается как 24 минуты (*ghaṭikā*), те субъекты восприятия, которые подвергаются различным переживаниям во сне, тот же самый период времени воспринимают как череду дней, часов (*праһара*), лет и пр.»

(Теперь Абхинавагупта даёт разъяснение четырнадца-

той строфы – «praharādyadabhipretam ... rudraśaktibhiḥ». Видение божества посредством rodhana и drāvaṇa.)

Rodhana-praharaḥ = prakṛṣṭoharaḥ; sākṣāt = sākṣa+ad.

«Praharaḥ» интерпретируется Абхинавагуптой как состояние полного растворения. Смысл этого заключается в том, что практикующий реализует *амрита-биджу* (саух) и ассимилирует объективный мир, воспринимаемый при помощи органов чувств, с собственной Самостью (sākṣāt), или, иными словами, достигает его растворения в *акула*, или *ануттаре*.

Drāvaṇa-sakṣa+at: Экстернализируя (воплощая) (at) тот же самый чувственно воспринимаемый (sākṣa) объективный мир, который на данный момент интернализован, ставя его перед лицом *джняна-шакти*, пребывающей в *садашиве*, так называемый *прета* (preta-śabdavācya-sadāśiva-niviṣṭa-jñāna-śakti-ābhimukhyena) несомненно (asaṃ-digdham kṛtvā) постигает (реализует) богиню *иччха-шакти* – источник всех внешних форм (gūrāṇām kalanam), – и увлекается одновременным процессом rodhana-drāvaṇa-śakti, т.е. здесь Шакти одновременно ассимилирует вовнутрь чувственно воспринимаемый объективный мир (sākṣasya-sendriyasya rūpasya adanam bhakṣaṇam kṛtvā) и осуществляет экстернализацию ассимилированного объективного мира (atanam ca sātatyagamanam kṛtvā).

«Ru» обозначает «rodhana», а «dra» – «drāvaṇa». В данном контексте «rodhana» – это технический термин, который означает «saṃhāra», т.е. стягивание или растворение. «Drāvaṇa» в данном контексте – это также технический термин, и он означает «sṛṣṭi», т.е. манифестацию. Переходя в состояние погружённости посредством *самхары* и *сришти-шакти*, он (йогин) имеет полное восприятие. Именно об этом идёт речь. (Вначале следует состояние внутреннего растворения (*родхана*), а затем состояние внешнего развёртывания (*дравана*).)

1. Родхана – состояние внутреннего растворения

То, о чём говорится как о восприятии или переживании

(yadidaṃ darśanaṃ nāma), относится к йогину, который, достигая состояния *акула*, где растворяются волны всех внешних мыслительных конструкций (*викальпа*) (tat-sarva-taraṅga-pratyastamayārdhya-akula-sattādhirūḍhasya), а также наполняясь *ичч*-леннию в контакт с божественной силой благодаря вступлению в контакт с божественной самодостаточностью (svātantrya), которая полна бесконечной славой (ananta-mahima-svātantrya-yogāt), реализует растворение *иччха* в *ануттаре*.

2. Дравана – состояние внешнего развёртывания

Затем та же самая *иччха*, становясь ориентированной вовне, принимает аспект *джняна-шакти*, обладая слегка неопределёнными проявлениями в качестве собственного объекта.

Родхана во внешней ориентации и *дравана* – во внутренней

Джняна-шакти, обладающая природой общей пульсации (*саманья-спанда*), развёртываясь вовне, обретает форму ощущений (органов чувств), обладающих природой *вишеша-спанды* (т.е. особой (специфической) пульсации), и йогин в этом состоянии достигает *родханы*, или остановки (задержки) ощущений в том же внешнем состоянии. Это определённо является *atana* в *rodhana*, т.е. непрерывным движением в остановке (*sātatyāgamana*). Поэтому *родхана* одинаково является как развёртыванием (*drāvaṇa*), так и растворением (проглатыванием) (*bhakṣaṇa*). Данный процесс известен как испускание вовне и проглатывание вовнутрь (*vamana-bhakṣaṇa*). Восприятие (*darśana*) обладает природой *prathā*, т.е. предполагает как общее (*sāmānya*) *джняна*, так и особое (*viśeṣa*) *джняна*, а также *prathā* предполагает разнородность развёртывания (*prathāyāśca tathavidha-vaicitrya-yogāt*). Состояние неопределённости или сомнения основывается на двух альтернативах, например, «является ли это стволом дерева или же это человек». Но даже такая неопределённость обладает элементом определённости (поскольку определённно, что это является

одним из вариантов и больше ничем). Таким образом, божественная сила достигает того, что трудно осуществить.

Объяснение «праһара ... smaraṇa»

Поистине такой йогин является *бхайравой*, кто обладает силой памяти, которая есть *парапара*, соединяющая прошлое восприятие с настоящим. Вот почему было сказано «только в двух *прахара*», т.е. благодаря помещению двух познаний (*пара* и *апара*) вместе. *Пара*, или предшествующее (прошедшее) *прахара* – это *пара* актуального восприятия, тогда как *апара*, или второе *прахара*, – это познание (их, т.е. *пара* и *апара*) тождественности в настоящем. Вспоминая на этом пути *амрита-биджу* (т.е. на пути *парапара**), он утверждает в пустом пространстве (*вьёма*) (*vyomastho jāyate*), т.е. получает статус опытного в *пурьяштака* (во время восприятия, или первого переживания), а также (он утверждает) в пустоте (*шунья*) (во время *ароһана***). Когда его восприятие характеризуется полной поглощённостью (*прахара*), он обдумывает, вызывая это в памяти снова и снова. «*Sākṣāt paśyati asaṃdigdham ... rudra śaktibhiḥ*» связано с этим, также как и с предыдущим. Было сказано, что до тех пор даже память подобна самому первоначальному переживанию. Говорится, что он соединён с *викальпа-шакти* природы *апара*, т.е. он воспринимает даже промежуток, возникающий между первым переживанием и его воспоминанием.

(Теперь Абхинавагупта объясняет строфы 15 и 16.) Когда воспринимая, вспоминая, а затем пребывая в пустоте (*vyoma*), т.е. в *ароһана*, (в переживании промежутка между

* «*paraṅpara*» означает, что вместе с *darśana* или *anubhava-jñāna* йогин обладает *smṛti-jñāna*, *vikalpa-jñāna* и *arohanajñāna*.

** Санскритское слово «*апохана*» имеет множество значений: перемещение, удаление, извлечение, рассуждение, умозаключение, аргументация, доказательство, отрицание, отречение, отвержение (прим. ред. пер.)

первым восприятием и его воспоминанием), он снова согласованно воспринимает посредством этих процессов, тогда, вместе с тремя видами познания, характеризующимися выражением «praharatraya», все внутренние pramātara (mātaraḥ sarvā), или иными словами, внутренние высшие энергии органов чувств⁷, будучи субъектами восприятия, становятся совершенными (siddha) в восприятии объектов независимо от других субъектов, успешных в своём восприятии.⁸

«Yogeśvaraḥ» обозначает того, кто достиг самодостаточности посредством йоги (aiśvara), характеризующей тождественностью с внутренним подлинным субъектом. «Mahā-balāḥ» обозначает тех, чьё могущество велико (mahat balaṃ yāsām tāḥ). Сила (bala) в данном случае означает силу беспрепятственного распространения во всех направлениях в отличие от внешних органов чувств. «Они» относятся к внутренним *шакти* (antaḥ-karāṇa-dīdhataḥ), а именно: *манас*, *буддхи* и *ахамкара*. Они также совершенны, поскольку несмотря на ограниченность, доказываемую обычными мирскими текстами, они полны активности, происходящей из пыла, или самодостаточности.

«Virāḥ-Vira» в данном контексте – это то, что называется органами чувств и органами действия (такого йогина). Владыка *вир* (vireśvaraḥ), или, иными словами, энергий «ка» и других фонем, также становится совершенным.

«Śākinīgaṇaḥ» обозначает *брахми* и других божеств, которые появляются вместе с манифестацией «ка» и других фонем, а также тех, которые являются собранием сил, указывая на различные ментальные модусы, такие как влечение, отвращение и т.д. Это собрание сил также становится совершенным. И поскольку совершенно, оно обладает могуществом (balavān).

«Paramāṃ siddhiṃ yacchanti» означает, что они предоставляют совершенство paramā, которое означает parasyatā, т.е. верную идею (pramiti) о высшем воспринимающем (parasya).

Данное совершенство (*сиддхи*) есть *vikalpātmikā*, т.е. даже при помощи внешних способов доказательств йогины могут точно обозначить природу высшего, т.е. то, что является высшим (*asau paraḥ*), или же они предлагают наиболее востребованный объект йоги, а именно реализацию [реальной] Самости. [Кроме того], последовательно (*kramaśaḥ*) используются (*vikalpāyoga*) два альтернативных курса: для йогины, который поддерживает йогическую практику по привычке, не осознавая всей её значимости (*ajñātārthakriye*), а также для йогины, который поддерживает йогическую практику с полным осознанием её смысла (*jñātārthakriye*).

Объяснение «апена ... prasidhyati»

Вкратце (*kim bahunā*), те адепты (*mantriṇaḥ*), которые практикуют дисциплину духовного совершенства (*sādhayanti*) в соответствии с мантрой других текстов, также станут совершенными благодаря этой созидательной мантре (*хридая*, или *саух-биджа*) и освободятся уже в этой жизни. Без неё (мантры) высшее совершенство недостижимо. Таков смысл.

Последнюю строку «*yat kiñcit bhairava ...*» можно перевести следующим образом: Те, кто стали совершенными (*siddhaḥ*) (благодаря *джняне*), те, кто поддерживают дисциплину духовной жизни (посредством йоги) (*sādhayanti*), или же те, кто постепенно становятся совершенным посредством таких сил как *apīmā* и т.д. (*setsyanti*), все они достигли или достигнут совершенства только благодаря этой мантре (т.е. *саух*). Без проникновения в эту центральную, созидательную мантру не будет достигнут успех даже в обычной жизни, а также в тантре, т.е. в йогической дисциплине, всё происходит только благодаря этой мантре.

Таким образом, сам высший Владыка и есть эта *хридая-биджа*, т.е. мантра *саух*. Следовательно, укрепившись благодаря трём *шакти* (*пара*, *парапара* и *апара*), он полон *udaya-saṃhāga-māya** и тождественен бесконечному сознанию.⁹

(Далее Абхинавагупта объясняет «adṛṣṭamaṇḍalo'pi».)

1. С точки зрения pati:

Таким образом, «adṛṣṭa» – это то, что невидимо, т.е. не-
gūrat aṇḍaṁ māyā-malam). Хридая-биджа (саух), реализован-
которое приносит чувство разделённости, а также изначаль-
ное неведение (akhyāti gūrat) истинной природы Самости.

2. С точки зрения paśu (adṛṣṭam, aṇḍāni eva loraḥ, tadyogi):

В то же самое время эта амрита-биджа, приняв ограни-
чение (lora или saṅkosa), пронизывающее четыре сферы шак-
ти, майя и т.д., также существует в форме ограничения.

Таким образом, высший Владыка, который является
глубой сознания, наделён видьей (т.е. анубхава, или состоя-
ние пара), майей (т.е. алохана, или состояние апара), а так-
же тем и другим (т.е. смрити, или состояние парара).

Как верно было сказано: «Переживание (darśana) – это
высшая шакти (пара); воспоминание (smaraṇa) – это высшая
и не-высшая шакти (парара); викальпа, или чередование
(arohana) – это не-высшая шакти (апара). Владыка обладает
всеми тремя шакти. Он обладает силой майя (силой различе-
ния), а также видья (силой не-различения и отождествления).
Майя имеет четыре сферы (притхиви, пракрити, майя и шак-
ти). Видья – это сознание Самости, наполненное милосерди-
ем, благотворной энергией Шивы».

Если бы вышеприведённые строфы интерпретировались
прежде всего в соответствии с йогой, так, как это предпи-
сывается в «Шрипурвашастре» и т.д., тогда вначале необхо-
димо следовать священным заповедям (поститься и т.д.), а

* «Udaya-saṁhāra-maya» – это технический термин. Он означает,
что во время восприятия – это восхождение (udīyatāna), во время
воспоминания (smṛti) – это udaya-saṁhāra-maya, и во время arohana
– это всего лишь saṁhāra-maya. Udaya-saṁhāra включает в себя все
три. (прим. ред. англ. пер.)

затем повторять эту мантру (т.е. *саух*). Данные строфы необходимо истолковывать именно так, поскольку в неизменной практике йоги (*dr̥ṣṭakāryeṣu*) бесчисленные методы зависят от определённого порядка, связанного с закреплёнными правилами. Йогини также должны соблюдать твёрдую дисциплину по отношению к системе энергетических каналов, вихрям энергии (*чакры*), *кагапа*¹⁰, медитативному мышлению (*bhāvanā*) и т.д.

Примечания

1. Пульсация телесного ощущения самости (Я) проясняется в следующей таблице:

Размерность:	Состояние субъекта:	Название тела:	Размерность в пальцах:	Части тела:
От пальцев ног до головы	Bāhyātma-pramātā	Sthūla-śarīra	84	Внешняя часть тела
От пальцев ног до Brahma-randhra	Bhūtātma-pramātā	Sukṣma-śarīra	12 (84+12) = 96	Внутренняя вторая часть
От пальцев ног вверх на 108 пальцев	Ātivāhika-ātma-pramātā или puryaṣṭaka	Para-śarīra	12 (96+12) = 108	Третья часть на 12 пальцев над Brahma-randhra
От пальцев ног вниз на два пальца в землю	Antarātma-pramātā	Śakta-śarīra	2 (108+2) = 110	Четвёртая часть
На два пальца вверх от Ātivāhika	Paramātma-pramātā	Spanda-śarīra	2 (110+2) = 112	Пятая часть

2. Буквально это слово можно перевести как «герой». Данный термин обозначает особую категорию посвящённых тантриков, которые характеризуются храбростью и склонностью к оргиастическим практикам.

3. Это означает, что мантра «саух» охватывает всю манифестацию.

4. «Samyama» – это технический термин в «Йога-сутрах» Патанджали. В категорию *саньямы* входят три практики: сосредоточенная внимательность (*dhāraṇā*), медитация (*dhyāna*) и полная поглощённость ума (*samādhi*).

5. Луна (*сома*) в данном случае символизирует *джняна-шакти* (силу знания), тогда как солнце (*сурья*) – *крия-шакти* (силу действия).

6. См. «Малинивиджая-варттика» (I, 156) относительно *sukhī bhavet*.

7. «*Parameśa-śakti*» обозначает внутреннюю высшую энергию органов чувств. Слово «*mātarah*» подразумевает эти внутренние энергии (*шакти*) органов чувств. Есть разница между *indriya-śakti* и *indriya-vṛtti*. *Индрия-шакти* – это внутренняя энергия органов чувств, тогда как *индрия-вритти* – это способ, которым органы чувств воспринимают объекты. *Индрия-вритти* направлена вовне, а *индрия-шакти* – вовнутрь. *Индрия-шакти* относится к отождествляющему сознанию (*abheda-jñāna*), тогда как *индрия-вритти* связана с различением объектов (*bheda-jñāna*).

8. Когда все воспринимают один и тот же объект, т.е. когда все воспринимают чашку как чашку, тогда это восприятие подтверждается и рассматривается как верное восприятие. Йогическое восприятие совершенно, независимо от того, воспринимают другие люди определённый объект точно также или нет. Более того, восприятие обычных людей является разновидностью *индрия-вритти*, тогда как йогическое восприятие – это разновидность *индрия-шакти*, имеющее совсем другую природу.

9. «Ananta-saṃvidaikyāśālī» вмещает идеи «prasāga-hṛdaya» и «saṃhāra-hṛdaya». *Прасара-хридая* – это a-ha-m. Это также известно как *хридая-биджа*. *Самхара-хридая* – это m-ha-a. Технически это известно как «ṛiṇḍa-nātha». И то и другое относится к тождественности бесконечного Я-сознания.

10. «*Карана*» – это один из методов āṇava-urāya, благодаря которому ученик размышляет над тем, что тело и нервная система являются отражением космоса.

Введение в строфу 19

Было сказано, что «*трика* превыше *куль*». В самой же *трике ануттара* – это то, что превосходит всё. Именно об этом будет говориться в данной *тантре*.

ТЕКСТ

ADṚṢṬAMAṆḌALO'PI EVAM
 YAṆ KAŚCID VETTI TATTVATAṆ /
 SA SIDDHIBHĀGBHAVEN NITYAM
 SA YOGĪ SA CA DĪKṢITAṆ //19 //

Перевод

Любой, кто истинно знает (*биджа-мантру «саух»*), даже если он не видел *мандалы*, всё равно постоянно наслаждается развитием совершенства. Он – [совершенный] йогин, и он – [действительно] посвящённый.

ТЕКСТ

(mandalam стр. 90, 1.7 – nityamiti стр. 90, 1. 19)

Перевод

«Maṇḍala»¹ – это мистический круг (диаграмма), в кото-

рый помещается божество. «Adṛṣṭa» – это тот, кто не видел, или не состоял в сообществе йогов (argāptamelako 'pi), выполняющих определённые религиозные ритуалы (sargyā) посредством *шакти* (śāktorāya), а также осуществляющих ночью (niśātana) религиозные ритуалы посредством практики āṇava, или же постоянную практику соединения переживания с осознанием воспринимающего (haṭharāka), входящую в категорию метода śāmbhava.

По-другому, *мандала* может быть описана как система каналов, структура *пранических* потоков и более мелких групп каналов.

Следовательно, «adṛṣṭamaṇḍalaḥ», в соответствии с интерпретацией *мандалы*, означает «тот, кто не воспринимал систему каналов и т.д. благодаря йогической практике». Это также может быть переведено, как «тот, кто даже не видел изображения трезубца с лотосами»². Что же касается реализации, то *мандала*, или церемония посвящения (инициации), никак ей не способствует.

«Evam» означает «evameva», т.е. неожиданное (внезапное).

«Yaḥ kaścit» означает «тот, на кого снизошла высочайшая милость (parāśaktipātānugrāhito)»; «veti» означает «только он знает». «Только эта реализация является инициацией (dīkṣā), чем же ещё может быть dīkṣā?»

Поэтому, зная это, он [действительно] посвящён всеведущим и почитаемым Бхайравой. Утверждение, что человек с малым интеллектом, самостоятельно использующий мантру (без помощи гуру), сталкивается с проблемами³, относится только к мантрам, которые не являются главной, семенной мантрой *саух-биджа*, поскольку последняя – это само сердце Бхайравы. Данная мантра превосходит даже таких божеств как Мантра, Мантрешвара и Мантрамахешвара.

Но это не может быть отображено в книге. Это сама суть Божественного. Уже было ясно изложено, что это может

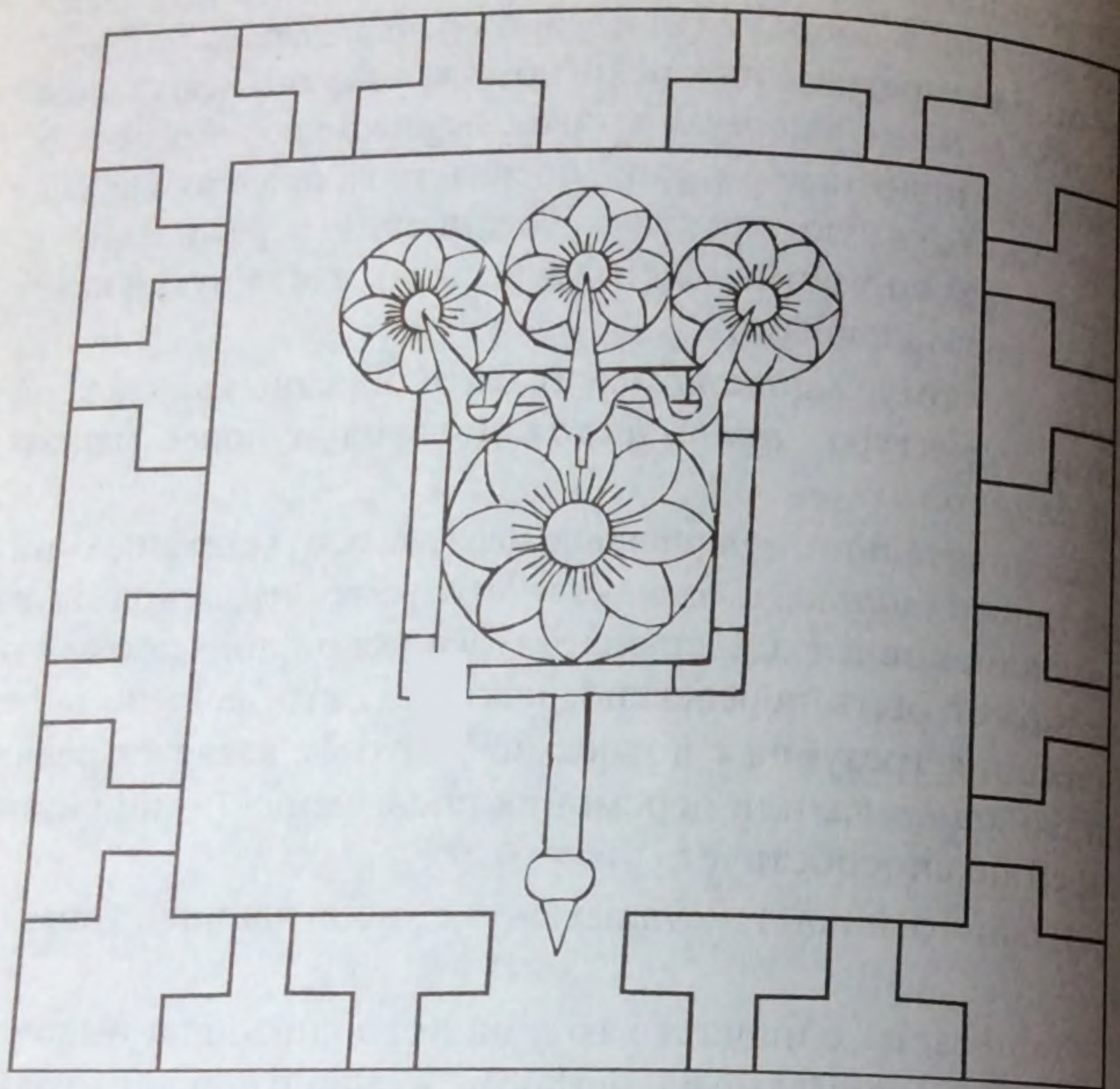


Схема 10

Изображение *мандалы* трезубца и лотосов (*triśūlābja-maṇḍalam*), описанное в MVUT 9.6-31 (TĀ 31.62-85b). Данный рисунок был любезно предоставлен А. Сандерсоном.

быть истинно обретено только благодаря нисхождению высочайшей милости. Под «любимым» здесь подразумевается то, что любой, независимо от касты, религиозных обетов, чарьи и пр., может получить это; ведь главным здесь является прозрение.

Такой йогин наслаждается полным совершенством. И поскольку йогин – это тот, кто томится по приобщению к Божественному, посвящение, которое характеризуется даром духовного прозрения (*jñāna-dāna*) и разрушением майи (*māyā-kṣāraṇa*)⁴, передаётся только ему. Частица «са» в данном случае используется в смысле определённости. Таким образом, только он должен с полным основанием считаться йогиним. И поэтому говорится: «Только он – йогин, достигший полного совершенства. Только он посвящённый».

Примечания

1. Абхинавагупта рассматривает мандалу тремя способами: 1) Круг, в который помещается божество (*devatācakram*). Обычное значение этого слова; 2) группа каналов для прохождения *пранических* потоков, а также 3) изображение трезубца с лотосами.

2. «*Trīśūlābjādimaṇḍalam*» – это изображение трезубца, представляющего божественную Шакти или Дэви во всех её аспектах. С целью почитания белые лотосы (*abja*) располагаются на каждом зубце *тришулы*. Это изображение находится на предыдущей странице. Перед проведением посвящения такое изображение рисуется известью и показывается ученику.

3. Полностью эти строфы выглядят следующим образом:

Svayaṃgrhīta mantrāśca kliśyante cālpabuddhayaḥ

Lipisthitastu yo mantrō nirvīryaḥ so'trakalpitaḥ //

«Люди с низким интеллектом, использующие мантру самостоятельно (без получения полномочий от гуру) сталкиваются с проблемами. Мантра, которая просто записывается в книге, не имеет никакой силы. Именно об этом здесь говорится».

4. Это герменевтическая интерпретация *дикши*. Слог «dī» означает «dīyate jñānam», т.е. передача прозрения. Буква «kṣa» означает «kṣīyate pāram», т.е. уничтожение греха.

ТЕКСТ

ANENA JÑĀTAMĀTRENA
JÑĀYATE SARVAŚAKTIBHIḤ /

Перевод

Благодаря простому знанию данной мантры он (будучи совершенным) узнаётся всеми *шакти*.

ТЕКСТ

(стр. 90, 1.22 – 1.24)

Перевод

«Он узнаётся всеми *шакти*» означает «всеми всеведущими божествами». Благодаря простому знанию этой мантры он узнаёт то, что знают *шакти*. Это необходимо истолковывать как и прежде. «Sarvābhiḥ śaktibhiḥ» используется в инструментальном значении.

ТЕКСТ

ŚĀKINĪKULASĀMĀNYO
BHAVED YOGAM VINĀPI HI // 20 //

Перевод

Даже без йоги он становится равным семье Щакини.

ТЕКСТ

(стр. 91, 1.4 – 1.6)

Перевод

Просто обладая прозрением этой мантры¹, без практики йоги, которая приводит к отождествлению с Божественным, после смерти этого тела, формируемого майей, ученик не только становится равным семейству Щакини, но даже превосходит его, поскольку группа Щакини обладает лишь специфической пульсацией (*вишеша-спанда*) (которая ведёт только к поведению и отношениям, характеризующих разделённостью), тогда как он (практикующий) становится тождественным универсальной пульсации Божественного (*саманья-спанда*)² благодаря энергии непревзойдённой акула (*sāmānya sṛandaḡṛo akulaḡṛaḡ*), а также становится хозяином группы шакти.

Примечания

1. «Anena jñātamātreṇa» («просто благодаря постижению этой мантры»): В «Лагхуврити» Абхинавагупта объясняет это следующим образом: «Etatsamāveśābhyāsāt», т.е. практикуя погружение в это (*саух*).

2. «Śākinīkulasāmānyo»: В «Лагхуврити» Абхинавагупта объясняет это следующим образом: «Śākinī-kulena devatācakreṇa sāmānyastulyo bhavati, anenajñātamātreṇa sarvasyavastunaḡ pūḡaṇāt», т.е. он становится равным группе божеств, поскольку благодаря простому знанию этой мантры осуществляется многообразие всех вещей.

В своём комментарии (*виварана*) к «Паратришике» Абхинава утверждает, что практикующий, который получил знание мантры *саух*, не только становится равным *щакини*, но даже превосходит их, поскольку *щакини* ограничены *вишеша-спандой*, тогда как сам практикующий обретает энергию универсальной *спанды*.

ТЕКСТ

AVIDHIJÑO VIDHĀNAJÑO
JĀYATE YAJANAM PRATI // 21 //

Перевод

Даже если он не знает предписаний, связанных с ритуалами, всё же он обретает знание (самостоятельно) предписаний относительно подношения.

ТЕКСТ

(стр. 91, 1.10 – 1.15)

Перевод

«Vidhi» означает как знание (jñanam) (предписаний, связанных с религиозными церемониями), так и его практическое применение (kriyā). Тот, кто не обладает этими двумя, является просто животным. Как было сказано в «Киранагаме»: «Тот, кто думает лишь о способах достижения [чувственного] удовольствия (bhogorāyavicintakaḥ), есть лишь аморфное животное, невежественное, неспособное ни к чему, не обладающее достоинствами, лишённое силы, рассеянное (vyāri), ограниченное майей и погрязшее в её дебрях».

Но даже такое животное, благодаря простому погружению в эту мантру, становится сведущим (vidhānajña) в подношении. «Vidhānajña» – это тот, кто обладает знанием предписаний, а также осуществляет их на практике (vidhānam jñasya saḥ), т.е. он знает и осуществляет церемонию, соответствующую определённому религиозному обязательству (viṣaya-saṃgata karaṇam prati kartā jñatā ca).

И хотя подношение, которое он делает, может быть формально несовершенным, всё же оно приносит ему совершенный результат, поскольку эта главная, семенная мантра объемлет собою всё.

ТЕКСТ

KĀLĀGNIM ĀDITAḤ KṚTVĀ
 MĀYĀNTAM BRAHMADENAGAM /
 ŚIVO VIŚVĀDYANANTĀNTAḤ
 PARAM ŚAKTITRAYAM MATAM // 22 //

Перевод

Начиная с *kālāgni*, от земли и вплоть до *майи*, тридцать одна *таттва* покоятся в теле *брахмы*¹. Шива, т.е. *анашрита-ге* (*aḥ*) после «а». В остальном (*para*)³, т.е. в «au», начиная с *шуддха-видья* (*viśvādi*), покоится *шакти*, *шакти-трая*, т.е. *шакти-тришула* – *садашива*, *ишвара* и *шуддха-видья*, обладающие природой *иччха*, *джняна* и *крия*. Эта *шакти-тришула* признаётся как высшая (*tassa param matam*) созидающая сила (*visargamaya*).

ТЕКСТ

(стр. 91, 1.21 – 92, 1.2)

Перевод

Калагни – первичное *бхувана* категории земли. Таким образом «*kālāgnim āditaḥ kṛtvā māyāntam*» означает «от категории земли и вплоть до майи». Всё это покоится в теле, т.е. в сущностной природе *брахмы*, в «sa».

«*Viśvādi*» означает от *шуддха-видьи* и вплоть до *анашрита-шивы* вместе с *шакти*. *Anantaḥ* = *an+anta+antaḥ*. «An» означает гласную «а», «antaḥ» – окончание гласных, т.е. *висарга*. «*Param*» – это то, что развёртывается (*visargāt-makam*), т.е. развивается как *шуддха-видья*, *ишвара* и *садашива*.

«*Śakti-trayam*»⁴ означает то, что состоит из трёх *шакти*, а именно *иччха*, *джняна* и *крия*. То, что состоит из них, т.е.

sa+au+aḥ – рассматривается как высшее. То же самое было провозглашено в этих строфах, начиная с фонемы «sa». (Фонема «sa» – это символ 31 таттвы, начиная с земли и до майи; «au» – это символ шуддха-видьи, ишвары и садашивы; «aḥ» – символ Шивы и Шакти. Таким образом, мантра saḥ вмещает в себя все 36 таттв.)

Примечания

1. Brahmadehagam: «Брахма» в данном контексте – это «sa». Данная интерпретация основывается на «Бхагавадгите», где говорится, что Браhma – это om, tat, sat. Буква «t» в «sat» отбрасывается, и «sa» рассматривается как Браhma. В общем, это называется «tṛtīyam brahma» – третье имя Браhмы; первыми двумя были «om» и «tat».

2. A+ = aḥ, т.е. висарга. Фонема «a» в общем, в трике, называется «ananta», поскольку это основа всякого развёртывания.

3. Слово «para», будучи повторенное два раза, даёт два смысла. Первое пара означает «в остальном», и второе означает «высшее».

4. «Śakti-trayaṃ» означает то, что состоит из трёх шакти, а именно: иччха – символизирующая садашиву, джняна – символизирующая ишвару, и крия – символизирующая шуддхавидью.

ТЕКСТ

TADANTARVARTI YATKŃCIT
 ŚUDDHAMĀRGE VYAVASTHITAM /
 ANURVIŚUDDHAM ACIRĀT
 AIŚVARAM JÑĀNAM AŚNUTE // 23 //

Перевод

Всё установленное [в универсуме], всё пребывающее в

этом, т.е. в саух, находится на чистом пути, т.е. без загрязнений (mala) и ограничений. Ограниченный индивид очень скоро обретает высшее знание Божественного (после реализации саух).

ТЕКСТ

(стр. 92, 1.7 – 1.10)

Перевод

Что бы ни устанавливалось различными способами, т.е. бхедабхеда и бхеда в универсуме, всё это покоится в главной, семенной мантре саух в чистом состоянии, т.е. в состоянии нерасчленённого единства. «Апи» – это 1) тот, кто дышит, а также 2) тот, кто воспринимает и выражает нечто ограниченным способом. Но даже и он (после реализации саух) становится величайшим из всех живых существ (mūrdhanyo bhavan) и достигает благодаря влиянию этой мантры (tatprabhāvāt) Божественного знания. Каким образом?

ТЕКСТ

TACCODAKAḤ ŚIVOJÑEYAḤ
SARVAJÑAḤ PARAMEŚVARAḤ /
SARVAGO NIRMALAḤ SVACCHAḤ
TRṚPTAḤ SVĀYATANAḤ ŚUCIḤ // 24 //

Перевод

Первая строка имеет два смысла:

- 1) Гуру, который вдохновляет к знанию этой амрита-биджа, должен рассматриваться как Шива.
- 2) Необходимо знать, что тот, кто вдохновляет к знанию этой мантры, есть Шива. Он неизвестен для других, но сам всеведущ, безупречен, чист, совершенен, пребывает в своей собственной сущностной природе и незапятнан.

ТЕКСТ

(стр. 92. 1.16 – 1.19)

Перевод

Необходимо понять, что *гуру*, или духовный наставник, вдохновляющий к реализации этой мантры, является самим Шивой. Он находится за пределами понимания, поскольку он является [постоянным] субъектом (несводимым к какому-либо объекту). «Svāyatana» – это тот, кто [пробывая в одсвоей сущностной природе], эманерирует своё собственное (*sva*) *ayas*, т.е. существование или объекты в форме сознания. Всё это уже было детально изложено [ранее].

Таким образом, детально описав это, в заключение, в этом тексте делается упор на сути.

ТЕКСТ

YATHĀ NYAGRODHABĪJASTHAḤ
 ŚAKTIRŪPO MAHĀDRUMAḤ /
 TATHĀ HRDAYABĪJASTHAM
 JAGADETACCARĀCARAM // 25 //
 EVAM YO VETTI TATTVENA
 TASYA NIRVĀṄAGMINĪ /
 DĪKṢĀ BHAVATYASAMDIGDHĀ
 TILĀJYĀNUTIVARJITĀ // 26 //

Перевод

Также как огромное баньяновое дерево находится в форме потенции в своём семени, эта вселенная, вместе со всеми подвижными и неподвижными существами, находится в семенной мантре (*сах*), в самом сердце Высочайшего. (25)

Тот, кто знает эту мантру в самой её сущности, несомненно становится знакомым с инициацией, ведущей к *нирва-*

не (освобождению) без какой бы то ни было формальной церемонии, состоящей из подношения (ahuti) кунжутного (tila) и топленого масла (ghee). (26)

ТЕКСТ

(стр. 93, 1.7 – 94, 1.5)

Перев.

Уже было сказано, что нет ничего в этом мире, что просто бы не существовало. Всё [на оём месте] охватывает всё. Также как в семени баньянового дерева содержатся все собственные ему части, а именно росток, ветви, листья и плоды, эта вселенная находится в сердце Высочайшего. Твёрдая уверенность в этом несомненно является инициацией для освобождения (*нирвана*).

Как было сказано: «Это обретение нектара, приводящее к бессмертию. Только это является реализацией Самости (букв. схватыванием Самости), только это является инициацией освобождения (*nirvāṇa-dīkṣā*), приводящей к единству с Шивой». (Sp. K. II, 7)

Также есть и другие виды инициации, которые могут принести мирские удовольствия, но погружение в эту (мантру) является сущностной инициацией. Именно потому эта [*трика-шастра*] является величайшей по сравнению со всеми остальными *шастрами*.

Также как на чашах весов, несмотря на незначительное изменение веса, происходит серьёзное изменение высоты расположения вещи лишь из-за лёгкого поднятия или опускания чаш весов, подобным же образом и в этом случае происходит значительное изменение в знании пространства, времени и обладания (использования, наслаждения) высшими и низшими *таттвами*. Возможно даже такое, что сфера восприятия (*saṃvedana*), поднимаясь всё выше и выше, выходит за преде-

лы 36 категорий. Поскольку постижение (*saṃvedana*) хридая-биджи (*caux*) является инициацией (*dīkṣā*), говорится, что *вира* и *йогини*, достигшие такого постижения (*etat saṃvit anupraviṣṭo*), становятся посвящёнными (*kṛta-dīkṣan*) благодаря милости Я-сознания, описываемого как почитаемый, высший Бхайрава, правитель всего собрания (*sakreśvara*) двенадцати внешних и внутренних божеств органов чувств (*gaṅgā-devatā-dvādaśaka*)*, которые постоянно присутствуют (*satatodīta*) в высшей реальности (*parasattā*), а также выходят за пределы майи (*amāyīya*).

Таким образом, способ, которым трансцендентальное (*ануттара*) состояние существует, несмотря на внешнее распространение, был много раз определён отдельно и в совокупности.

А теперь о том, что было сказано. В любой *шастре* говорится следующее: «Те, кто привержены *хридая-бидже* или *caux*, самой сущности *трики*, даже когда они не реализуют её совершенную производящую силу, в скрытой форме являются самим владыкой, который входит в человеческое тело».

Каким же образом осуществляется такое поклонение? Несмотря на то, что внешний ритуал поклонения не имеет полной производящей силы, в нём должно быть влияние реальности *ануттары* (*anuttara sattā*), поскольку *ануттара*, несмотря ни на что, остаётся *ануттарой*. Каков действенный метод такого поклонения? Для того, чтобы дать точный ответ, автор приводит следующие строфы:

ТЕКСТ

MŪRDHNI VAKTRE CA HRDAYE
GUNE MŪRTAU TATHAIVA CA /

* Двенадцать божеств органов чувств – это божества 5-ти органов чувств, 5-ти органов действия, а также *манаса* и *буддхи*. (прим. ред. англ. пер.)

NYĀSAM KṚTVĀ ŚIKHĀM BADDHVĀ
SAPTAVIMŚATIMANTRITĀM // 27 //

Перевод

Внешний ритуал поклонения

После осуществления ньясы¹ на макушке головы (mūrdhā), на лице, на сердце, на гениталиях² и на всём теле³, а также завязывая в пучок волосы (śikhā) при повторении 27 мантр.

Примечания

Внешний ритуал поклонения осуществляется вместе *виром* и *йогини*.

1. «Nyāsa» – это мысленная передача различных частей тела божествам (посредством прикладывания к ним пальцев).

2. Интимные части тел *вира* и *йогини*.

3. Мантра должна повторяться пять раз над каждой частью, для каждого из пяти божеств – Ишвара, Татпуруша, Агхора, Вамадэва и Садьоджата, вместе с мантрами *матрики* и *малини*. *Матрика-мантра* – это akṣa hrīm, а *малини-мантра* – nap̄ha hrīm. Повторение (āvartana) осуществляется следующим образом:

25 мантр:

Первое повторение:

1. akṣa hrīm īśānamūrdhne namaḥ
2. nap̄ha hrīm tatpuruṣavaktrāya namaḥ
3. akṣa hrīm aghoraḥṛdayāya namaḥ
4. nap̄ha hrīm vāmadevaguhyāya namaḥ
5. akṣa hrīm sadyojātamūrtaye namaḥ

Второе повторение:

1. akṣa hrīṃ tatpuruṣamūrdhne namaḥ
2. napha hrīṃ aghoravaktrāya namaḥ
3. akṣa hrīṃ vāmadevahṛdayāya namaḥ
4. napha hrīṃ sadyojātaguhyāya namaḥ
5. akṣa hrīṃ īśānamūrtaye namaḥ

Третье повторение:

1. akṣa hrīṃ aghoramūrdhne namaḥ
2. napha hrīṃ vāmadevavaktrāya namaḥ
3. akṣa hrīṃ sadyojātahṛdayāya namaḥ
4. napha hrīṃ īśānaguhyāya namaḥ
5. akṣa hrīṃ tatpuruṣamūrtaye namaḥ

Четвёртое повторение:

1. akṣa hrīṃ vāmadevamūrdhne namaḥ
2. napha hrīṃ sadyojātavaktrāya namaḥ
3. akṣa hrīṃ īśānahṛdayāya namaḥ
4. napha hrīṃ tatpuruṣaguhyāya namaḥ
5. akṣa hrīṃ aghoramūrtaye namaḥ

Пятое повторение:

1. akṣa hrīṃ sadyojātamūrdhne namaḥ
2. napha hrīṃ īśānavaktrāya namaḥ
3. akṣa hrīṃ tatpuruṣahṛdayāya namaḥ
4. napha hrīṃ aghoraguhyāya namaḥ
5. akṣa hrīṃ vāmadevamūrtaye namaḥ

27 мантр для завязывания пучка волос (шикха):

- | | |
|-------------------------|--------------------------------|
| 1. Sṛṣṭirūpecchātmikayā | Śikhāyā bandhanaṃ karomi namaḥ |
| parārūpayā | ” ” ” ” |

2. „	parāparāgūpayā	”	”	”	”
3. „	aparāgūpayā	”	”	”	”
4. Sṛṣṭirūpajñānātmikayā		”	”	”	”
	parāgūpayā	”	”	”	”
5. „	parāparāgūpayā	”	”	”	”
6. „	aparāgūpayā	”	”	”	”
7. Sṛṣṭirūpakriyātmikayā		”	”	”	”
	parāgūpayā	”	”	”	”
8. „	parāparāgūpayā	”	”	”	”
9. „	aparāgūpayā	”	”	”	”
10. Sthiti rūpecchātmikayā		”	”	”	”
	parāgūpayā	”	”	”	”
11. „	parāparāgūpayā	”	”	”	”
12. „	aparāgūpayā	”	”	”	”
13. Sthiti rūpajñānātmikayā		”	”	”	”
	parāgūpayā	”	”	”	”
14. „	parāparāgūpayā	”	”	”	”
15. „	aparāgūpayā	”	”	”	”
16. Sthiti rūpakriyātmikayā		”	”	”	”
	parāgūpayā	”	”	”	”
17. „	parāparāgūpayā	”	”	”	”
18. „	aparāgūpayā	”	”	”	”
19. Saṃhārarūpecchātmikayā		”	”	”	”
	parāgūpayā	”	”	”	”
20. „	parāparāgūpayā	”	”	”	”
21. „	aparāgūpayā	”	”	”	”
22. Saṃhārarūpajñānātmikayā		”	”	”	”
	parāgūpayā	”	”	”	”
23. „	parāparāgūpayā	”	”	”	”
22. „	aparāgūpayā	”	”	”	”

25	Samhāragūpakriyātmikayā				
	parāgūpayā	”	”	”	”
26.	”	parāparāgūpayā	”	”	”
27.	”	aparāgūpayā	”	”	”

ТЕКСТ

EKAIKAM TU DIŚĀM BANDHAM
 DAŚĀNĀM API YOJAYET /
 TĀLATRAYAM PURĀ DATTVĀ
 SAŚABDAM VIGHNAŚĀNTAYE //28//

Перевод

Затем необходимо связать десять направлений только с одной мантрой (*саух*), но прежде чем сделать это, дабы удалить все препятствия, необходимо хлопнуть три раза в ладоши, прошептав про себя (*madhyamā vāṇi*) «s» (первый раз), «au» (второй раз) и «aḥ» (третий раз).

Примечания

Эти направления должны связываться следующим образом:

1. Sauḥ indradiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
2. Sauḥ agnidiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
3. Sauḥ yamadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
4. Sauḥ nairṛtyadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
5. Sauḥ varuṇadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
6. Sauḥ vayudiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
7. Sauḥ kuberadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
8. Sauḥ īśānadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
9. Sauḥ ūrdhvadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
10. Sauḥ adhodiśā bandhanaṃ karomi namaḥ

ТЕКСТ

ŚIKHĀSAMKHYĀBHIJARTENA
TOYENĀBHYUKṢAYET TATAḤ /
PUṢPĀDIKAM KRAMĀT SARVAM
LIṄGE VĀ STHANḌILE'THAVĀ // 29 //

Перевод

Затем, после освящения воды тем же количеством повторений мантр (japa), как во время связывания пучка волос (27 мантр śikhā-bandhana), необходимо друг за другом окропить освященной водой цветы и все остальные предметы ритуала. Всё это должно быть сделано *виром* на женском половом органе (sthanḍila) *йогини*, а также *йогини* на мужском половом органе (liṅga) *вира*.

ТЕКСТ

CATURDAŚĀBHIJARTENA
PUṢPENĀSANAKALPANĀ /
TATRA SRṢṬIM YAJED
VĪRAḤ PUNAREVĀSANAM TATAḤ // 30 //

Перевод

Необходимо обустроить сидение (āsana) из цветов, освящённых четырнадцатью мантрами, ставя точку (т.е. анусвару) на каждый слог от «а» до «au»¹. *Ви́ра* должен осуществить ритуал поклонения *сришти-бидже* (*хридая-бидже*) на этом сидении, а затем обустроить другое сидение таким же способом.²

Примечания

1. Цветы должны освящаться четырнадцатью мантрами следующим образом:

	āsanapakṣaṃ	śodhayami	namaḥ
1. aṃ			
2. āṃ	”	”	”
3. iṃ	”	”	”
4. īṃ	”	”	”
5. uṃ	”	”	”
6. ūṃ	”	”	”
7. ṛṃ	”	”	”
8. ṛīṃ	”	”	”
9. ḷṃ	”	”	”
10. ḷīṃ	”	”	”
11. eṃ	”	”	”
12. aiṃ	”	”	”
13. oṃ	”	”	”
14. auṃ	”	”	”

2. Вся эта практика сокрыта тайной.

Внутренний высший ритуал поклонения

SRṢṬIṂ TU SAMPUṬĪKṚTYA
 PAŚCĀD YAJANAM ĀRABHET /
 SARVATATVA-SUSAMPŪRṆAM
 SARVĀBHARAṆA-BHŪṢITĀM // 31 //
 YAJED DEVĪM MAHEŚĀNĪM

SAPTAVIMŚATI-MANTRITĀM /
 TATAḤ SUGANDHIPUṢPAISTU
 YATHĀŚAKTYĀ SAMARCAYET // 32 //
 PŪJAYET PARAYĀ BHAKTYĀ
 ĀTMĀNAM CA NIVEDAYET /
 EVAM YAĀNAM ĀKHYĀTAM
 AGNIKĀRYE'PYAYAM VIDHIḤ // 33 //

Перевод

После *samputīkaraṇa sṛṣṭi*¹ необходимо приступить к внутреннему, высшему ритуалу поклонения (*yajana*). Необходимо почитать богиню Махешани, которая владеет всеми *таттвами*, убрана всеми украшениями, а также освящается двадцатью семью мантрами (описанными выше). Затем, вместе с *йогини* и сообразно своим способностям (*yathāśakti*)², он должен выказать Богине надлежащие почести, поднося благоухающие цветы. (31-32)

Таким образом, оба (*вира* и *йогини*) должны с совершенной преданностью преклоняться перед ней, а также отдавать ей Себя полностью. Так было описано внутреннее поклонение. Та же самая процедура должна осуществляться при подношении огню (*agnihotra*), которое связано с этим ритуалом. (33)

Примечания

1. «*Samputīkaraṇa sṛṣṭi*» имеет два значения, а именно: 1) Это группа букв от «а» до «kṣa», которая известна как «*варна-сришти*». «*Сришти*» в данном контексте – это символ *хридая-биджи*, в которой содержатся все буквы от «а» до «kṣa».

2) Это также означает совокупление *вира* и *йогини*.

2. «*Yathāśakti*» также имеет двойное значение. Дословно это означает «не выходя за пределы собственных сил и спо-

собностей». И также предполагается, что данный ритуал поклонения должен осуществляться вместе с шакти, т.е., в данном контексте, вместе с йогини.

ТЕКСТ

(mūrdhādīni стр. 95, 1.13 – mālinyādīmantrāṇāmanupraveśa стр. 95, 1.19)

Перевод

Эзотерический аспект частей, относящихся к ньясе

Ритуал ньясы на макушке головы и т.д. вполне понятен с экзотерической точки зрения. Однако, на самом деле, будучи символизацией мантры, это:

1) Обозначение пяти грубых элементов (пространство, воздух и т.д.), которые считаются внешней формой высшего брахмы.

2) Сущность Ишаны, Татпуруши, Агхоры, Вамадэвы и Садьоджаты – пяти уст Бхайравы.

3) Формы: сознания (cit); раскрытия, проявления (up-meṣa) чувства блаженства (ānanda); воли (icchā); знания (jñāna); активности (kriyā).

Их мантры следующие: 1) īśānamūrdhne, 2) tatpuruṣa-vaktrāya, 3) aghoraḥṛdayāya, 4) vāmadeva-guhyāya, 5) sadyojāta-mūrtaye.

Строго говоря, нет никакой разницы между этими пятью (etat pañca-avibhāgātmakatve). Каждая в отдельности состоит из пяти частей. Поэтому количество мантр – 25. Малини-мантра (parha-hṛīm) и матрика-мантра (akṣa-hṛīm) входят в эти 25 мантр.

Примечания

Эзотерический аспект ньясы выглядит следующим образом:

№	Часть тела (aṅga)	Таттва	Лики Шивы (mukha)	Шакти
1.	Mūrdhā (голова)	Акаша (прост- ранство)	Ишана	Чит
2.	Vaktra (рот)	Вайю (воздух)	Татпуруша	Ананда
3.	Hṛdaya (сердце)	Агни (огонь)	Агхора	Иччха
4.	Guhya (половой орган)	Джала (вода)	Вамадэва	Джняна
5.	Sarvāṅga (всё тело)	Притхиви (земля)	Садьоджата	Крия

ТЕКСТ

(tisraśca devyaḥ стр. 95, 1.19 – sarvasarvātmatva niṣṭayenaiva стр. 96, 1.3)

Перевод

Подвязывание волос (śikhā-bandhana):

Имеются девять форм трёх богинь – пара, паралара и апара, – поскольку каждая из них связана с иччха, джняна и крия. А также каждая, будучи связанная со сришти, стхити и самхара, снова становится тройственной. Таким образом, их количество достигает 27. Все они происходят из хридая-биджи.

«Śikhā» символизирует самодостаточность Божественного, распространяющуюся от Шивы и вплоть до земли; подвязывание указывает на тождественность, квинтэссенцию нерасчленённости всего.

Хотя голова, рот и т.д. отмечались отдельно, всё же каждая часть обуславливает все остальные. Этот факт уже был установлен в виде принципа – «всё во всём (sarvaṃ sarvātmaḥ)».

ТЕКСТ

(diśyamānā ghatādyah str. 96, 1.3 – ityetaḍapī nirṇītameva str. 96, 1.18)

Перевод

Связывание направлений (diśābandhana):

Кувшины и пр., в связи с пространством, указывают на направления. Их 10 относительно самого себя, т.е. собственного тела. В данном случае стягивание или связывание символизирует самореализацию.

Три хлопка:

Всё это осуществляется вместе с тремя хлопками. Хлопок символизирует стабильность (pratiṣṭhā), т.е. устойчивость в Самости. Во время хлопков мантра *хридая-биджи* произносится начиная с буквы «s», т.е. первый хлопок осуществляется вместе с произнесением про себя буквы «s», второй – с произнесением буквы «au», и третий – с произнесением буквы «aḥ».

Эта мантра должна просто нашёптываться, или произноситься, как неразборчивое (для окружающих) бормотание в *madhyamā-vāṇī*. Внутреннее *вимарша* является сущностью звучания, которое осуществляется во время *madhyamā-vāṇī*. Часто говорится, что грубая (проявленная) речь (*вайкхари*) является лишь придатком *мадхьяма-вани*, т.е. проявленная речь – это только внешняя манифестация того, что внутренне проговаривается в *мадхьяме*.

Умиротворение препятствий.

[В эзотерическом смысле] препятствия являются загрязнением волн различия, сущностью которых являются огра-

ничество и разделение высшей Самости (ragamātmani), которая свободна ото всех различий и разделений. Их умиротворение (успокоение) предполагает отождествление с океаном Бхайравы, в котором нет никаких волн различия и разделения.

Как говорил Сомананда: «Пусть Шива, который находится в нас как [эмпирический] субъект, сам поклонится тому Шиве, который развёртывается в виде вселенной посредством *пара*, являющейся его собственной Шакти, дабы устранить все препятствия, которые являются им самим». (Ś.D. I, 1)

Чаша с водой для подношения (arghya-pātra):

«Arghya-pātra-vidhi» – это церемония очищения воды и небольшого сосуда с водой для подношения божеству. Сосуд и вода для окропления вначале должны быть освящены 27 мантрами, упомянутыми выше. Вода в данном контексте означает всё то, что смягчает сердце (hṛdaya-dravātmā т.е. вино), поскольку уходят стеснение и нерешительность.

Что касается цветов, то это уже было объяснено.

Символ – liṅga:

Относительно ритуала почитания символа (liṅga), необходимо учитывать воззрение, выражаемое в следующей строфе: «Не поклоняйся символу Шивы, сделанному из глины, камня, минерала или драгоценного камня. Поклоняйся только тому духовному символу, в котором воплощается вся вселенная, состоящая из подвижных и неподвижных существ». (M.V. XVIII, 2-3)

Это также было исчерпывающе объяснено.

ТЕКСТ

(viśvātmanitattve стр. 96, 1.18 – śabdapratītipaurvā-paryamātre стр. 97, 1.4)

Перевод

Сидение (āsana):

Сидение определяется действующим лицом через его самодостаточность; и когда аспект универсальности (общности) является главным принципом, тогда в самом действии сидения местоположение и *асана* определяются только через самодостаточность.

Четырнадцатая мантра:

Под четырнадцатой подразумевается фонема «au», поскольку уже было сказано, что она является трезубцем (тришула), (символизирующим *иччха*, *джняна* и *крिया*).

«Сришти» в данном контексте обозначает серии фонем (*vaṇḍa-sṛṣṭi*) от «а» до «kṣa». Это *хридая* (-*биджа* или мантра *саух*), отождествляемая с фонемами от «а» до «kṣa».

Это причина, по которой вся *асана* также покрывается той же самой мантрой, поскольку местоположение (*ādhāra*) и то, что располагается, связаны нерасторжимо.

(Это значит, что нет никакой разницы между *шива-трикона* и *шакти-трикона*. *Шива-трикона* – это *ādhāra*, а *шакти-трикона* – *ādheya*.)

Как было сказано в «Бхагавадгите»: «Тот, кто посредством йоги видит Самость, как пребывающую во всех существах (в виде субъекта), и всех существ, как пребывающих в этой Самости, – рассматривает все вещи как одинаковые». (VI, 29)

Samputīkaṅgaṇa sṛṣṭi:

1) *С точки зрения эзотерического почитания Высшего:*
«Сришти» в данном случае означает возникновение и исчезновение всех фонем от «а» до «kṣa» вместе и по отдельности в Высшем принципе посредством *хридая-биджа*. «*Samputīkaṅgaṇa sṛṣṭi*» предполагает, что «*samputā*» должно осуществляться посредством мантры *саух* вначале через отдельные буквы от «а» до «kṣa», а затем через все буквы в совокупности. Уже было сказано, что в данном случае не может быть ухода в бесконечность (*regressus ad infinitum*) (*anavasthā*).

2) С точки зрения традиции вира-йогини.

Что касается Шакти и Шактимана, т.е. партнёрши и партнёра, то *samputīkaḡaṇa sṛṣṭi* предполагает возбуждающее наслаждение совокупления между *виром* и *йогини*, а также ту субстанцию, которая образуется из этого союза.

В слове «*samputīkṛtya*», которое появляется в 31-й строфе, суффикс «*ktvā*» используется просто для того, чтобы показать приоритет и последовательность слов.

Примечания

Слова «*sṛṣṭi*» и «*samputīkaḡaṇa*» имеют два значения. В первом случае «*сришти*» подразумевает *варна-сришти*, серии фонем от «а» до «*kṣa*». «*Samputīkaḡaṇa*» в данном контексте – это техническое слово, которое означает произнесение дополнительной мантры до и после основной. Например, *samputa auṃ* имеется до и после основной *gāyatrī-mantra*. В данном же случае *samputa*-мантра «*ahaṃ*» находится до и после мантры «*sauḥ*».

Вообще, «*samputa*» – это полусферическая чаша с двумя закрывающими её съёмными крышками. Здесь же мантра «*ахам*» – это *сампута*, которая закрывает (ограничивает) с двух сторон мантру «*сах*».

Во втором случае «*сришти*» подразумевает супружеские отношения, а «*samputīkaḡaṇa*» означает физическое совокупление двух супругов. «Субстанция» в данном случае относится к «*kuṇḍagolaka*». (см. ТĀ ХХІХ, 22-24)

(Замечание английского редактора:) (См. «Тантрасара» 22) Необходимо медитировать на *асане* как на местоположении и находящемся там объекте, тождественном чистому сознанию. *Сампутикарана* осуществляется между универсумом (*viśva*) и чистым сознанием (*saṃvit*).

ТЕКСТ

(sarvatattvaiḥ suṣṭhu abhedena стр. 97, 1.4 – tṛtīyā ca tatraivoktā стр. 97, 1.12)

Перевод

«Sarvatattvaiḥ...pūrṇatvaṃ» означает, что высшая Богиня полностью (saṃyuk) и постоянно (anapāyitayā) владеет всеми **ТАТТВАМИ**.

Она убрана всеми украшениями (ābharaṇa). Это означает следующее:

1) (Sarvābharaṇa = sarvatra ā-bharaṇam)

Высшая Богиня делает все вещи, во всех направлениях (sarvatra), и даже в атомах, полной (samantat) своей собственностью (ātmikaraṇam).

2) (Sarvābharaṇa = sarvair ā-bharaṇam)

Уже объяснялось, что все внешние объекты, такие как чашка и пр., все внутренние переживания, такие как удовольствие и пр., все воспринимающие субъекты, такие как животные, люди, Брахма, Вишну, Рудра, Мантра и Садашива, подобны составным частям (avayava) высшей Богини, так что её существование как единого (ekarasa) организма (avayavī) полностью подтверждается. Именно поэтому медитация на любой конкретной форме, или на её оружии, не предписывается, поскольку всё это является надуманным.

[Если нет необходимости медитировать на определённой форме оружия Богини,] как тогда желающий подняться на высший уровень духовности, а также желающий следовать пути, рекомендованному **трикой**, достигнет своего объекта?

На этот вопрос можно ответить следующим образом: Кто вынужден подниматься? Если есть такое существо, то пусть не поднимается. Пускай следует направлению, которое отстаивает «Сиддха-тантра» и т.д., пусть пользуется особым

методом медитации и т.д., который предписывается в соответствии с его способом мышления (*tadāśayenaiva nigūṛita*). Такая личность не сможет выйти на уровень *ануттары*, где нет никакого ограничения.

(Объяснение «*yaḥed...vidhiḥ*» – строфы 32–33:) Это неизменная форма почитания божества. Что же касается аромата и цветов, то они были детально описаны. Слово «*yathā*» вместе с *шакти*, или партнёршей», кроме того, в этом значении используется инструментальный суффикс.

ТЕКСТ

(*paraḥyaiva hṛdayagūṇāyā rījayet* стр. 97, 1.12 – *nirṇitarḡāyameva* стр. 98, 1.18)

Перевод

Слово «*paraḥya*» подразумевает, что поклонение должно осуществляться с сердечной преданностью. Каким образом?

Есть три вида *bhakti*:

1) (*Bhakti*, происходящее от корня «*bhaj*», означает «служить».)

Отождествление себя с *хридая-биджей*, или *саух* (*tādātmya*), через вхождение в это (*anupraveśa*), а также с духом услужения и смирения (*prahvatātmatā*).

2) (*Bhakti*, происходящее от корня «*bhaj*», в значении «разделять».)

«*Bhakti*» – своевольное разделение на объект поклонения и поклоняющегося. Тот, кому поклоняются, измышляется отдельным индивидом. Самосотворённый объект поклонения должен быть высшим, совершенно самодостаточным и осознанным, ведь такова сила самодостаточности *ануттары* (Абсолюта). Он не должен быть неодушевлённым словно чашка. В этом заключается отличие данной системы (*iti viśeṣatra*).

В «Ишварапратьябхиджне» было верно сказано: «В силу своей недвойственной самодостаточности Владыка, превращая свою собственную свободную самость в Ишвару (Брахму, Вишну и т.д.), благодаря этому заставляет мир поклоняться себе. (I. 5, 16)

3) (Bhakti как «взаимопроникновение» (samāveśa).)

Благодаря взаимопроникновению, которое формально известно как поклонение, постигают высшую Реальность (paraṃ tattvam lakṣyate). Узнавание *самавешии* во всех формах соблюдения ритуала (sarva-kriyāsu) – это наилучшее средство [реализации высшей Реальности], также как написанные буквы являются средством для формирования и понимания всех воспринимаемых фонем, а воспринимаемые фонемы – это средства проникновения в их энергию.

Подношение собственной самости.

«Ātmānaṃ nivedayet» означает, что необходимо поднести собственное эго, поскольку нет более ценного подношения, чем это. Цель этого состоит в том (в соответствии с этимологией слова «nivedayet», где «niḥ» означает «полностью», а «vedayet» – необходимость воспринять, или понять себя самого), что необходимо, соответственно абсолютной Реальности, рассматривать свою Самость как если бы это была сама абсолютная Реальность.

Здесь сослагательное наклонение (liḥ) в «nivedayet» используется в смысле возможности, поскольку уже говорилось, что любая позиция, связанная с Самостью, всегда является одной из возможностей.

Поклонение (yajana):

Смыслом выражения «ākhyātaṃ», появляющегося в 33-й строфе, является «ā-samantāt, sarvatra, sadā», т.е. «полностью, повсюду и всегда». «Khyātaṃ» подразумевает «khyāti», или реализацию высшей, чистой природы Шивы. Это истинное преклонение перед богиней Парасамвит (Высшее Сознание). Корень «yajā» в «yajat» имеет три значения:

1) «Уаја» в смысле поклонения означает: «Именно это является истинным поклонением».

2) «Уаја» в смысле «samgati» означает: «Данный вид поклонения предоставляет возможность правильной встречи (samuag-gamana) поклоняющегося и объекта поклонения, иными словами, отождествления с Высшим».

3) «Уај» в смысле «делать подношение, дарить» означает следующее: «Данное подношение, устраняя узкое и ограниченное понимание Я-сознания эмпирического индивида, указывает на суть соединения самости с совершенной глыбой Сознания, которая есть Шива-Шакти».

Подношение жертвенному огню (agnikāgna):

Это действительное подношение жертвенному огню, т.е. жертвоприношение, или сжигание остаточных следов (отпечатков) всех желаний в могучем пламени высшего Бхайравы, который всегда воспламеняется от агаṇī¹ высшей Шакти, возбуждающейся от соединения с Шивой, и который ярко горит, жадно поглощая все объекты как топливо, сверкая насыщенным светом топленого масла мирских привязанностей. Только это является настоящим предписанием относительно подношения для инициации, и нет никакого иного. Такова действительная суть этого [действия].

«Узнавание своей собственной сущностной природы есть высшая мантра. Это – действительная инициация. Это – настоящее подношение. Среди всех церемоний, – это наивысший ритуал». Ранее было сказано, что в других текстах в начальном разделе описываются церемонии поклонения с мантрой, тогда как в последующей части осуществляется завершение с джняной, однако, в этой *шастре* всё не так. То, на что указывалось в *сутре* – «uttara-syāpi anuttaram», – было осуществлено в конце данной работы. Подношение, инициация, церемонии и т.д. – это лишь аспекты *хридая-биджи*, и это действительно *ануттара* (трансцендентное).

Почтенный Сомананда после того, как сказал, что хри-

В «Ишварапратьябхиджне» было верно сказано: «В силу своей недвойственной самодостаточности Владыка, превращая свою собственную свободную самость в Ишвару (Брахму, Вишну и т.д.), благодаря этому заставляет мир поклоняться себе. (I. 5, 16)

3) (Bhakti как «взаимопроникновение» (samāveśa).)

Благодаря взаимопроникновению, которое формально известно как поклонение, постигают высшую Реальность (param tattvam lakṣyate). Узнавание *самавеша* во всех формах соблюдения ритуала (sarva-kriyāsu) – это наилучшее средство [реализации высшей Реальности], также как написанные буквы являются средством для формирования и понимания всех воспринимаемых фонем, а воспринимаемые фонемы – это средства проникновения в их энергию.

Подношение собственной самости.

«Ātmānam nivedayet» означает, что необходимо поднести собственное эго, поскольку нет более ценного подношения, чем это. Цель этого состоит в том (в соответствии с этимологией слова «nivedayet», где «niḥ» означает «полностью», а «vedayet» – необходимость воспринять, или понять себя самого), что необходимо, соответственно абсолютной Реальности, рассматривать свою Самость как если бы это была сама абсолютная Реальность.

Здесь сослагательное наклонение (liṅ) в «nivedayet» используется в смысле возможности, поскольку уже говорилось, что любая позиция, связанная с Самостью, всегда является одной из возможностей.

Поклонение (yajana):

Смыслом выражения «ākhyātam», появляющегося в 33-й строфе, является «ā-samantāt, sarvatra, sadā», т.е. «полностью, повсюду и всегда». «Khyātam» подразумевает «khyāti», или реализацию высшей, чистой природы Шивы. Это истинное преклонение перед богиней Парасамвит (Высшее Сознание). Корень «yajā» в «yajam» имеет три значения:

1) «Yaḥa» в смысле поклонения означает: «Именно это является истинным поклонением».

2) «Yaḥa» в смысле «saṃgati» означает: «Данный вид поклонения предоставляет возможность правильной встречи (saṃyag-gamaṇa) поклоняющегося и объекта поклонения, иными словами, отождествления с Высшим».

3) «Yaḥ» в смысле «делать подношение, дарить» означает следующее: «Данное подношение, устраняя узкое и ограниченное понимание Я-сознания эмпирического индивида, указывает на суть соединения самости с совершенной глыбой Сознания, которая есть Шива-Шакти».

Подношение жертвенному огню (agnikāḡya):

Это действительное подношение жертвенному огню, т.е. жертвоприношение, или сжигание остаточных следов (отпечатков) всех желаний в могучем пламени высшего Бхайравы, который всегда воспламеняется от агаṇi¹ высшей Шакти, возбуждающейся от соединения с Шивой, и который ярко горит, жадно поглощая все объекты как топливо, сверкая насыщенным светом топлёного масла мирских привязанностей. Только это является настоящим предписанием относительно подношения для инициации, и нет никакого иного. Такова действительная суть этого [действия].

«Узнавание своей собственной сущностной природы есть высшая мантра. Это – действительная инициация. Это – настоящее подношение. Среди всех церемоний, – это наивысший ритуал». Раньше было сказано, что в других текстах в начальном разделе описываются церемонии поклонения с мантрой, тогда как в последующей части осуществляется завершение с джняной, однако, в этой *шастре* всё не так. То, на что указывалось в *сутре* – «uttara-syāri anuttaraṃ», – было осуществлено в конце данной работы. Подношение, инициация, церемонии и т.д. – это лишь аспекты хридая-биджи, и это действительно *ануттара* (трансцендентное).

Почтенный Сомананда после того, как сказал, что хри-

дая-биджа выдерживает всё для того, чтобы подтвердить своё нераздельное свойство, повелел очищать *srūk* и *srūva*.² Вначале описание *НЬЯСЫ* частей тела, сердца, порошка (*dhūli*) и т.д. происходит упорядоченно. Здесь нет ни противоречия, ни различного несоответствия. Однако, система *трики* не зависит от более низких *шастр*, в которых доказывалось обратное. Все эти моменты уже были разъяснены. (27-33)

Примечания

1. «*Araṇi*» – это кусочек дерева шами, использующийся для поджигания священного огня посредством трения.

2. «*Srūk, srūva- (sruc)*» – это разновидность деревянного черпака для подливания очищенного жидкого масла в жертвенный огонь.

«*Srūva (srūvā)*» – это маленький деревянный черпак для подливания очищенного жидкого масла в большой черпак (*srūk*).

Каков же результат такого поклонения *хридая-биджа*? [Как ответ на этот вопрос], приводятся следующие строки:

ТЕКСТ

KṚTARŪJĀVIDHIḤ SAMYAK
SMARAN VĪJAM PRASIDDHYATI // 34 //

Перевод

Мысленно сосредотачиваясь на *хридая-бидже* (*caux*), адепт, осуществляющий ритуал поклонения должным образом, достигает своей цели, то есть освобождения уже в этой жизни (*дживан-мукти*).

ТЕКСТ

(*kim evam upāsāyām* стр. 98, 1.19 – *taṃ yogamārgaṃ
nirūpayituṃ granthaśeṣo'vatarati* стр. 100, 1.20)

Перевод

1) Не отвлекаясь даже в повседневной жизни, практикующий, выполняющий ритуал поклонения, который постоянно вспоминает *хридая-биджу*, оставляет в стороне другие традиции наставлений, такие как *каула-шастра*, *шайва* и *вайшнава-шастра*, и вникает в сущность, т.е. в *хридая-биджу* почитаемого Бхайравы, формирующего внешние проявления, создаваемые благословляющей силой его собственного *парасамвит* (высшего сознания) просто ради развлечения, воистину освобождается уже в этой жизни. Использование слова «*smaraṇa*» (припоминание) подразумевает повторение своего собственного переживания и ничего более. Та же самая идея была высказана в «*Шримата-шастре*».

2) Поклоняющийся, который ещё не проник в самое сердце энергии великой мантры, благодаря правильному припоминанию *хридая-биджи* в результате *крама-рūjā*¹, постепенно обретая силу мантры *хридая-биджи*, достигает реализации высшего совершенства, или обретает силу мантры *хридая-биджи* либо в результате постепенного увеличения эффективности *крама-пуджи*, либо сам по себе, либо благодаря наставлениям, исходящим из уст *гуру*, а также становится освобождённым уже в этой жизни.

В этом процессе нет ни преимущества, ни недостатка (*khaṇḍanā*) перед традиционным поклонением «*dvāgarūjā*»² или *гуру*. Вот почему уважаемый Сомананда изрёк следующее: «В данном случае благоприятный период (*parva*), предписывающийся в соответствии с «Кула-шастрой» и *ravitram*,³ предназначен для того, чтобы способствовать правильному осуществлению ритуала поклонения».

Примечания

1. «*Крама-рūjā*» – это обычная последовательность поэтапного ритуала, как расписывается в строфах 27-33.

2. «Dvāgarūjā» – ритуал поклонения Ганеше, или Багука.
 3. «Pavitram» как существительное означает «кольцо из травы куша, надеваемое на четвёртый палец по особому случаю». Ритуал подношения pavitraка для Владыки см. «Тантрасара» (20), где говорится, что после осуществления ритуала поклонения Владыке необходимо преподнести ему 4-е павитрака: одно коленям, одно пупку, одно горлу и одно голове. Они могут быть сделаны из золота, из жемчуга, из драгоценностей, из травы куша или из хлопковых нитей с 36 узелками, символизирующими таттвы, или бхуваны, варны и т.д. В основном они подносятся божеству или гуру.

Краткое изложение главы

«О практикующие, достигшие уровня прабуддха, – тот свет, в котором сияет вся вселенная, который сияет всюду, который является искрящимся Светом (пракаша и вимарша), только он есть сущность Реальности».

Также как ослица или кобылица синхронно расширяет и сужает свой половой орган (jagajjanmadhāta), переживая удовольствие в своём сердце, во время совокупления (вира и йогини) в сердце сушумны, полном наслаждения, имеется сердце, которое пульсирует, синхронно расширяясь и сжимаясь, и этот процесс характеризуется как сришти (т.е. сришти-биджа, или саух). Медитируй на этом.

То, в чём благодаря медитации, припоминанию, размышлению или действию всё обретает покой, и из чего всё проявляется как манифестация, есть сердце.

Это сердце только одно, т.е. оно сияет, прежде всего, как отсутствие различения (нирвикальпа), и в нём пребывают остальные определённые знания (ragam vaikalpikam jñānam), 36 категорий существования (таттвы), распространение миров (108 bhuvana), а также все воспринимающие субъекты, от Шивы до ограниченных существ. Всё это приобретает различные формы, не отличающиеся от высшей Реальности.

делая даже чудесное и высшее сознание (*parāsamvid*) разнообразным, проявляясь как сияющее в нём.

Почитание этой главной Реальности всегда пребывает в сердце практикующего. Вне зависимости от страны, обстоятельств, вида деятельности, местопребывания и стереотипов мышления, при любых обстоятельствах его ум всегда опирается на *хридая-биджу* без малейшего колебания.

Что же касается *крама-пуджи*, то с позиции правил *три-сываемого «Кула-шаштрой»*, а также посредством подношений *павитрака* эффективность этого ритуала поклонения усиливается.

Как было сказано (относительно *крама-пуджи*): «В соответствии с «Трика-шаштрой» среди текучих субстанций – это семя, среди фонем – это *сришти-биджа*, среди текстов – это *трика*, среди состояний освобождения – это достижение состояния Бхайравы, среди медитаций – это состояние погружения, среди обетов – это благочестивый обряд *вира*, и даже среди благоприятных обстоятельств, – это те, которые относятся к *Кула* (являются благоприятнейшими)».

Использование *павитрака* является существеннейшим для полного выполнения ритуалов, связанных с *крама-пуджей*. Те поклоняющиеся, которые не выполняют предписаний относительно использования четырёхкратного, троекратного, двукратного, или, по крайней мере, однократного ритуала *павитрака* в благоприятный период времени, не знают значения этого периода соответственно «*Кула-шаштре*». У таких людей потенциал мантры не функционирует в полную силу.

Таким образом, была детально описана природа трансцендентной реальности (*ануттара*). Больше не о чем рассуждать. Только здесь гнозис (знание) (*prasamkhyānam*) функционирует как «опора для гор», используя особые методы (*urāyadhaureya-dharādharāṇi dhatte*) до тех пор, пока не свершится

устойчивая реализация Самости – отождествление с хридая-биджей, которое характеризуется непоколебимым духовным наслаждением.

Теперь необходимо описать йогу для тех, кто хочет достичь сверхъестественных способностей. И хотя сверхъестественные способности, относящиеся к *dr̥ṣṭayoga*¹, возможны только в силу самодостаточности Абсолюта и выходят за пределы общеизвестного и общепринятого, всё же они не могут преодолеть пределы божественного порядка. Как было сказано Соманандой в «Шива-дришти»: «Несмотря на то, что эти сверхъестественные силы связаны с необычайными вещами, – они должны описываться с уважением».

Даже в йоге для того, чтобы продемонстрировать сверхъестественные способности, нет необходимости в нарушении трансцендентальной природы, поскольку как усилие достичь сверхъестественных способностей ради их демонстрации, так и их действительное достижение, а также прекращение всякого усилия для их развития – всё это происходит благодаря милости Высочайшего. Но по сравнению с освобождением уже в этой жизни такое достижение происходит в силу ослабленной милости божественного, ведь оно не приводит к Совершенству.²

Однако в остальной части книги описывается именно йога, которая существует в силу ослабленной милости.

Примечания

1. «*Dr̥ṣṭayoga-siddhi*» – это сверхъестественные силы, которые предназначаются для демонстрации их перед людьми, и которые вызывают в них таинственные мистические ощущения.

2. Только это считается высшей йогой, которая приводит практикующего к узнаванию своей Самости как тождественной божественному Я-сознанию, а также миру, кото-

рый является отблеском Света Шивы в виде различных форм.

ТЕКСТ

ĀDYANTARĀNITAM BĪJAM
VIKASAT TITHIMADHYAGAM /
HRTRADMĀNTARGATAM DHYĀYET
SOMĀMŚAM NITYAM ABHYASET // 35 //

Перевод

Йогин должен медитировать на этой бидже, которая ни начинается, ни заканчивается, которая развёртывается в виде 15 гласных (vikasat-tithimadhyagam) и которая пребывает в сердечном лотосе Шивы. Он также должен развивать лунный аспект (somāmśam, т.е. видеть все объекты мира как манифестацию *caux*).

ТЕКСТ

(etadeva стр. 101, 1.1 – bhāṭṭa-dhaneśvaraśarmā стр. 101, 1.10)

Перевод

Объяснение с точки зрения śaktopāya

Anādyā-antam bījam:

Главная семенная мантра (хридая-биджа) не имеет ни начала, ни конца, 1) поскольку ей не нужен какой-то внешний свет, т.е. она светит своим собственным светом (dīprakābhāvāt); 2) поскольку она не изменяется, не приходит и не уходит (gamāgama-śūnyatvāt); и 3) поскольку она всегда активно присутствует (satatoditatvāt).

Vikasat и tithimadhyagam:

С одной стороны, она развёртывается в виде внешнего объективного мира и, таким образом, достигает своей пол-

ной манифестации. С другой стороны, она присуща шестнадцати *ТИТХИ*¹, являясь их внутренней сущностью.

Hṛtpadmāntargataṃ dhyāyet:

Йогин должен медитировать на *kanda* и *guhya* (т.е. *вира* должен медитировать на женском половом органе (*guhya*), а йогини на мужском половом органе (*kanda*)), как если бы это был сердечный лотос. Эти два органа называются «лотосами» лишь фигурально, поскольку также как и лотосы, они наделены характеристикой сжатия и расширения (*saṅkosa-vikāsa-dharma-upasarita-padmabhāve*).

Kiñcāsyā dhyānam āha:

Что это за медитация? Далее следует её описание (*āha*): «*Somāṃśaṃ nityam abhyaset-abhyaset*» рассматривается в смысле *abhi+asyet*.

Практикующий должен стянуть поток *апаны* (вдох) (*somāṃśa*), наполненный шестнадцатью *ТИТХИ*, со всех сторон (*abhitaḥ*) к мужскому или женскому органу. Это означает, что он должен направить поток дыхания *апаны*, который является синонимом полной луны, к *hṛtkarṇikā*², к источнику творящей энергии (*puṣpa*), имеющемуся внутри каждого на расстоянии 12 пальцев.

Затем, после соприкосновения с *амритой* (т.е. *кундалини-шакти*), параллельно нарастанию внутренней вибрации он обретает *kākaśaṅcuruṭa-mudrā*³, которая характеризуется электромагнетизмом *śakti-sparśa*.

Затем поток *апаны*, стягивающийся и расширяющийся вместе с наслаждением нектара *шакти*, возбуждает внутреннюю вибрацию. Практикующий должен полностью развить поток *апаны* посредством впитывания нектара, который испускается благодаря силе вибрации.

После этого, в момент восхождения *праны* (*sūrya kalā*), потока выдоха, пребывая в безгласной «s» (безгласная «s» мантры *саух*), он должен продолжать свою практику, сопро-

вождающуюся переживанием вибрации, остановкой (дыхания), внутренним ощущением подпрыгивания, слезами, судорогами и пр. В соответствии с Бхатта Дханешвара Шармой, — это и есть śaktorāya.

Примечания

1. Tuṭi graṇasāga — это $\frac{1}{2}+15+\frac{1}{2} = 16$. Tuṭi arāpasāga — это также $\frac{1}{2}+15+\frac{1}{2} = 16$.

2. «Hṛt-karṇikā» — это центр в сушумне.

3. Kākaśaṅcupuṭa-mudrā: Когда поток апаны пронизывает hṛt-karṇikā, происходит контакт с шакти. В этот момент образуется kākaśaṅcupuṭa-mudrā, и в результате возникает ощущение безгласного «s-s-s».

Перевод 35-й строфы в соответствии с śambhava-upāya

Хридая-биджа не имеет начала или конца. В мантре «саух» часть «s», которая обозначает прану, и часть «au», которая обозначает апану, — поглощаются; остаётся только часть висарга (:). Действительной природой (svagūra) этой висарги является семнадцатая bindu-kalā, которая выходит за пределы шестнадцатой kalā, присущей пятнадцати титхи каждого движения праны и апаны. Это должно быть реализовано только в сердечном лотосе. Необходимо всё время практиковать повторение somāṁśa, т.е. все внешние объекты, такие как синее и пр., а также внутреннее ментальное содержание, такое как приятное и прочее, — как объективные (prameya)*.

* Смысл данной фразы объясняется ниже. А именно, Абхинавагупта пишет: ««Aṁśa» в «somāṁśa» означает, что все объекты, внутренние, такие как ощущение приятного, и внешние, такие как синее, подобны органам единого организма, каковым является Шива, и который есть совершенное Я-сознание». (прим. ред. пер.)

Примечания

В сущности, нет никакой разницы между bindu-kalā и visarga-kalā. Сама шестнадцатая visarga-kalā предполагает форму семнадцатой bindu-kalā. Во внутреннем аспекте висарга становится бинду, тогда как во внешнем аспекте бинду становится висаргой.

ТЕКСТ

(ādyantarahitaṃ sakāramātram стр. 101, 1.11 – sambhāvanāyaṃ liṅ стр. 101, 1.24)

Перевод

Объяснение в соответствии с śambhava-upāya

Практикующий должен осуществлять хридая-биджу (саух) без начала или конца**, т.е. без «au» и «aḥ», так что остаётся только «s». Затем, вместе с 16 титхи (от «a» до «aḥ»), т.е. вместе с шестнадцатюфазным потоком апаны, он должен проецировать её посредством механизма растворения (grāsana) на хридаю (т.е. на канда или гухья, мужской или женский половой орган). Также как по мере заполнения трубы водой, вначале она течёт с медленной скоростью (sālana), затем – со средней (kāmraṇa) и, наконец, с большой (sraṇdana), посредством медленной, средней и быстрой практики адепт должен проникнуть в муладхару, трикону, бхадракали, канда, хридая и мукха, т.е. в hṛt-karṇikā. После этого, одновременно используя медленное, среднее и быстрое движение, он достигает завершающей точки, в которой течёт мощный

** В английском тексте говорится именно так. Хотя, судя по дальнейшему изложению, уместнее было бы сказать «без середины и конца», так как «au» и «aḥ» – это середина и конец мантры саух. Хотя, вполне можно предположить, что здесь слова «начало» и «конец» употребляются в каком-то другом, не столь очевидном смысле. (прим. ред. пер.)

поток, благодаря которому прана (сурья) и апана (сома) ра-
створяются друг в друге.

С точки зрения последовательности фонем без началь-
ного и последующего, т.е. без «s» и «au» хридая-биджи (ādyantā-
bhyām etat-bījaṃ-mātṛkārekṣayā aukāra-sakārabhyām rahitaṃ), –
это шестнадцатая калаа, т.е. висарга.

- 1) которая без «au» (апана), и без «s» (прана);
- 2) которая есть знание, чья производящая сила может
быть достигнута только благодаря viśleṣaṇa;
- 3) которая есть dhruva, т.е. неизменное (ануттара);
- 4) которая является самим Шивой (visargātmaḥ);
- 5) которая является самим центром развёртывания пят-
надцати титхи, а также то, в чём вовсе нет никаких титхи,
т.е. то, в чём нет ни праны, ни апаны, и в чём поглощаются
все 16 фаз.

Этот практикующий поднимается выше семнадцатой
калаа, начальной точки ūrdhvaḥṣṭālinī. Он или она всегда
должны медитировать на amṛta-amṛsa, которая является шес-
тнадцатым аспектом, т.е. висарга-калаа в hṛt-kamala, или, ины-
ми словами, на репродуктивном органе йогини или вира со-
ответственно. Именно так говорил мой гуру (Шамбхунатха).

Тайное объяснение somamṛsa таково:

В соответствии с этимологическим анализом «saḥa imayā
(vartate)», т.е. тот, кто пребывает вместе с Умой или Шакти,
«soma» означает Шиву, поскольку последний находится в
постоянном союзе с богиней Парашакти, а также в состоя-
нии спанда (kṣobhena) в силу соединения, которое указывает
на состояние смешения двух таттв. «Amṛsa» в «somamṛsa» озна-
чает, что все объекты, внутренние, такие как ощущение при-
ятного, и внешние, такие как синее, подобны органам едино-
го организма, каковым является Шива, и который есть
совершенное Я-сознание.

Таким образом, адепт должен снова и снова практико-
вать медитацию вместе с джапой его органов чувств как вов-

не, когда он видит объективную манифестацию (*сришти*) как Шиву, так и внутри, когда он видит стягивание манифестации (*самхара*) тоже как Шиву. (Свамиджи говорит, что эта *крама-мудра* описывается Кшемараджей в его «Пратьябхиджня-хридае», в 19-й строфе.) Это – всепронизывающая *хридая-джапа*. Потенциальный настрой использовался в смысле возможности и способности.

Примечания

Mūlādhāra-trikoṇa-bhadra-kanda-hṛt-mukha-mudrāsu: Это означает тайную физиологию *сушумны*. В *сушумне* есть *муладхара-чакра*. В *муладхаре* есть треугольная форма, которая известна как *шива-трикона*. Есть и другая форма, соединённая с первой, которая известна как *бхадра-кали* (*шакти-трикона*). Кроме того, есть *kanda*, которая является *saṃpṛiṭa* Шивы и Шакти. Затем имеется также центральная точка (*hṛt*). И, наконец, есть *mukha-mudrā* или *hṛt-karṇikā*. Всё вместе это образует *hṛt-padma*. Его центром является *hṛt-karṇikā*. Это *хридая*, которое известно как *амрита-биджа*.

ТЕКСТ

(*anye tu* стр. 101, 1.25 – *evaṃ pūrveṣvapi ślokaśūtreṣu* стр. 102, 1.9)

Перевод

Объяснение в соответствии с āṇava upāya:

Другие, т.е. те, кто следуют *āṇava upāya*, объясняют эту сутру следующим образом:

Начальная точка дыхания – это сердце, и движение *праны* из этой точки до внешних (*bāhya*) *dvādaśānta* простирается на 36 пальцев. И из этой точки, начиная с *prāṇa-vāyu* (*sūryatayā ullāsyā*), практикующий должен удерживать его (дыхание)

в точке *bāhya-dvādaśānta* в течение половины *тути*¹ (до начала движения *арāпа-вāю*). Затем, после восходящего движения *арāпа-вāю*, которое известно как «*soma-kalā*», или неразрушимая, подобная *амрите висарга*, практикующий должен увеличивать *sandra-kalā*, или, иными словами, *арāпа-kalā* в каждом *тути*, равном двум с четвертью пальцам. Таким образом, когда завершаются 15 *тути*, *апана-вайю* становится *сомой* (т.е. луной с 16 фазами) в точке *hṛtpradma*, т.е. во внутренней (*antaḥ*) *dvādaśānta*, поскольку также должна быть пауза в половину *тути*. В общем и целом путь потока *апаны* ограничивается 36 пальцами. (Пауза $\frac{1}{2}$ *тути* в *bāhya-dvādaśānta* + 15 *арāпа-сāга* + пауза $\frac{1}{2}$ *тути* в *antaḥ-dvādaśānta* = 16 *тути*. Каждая *тути* равняется $2\frac{1}{4}$ пальцам, следовательно, 16 *тути* равняются 36 пальцам.)²

В данном случае «без начала и конца» означает лишь то, что, поскольку *пара-биджа* или *амрита-биджа* всегда присутствуют в первой половине *тути* (во время паузы в *bāhya-dvādaśānta*), а также в последней половине *тути* (во время паузы в *antaḥ-dvādaśānta*), она не может быть ограничена во времени. Именно поэтому говорят – «без начала и конца».

Оставив эти две половины *тути*, адепт должен практиковать растворение *калаа* посредством медитации на *somaṁśa*, т.е. на *visarga-kalā* (*aḥ*) без «s» и «au» в пределах оставшихся *тути*, разделяя их внутри себя в виде семнадцатой *bindu-kalā*.³

Все эти объяснения должны рассматриваться как адекватные. Данная строфа является сутрой. Поэтому, поворачивая её строки так и эдак, разнообразные объяснения могут быть вполне подходящими. Как было сказано: «Сутра – это то, что даёт простор для множества различных интерпретаций». Уважаемые учителя утверждают, что «Паратришика» – это непревзойдённая сутра. Таким образом, может быть множество толкований и более ранних строф, которые, определённо, подобны сутрам.

Примечания

1. «Tuṭi» – это время, за которое дыхание покрывает $2\frac{1}{4}$ пальца.

2. «Bāhya-dvādaśānta» называется «ādi-koṭi», а «antaḥ-dvādaśānta» называется «anta-koṭi». Практика медитации на этих двух моментах называется «ādyanta-koṭi-nibhālana».

3. Семнадцатая bindu-kalā – это та, в которой движение праны и апаны прекращается.

Что же происходит в результате практики этой йоги? Ответом на данный вопрос являются следующие строки:

ТЕКСТ

YĀN YĀN KĀMAYATE KĀMĀMS
TĀNSTĀÑ CHHĪGHRAM AVĀPNUYĀT //
ASMĀT PRATYAKṢATĀM ETI
SARVAJÑATVAM NA SAṂŚAYAḤ // 36 //

Перевод

Йогин незамедлительно получает всё, что он хочет. Поэтому всеведение становится для него таким же непосредственным, как [обычное] восприятие. В этом нет сомнения.

ТЕКСТ

(evam abhyāsāt стр. 102, 1.15 – dehena iti стр. 102, 1.18)

Перевод

Так он наполняется усердием, настойчивостью, устремлённостью, а также энтузиазмом, благодаря твёрдой воле, возникающей из потенциала многообразия мантры саух (sarvamaya hṛdaya-vīrya-samucchalita-icchā prasara), и посред-

ством повторения непрерывного состояния йоги (tat sthiti-gūḍhi-gūḍha-abhyāsāt) он обретает так много сил, что немедленно достигает всего, что ни пожелает. Короче, в этом физическом теле он обретает всеведение, которое является характеристикой высочайшего Бхайравы.

ТЕКСТ

(sarvamuktvā upasamhriyate стр. 102, 1.18 – so yam upasamhāga стр. 103, 1.19)

Перевод

После всестороннего рассмотрения далее следует завершение книги. В итоге развитие йогина заканчивается достижением трансцендентального состояния (akula-sattā-asādane), которое означает спокойное пребывание в собственной сущностной Самости, единственном состоянии Бхайравы. Об этом неоднократно говорилось. Далее следует завершающая строфа.

ТЕКСТ

EVAM MANTRA-PHALĀVĀPTIR
ITY ETAD RUDRAYAMĀLAM /
ETAD ABHYĀSATAḤ SIDDHIḤ
SARVAJÑĀTVAM AVĀPYATE // 37 //

Перевод

Всего этого достигают благодаря практике мантры (хридая-биджа, саух). Это означает союз (yāmala) Рудры и Рудри, или Шивы и Шакти. Благодаря такой непрерывной практике обретают сверхъестественную силу всеведения.

ТЕКСТ

(mantrāṇām стр. 103, 1.1 – iti śivam стр. 103. 1.6)

Плод всех мантр, даже мантр с фонемами из других шастр, достигается только таким образом. Слово «iti» подразумевает завершение.

В заключение говорится, что это предполагает союз Рудры и Рудри (rudrayāmala), т.е. Шивы и Шакти, в котором нет разделения на вопросы и ответы, и который является состоянием осознания сущностной Самости (svagūra-amāg-śana).

Начиная с рассмотрения этого и вплоть до внешнего состояния, в котором имеются бесконечные и бесчисленные манифестации и поглощения, всё это, безусловно, сосредотачивается в акула, или *ануттара*, в трансцендентальной Реальности. С точки зрения интуитивного гнозиса (prasamkhyāna) [диалог между Бхайравой и Дэви] здесь завершается.

«Благодаря этой практике получают силу всеведения» – это заключение с точки зрения йоги.

Это (т.е. состояние rudrayāmala) присутствует всегда и во всех.

Да будет всеобщее благо!

Примечания

В соответствии с «Ньяя-шастрой» вся книга может быть рассмотрена как полный пяти-членный силлогизм. Первая строфа (anuttaram katham deva...vrajat) – это начальное утверждение (pratijñā). Промежуточные строфы представляют собой логический довод (hetu), пример (udāharaṇa) и применение (урапауа). Тогда как 35я и 36я строфы – это вывод (nigamaṇa).

АВТОБИОГРАФИЯ АБХИНАВАГУПТЫ

Будучи рождённым Чукхулакой, коренным жителем Кашмира, я, чёрная пчела у лотосовых ног Махешвары, написал этот комментарий, наполненный размышлениями о тайнствах *трики*, с целью обратить на себя взоры людей (для духовного руководства). (1)

Кто сможет точно определить, что доктрина Шивы ограничивается тем-то и тем-то? Нет никакого препятствия для слов на эту тему. Всё, что находится в пределах моего разума, проявляется здесь в отношении абсолютного Духа (*akhilātmani*). Поэтому мудрый не должен от этого отворачиваться. (2)

Свойство этой работы состоит в том, что она укрепляет знание невежественного, того, кто полон сомнений, или же того, кто имеет противоположные взгляды. В случае же с теми, в ком уже начала просыпаться уверенность, или в ком она полностью созрела (*rūḍhasya*), она даёт устойчивую уверенность в том, что их сердце находится в гармонии с их учениями. (3)

В Кашмире некогда жил главный министр короля Яшаскары. Его звали Валлабхачарья. Он был брамином величайшего из родов. У него был сын Шаури, достойный славы благодаря своим благородным качествам и подобный океану в своей преданности украшенному месяцем Шиве,местилище добродетели, полностью заслуживающий той великой славы, которая разносилась о нём, предмет всеобщей любви и обладатель врождённой предрасположенности к состраданию по отношению ко всем людям.

Его спутницу звали Ватсалика. Из-за сильной преданности к своему мужу её ум наполнился искренним стремлением к духовным практикам и развивался благодаря поклонению Шиве. (4-5)

У него был сын по имени Карна, который, будучи бра-

мином, хорошо разбирался в таинстве манифестации и поддержания мира. Он любил медитировать, размышлять и поклоняться Шиве. Даже в детстве и юности он избегал всяческих привязанностей к чувственным объектам и предавался сосредоточенным размышлениям, которые искореняют циклическое существование. (6)

Мой собственный брат по имени Маноратха Гупта, стремящийся к высшей Самости, был поглощён *шайва-шастрами*. Для того, чтобы разрушить циклическое существование, он жаждал исследовать все собрания *шастр* и *тантр*, дабы достичь высшего статуса Шивы. (7)

Есть и другая личность по имени Рамадева, который посвятил себя *шайва-шастрам*. Он был сведущ в грамматике (*рада*), *мимансе* (*вакуа*) и *ньяе* (*прамана*), а также действительно украсил своё рождение высшей кастой (т.е. был брахманом). (8)

Пусть то, что я написал с сердцем, постоянно обращённым ко всеобщему благополучию и счастью, служит руководством для тех, кто стремится достичь [природы] Шивы. (9)

Атригупта, который родился в благородной семье, в Антарведи (стране между Гангой и Ямуной), пришёл, [чтобы поселиться] в Кашмире, пределы которого освящены многочисленными мудрецами, воплощениями украшенного месяцем Шивы. (10)

В его великом роду появился Варахагупта, чьим сыном был Чукхула, испытывавший отвращение к мирским делам, сердце которого было обращено только к Шиве. (11)

От него, исследовавшего и постигшего всё множество категорий и принципов, получил Абхинавагупта это человеческое тело, освящённое высочайшим Владыкой. [Даже в этом воплощённом состоянии], достигнув полной свободы от забот и сомнений, он вливал в сердца своих последователей тайные знания *трики*. (12)

Тем, кто не имеет верных суждений, я могу только отвесить поклон. Есть и другие, кто думает, но не в состоянии прийти к удовлетворительному заключению. Таких людей можно только пожалеть. Но есть те, один на сто тысяч (лакх), которые укрепились в суждении после достижения квинтэссенции глубокого размышления. Они могут довести мои усилия до удачного завершения. (13)

Любой серьёзный вопрос, обращённый к тем, кто не склонен исследовать собственную Самость, не приведёт ни к чему, кроме раздражения. Есть неустойчивые умы, которые вносят лишь неразбериху в исследование универсума. Я склоняю голову только для того, чтобы их успокоить. (14)

Есть тупоумные люди, которые, будучи сами сбиты с толку, сбивают с толку множество других существ. Быстро опутывая веригами, они подчиняют их себе, поражая хвастовством о своих достоинствах. Видя этих существ, которые просто отягощены бременем так называемых «гуру», а такти, чтобы рассечь их путы. (15)

Я тоже был ввергнут в запутанность теми многими, кто претендовал быть учителем Истины, утверждая, что «То (Брахма или Шива) есть Я», но чей язык даже не соприкасался с этими двумя словами «То» и «Ты» (tat tvam vartayugatarī). (16)

Владыка активизировал сердце Гуру состраданием ради возвышения тех, кто принял прибежище [у его ног]. И этот достославный Гуру наставил меня на путь Истины. (17)

Я написал эту работу после размышления над доктриной Сомананды, которая спонтанно вошла в моё сердце, принявшее это чистое состояние истины, о котором рассказывал мой Гуру. (18)

О богини, наполненные стремительными потоками истового восторга, которые щедро источаются из вас, когда вы свободно перемещаетесь в сфере хридая-биджи и действу-

ете как верхний, острый край зубца мудрости, искусно отсекающий миллионы оков, мой ум, речь и тело, свободные от возобновления опасности циклического существования, уже преклонились перед вашими стопами. Даруйте же мне своё расположение во всей полноте и незамедлительно, а также пребудьте в моём сердце как изобилие Милости. (19)

О богини, обладающие прекрасным и искусным, непрерывным существованием в *хридая-бидже* (tatcakra), обязывая положением Гуру, именно вы заставили меня сделать эту экспозицию и т.д. Поэтому простите мне причуды речи и ума. (20)

Эта «Паратришика» была изложена 19 000 способами. Она отсекает узлы сомнений во всех *трика-шастрах*. Записано Абхинавагуптой.

Комментарий к «Паратришике» завершён.

अथ

श्रीपरात्रीशिकाग्रन्थः

श्रीमदभिनवगुप्ताचार्यकृततत्त्वविवेकाख्यव्याख्योपेतः

विमलकलाश्रयाभिनवसृष्टिमहा जननी

भरिततनुश्च पञ्चमुखगुप्तरुचिर्जनकः ।

तदुभययामलस्फुरितभावविसर्गमयं

हृदयमनुत्तरामृतकुलं मम संस्फुरतात् ॥ १ ॥

यस्यामन्तर्विश्वमेतद्विभाति

बाह्याभासं भासमानं विसृष्टौ ।

क्षोभे क्षीणेऽनुत्तरायां स्थितौ तां

वन्दे देवीं स्वात्मसंवित्तिमेकाम् ॥ २ ॥

नरशक्तिशिवात्मकं त्रिकं

हृदये या विनिधाय भासयेत् ।

प्रणमामि परामनुत्तरां

निजभासां प्रतिभाचमत्कृतिम् ॥ ३ ॥

जयत्यनर्घमहिमा विपाशितपशुव्रजः ।

श्रीमानाद्यगुरुः शंभुः श्रीकण्ठः परमेश्वरः ॥ ४ ॥

निजशिष्यविबोधाय प्रबुद्धस्मरणाय च ।

मयाभिनवगुप्तेन श्रमोज्यं क्रियते मनाक् ॥ ५ ॥

श्रीदेवी उवाच

अनुत्तरं कथं देव

सद्यः कौलिकसिद्धिदम् ।

येन विज्ञातमात्रेण

खेचरीसमतां व्रजेत् ॥ १ ॥

परमेश्वरः पञ्चविधकृत्यमयः, सततम् अनुग्रहमय्या परारूपया शक्त्या आक्रान्तो वस्तुतोऽनुग्रहैकात्मैव, नहि शक्तिः शिवात् भेदमामर्शयेत् । सा च शक्तिः लोकानुग्रहविमर्शमयी प्रथमतः परामर्शमय्या पश्यन्त्या आसूत्र-
विष्यमाणानन्तशक्तिशताविभिन्ना प्रथमतरं परमहामन्त्रमय्याम् अदेश-
कालकलितायां संविदि निरूढा, तावत् पश्यन्त्युद्भूविष्यदुक्तिप्रत्युक्त्य-
विभागेनैव वर्तते । सैव च सकलप्रमातृसंविदद्वयमयी सततमेव वर्तमान-
रूपा, ततस्तु पश्यन्ती यद्यत् अभीप्सितं तत्तदेव समुचितकारणनियम-
प्रबोधितं बोधसूत्रणमात्रेण विमृशति, यथा अनेकभावाभावज्ञानसंस्कार-
संस्कृताया मेचकधियः स्मृतिबीजप्रबोधकौचित्यात् किञ्चिदेव स्मृति-
विमृशति; नहि प्रथमज्ञानकाले भेदोऽत्र आस्फुरत्, यत्र वाच्यवाचकविशेषयोः
अभेदः, मध्यमा पुनः तयोरेव वाच्यवाचकयोः भेदमामर्श्यं सामानाधि-
करण्येन विमर्शव्यापारा, वैखरी तु तदुभयभेदस्फुटतामय्येव,—इति तावत्
व्यवस्थायां स्वसंवित्सिद्धायां यैव परावाग्भूमिः, सैवामायीयशब्दशक्ति-
परमार्थस्वभावासांकेतिकाकृतकपारमार्थिकसंस्कारसारा वक्ष्यमाणनयेन
मन्त्रवीर्यभूतांशचोदिता, तदुत्तरं पश्यन्त्यादिदशास्वपि वस्तुतो व्यवस्थिता,
तथा विना पश्यन्त्यादिपु अप्रकाशतापत्या जडताप्रसङ्गात् । तत्र च
इदम्, एवम्, अत्र, इदानीम्—इत्यादिभेदकलना न काचित् । तत एव च
परमहामन्त्रवीर्यविसृष्टिरूपाया आरम्भा वैखरोप्रसृतभावभेदप्रकाशपर्यन्तं
यत् इयं स्वचमत्कृतिमयी स्वात्मन्येव प्रकाशनमये विश्रम्य स्फुरति, तदेवं
स्फुरितमविच्छिन्नतापरमार्थम् 'अहम्' इति । तदेतत् अग्रे स्फुटीभविष्यति ।

तन्मध्य एव तु पश्यन्त्यां यत्र भेदांशस्यासूत्रणं, यत्र च मध्यमायां भेदावभासः, तत्र उभयत्र ज्ञानक्रियाशक्तिमये रूपे सदाशिवेश्वरसारे सेव 'अहम्' इति चमत्कृतिः अन्तःकृतानन्तविश्वेदन्ताचमत्कृतिपूर्णवृत्तिः तत् पश्यन्तीमध्यमात्मिका स्वात्मानमेव वस्तुतः परसंविदात्मकं विमृशति । परैव च संवित् 'देवी' इत्युच्यते । इयता पश्यन्त्यादिसृष्टिक्रमेण बाह्यनीलादिपर्यन्तेन स्वविमर्शनिन्दात्मना क्रीडनेन, सर्वोत्तीर्णत्वेन सर्वोत्कर्षावस्थितेः भगवतो भैरवस्य तथा स्यातुभिच्छया विजिगीषात्मना, इयदनन्तज्ञानस्मृतिसंशयनिश्चयादिव्यवहारकरणेन, सर्वत्र च भासमाने नीलादौ तन्नीलाद्यात्मभासनरूपेण द्योतनेन, सर्वैरेव तदीयप्रकाशावेशैः तत्प्रवणैः स्तूयमानतया, यथेच्छं च देशकालावच्छेदेन सर्वात्मतावगमनेन; अत एव मुख्यतो भैरवनाथस्यैव देवत्वमिष्यते, तच्छक्तेरेव च भगवत्या देवीरूपता । यदुक्तम्—'दिवु क्रीडाविजिगीषाव्यवहारद्युतिस्तुतिगतिषु ।' तथा च एवंविधमुख्यपारमैश्वर्यमयदेवत्वांशांशिकानुग्रहात् विष्णुविरिञ्च्यादिषु देवताव्यवहारः । एवं भगवती पश्यन्ती मध्यमा च स्वात्मानमेव यदा विमृशति 'अहमेव परावाग्देवतामयी एवमवोचम्' इति, तदा तेन रूपेण उल्लसन्मायारम्भतया स्वात्मापेक्षतया तन्मायीयभेदानुसारात् तामेव पराभुवं स्वात्ममयीं भूतत्वेन अभिमन्वाना भेदावभासप्राणनान्तर्बहिष्करणपथव्यतिवर्तिनीयत्वात् परोक्षतया सूर्यादिसंचारायत्तदिनविभागकृताद्यतनानवच्छेदात् ब्रह्मणोऽनेककल्पसंमितमहः, ततोऽपि विष्णुप्रभृतेः अन्तश्च प्राणचारादौ प्राणीयशतसहस्रांशोऽपि अहव्यवहारः,—इति अनवस्थितं, काल्पनिकं च अद्यतनत्वम् अकाल्पनिके संविद्वर्षिषु कथम् ? इति न्यायात् भूतानद्यतनपरोक्षाथंपरिपूरणात् परोक्षोत्तमपुरुषक्रमेण विमृशेत्, 'अहमेव सा परावाग्देवीरूपैव सर्ववाच्यवाचकाविभक्ततया एवमुवाच' इति तात्पर्यम् । 'सुप्तोऽहं किल विललाप' इति हि एवमेव उपपत्तिः । तथाहि—ताम् अतीतामवस्थां न स्मरति प्रागवेद्यत्वात्, इदानीं पुरुषान्तरकथितमाहात्म्यात् अतिविलापगानादिक्रियाजनितगद्गदिकादिदेहविक्रियावशेन

वा तदवस्थां चमत्कारात् प्रतिपद्यते; नहि अप्रतिपत्तिमात्रमेव एतत्
 'मत्तः सुप्तो वा अहं किल विललाप' इति मदस्वप्नमूर्च्छादिषु हि वेद्यविशेषा-
 नवगमात् परोक्षत्वं, परावस्थायां तु वेद्यविशेषस्य अभाव एव,—इति
 केवलमत्र वेदकवेद्यतादात्म्यप्रतिपत्त्या तुर्यरूपत्वात्, मदादिषु तु मोहावेश-
 प्राधान्यात्—इति इयान् विशेषः, परोक्षता तु समानैव । एवं सर्वं एव
 प्रमाता गुरुशिष्यादिपदे अन्यत्र वा व्यवहारे स्थितः, सर्वकालमेव
 यत्किञ्चित् कुर्वाणः एनामेव संविदमनुप्रविश्य सर्वव्यवहारभाजनं भवति,
 अतः तामेव वस्तुतो विमृशति 'देवी उवाच' इति यावदुक्तं स्यात्, अहमेव
 सततं सर्वमभेदेन विमृशामि पराभूमौ, अन्यथा पश्यन्तीमध्यमाभूमिगं
 स्फुटमिदं प्रथनं न स्यात्, तावदेव उक्तं भवति 'देवी उवाच' इति ।
 एवमेव पुरस्ताद् 'भैरव उवाच' इति मन्तव्यम् । तत्रापि हि स्वपरशक्त्य-
 विभागमयो भैरवात्मैव अहमुवाच—इत्यर्थः । केवलं शक्तिप्रधानतया
 सृष्टिस्वभावाख्यामर्शो 'अहम्' इति उचितो देवीपरामर्शः, शक्तिमत्प्रधान-
 तया संहारावेशविमर्शो 'महअ' इति भैरवरूपचमत्कारः । स्फुटयिष्यते च
 एतत् । एतच्च पश्यन्तीमध्यमामुवि ज्ञानशक्तिमय्यामेव परस्या इच्छा-
 शक्तिमय्याः संविदो विमर्शनम् । तदेव च सर्वारम्भपर्यन्तशास्त्रप्रयोजनम्;
 अत एव ज्ञानशक्तावेव सदाशिवमय्यां पूर्वोत्तरपदवाक्यक्रमोल्लासात्
 वास्तवपरमहामन्त्रवीर्यविमर्शं एव दकार-एकार-वकार-यकार-उकार-
 वकार-आकार-चकार,-भकार-ऐकार-रेफ-अकार-वकार-अकारादिपदवाक्य-
 योजना । उक्तं च स्वच्छन्दतन्त्रे (भाग ४, पृष्ठ २०)

'गुरुशिष्यपदे स्थित्वा स्वयं देवः सदाशिवः ।

पूर्वोत्तरपदैर्वाक्यैस्तन्त्रं समवतारयत् ॥

इति । एवं च अनुग्रहशक्तिः सततं सर्वप्रमातृषु अनस्तमितैव इति । सैष
 षडर्धसारशास्त्रैकप्राणः पर एव संबन्धः । अत्र अनुत्तरे संबन्धान्तराणां
 महदन्तराल-दिव्यादिव्यादीनामुक्तोपदेशेन परैकमयत्वात् । तदुक्तं त्रिकहृदये

‘नित्यं विसर्गपरमः स्वशक्तो परमेश्वरः ।

अनुग्रहात्मा स्रष्टा च संहर्ता चानियन्त्रितः ॥’

इति । एवम् अमुना क्रमेण सदोदितता, एवं परमार्थमयत्वात् परमेश्वरस्य चित्तत्वस्य यदेव अविभागेन अन्तर्वस्तु स्फुरितं, तदेव पश्यन्तीभुवि वर्ण-पद-वाक्यविधिभाजयिषया परामृष्टं, मध्यमापदे च भेदेन स्थितं वस्तुपूर्वकं संपन्नं यावत् वैखर्यन्तम् ‘अनुत्तरं कथम्’ इत्यादि भिन्नमायीय-वर्ण-पद-वाक्यरचनान्तम् । एतदेव तदनुपलक्ष्यं भैरववक्त्रं सृष्टिपरामर्शात्मकम्, अनुत्तराहंभावसाराकाराकाररूपशिव-शक्तिसंघट्ट-समापत्तिक्षोभात्मकं त्रिकशास्त्रप्रसरबीजं ध्रुवपदं मौलिकं सर्वजीवतां जीव-नैकरूपम् । अत एव व्यवच्छेदाभावात् स्थाननिर्देशाद्ययोगात् स्थानादि-पूर्वकत्वं नोपपन्नम् । वस्तु च प्रश्नतदुत्तररूपं सततोदितमेव प्रथममवि-भागमयम्, तेन एतावदेव अत्र तात्पर्यम्—स्वात्मा सर्वभावस्वभावः स्वयं प्रकाशमानः स्वात्मानमेव स्वात्माविभिन्नेन प्रश्नप्रतिवचनेन प्रष्टृप्रतिवक्तु-स्वात्मभयेन अहन्तया चमत्कुर्वन् विमृशति,—अहमेव एवं-विचित्रचमस्का-रेच्छुः तथा जानन्नेव तथैव भवामि—इति यावत् तावदेव ‘देवी उवाच, अनुत्तरं कथम्’ इत्यारभ्य ‘भैरव उवाच, शृणु देवि’ इति मध्यतो यावत् ‘इत्येतद् रुद्रयामलम्’ इति । यद्वा सर्वाणि पञ्चस्रोतःप्रभृतीनि शास्त्राणि यावत् लौकिकोऽयं व्यवहारः, स एष उक्तः परः संबन्धः ।

गोप्यमुपदेशसारं सद्यो भैरवपदावहं सततम् ।

अभिनवगुप्तेन मया व्याख्यातं प्रश्नसर्वस्वम् ॥

शिष्यहितपरतया तु इदमेव संगृह्य अभिदध्मः

सर्वेषु व्यवहारेषु ज्ञेयं कार्यं च यद्भवेत् ।

तत्परस्यां तुर्यभुवि गतभेदं विजृम्भते ॥

भेदासूत्रणरूपायां पश्यन्त्यां क्रमभूजुषि ।

अन्तःस्फुटक्रमायोगो मध्यायां तद्विभेदभाक् ॥

मध्या पश्यन्त्यथ परामध्यास्याभेदतो भृशम्
 परोक्षमिव तत्कालं विमृशेन्मत्तसुप्तवत् ॥
 'जाहणकुणहजहि गिहपहिलउउशिअसब्बो
 विअलिअरोओविअम्बइजाणिब्ब उका
 अब्बईणजोअन्तिहि मज्जिअभेदस्फुरन्तु
 कामेण आसरिसेइणओअव
 इसोच्चिअरेच्चभेरेणमतुउजिनिणि
 अवत्थबहिअणुसंधेइखनेन ॥'

एवमेव एतदनुत्तरत्वं निर्वक्ष्यति—इति । तदुक्तं श्रीसोमानन्दपादेः

'पञ्चविधकृत्यतत्परभगवद्भैरवभट्टारकस्य प्रथमशाक्तस्पन्दसमनन्तरम् ।'
 इत्यादि निजविवृतौ । तद्ग्रन्थनिर्दलनार्थं एव अयमस्माकं तच्छास्त्र-
 पवित्रितानां यत्नः । उक्तः संबन्धः । अभिधेयं 'श्रीशिका' इति, तिसृणां
 शक्तीनाम् इच्छा-ज्ञान-क्रियाणां सृष्ट्याद्युद्योगादिनामान्तरनिर्वाच्यानाम्
 ईशिका ईश्वरी, ईशना च ईशितव्याव्यतिरेकेणैव भाविनी,—इति एत-
 च्छक्तिभेदत्रयोत्तीर्णा तच्छक्त्यविभागमयी संविद्भूगवती भट्टारिका परा
 अभिधेयम्, तद्योगादेव च इदमभिधानं श्रीशिकाख्यम् । 'त्रिशिका' इत्यपि
 गुरवः पठन्ति, अक्षरवादसाम्यात् च निरुक्तमाहुः—तिस्रः शक्तीः कायति—
 इति त्रिशिका, न तु त्रिशत्श्लोकयोगात् त्रिशिका; एतावतोऽपि त्रिशिका-
 र्थत्वात् । तथाहि श्रीतन्त्रसारे

'त्रिशिकार्थस्त्वया प्रोक्तः सार्धकोटिप्रविस्तरः ।'

इति । अभिधानाभिधेययोश्च पर एव संबन्धः तादात्म्यात्—इति उक्त-
 प्रायम् । प्रयोजनं च सर्वप्रमातृणां विभोः परशक्तिपातानुग्रहवशोत्पन्नैता-
 वदनुत्तरज्ञानभाजनभावानाम् इत्थं निजस्वरूपहृदयङ्गमीभावेन निजामो-
 दभरक्रीडाभासितभेदस्य निखिलबन्धाभिमत्ततत्त्वव्रातस्य स्वात्मचमत्कार-
 पूर्णाहिन्तातादात्म्यभैरवस्वरूपाभेदसमावेशात्मिका जीवत एव मुक्तिः ।
 प्राणदेहादिभूमावेव हि अन्तर्बहिष्करणविषयायां प्रेरणाख्यायाम् उद्योग-

बलजीवनादिरूपायां रूढस्य बन्धाभिमतेभ्यो मुक्तिः,—इति गीयते ।
त्रुटितेऽपि हि मायोये संस्कारमात्रे केयं मुक्तिवाचोयुक्तिः, किमपेक्षया वा ?,
इति । तदुक्तं श्रीस्पन्दे

‘इति वा यस्य संवित्तिः क्रीडात्वेनाखिलं जगत् ।

स पश्यन् सततं युक्तो जीवन्मुक्तो न संशयः ॥’

(स्प. का. २।५)

इति । स्फुटीभविष्यति च एतत् अविदूर एव ।

‘जहि जहि धावइ जंकुण तहि तहि विअविअकाळ ।

अच्छन्त उपरिउणविअपाय इहलइफलसिवणाओ ॥’

तदनेन स्वसंवेदनेन प्रयोजनमेव अत्र सकलपुमर्थपर्यवसानम्—इति
प्रयोजनप्रयोजनानवकाशः । उक्तान्येव संबन्धाभिधेयप्रयोजनानि ।

अथ ग्रन्थार्थो व्याख्यायते । ‘अनुत्तरम्’ इति, न विद्यते उत्तरमधिकं
यतः, यथा हि तत्त्वान्तराणि षट्त्रिंशत् अनाश्रितशिवपर्यन्तानि परभैरव-
बोधानुप्रवेशासादिततथाभावसिद्धीनि संविदमधिकयन्ति, नैवं परा परिपूर्णा
परभैरवसंवित्, तस्याः सदा स्वयमनर्गलानपेक्षप्रथाचमत्कारत्वात् ।
तथा न विद्यते उत्तरं प्रश्नप्रतिवचोरूपं यत्र, यत एव हि महासंवित्सन्धोः
उल्लसदनन्तप्रतिभापर्यन्तधाम्न उल्लास्यप्रश्नप्रतिभानादिपात्रं भवति
शिष्यः, तदेव वस्तुतः तत्त्वं सततोदितम्,—इति किमिव आचार्योऽयमुत्तर-
मन्यत् स्यात् । उत्तरणम् उत्तरो भेदवादाभिमतोऽपवर्गः, स हि वस्तुतो
नियतिप्राणतां नातिक्रामति । तथाहि प्रथमं शरीरात् प्राणभूमावनुप्रविश्य,
ततोऽपि बुद्धिभुवमधिशय्य, ततोऽपि स्पन्दनाख्यां जीवनरूपतामध्यास्य,
ततोऽपि सर्ववेद्यप्रक्षयात्मशून्यपदमधिष्ठाय, ततोऽपि सकलमलतानवतार-
तम्यातिशयधाराप्राप्तौ शिवत्वव्यवत्या अणुरपवृज्यते आरोपव्यर्थत्वात्—
इति । ईदृश एव नाभिहृत्कण्ठतालुब्राह्मभैरवबिलाद्यधिष्ठानक्रमप्राप्त ऊर्ध्व-
तरणक्रम उत्तरः, तथा उत्तरन्ति कत इति उत्तरो बन्धः, उत्तरणमुत्तरो
मोक्षः, तत् एवं-विधा उत्तरा यत्र न सन्ति; उत्तरं च शब्दनं तत् सर्वथा

'ईदृशं तादृशम्' इति व्यवच्छेदं कुर्यात्, तत् यत्र न भवति अव्यवच्छिन्नम् इदम् अनुत्तरम् । इदम् इत्यपि हि व्यवच्छिन्नोत्तरव्यवच्छेदप्राणमेव,— इति व्यवच्छेदकत्वात् विकल्पात्मैव, अत एव यावदनुत्तरे रूपे प्रविविक्षुः मायीयः प्रमाता तावत् कल्पित एव विशेषात्मनि, तत्र तु अविकल्पितं यत् अविनाभावि तद्विना कल्पितरूपास्फुरणात्, तदेव वस्तुतोऽनुत्तरम् । तत्र हि भावनादेः अनुपपत्तिरेव वस्तुतः,— इति भावनाकरणोज्झितत्वमुक्तं, न तु अनुपयुक्तित एव, तत् ईदृशमनुत्तरं व्यवहारवृत्तिष्वपि एवमेव— इति । तदुक्तं मयेव स्तोत्रे

'वितत इव नभस्यविच्छिदेव

प्रतनु पतन्न विभाव्यते जलौघः ।

उपवनतरुवेश्मनीध्रभागा-

द्युपधिवशेन तु लक्ष्यते स्फुटं सः ॥ इति ।

....तद्वत् परभैरवोऽतिसौक्ष्म्याद्

अनुभवगोचरमेति नैव जातु ॥

अथ देशाकृतिकालसन्निवेश-

स्थितिसंस्पन्दितकारकत्वयोगाः ।

जनयन्त्यनुभाविनीं चित्तिं ते

झटिति न्यक्कृतभैरवीयबोधाः ॥'

इत्यादि । तथा च वक्ष्यते 'उत्तरस्याप्यनुत्तरम्' इति । व्याख्यायते च एतत् । एवमेव नरात्मनः शाक्तमुत्तरं ततोऽपि शाम्भवं, तथा तेष्वपि भूततत्त्वात्ममन्त्रेश्वरशक्त्यादिभेदेन स्वात्मन्येव उत्तरोत्तरत्वं, भूतादिष्वपि पृथिव्यादिरूपतया, जाग्रत उत्तरं स्वप्नः, ततः सुप्तं ततस्तुर्यं ततोऽपि तदतीतं, जाग्रदादिष्वपि स्वात्मन्येव चतुरादिभेदतया उत्तरोत्तरत्वम् । तदेतत् श्रीपूर्वपञ्चिकायां मयेव विस्तरतो निर्णीतम् इह अनुपयोगात् ग्रन्थगौरवात् च न वितत्य उक्तम् । तत् ईदृशमोत्तराधर्यद्वैतसंमोहाधायि

उत्तरत्वं, तथा विप्रराजन्यवेश्यशूद्रान्त्यजातिविभागमयम् ऊनाधिकत्वं यत्र न स्यात्, भावप्राधान्यमुत्तरशब्दस्य । उत्तराः पश्यन्त्याद्याः शक्तयः, पराद्याः ता यत्र न स्युः, 'नुद प्रेरणे' इत्यस्य नोदनं नुत्, तथा तरणं दीक्षाक्रमेण तरः शिष्यचैतन्ये गुरुचैतन्यं प्रेषंते तेन हंसप्राणादिशून्यविषु-
वत्प्रभृतिस्थानभेदपरिपाट्या सकले निष्कलेऽपि वा पूर्णाहुतियोजनिका-
दिस्थित्या मोक्षदां दीक्षां विधत्ते; तत् अत्र चैतन्यस्य स्वप्रकाशस्य व्यापिनो
देशकालाकारविशेषितस्य कथङ्कारम् इमा विडम्बनाः ? । तत् एवंविधो
'नुदा' प्रेरणेन 'तरः' तरणं यत्र न भवति तत् अनुत्तरम् । यत् वक्ष्यते

'एवं यो वेत्ति तत्त्वेन तस्य निर्वाणगामिनी ।

दीक्षा भवति.....'(प. त्रौ. २५) ॥

इति । अनिति श्वसिति इति क्विपि अन्—अणुः आत्मा देहपुर्यष्टकादिः,
तथा अननं जीवनम् अन् देहाद्यन्तगंतैव भिन्नभिन्नशक्त्याद्यहन्ताशून्यप्राया
जीवनाख्या वृत्तिः, यः शून्यप्रमाता इति अभिहितः, तस्यैव उत्तरत्वं
सर्वतः परमार्थतया आधिक्यं यत्र—भैरवैकमयत्वात् । जडाजडभरिते जगति
जडैः जीवदेकमग्नैः स्थीयते, जीवतां च जीवनं नाम प्रागुक्तं ज्ञानक्रिया-
रूपमेकं पारमेश्वर्यं सर्वेषां, परत्रापि हि स्ववत् । देहादिरेव पृथक्तया भाति ।
यत् पुनः प्राणनं तत् अभेदेनैव स्वप्रकाशम्, एतदेव च परमार्थः । यदुक्तं
श्रीमदुत्पलदेवपाद्रेः

'ज्ञानं क्रिया च भूतानां जीवतां जीवनं मतम् ।' (प्र. का. १।१४)

इति । तथा च जीवनं ज्ञानक्रिये एव इति । 'अ' इति च या इयम्
अमायीयाश्रौतनेसर्गिकमहाप्रकाशविश्रान्तनिस्तरङ्गचिदुदधिस्वात्मचमत्कार-
रूपा शाक्तोल्लासमयविश्वामर्शनरूपपरिपूर्णाहिंभावप्रथमपर्यवसानोभयभूमिगा
कला तस्या एव वक्ष्यमाणनयेन या इयं 'नुत्' विसर्गान्तता
तस्या एव 'तरः' प्लवनं—सर्वोपरिवृत्तित्वं यत्र । अविद्यमाना देशकाल-
गमनागमनादिद्वैतसापेक्षा 'नुत्' प्रेरणा क्रमात्मकक्रियामयी यत्र तत्

‘अनुत्’ आकाशादि लोकप्रसिद्ध्या, ततोऽपि सातिशयमनुत्तरम्, तस्यापि हि आकाशादेः संयोगिघटादिचित्रोपाधिवशात् समवायिशब्दादियोगात् च स्यादपि ईदृशी सक्रमा क्रिया । संवित्तत्त्वे तु सर्वतोऽनवच्छिन्नपूर्ण-स्वातन्त्र्यैश्वर्यसारे विच्छिन्नचमत्कारमयविश्रान्त्या स्वीकृतशङ्क्यमानोपाधि-भावसकलेदन्तास्पदभावपूगपरिपूरिताहमात्मनि निराभासे सदाभासमाने स्वीकाराभासीकृतानाभासे इदन्ताभासतदनाभाससारदेशकालापेक्षक्रमा-भावात् अक्रमैव स्वात्मविमर्शसंरम्भमयो मत्स्योदगीमतादिप्रसिद्धा विमर्श-भिधा क्रिया इति तदेव अनुत्तरम् । अतिशयमात्रे तमपो विधिः, द्विवचन-विभज्योपपदे अत्र तरप् । तत्र अयं शुक्लोऽयं शुक्लः, अयमनयोः अतिशयेन शुक्लः इति वाक्येऽयमर्थः—अनयोः शुक्लयोः मध्यात् अतिशयेन अयं शुक्लः शुक्लतरः, एषां तु शुक्लानामयमतिशयेन शुक्लः इति कोऽयमधि-कोऽर्थः, तथाहि—अयं प्रासादः शुक्लः, अयं पटश्च शुक्लः, अयं हंसश्च शुक्लः, एषां सातिशयः शुक्लतमः इति, तत्र प्रासादोऽपि शुक्लः पटोऽपि शुक्लः इति किमिव अधिकमुक्तं स्यात् । तस्मात् तमपि प्रत्यये एवंविधवाक्य-करणमयुक्तमेव । न च तरपः तमप् अधिकमतिशयमभिदध्यात् । एवं तावत् तु स्यात्—अविवक्षिते प्रतियोगिविशेषे तमप्प्रयोगः, प्रतियोगि-विशेषापेक्षायां तु तरप्, प्रतियोग्यपेक्षैव द्विवचनविभज्योपपदार्थः, एक एव हि प्रतियोगी भवेत्, अनयोः अयं शुक्लोऽतिशयेन इति न तृतीयः प्रतीयते, निर्धारणार्थेन प्रथमस्यैव प्रतियोगित्वावगतेः । न च द्विप्रभृत्यपेक्षा भवति एकस्य, युगपत् एकैकापेक्षा मता—इति तस्य क्रमेण नाधिकोऽर्थः कश्चित् । ‘तारतम्यम्’ इति तु प्रयोगः क्रमातिशयेऽव्युत्पन्न एव रूढः, न तु तरप्-तमप्प्रत्ययार्थानुगमात् ‘तार्यं ताम्यम्’ इत्याद्यपि हि स्यात् । तदलम् अकाण्डे श्रुतलवकौशलप्रथनेन । इह तु उत्तरक्रमिकप्रतियोग्यपेक्षायां ‘तरप्’ । प्रतियोग्यनपेक्षायाम् ‘अनुत्तमम्’ इत्यपि प्रयोगे अयमेव अर्थः । तथाहि आगमान्तरे

‘अद्यापि यन्न विदितं सिद्धानां बोधशालिनाम् ।

न चाप्यविदितं कस्य किमप्येकमनुत्तमम् ॥
इति । एवं स्वातन्त्र्यसाराकलितक्रियाशक्तिशरीरमनुत्तरम् । तदुक्तमुत्पल-
देवपादैः

‘सकमत्वं च लौकिक्याः क्रियायाः कालशक्तिः ।

घटते न तु शाश्वत्याः प्राभव्याः स्यात्प्रभोरिव ॥’ (प्र. का. २।१,२)

इति । तत् व्याख्यातमिदमनुत्तरं षोडशधा । यदुक्तं त्रिकसारशास्त्रे

‘अनुत्तरं तद्हृदयं हृदये ग्रन्थिरूपता ।

ग्रन्थि षोडशधा ज्ञात्वा कुर्यात्कर्म यथासुखम् ॥’

इति । तथा

‘हृदये यः स्थितो ग्रन्थिः..... ।’

इत्यादि । तत् ईदृक् अनुत्तरं केन प्रकारेण किमुत्तररूपपरित्यागेन उत
स्वित् अन्यथा ?—इति । कश्च अयं प्रकारः—यदनुत्तरं सर्वमिदं हि
ज्ञानज्ञेयजातं सर्वत एव अन्योन्यं भेदमयं विरोधमुपलभते, ततश्च इदम्
औत्तराध्यं भवेदेव—इति कस्मिंश्च प्रकारे मोक्षे एव किं वा बन्धा-
भिमतेऽपि ?—इति थमुप्रत्ययस्य विभक्तिविशेषार्थानियमेन प्रकारमात्रे
विधानात् प्रकारमात्रविषय एव अयं प्रश्नः । ‘देव’ इति व्याख्यातम् ।
कुलं स्थूलसूक्ष्मपरप्राणेन्द्रियभूतादि-समूहात्मतया, कार्यकारणभावात् च ।
यथोक्तम्

‘संहत्यकारित्वात्’

इति । तथा कुलं बोधस्यैव आश्यानरूपतया यथावस्थानात् बोध-
स्वातन्त्र्यादेव च अस्य बन्धाभिमानात् । उक्तं हि ‘कुल संस्त्याने बन्धुषु च’
इति । नहि प्रकाशैकात्मकबोधैकरूपात् ऋते किमपि एषामप्रकाशमानं
वपुरुपपद्यते, तत्र कुले भवा कौलिकी सिद्धिः—तथात्वदाह्यं परिवृत्य
आनन्दरूपं हृदयस्वभावपरसंविदात्मकशिवविमर्शतादात्म्यं, तां सिद्धिं
ददाति अनुत्तरस्वरूपतादात्म्ये हि कुलं तथा भवति । यथोक्तम्

‘व्यतिरेकेतराभ्यां हि निश्चयोऽन्यनिजात्मनोः ।

व्यवस्थितिः प्रतिष्ठाथ सिद्धिनिर्वृत्तिरुच्यते ॥’ (स्प. ५।१०)

इति । सद्य इति शब्दः समाने अहनि इत्यर्थवृत्तिः, उक्तनयेन अह्नोऽनव-
स्थितत्वात् ‘समाने क्षणे’ इत्यत्र अर्थे वर्तते । समानत्वं च क्षणस्य न
सादृश्यम्, अपितु तत्त्वपर्यवसाय्येव, एवमेव सद्यःशब्दात् प्रतीतेः ।
अतस्तस्मिन्नेव क्षणे इति वर्तमानक्षणस्य सावधारणत्वेन भूतभविष्य-
क्षणान्तरनिरासे तदुभयापेक्षकलनाप्राणां वर्तमानस्यापि कालतां निरस्येत,
यतो यद् इदं परमेश्वरस्य भैरवभानोः रश्मिचक्रात्मकं निजभासास्फारमयं
कुलमुक्तम्, तत् च यदा अन्तर्मुखपरभैरवसंवित्तादात्म्यलक्षणं निरोधमेति,
तदा एव परमानन्दामृतास्वादमयम् अदेशकालकलितम्, अनुत्तरं ध्रुवं
विसर्गरूपं सततोदितम् । तदुक्तं श्रीवाद्यतन्त्रे

‘संरुध्य रश्मिचक्रं स्वं पीत्वामृतमनुत्तमम् ।

कालोभयापरिच्छिन्नं वर्तमाने सुखी भवेत् ॥’

इति । विस्तारितश्च विस्तरतोऽन्यत्र मयैव कालोभयापरिच्छेदः । तथा
कुलात् प्राणदेहादेः आगता सिद्धिः भेदप्राणानां नीलसुखादीनां निश्चयरूपा
तां ददाति इति—शरीरादयो हि जगति अनुत्तरध्रुवविसर्गवीयविशेन
अकालकलितेन प्राणादिमध्यमसोपानारोहेणैव भावानां तथात्वनिश्चयरूपां
सिद्धिं विदधते । यथोक्तम्

‘अपि त्वात्मबलस्पर्शात् पुरुषस्तत्समो भवेत् । (स्प० १।८)

इति । तथा

..... करणानीव देहिनाम् । (स्प० २।१०)

इति । तथा कुले शिवशक्त्यात्मनि संनिहितेऽपि सिद्धिरुक्तनयेन जीवन्मुक्त-
तामयी समभिलषिताणिमादिप्रसवपदा, तां सद्यः अनाकलितमेव भावनां-
करणादिरहितत्वेनैव ददाति । यदुक्तं श्रीसोमानन्दपादेः

‘भावनाकरणाभ्यां किं शिवस्य सततोदितेः । (शि. दृ. ७।१०१)

इति । तथा

‘एकवारं प्रमाणेन शास्त्राद्वा गुरुवाक्यतः ।

ज्ञाते शिवत्वे सर्वस्थे प्रतिपत्त्या दृढात्मना ॥

करणेन नास्ति कृत्यं क्वापि भावनयापि वा ॥ (शि. दृ. ७।६)

इति । कुले जाता सिद्धिः शक्त-हादिरूपप्रसरणात् आरभ्य बहिर्भाविपटल-
विकासपर्यन्तं भेदावभासमानता तां ददाति । तदेव हि अनुत्तरं महा-
प्रकाशात्म अन्तःकृतबोधमयविश्वभावप्रसरम् अनुत्तरादेव निरतिशय-
स्वातन्त्र्यैश्वर्यंचमत्कारभरात् भेदं विकासयति । नहि अप्रकाशरूपं भाव-
विकासप्रकाशे कारणं भवेत्, प्रकाशात्मकं चेत्, नूनं तत् परमेश्वरभैरव-
भट्टारकरूपमेव—इति किमपरेण वाञ्छालेन । तथा येन अनुत्तरेण विशेषेण
ज्ञाता मात्रा मानेन प्रमात्मना त्राणं पालनं पतित्वं यासां प्रमातृप्रमाणप्रमेय-
प्रमतिरूपाणां ता मात्रा विज्ञाता येन तत् विज्ञातमात्रम् । तथा विशेषेण
प्रतिपत्तिदाढ्यबन्धेन यत् ज्ञातं तत् विभातमेव, न पुनः भावनीयं सकृद्वि-
भातात्मत्वात् । तथा ज्ञातमात्रं ज्ञातमेव ज्ञेयैकरूपत्वात्, न तु कदाचित्
ज्ञातृरूपं घटादि, तथा ज्ञाता ज्ञेयरूपा भेदमयी इयं माया, तदुभयं विगतं
यत्र तत् विज्ञातमात्रं, घटादयो यत्र ज्ञात्रैकरूपत्वेन स्वप्रकाशात्मानः, यत्र
च माया न प्रभवति, तेन विज्ञातमात्रेण । खे ब्रह्मणि अभेदरूपे स्थित्वा
चरति—विषयमवगमयति, तथा हानादानादिचेष्टां विधत्ते स्वरूपे च
आस्ते इति खेचरी, अन्तर्बहिष्करणतदर्थसुखादिनीलादिरूपा । तथाहि
वेद्यवेदकभावानुल्लासिपदे शून्ये संविन्मात्रदृगुल्लासे संवेद्यगतान्तरेक्यरूप-
दिश्यमानभेदोल्लासे स्फुटभेदोद्वेके च क्रमेण व्योमचरी-गोचरी-दिक्चरी-
भूचरीभूता याः शक्तयः ता वस्तुत उक्तनयेन स्वभावचरखेचरीरूप-
शक्त्यविभक्ता एव—इत्येकैव सा पारमेश्वरी शक्तिः । यदुक्तम्

‘शक्तयोऽस्य जगत् कृत्स्नं शक्तिमांस्तु महेश्वरः ।’

इति । ततः स्त्रीलिङ्गेन निर्देशः । नहि आत्मनो मनसः इन्द्रियाणां
बाह्यानां च भेदविषयस्य व्यवस्थापनं युज्यते—अभिसंधानाद्ययोगात्

अप्रकाशत्वात् च । सैव खेचरी कामक्रोधादिरूपतया वैषम्येन लक्ष्यते, तस्याः समता सर्वत्रैव परिपूर्णभैरवस्वभावात् । अणुमात्रमपि अविकलानुत्तरस्वरूपा-परिज्ञानमेव चित्तवृत्तीनां वैषम्यम् । स एव च संसारः, अपूर्णाभिमानेन स्वात्मनि अणुत्वापादनात् आणवमलस्य, तदपूर्णरूपपरिपूरणाकाङ्क्षायां भेददर्शनात् मायाख्यस्य मलस्य, तच्छुभाशुभवासनाग्रहेण कामंमलस्य च उल्लासात् स्वरूपापरिज्ञानमयतद्वैषम्यनिवृत्तौ मलाभावात् क्रोधमोहादिवृत्तयो हि परिपूर्णभगवद्भैरवभट्टारकसंविदात्मिका एव । यदुक्तं श्रीसोमानन्दपादैः

.....तत्सरत्प्रकृतिः शिवः ।' (शि. दृ. ३।९४)

इति । तथा

'सुखदुःखे विमोहे च स्थितोऽहं परमः शिवः ।' (शि. दृ. ७।१०५)

इति ।

'दुःखेऽपि प्रविकासेन स्थैर्यार्थे धृतिसंगमात् ।' (शि. दृ. ५।९)

इत्यादि । क्रोधादिवृत्तयो हि चिच्चमत्कारतादात्म्यात् अन्यथा तत्स्वरूप-लाभस्यैव अयोगाच्च । पारमेश्वर्यः करणदेवता एव भगवत्यस्तास्ताः क्रीडावितन्वन्त्यः शिवार्कस्य दीधितिरूपाः, तथा ता एव तत्तत्परस्परसांक्य-लब्धासंख्येरूपाः तत्तदुच्चाटन-मारण-शान्त्यादिरूपेषु कर्मसु परिकल्पिततत्त-त्समुचितसोम्यरौद्रप्रकाराः कृत्यादिभेदात् देवतात्वेन उपास्या उक्ताः, मतादिशास्त्रेषु भगवद्भैरवभट्टारकपरिवारभूताश्च । यथोक्तम्

'उच्चाटने काकवक्त्रा ।'

इत्यादि उपक्रम्य

'ता एव देवदेवस्य रश्मयः कादिधारिकाः ॥'

इत्यादि । तथात्वेन तु अपरिज्ञातस्वरूपाः चिच्चमत्कारं विकल्पेऽपि निविकल्पैकसारं तेन तेन विचित्रवर्णक्षिरपुष्पात्मना घोरतरात्मना विकल्प-रूपेण देवतात्मना शङ्कातङ्कानुप्रवेशेन तिरोदघत्यः सांसारिकपाशपशु-भावदायिन्यः । यथोक्तम्

इति । तथा 'पीठेश्वर्यो महाघोरा मोहयन्ति मुहुर्मुहुः ।'

इत्यादि । तथा 'विषयेष्वेव संलीनानधोऽधः पातयन्त्यणून् ।'

'शब्दराशिसमुत्थस्य शक्तिवर्गस्य योग्यताम् ।
कलाविलुप्तविभवो गतः सन् स पशुः स्मृतः ॥' (स्प.का. ३।१३)
इति । ज्ञातस्वरूपाः ता एव उक्तयुक्त्या जीवन्मुक्ताप्रदायिन्यः । तथा
उक्तम्

'यदा त्वेकत्र संरूढस्तदा तस्य लयोद्भवी ।

नियच्छन् भोक्तृतामेति ततश्चक्रेश्वरो भवेत् ॥' (स्प.का. ३।१९)

इति । स्वरूपपरिज्ञानं च एतावदेव—यत् एतासु क्रोधादिषु वृत्तिषु उदय-
समयनिविकल्पैकरूपासु विकल्पोऽपि उदयमानो वर्णराशिसमारब्धतत्त-
द्विचित्रशब्दारूपितत्वेऽपि न तादृशेन वर्णपुञ्जात्मना शक्तिचक्रेण युज्यते, यत्
तस्य प्राक्तननिविकल्पैकव्यवहारमयस्य विकल्पात्मनो मातुः स्वरूपं
खण्डयेत् । न च विकल्पा अनुभवात् विकल्पान्तराद्वा भिन्नाः, अपि तु स
एव एकः स्वातन्त्र्यभेदितभावोपरागलब्धभेदभूताद्यभिधविज्ञानचक्रप्रभुः,
तदेवं खेचरीसाम्यमेव मोक्षः, तत् च अनुत्तरस्वरूपपरिज्ञानमेव सततोदितं
परमेश्वर्याः शिवात्मनि संघट्टसमापत्या उभयविमर्शानन्दरूढि । शिवो हि
परवाङ्मयमहामन्त्रवीर्यविसृष्टिमयः परमेश्वरौविसृष्ट्या तद्वीर्यघनतात्मक-
प्रसूननिर्भरया सृष्ट्या युज्यते तथा हि सर्वेषामन्तर्बहिष्करणानां यत् यत्
अनुप्रविशति तत्तत् मध्यनाडीभुवि सर्वाङ्गानुप्राणनसारायां प्राणात्मना
चेतनरूपेण आस्ते यत् ओज इति कथ्यते । तदेव सर्वाङ्गेषु अनुप्राणकतया
तदविभक्तवीर्यरूपत्वेन ततोऽपि पुनरपि नयनश्रवणादीन्द्रियद्वारेण बृंहक-
रूपं रूपशब्दादि अनुप्रविशत् बृंहकत्वादेव तत् वीर्यक्षोभरूपकामानल-
प्रबोधकं भवति । यथोक्तम्

'आलापाद् गात्रसंस्पर्शति..... ॥'

इत्यादि । एकेनेव च रूपाद्यन्यतमेन उद्रिक्तप्राक्तनबलोपबृंहितस्य सर्व-
विषयकरणीयोक्तक्षोभकरणसमर्थत्वं सर्वस्य सर्वस्य सर्वसर्वत्मकत्वात् ।
स्मरणविकल्पादिनापि सर्वमयमनोगतानन्तशब्दादिबृंहणवशात् जायत
एव क्षोभः, परिपुष्टसर्वमयमहावीर्यमेव पुष्टिसृष्टिकारि न तु अपूर्णं नापि
क्षीणं समुचितशैशववाद्धकयोरिव । वीर्यविक्षोभे च वीर्यस्य स्वमयत्वेन
अभिन्नस्यापि अदेशकालकलितस्पन्दमयमहाविमर्शरूपमेव परिपूर्णभैरव-
संविदात्मकं स्वातन्त्र्यमानन्दशक्तिमयं सुखप्रसवभूः । नयनयोरपि हि रूपं
तद्वीर्यक्षोभात्मकमहाविसर्गविश्लेषणयुक्त्या एव सुखदायि भवति । श्रवण-
योश्च मधुरगीतादि । अन्यत्रापि इन्द्रिये अन्यत् केवलं परिपूर्णसृष्टितां न
अश्नुते, स्वात्मन्येव उच्छलनात् । तथा च तद्वीर्यानुपबृंहितानाम् अविद्य-
मानतथाविधवीर्यविक्षोभात्मकमदनानन्दानां पाषाणानामिव रमणीय-
तरतरुणीरूपमपि नितम्बिनीवदनघूर्णमानकाकलीकलगीतमपि न पूर्णानन्द-
पर्यवसायि यथा यथा च न बृंहकं भवति तथा तथा परिमितचमत्कारपर्य-
वसानम् । सर्वतो हि अचमत्कारे जडतैव; अधिकचमत्कारावेश एव वीर्य-
क्षोभात्मा सहृदयता उच्यते । यस्यैव एतद्भोगासङ्गाभ्यासनिवेशितानन्त-
बृंहकवीर्यबृंहितं हृदयं, तस्यैव साविशयचमत्क्रिया । दुःखेऽपि एष एव
चमत्कारः, अन्तर्व्यवस्थितं हि यत्तत् दयितासुतसुखादि वीर्यात्मकं तदेव
भावनासदृशदृगाक्रन्दादिबोधेन क्षोभात्मकं विकासमापन्नं पुनर्न भविष्यति
इति नैरपेक्ष्यवशसविशेषचमत्क्रियात्म दुःखसतत्वम् । तदुक्तम्

‘दुःखेऽपि प्रविकासेन.....।’ (शि. दृ. ५।९)

इति । यदा सकलेन्द्रियनाडीभूतमरुदादिपरिपूरणे तु महामध्यमसौषुम्न-
पदानुप्रवेशे निजशक्तिक्षोभतादात्म्यं प्रतिपद्यते तदा सर्वतो द्वैतगलने
परिपूर्णस्वशक्तिभरविमर्शाहन्तामयचमत्कारानुप्रवेशे — परिपूर्णसृष्ट्यानन्द-
रूपरुद्रयामलयोगानुप्रवेशेन तन्महामन्त्रवीर्यविसर्गविश्लेषणात्मना ध्रुव-
पदात्मकनिस्तरङ्गाकुलभैरवभावाभिव्यक्तिः । तथाहि तन्मध्यनाडीरूपस्य
उभयलिङ्गात्मनोऽपि तद्वीर्योत्साहबललब्धावष्टम्भस्य कम्पकाले सकल-

वीर्यक्षोभोज्जिगमिषात्मकम् अन्तःस्पर्शसुखं स्वसंवित्साक्षिकमेव । न च
एतत्कल्पितशरीरनिष्ठतयैव केवलं तदभिज्ञानोपदेशद्वारेण इयति महामन्त्र-
वीर्यविसर्गविश्लेषणावाप्तध्रुवपदे परब्रह्ममयशिवशक्तिसंघट्टानन्दस्वातन्त्र्य-
सृष्टिपराभट्टारिकारूपेऽनुप्रवेशः । तद्वक्ष्यते

‘ततः सृष्टिं यजेत्..... ।’ (प. त्री. २९)

इत्यादि । तथा

‘यथा न्यग्रोधबीजस्थः..... ।’ (प. त्री. २४)

इत्यादि । तथा

.....इत्येतद्रुद्रयामलम् ॥’ (प. त्री. ३५)

इत्यादि । अन्यत्रापि उक्तम्

‘लेहनामन्थनाकोटैः स्त्रीमुखस्य भरात्स्मृतेः ।

शक्त्यभावेऽपि देवेशि भवेदानन्दसंप्लवः ॥’ (वि. भै. ७०)

इति । भरात् स्मर्यमाणो हि संस्पर्शः तत्स्पर्शक्षेत्रे च मध्यमाकृतिमपरा-
त्मकशक्तिनालिकाप्रतिबिम्बितः तन्मुख्यशाक्तस्पर्शाभावेऽपि तदन्तर्वृत्ति-
शाक्तस्पर्शमकवीर्यक्षोभकारी भवति इत्यभिप्रायेण । तथा

‘शक्तिसंगमसंक्षोभशक्त्यावेशावसानिकम् ।

यत्सुखं ब्रह्मतत्त्वस्य तत्सुखं स्वाक्यमुच्यते ॥’ (वि. भै. ६९)

इति ।

.....स्नेहात् कौलिकमादिशेत् ।’

इति च । महावीरेण भगवता व्यासेनापि

‘मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन् गर्भं दधाम्यहम् ।

संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥’ (भ. गी. १२।१३)

इति गीतम् । सोमानन्दपादैरपि तिजविवृतौ

‘भगवत्या रतस्थायाः प्रश्न इति परैकमयत्वेऽपि

तन्मयमहदन्तरालाभिप्रायेण’

इति ।

तदलम् अमुना त्रिकशास्त्ररहस्योपदेशकथातिप्रस्तावेन । तदिदम्
'अनुत्तरं कौलिकसिद्धिदं येन ज्ञातमात्रेण खेचरोसाम्यम्' उक्तनयेन ॥ १ ॥

एतद्गुह्यं महागुह्यं कथयस्व मम प्रभो ।

गुह्यम् अप्रकटत्वात् यतो गुहायां मायायां स्वरूपापरिज्ञानमय्यां सत्यां
स्थितमपि अप्रकटम् । अथ च महत् अगुह्यं सर्वस्य एवंविधचमत्कार-
मयत्वात् । मातृमानमेयमयभेदाविभागशालिनी भगवती शुद्धविद्येन
त्रिकोणा मायायामतिशयप्रतिफलितभेदावग्रहा भवति इति, मायापि
जगज्जननभूः विद्यैव वस्तुतः, तत् उक्तेन नयेन सा एवंभूतत्वेन अपरि-
ज्ञायमानत्वात् अभेदमाहात्म्यतिरोहिततत्प्रमात्रादिकोणत्रयत्वात् महागुहा
इति उच्यते, सैव च वस्तुतः पूजाधाम त्रिशूलं त्रिकार्थं । तदुक्तम्

'सा त्रिकोणा महाविद्या त्रिका सर्वरसास्पदम् ।

विसर्गपदमेवैष तस्मात् संपूजयेत्त्रिकम् ॥'

इति । तथा

'उदेत्येकः समालोकः प्रमाणार्थप्रमातृगः ।'

इति । ततश्च ईदृश्यां महागुहायां शुद्धविद्याहृदयमय्यां महासृष्टिरूपायां
जगज्जन्मभूमौ स्वचमत्काररूपेण भवति यत् 'मह-अ' इति तद् एतत्
गुह्यम् । एतेन हि यत् इदमविच्छिन्नभैरवभासा विमर्शरूपं स्वातन्त्र्यं,
भावेभ्यः स्वरूपप्रत्युपसंहारक्रमेण आत्मविमर्शविश्रान्तिरूपत्वं, प्रकाशस्य
हि स्वाभाविकाकृत्रिमपरवाङ्मन्त्रवीर्यचमत्कारात्म अहमिति । यथोक्तम्

'प्रकाशस्यात्मविश्रान्तिरहंभावो हि कीर्तितः ।' (अ. प्र. सि. २२)

इति । तदेव गुह्यम् अतिरहस्यम् । तथाहि— सृष्टिक्रमेण यथा अविकृता-
नुत्तरध्रुवरूपविश्रान्तो भैरवभट्टारकः सकलकलाजालजीवनभूतः सर्वस्य
आदिसिद्धोऽकलात्मकः, स एव प्रसुरात्मना रूपेण विसर्गरूपतामश्नुवानो

विसर्गस्यैव कुण्डलिन्यात्मक-ह-शक्तिमयत्वात् पुनरपि तच्छाक्तप्रसाराभेद-
तदेकरूपबिन्दात्मना नररूपेण प्रसरति । तथा पुनरपि तन्मूलत्रिशूलप्राण-
परशक्तित्रयोपसंहारे तद्विसर्गविश्लेषणया मूलध्रुवपदानुत्तरप्रवेशः सर्वदा,
स्फुटयिष्यते च एतत् अविदूर एव । महे—परमानन्दरूपे पूर्वोक्ते, यदिदम्
उक्तनयेन अ इति रूपं तदेव गुह्यम् एतदेव च महागुह्यं—जगज्जननधाम ।
तथा उभयसमापत्या आनन्देन अगुह्यं, सर्वत्रमत्कारमयम् । स्व ! आत्मन्नेव,
हे प्रभो एवविषवेचित्र्यकारितया प्रभवनशील, आमन्त्रणमेतत् । तच्च
आमन्त्र्यस्य आमन्त्रकं प्रति तादात्म्यमाभिमुख्यं प्रातिपदिकायात् अधि-
कार्यदायि । यथोक्तम्

‘संबोधनाधिकः प्रातिपदिकार्थः ।’

इति । निर्णीतं च एतत् मयैव श्रीपूर्वपञ्चिकायाम् । एतत् कथय—परावा-
ग्रूपतया अविषकं स्थितमपि ब्रह्मन्त्वादिभुवि वाक्यप्रबन्धक्रमासूत्रेण
योजय । यथोक्तं प्राक्

‘गुरुशिष्यपदे स्थित्वा स्वयं देवः सदाशिवः ।’

इत्यादि । पराभट्टारिकायाश्च पस्वन्त्वादितादात्म्यं निर्णीतं प्रागेव । तथा
मम इत्यस्य स्वमात्मसंबन्धित्वस्य इदंभास्य यत् गुह्यं मह अ इत्युक्तम्
अहमित्ति । तथा हि मम इदं भासते इति यत् भासनं, तस्य विमर्शः
पुनरपि ब्रह्मवाक्यसारः, स पुनः ब्रह्मवाचो भावप्रत्युपसंहरणमुत्तेन इति
मह अ इत्येतद्रूप एव यथोक्तं प्राक् । यदुक्तम्

‘इदमित्यस्य विच्छिन्नविमर्शस्य कृतार्थता ।

या स्वस्वरूपे विभ्रान्तिविमर्शः सोऽहमित्ययम् ॥’ (अ. प्र. सि. १५)

इति । अन्यथापि

‘घटोऽयमित्यध्यवसा नामरूपातिरेकिणो ।

परेणशक्तिरात्मेव भासते न त्विदन्तया ॥’

(ई० प्र० १।५।२०)

इति । तदुक्तं श्रीसोमानन्दपादैः निजविवृतौ

‘अ’बीजं शुद्धशिवरूपम्’

इत्यादि । तदेव अस्माभिः विपश्चितमिति । तथा स्वमम—सुष्ठु अविद्यमानं मम इति, यस्य अहन्ताभरैकरूपत्वात् विश्वं न किञ्चित्, यस्य व्यतिरिक्त-निर्देशप्राणषष्ट्यर्थयोगि विश्वं न भवति । शास्त्रान्तरदीक्षितानां विज्ञाना-कलानां प्रलयकेवलिनां च यद्यपि ममेति व्यतिरिक्तं नास्ति, तथापि भेद-योग्यतावसाना स्यादेव प्रबोधसमये तद्विकासात् अहंभावरूढिः तदपाकृत्ये सुष्ठुशब्दार्थे सुः । यदुक्तं मयैव स्तोत्रे

‘यन्न किञ्चन ममेति दोषतां

प्राप्नुवन्ति जडजन्तवोऽनिशम् ।

तत्र किञ्चन ममास्मि सर्वमि-

त्युद्धरां धुरमुपेयिवानहम् ॥’

इति । शोभनेन द्वैतकलङ्काङ्कनाकालुष्यलेशशून्येन अनेन परमार्थोपदेशा-द्वयात्मना ज्ञानेन, मानम् अवबोधो यस्य स्वप्रकाशैकरूपत्वात् । अमतीति अमा । अ मा इति यत्र अविद्यमानं मा मानं निषेधश्च नित्योदितत्वात् संहारश्च यत्र नास्ति, सा भगवती अमा इति उच्यते । सा शोभना सततोदिता अत्र । मायां प्रमाणप्रमेयव्यवहृती सा तादृशी अमा यस्य इति बहुव्रीह्यन्तरो बहुव्रीहिः । परमेश्वरो हि प्रमाणादिव्यवहारेऽपि पर-शक्तिमय एव सर्वथा अद्वैतरूपत्वात् । तस्य आमन्त्रणमात्मन एव ॥ १३ ॥

इदमेवं सार्धश्लोकनिरूपितानन्तप्रश्नतात्पर्यसंग्रहेण एतदुक्तं भवति, इति निर्णेतुं निरूप्यते

हृदयस्था तु या शक्तिः

कौलिक्की कुलनायिका ।

तां मे कथय देवेश

येन तृप्तिं लभाम्यहम् ॥ २ ॥

सर्वस्य नीलसुखादेः देहप्राणबुद्ध्यादेश्च परं प्रतिष्ठास्थानं सविदात्म
हृत्, तस्यैव निजस्वातन्त्र्यकल्पितभेदा अया—विचित्राणि घटादिज्ञानानि,
तत्स्था या इयं स्फुरणमयी शक्तिः, कुलस्य नायिका शरीरप्राणसुखादेः
स्फुरत्तादायिनी, ब्राह्म्यादिदेवताचक्रस्य वीर्यभूता, निखिलाक्षनाडीचक्रस्य
मध्य-मध्यमरूपा जननस्थानकर्णिकालिङ्गात्मा अस्ति । तत्रैव च कुले
भवा-कुलरूपा (भवा अकुलरूपा) कौलिकी । यद्वा कुले भवमकुलात्म कौलं
तत् यस्यामन्तः तादात्म्येन अस्ति सा कौलिकी, कुलं हि अकुलप्रकाश-
रूढमेव तथा भवति । यदुक्तम्

‘अपि त्वात्मबलस्पर्शात् ।’ (स्प. का. १।८)

इति । तथा

‘तदाक्रम्य बलं मन्त्राः सर्वज्ञबलशालिनः ।
प्रवर्तन्तेऽधिकाराय करणानीव देहिनाम् ॥’

(स्प. का. २।१०)

इति । देवानां ब्रह्मविष्णुरुद्रादीनाम् ईशस्य आमन्त्रणम् । तन्मे कथय इत्यपि
पठन्ति श्रीसोमानन्दपादाः, व्याचक्षते च तत् तस्मात् इति । यद्वा तत्
कथय येन तृप्तिं परमानन्दमयीं लभे परमाद्वयनिर्वृतिस्वातन्त्र्यरसा भवामि
इति समन्वयः । ब्रजामि इत्यपि पाठः । अहमित्यनेन सर्वप्रमातृजीवन-
रूपमेव सततं परामृश्यते, तत् च एवमभिहितस्वरूपोपदेशेन प्रत्यभिज्ञाय
निजमीश्वररूपं परिपूर्णभावात्मिकां तृप्तिं विन्दति इति प्राक् प्रकृतमेव ।
तदुक्तं सोमानन्दपादेः स्वविवृतौ

‘हृदि अयो गमनं ज्ञानम्’

इत्यादि ।

इति शिवरसं पातुं येषां पिपासति मानसं

सततमशिवध्वंसे सक्तं शिवेन निवेशितम् ।

हृदयगगनग्रन्थि तेषां विदारयितुं हठाद्

अभिनव इमां प्रश्नव्याख्यां व्यधात्त्रिकतत्त्वगाम् ॥

तदत्र प्रश्नसर्वस्वे

श्रीभैरव उवाच

व्याख्यातं प्रागेव एतत् किं पुनरुक्ततापादनेन, भैरवो भ्रूणात्मको
महामन्त्ररवात्मकश्च, केवलमत्र शक्तिमत्प्राधान्यं संहाररूपेण मह्य इत्येवं
रूपम् इत्युक्तं प्राक्, स्फुटीभविष्यति च अग्रत एव । तत् इयान् अत्र
तात्पर्यार्थः

परा भगवती संवित्प्रसरन्ती स्वरूपतः ।
परेच्छाशक्तिरित्युक्ता भैरवस्याविभेदिनी ॥
तस्याः प्रसरधर्मित्वं ज्ञानशक्त्यादिरूपता ।
परापरापरारूपपश्यन्त्यादिवपुर्भृतिः ॥
तदेवं प्रसराकारस्वरूपपरिमर्शनम् ;
प्रश्न इत्युच्यते देवी यन्मयप्रश्नकारिणी ॥
तस्य प्रसररूपस्य परामर्शनमेव यत् ।
तदेव परमं वक्तुं तत्प्रश्नोत्तररूपकम् ॥
तदेवापरसंवित्तेरारभ्यान्तस्तरां पुनः ।
परसंविद्घनानन्दसंहारकरणं मुहुः ॥
अन्तर्भावितनिःशेषप्रसरं भैरवं वपुः ।
प्रतिवक्तृस्वरूपेण सर्वदेव विजृम्भते ॥
एतो प्रसरसंहारावकालकलितो यतः ।
तदेकरूपमेवेदं तत्त्वं प्रश्नोत्तरात्मकम् ॥
तदेवं परसंबन्धमनुत्तरतयान्वितम् ।
षडर्धसारसर्वस्वं गुरवः प्राङ्ग्यरूपयन् ॥

पफिलउ फुरइ फुरण

अवि आरिणा होइपरावर

अवरविहइण

देवि विसरिम इऊ उ ।

सासञ्चिअ परिसरि

सेइसऊअउदेउ

विलोमइ भैरव ऊअउ

उत्तरु एहु अणुतुल ॥

शृणु देवि महाभागे

उत्तरस्याप्यनुत्तरम् ॥ ३ ॥

कौलिकोऽयं विधिर्देवि

मम हृद्योऽन्यवस्थितः ।

कथयामि सुरेशानि

सद्यः कौलिकसिद्धिदम् ॥ ४ ॥

देवि इति प्राग्वत् । महान् भागो यस्याः, या भज्यमाना उक्तवक्ष्य-
माणोपदेशानुशीलनेन सेव्यमाना पारमेश्वर्याख्यमहाबलदा भवति इति ।
महत--परममहद्रूपतया प्रसिद्धोऽनाश्रितशिवरूपः स यस्याः भागः अंशः,
पारमेश्वरी हि शक्तिः अनन्तषट्त्रिंशदादितत्वगभिणी । महान्—बुद्ध्यादि-
स्तत्त्वविशेषो भागो विभागकलापेक्षि रूपं यस्याः, पारमेश्वरी हि
संविदेकघनशक्तिः स्वस्वातन्त्र्योपकल्पितभिन्नज्ञेयकार्यप्रतिष्ठापदत्वे बुद्धि-
रित्युच्यते । यदुक्तं श्रीसोमानन्दपादैः

.....अपरस्थितौ,

सा बुद्धिर्यत्पुनः सूक्ष्मं सर्वदिक्कमवस्थितम् ।

ज्ञानं बोधमयं तस्य शिवस्य सहजं सदा ॥ (शि. दृ. १।२०, २७)

इति । भागो भेदः स यत्र अस्ति इति मत्वर्षीयाकारप्रत्ययान्तेन भाग-
शब्देन विभक्तं रूपमुच्यते । विभक्ते च वपुषि परिच्छेदोऽन्योन्यव्यवच्छेदेनैव
भवति इति प्रसादात्मकविषयनिश्चयो बुद्ध्यावुपजायमानोऽपररम्यारम्या-
दिविश्ववर्तिनो भावान् अस्पृशन्नेव, प्रत्युत तान् व्यवच्छिन्दन् उपजायते

इति । सुखवृत्तिबुद्धेः धर्मैश्वर्यादिरूपत्वात् सत्त्वात्मको गुणनिःष्यन्दः इति
गीयते । यदि तु तत्रापि अन्तस्तमाम् अनुप्रविश्यते तत् तद्द्वारेणैव
तन्मूलवृत्तिनि परमानन्दधाम्नि भवेदेव सततमुदयः । 'महस्य' सर्वतो-
ऽखण्डितपरिपूर्णनिरगलनिरपेक्षस्वातन्त्र्यजगदानन्दमयस्य आ — ईषत्
भागाः सुखलक्षणा अंशा यतः । यत् यत् किल सुखं तत् महानन्दनिर्वृति-
परमधाम्नि विसर्गशक्तौ अनुप्रवेशात् तथाऽचेत्यमानतया कियद्रूपतां
प्राप्तम् । तदुक्तं भट्टनारायणेन

'त्रैलोक्येऽप्यत्र यो यावानानन्दः कश्चिदीक्ष्यते ।

स बिन्दुर्यस्य तं वन्दे देवमानन्दसागरम् ॥

इति । प्राङ्मयेन यदुक्तं 'महअ' इति रूपं तदेव भजनीयं यस्याः ।
परमेश्वरस्य हि स्वचमत्कारबृंहितं यत् 'अहम्' इति तदेव शाक्तं वपुः, तदेव
च पराभट्टारिकारूपमिति उच्यते । अत एव सैव च परमेश्वरी सर्वं
शृणोति—श्रवणाख्यया सत्तया तिष्ठन्ती तस्याः श्रवणसंपुटस्फुटकमिकस्व-
स्पन्दमयवर्णराशिनिष्ठमेकात्म्यापादनरूपसंकलनानुसंधानाख्यं स्वातन्त्र्यम् ।
तेन हि विना कलकललीनशब्दविशेषं शृण्वन्नपि—न शृणोमि इति व्यव-
हरति प्रमाता । कलकलमात्रविषयमेव तु संकलनमिति तत्रैव श्रुतिमिति
व्यवहारः । वस्तुतस्तु स कलकलध्वनिः श्रोत्राकाशे अनुप्रविशन् न वर्णान्
अनुप्रवेशयन् तथा भवेत् तद्वर्णातिरिक्तस्य कलकलस्यैव भावात् । तद्वर्ण-
विशेषविवक्षायां च कलकलस्य च कारणाभावादेव अनुत्पत्तिः स्यात्—
तद्विवक्षोत्पन्नस्फुटवर्णमयशब्दकार्यत्वे सजातीयशब्दोत्पत्त्या अनुपपत्तेः कल-
कलस्य । सर्वथा त एव वर्णाः तेन स्फुटरूपेण संकलनामगच्छन्तः कलकल-
शब्दवाच्याः । तत्संकलनावधानोद्युक्तस्य भवेदेव कियन्मात्रस्फुटोपलम्भ
इति संकलनमेव अत्र उपयोगि । संकलनं च भगवती सैव परा परमेश्वरी
करोति । यदुक्तम्

इत्यादि । वस्तुतो हि शृणोति पश्यति वक्ति गृह्णाति इत्यादि भगवत्या
एव रूपम् । यथोक्तम्

‘येन रूपं रसं गन्धं स्पर्शशब्दौ च मैथुनम् ।

एतेनैव विजानाति किमत्र परिशिष्यते ॥’ (कठ० २।१।३)

इति वेदान्ते परमेश्वरेण । न तु श्रवणं नाम स्फुटकलकलात्मकतारगद्गदा-
दिरूपवर्णकिर्णनमेव । तथाहि—श्रीपरमेश्वर एव श्रीस्वच्छन्दशास्त्रे
जपविभागनिर्णयावसर एवमेव निरूपितवान्

‘आत्मना श्रूयते यस्तु स उपांशुरिति स्मृतः ।’ (स्व. तं. २।१४६)

अत्र हि मध्यमापदे आत्मैव संश्रूयते नापरः इत्युक्तम्, स्थानादिप्रयत्न-
स्फुटतायां दन्तौष्ठपुटादिसंयोगविभागेन अतिनिभूतमपि शब्दोच्चारं निकट-
तरत्रनिपरश्रवणमपि स्यादिति सशब्दतापत्तिरेव ।

‘परैः संश्रूयते यस्तु सशब्दोऽसौ प्रकीर्तितः ।’ (स्व. तं. २।१४७)

इत्युक्तम्, यतः न चात्र निकटादिविशेषः कश्चित् इति । परप्रमातृदर्शन-
मात्रगोचरजिह्वोष्ठपुटादिसंयोगेऽपि आत्मन एव श्रवणं स्यात् न परस्य,
यतः मध्यमापदमेव एतत् संपद्यते—वर्णस्य बहिरात्मलाभाभावात् ।
वाय्वभिघातात् हि स्फुटवर्णो निष्पन्न एव, न च तत्र वाय्वभिघातो
बाह्यतापत्तिपर्वन्तः स्यात् । ओष्ठादिचलनमपि न तत्र वर्णशेषानुप्रविशेत्,
अपि तु स्वात्मनिष्ठमेव तात्कालिकं तत्स्यात्, तात्कालिकेद्भित्तिनिमित्त-
करव्यापारादिस्थानीये स्फुटस्थानकरणप्रयत्नयोगे तु वर्णनिष्पत्तावपि यदि
नाम ध्वनीनां तारतम्येन तारमन्द्रादिविभागे दूरादूरादिश्रवणं स्यात्,
सर्वथा परैः श्रूयते—इति वैखरीपदमेव एतत्, इत्यलं प्रसक्तानुप्रसक्त्या ।
सैव परमेश्वरो आमन्त्रणयोगेन स्फुटं शक्तिरूपतयोक्ता । नर-शक्ति-शिवात्मकं
हि इदं सर्वं त्रिकरूपमेव । तत्र यत् केवलं स्वात्मनि अवस्थितं तत् केवलं
जडरूपयोगि मुख्यतया नरात्मकं घटः तिष्ठति इतिवत्, एष एव प्रथम-
पुरुषविषयः शेषः । यत् पुनरिदमित्यपि भासमानं, यदामन्त्र्यमाणतया

आमन्त्रकाहंभावसमाच्छादिततद्भिन्नेदंभावं युष्मच्छब्दव्यपदेश्यं तच्छाक्तं रूपं, त्वं तिष्ठसि इत्यत्र हि एष एव युष्मच्छब्दार्थः, आमन्त्रणतत्त्वं च । तथाहि यथा अहं तिष्ठामि तथैव अयमपि इति । तस्यापि अस्मद्रूपावच्छिन्नाहंभावचमत्कारस्वातन्त्र्यमविच्छिन्नाहंचमत्कारेणैव अभिमन्वान आमन्त्रयते, यथार्थेन मध्यमपुरुषेण व्यपदिशति, सेयं हि भगवती परापरा । सर्वथा पुनरविच्छिन्नचमत्कारनिरपेक्षस्वातन्त्र्याहंविमर्शो अहं तिष्ठामि इति पराभट्टारिकोदयः, यत्र उत्तमत्वं पुरुषस्य, यदुक्तम्

‘यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥’ (भ. गी. १५।१८)

इति । अत्र क्षराक्षररूपात् उभयतोऽपि हि उत्तमत्वम् अस्मि इत्यस्मदर्थेन उक्तम् । नहि अत्र सर्वत्र अहमिति परिमितं शरीरादि अपदिश्यते तस्य प्रत्यक्षेणैव ताद्रूप्यविरोधात् । तदेवमोदृशं स्वयंप्रथात्मकं शिवात्मकं रूपम् । अत एव बोधस्यास्य स्वसंवित्प्रथात्मकस्य किञ्चिन्न ऊनं नाप्यधिकं— तस्याप्रकाशरूपस्य चिन्मये अननुप्रवेशात् । तदपेक्षया च माध्यस्थ्यमपि न किञ्चित्—इत्युपचयापचयमध्यस्थानीयेदन्तानिर्देश्याभावलब्धप्रतिष्ठाने न प्रभवन्ति तद्विधाविच्छेदरूपास्मदार्थाः, विच्छेदितोऽपि युष्मदर्थं एवमेवेति, अत एव ‘अलिङ्गे युष्मदस्मदी’ गीते । देहगतसंख्याद्युपचारेण परापरादि-शक्तिगर्भीकारात् संख्यायोगस्तु उपपद्यते । तथाहि—स्वस्वातन्त्र्योप-कल्पितभेदावभासस्य अनन्तशरीराद्येकतयैव विमृशेत् ‘आवां युवां वयं यूयं’ इति च । उपचयाद्यास्तु देहगता उपचरितुमपि न शक्याः—चिद्रूपस्य ऊनाधिकतानुपपत्तेः । सर्वं हि सर्वात्मकमिति नरात्मानो जडा अपि त्यक्त-तत्पूर्वरूपाः शाक्त-शैवरूपभाजो भवन्ति—शृणुत ग्रावाणः, मेरुः शिख-रिणामहं भवामि, अहं चैत्रो ब्रवीमि इत्यपि प्रतीतेः । शाक्तमपि युष्मदर्थ-रूपमपि नरात्मकतां भजत एव शाक्तरूपमुज्जित्वा, त्वं गतभयधैर्य-शक्तिरिति अनामन्त्रणयोगेनापि प्रतिपत्तेः । भवानित्यनेन ‘पादा, गुरव’ इत्यादिप्रत्ययविशेषैश्चापरावस्थोचितनरात्मकप्रथमपुरुषविषयतयापि प्रती-

तिसद्भावात् । त्यक्तशाक्तरूपस्यापि च अहंरूपशिवात्मकत्वमपि स्यात्
वयस्ये दयिते त्वमेव अहं भवामि इति प्रत्ययात् । शिवस्वरूपमपि च
उज्जितचिद्रूपमिव नरशक्त्यात्मकं वपुराविशत्येव । कोऽहम्, एषोऽहम्,
अहो अहं, धिक् माम्, अहो मह्यम् इत्यादौ हि अहमिति गुणीकृत्या-
विच्छिन्नं स्वातन्त्र्यं, मुख्यतया तु विच्छिन्नेव इदन्ता प्रतीयते यत्र भग-
वत्या अपराया उदयः । हे अहम् इत्यादौ परापरशाक्तस्पन्दस्पर्शं एव
शिवस्य, किं तु पूर्वं पूर्वमव्यभिचरितमुत्तरत्र । तेन नररूपं स्फुटयैव प्रति-
पत्त्या शाक्त-शांभवधुरमारोहं शक्त्यादेव, न पुनर्वैपरीत्येन आरोहणं
स्फुटप्रतीतिमयम् । अत्यक्तनिजनिजरूपतया त्र्यात्मकत्वात् एक-द्वि-बहुरूप-
भागित्वमेति प्रत्येकमेतत् त्रिकम् । उक्तं हि

‘एकं वस्तु द्विधा भूतं द्विधा भूतमनेकधा ।’

इति । एकात्मकत्वे हि अप्रतियोगित्वात् शिवता, प्रतियोगिसंभवे शाक्तत्वम्,
अनेकतायां भेद एव नरात्मभाव एकस्यैव घटः घटो घटाः घटपटपाषाणा
इत्यपि हि तिष्ठति तिष्ठतः तिष्ठन्ति इति च एकेनैव क्रियाशाक्तस्फुरितमेव
एतत्, यथोक्तं

‘अनेकमेकधा कृत्वा को न मुच्येत बन्धनात् ।’

इति । अत एव नर-शक्ति-शिवात्मनां युगपदेकत्र परामर्शो उत्तरोत्तरस्वरू-
पानुप्रवेश एव—तस्यैव वस्तुतः तत्परमार्थरूपत्वात्, स च त्वं च तिष्ठथः,
स च त्वं च अहं च तिष्ठामः इति प्रतीतिक्रम एव अकृतकसंस्कारसारः
शाब्दिकैर्लक्षणैरनुगम्यते, तथा च निजभाषापदेष्वपि संस्कारस्य यत्र
नामापि न अवशिष्यते बौद्धान्ध्रद्रविडादिषु तत्रापि अयमेव वाचनिकः
क्रमः, वचनक्रमश्च हादीमेव प्रतीति मूलतोऽनुसरन् तत्प्रतीतिरसरूपतया
प्रतीतेरपि एवरूपत्वमवगमयेत्, यथोक्तं मयैव

‘न सा गीर्या न हृदयंगमगामिनी’

इति । तत् सर्वथा अकृतका एवंप्रतीतिः, यथोक्तम्

‘न तैर्विना भवेच्छब्दो नार्थो नापि चित्तेर्गतिः ।’

इति । श्रीमालिनीतन्त्रेऽपि

‘एवं सर्वाणुसंघातमधिष्ठाय यथा स्थिता ।

तथा ते कथिता शंभोः शक्तिरेकैव शांकरी ॥’ (मा. वि. ३।३४)

इति । श्रीतन्त्रसमुच्चयेऽपि

नर-शक्ति-शिवावेशि विश्वमेतत्सदा स्थितम् ।

व्यवहारे कृमीणां च सर्वज्ञानां च सर्वशः ॥’

इति । तदेव नरशक्तिशिवात्मकं स्फुटप्रतिपत्तिसंप्रदायोपदेशेन दर्शितम् ।

नरः शक्तिः शिव इति तु सर्वसहः प्रतिपत्तिक्रमः परमेश्वरेच्छास्वातन्त्र्य-

सृष्टः । इत्यलं परशक्तिपातपवित्रितबहुश्रुतसहृदयसोपदेशकतिपयजनहृदय-

हारिण्या प्रसक्तानुप्रसक्त्या । तत् व्याख्यातं ‘शृणु देवि’ इति । ‘उत्तरस्यापि’

इति, यदुक्तं—कथमनुत्तरमिति, तत्र प्रतिवचनम्—उत्तरस्यापि संनिहि-

तस्य यत् अनुत्तरं, प्रागुक्तक्रमेण हि उत्तरमपि अनुत्तरतादात्म्येनैव भवेत्

नान्यथा, अत एव उत्तरमपि अनादृत्य ‘अनादरे वष्टी’ (पा. २।३।३८) ।

उत्तरं रूपं हि अनादृततद्भावमनुत्तररूपमेव । भेदो हि अयमुत्तररूपो

नितरामेव अभेदभुवमधिशय्य तथा भवेत् । यथोक्तं

‘परव्यवस्थापि परे यावन्नात्मीकृतः परः ।

तावन्न शक्यते कर्तुं यतो बुद्धः परः परे’ ॥

इति । तथा उत्तरस्यापि ग्रन्थभागस्य अनुत्तरं तेनापि उत्तरीतुं न शक्यते ।

पश्यन्त्या अपि पराभट्टारिकायाः प्रथमप्रसरत्वात्, उत्तरस्यापि च

मदीयस्य एतदेवानुत्तरं परमार्थः । उत्तरस्य त्रिशूलप्रेरणादिमयस्य यत्

अनुत्तरं विश्रान्तिस्थानम् । किं तत् ? इत्याह—अयं कौलिको विधिः—

कुलाकुलात्मा प्राक् व्याख्यातो विधीयमानत्वात् विधिः महासृष्टिरूपो

गर्भकृतानन्तसृष्ट्यादिकोटिशतो यस्मात्प्रसृत एतदेव तदनुत्तरं, यदुक्तम्

‘.....यतः सर्व.....’

इति । तथाहि इदं विश्वं चिच्चित्तप्राणदेहसुखदुःखेन्द्रियभूतघटादिमयमेकस्यां परस्यां परमेश्वर्या भैरवसंविदि अविभागेनैव बोधात्मकेन रूपेण आस्ते । यद्यपि बोधात्मकं रूपं नास्तमेति जातुचिदपि तदस्तमये अप्रकाशमानता-पत्तेः, तथापि परस्पराभावात्मकोऽवच्छेदः तत्र नास्ति, विश्वात्मान एव भावाः । तत्र च यदि एषामवस्थितिः न स्यात् तत् प्रथमानुसंधानादिकमेव अक्षप्रेरणोपयोग्यपि न भवेत् इति समुचितानुदितेदन्ताकमहंपरामर्शमात्राभिन्नमेव भावजातं विगतभेदकलनं तिष्ठति । न तत्र कश्चित् अवच्छेदः । तथा यद् यत्र स्पष्टः सन्नयं विधिः कौलिकः स्थितो विश्रान्ति प्राप्तः । सर्वमिदं हि षट्त्रिंशदात्म, ततः सामान्यस्पन्दसंविदात्मनः शक्तिमतः परशक्तिप्रधानात् शिवात् स्वशक्त्या सृष्टमपि सत् तत्रैव भैरवविशेषस्पन्दात्मनि शक्तिप्रधाने स्वस्वरूपे विश्राम्येत्, तदेव स्वस्वभावनिष्ठितत्वं भावानाम् । यदुक्तं

‘यस्मिन्सर्वं.....’

इति । तदेतत् शिवशक्त्यात्मैव सामान्यविशेषरूपमेकात्मकमपि परमेश्वरे-णेव उपदेशोपायप्रवेशाय पृथक्कृत्य निरूप्यमाणं वस्तुतः पुनरेकमेव स्वतन्त्रचिन्मयमहमित्येश्वर्यशक्तिसारमनुत्तरम् । कीदृशे स्वस्वरूपेऽवस्थितः ‘मम हृद्व्योम्नि’—ममेति यत् एतत् हृदयं सर्वभावानां स्थानं प्रतिष्ठाधाम, नीलादीनां हि अन्ततः क्रिमिपर्यन्तं चिदंशानिविष्टानां न किञ्चित् । नीलादि रूपमिति प्रमातुरेव । यत् ‘ममेति’ अविच्छिन्नचमत्कारांशोपारोहित्वं ‘मम नीलं भातम्’ इति तदेव नीलादिरूपत्वमिति, तस्य ममेत्यस्य नीलाद्यनन्त-सर्वभावहृदयस्य यत् व्योम—यत्र तत् ममकारात्मकं विश्वं वीतं—सम्यक्-धृतम्, अत एव त्यक्तभिन्ननिजरूपतया शून्यरूपं व्योम यत्र । तथा ममेत्यस्य भिन्नाभिन्नरूपपरापरसंविदात्मनो यत् हृदयं पर्यन्तप्रतिष्ठाधाम ‘अहमिति’ तस्यापि व्योम संहाररूपकलनेन ‘म ह अ’ इति नरात्मकं लीनं बिन्द्वात्मशक्तौ म-इति, कुण्डलिनी-ह-कलारूपायां प्रविश्य, परिपूर्णनिरर्गल-

चमत्कारे सर्वाविच्छिन्ने अ-इत्यनुप्रविष्टं तथा भवति, एतदेव मम हृद्योम ।
एवं यत इदं प्रसृतं यत्र च विश्रान्तं तदेव नित्यमनावृतस्वभावं स्वयं
प्रथमानम् अनपह्नवनीयमनुत्तरम् । यथोक्तम्

‘यत्र स्थितमिदं सर्वं कार्यं यस्माच्च निर्गतम् ।
तस्यानावृतरूपत्वान्न निरोधोऽस्ति कुत्रचित् ॥’ (स्प. का. १।२)

इति । आवरकत्वेन निरोधकाभिमतोऽपि हि तदावरणादिस्वातन्त्र्येण
प्रकाशमानो दृक्क्रियात्मक एव परमेश्वरः । यदित्ययं निपातः सर्वविभक्त्य-
र्थवृत्तिः अपरवाक्यीयसंबन्धोचित्यात् विशेषे स्थास्नुरत्र पञ्चम्यर्थे च
वर्तते । अयं हि आङ्गस्येन अर्थः—यदयं कौलिकः सृष्टिप्रसरः, यच्च मम
हृद्व्योम्नि अवस्थितः तदेवानुत्तरम् । एवं तस्यैव प्रसरविश्रान्त्युभयस्थानत्वं
निरूप्य प्रसरक्रमस्वरूपं क्रियाशक्तिस्पन्दविसर्गं निरूपयति ‘कथयामि’
इत्यादि । तदेव हि रूपम् अहं परानुत्तरात्मपरापरादिमगपश्यन्त्यादिप्रसर-
परिपाट्याऽद्विच्छिन्नैकतापरमार्थः । कथयामीति समुचितव्यपदेशं परा-
भट्टारिकोदयभागे वैखर्यन्तं वाक्यप्रबन्धं शास्त्रीयलौकिकादिबहुभेदं व्यक्त-
यामीति, तदुक्तम्

‘..... सर्वतश्च यः’

इति । प्रथमपर्यन्तभुवि परभट्टारिकात्मनि तत्प्रसारात्मनि च परापरादेवता-
वपुषि अनुत्तरध्रुवपदविजृम्भैव, तदाहुर्निजविवृती श्रीसोमानन्दपादाः—
कथयामि इति उच्चारयामि उत्कलिकात् इति, तथाहमेव सर्वस्य अन्त-
श्चिद्रूपेण कथयामीति, तदेवास्माभिः युक्त्युपदेशसंस्कारैः निर्मलय्य हृदयङ्ग-
मीकृतम् । स्वरूपं चास्य परमेश्वरस्य ‘सद्य’ इति—‘य एव च परमेश्वरो
भैरवात्माकुलानुत्तरध्रुवधामतया’—उक्तः, तदेवेदं सर्वं ‘सत्’—कौलिक-
विधिरूपं, नहि प्रकाशविमर्शशुद्धभैरवस्वरूपातिरेकि किञ्चित् भावानां
सत्त्वम् । सत्तासंबन्धार्थक्रियाकारित्वादीनामपि सत्ताहेतुता पराभिमताना-
मपि, सत्तायोगे तथात्वानुपपत्तेः, सत्त्वान्तरार्थक्रियान्तरयोगे चानवरथा-

पत्तेः, प्रथमत एव तथा विमर्शजीवितप्रकाशमयत्वमेव सत्त्वं, तत् च स्वातन्त्र्यविमर्शसाराहंभावभरितमिति भैरवरूपमेव । यद्वा सति सद्रूपे यस्यति यत्नं करोति क्रियाशक्तिप्राणत्वात् तत् सद्य इति क्विपि नपुंसकनिर्देशः । सद्यदिति केचित् गुरवः पठन्ति । तदुक्तं श्रीसिद्धसन्ताने

‘प्रकाशमानाभासैव यद्भूतिस्तत्सदेव हि ।’

इति । श्रीस्पन्देऽपि

‘.....तदस्ति परमार्थतः ।’ (स्प. का. १।५)

इति । श्रीसोमानन्दपादैरपि

‘यत्सत्तत्परमार्थो हि परमार्थस्ततः शिवः ।’

इति स्वरूपमुक्तम् । तदुक्तं

‘यः सर्व.....’

इति । अस्यैव क्रियाशक्तिप्रसरं निरूपयति ‘कीलिकसिद्धिदम्’ इति, कीलिकं यत् व्याख्यातं तस्य सिद्धिः तथात्वदाढ्यं तत् यतो भवति, तत्र हि परमार्थप्रमातरि सकलं कुलाकुलादि तथा भवति यत्र प्रतीयमानं सर्वं तथात्वदाढ्यं भजते । तदुक्तं

‘.....परात्परतरं त्रिकम् ।’

इति । अन्यत्रापि

‘वेदाच्छैवं ततो वामं ततो दक्षं ततः कुलम् ।

ततो मतं ततश्चापि त्रिकं सर्वोत्तमं परम् ॥’

इति । श्रीनिशाचारेऽपि

‘वाममार्गाभिषिक्तोऽपि देशिकः परतत्त्ववित् ।

संस्कार्यो भैरवे सोऽपि कुले कोले त्रिकेऽपि सः ॥’

इति । श्रीसर्वाचारेऽपि

‘वाममार्गाभिषिक्तोऽपि देशिकः परतत्त्ववित् ।

क्रमाद्भैरवतन्त्रेषु पुनः संस्कारमहंति ॥’

इति । क्रमश्च अस्य एष एव, यत् सर्वलोकवेदसिद्धान्तवामदक्षिणकुलमत-
भूमिषु परमार्थप्रमातृभाव इति । यथोक्तम्
'यश्च सर्वमयो नित्यं तस्मै सर्वात्मने नमः ।'

इति । तदेवानुत्तरमेतत्सर्वं गर्भकृत्योक्तं निजविवृतो सोमानन्दपादे,
किंबहुना सर्वमेवानुत्तरमनुत्तरत्वात् इति । अयं तात्पर्यार्थः—

'सअल बहुसंवेअणफुरितमत्त

उजहित हिंवि अजत्तो हित्तउपफुर ।

इज कुट्टि उस अलभाव

संवेअणरअणणिहाणुइउ ॥

परिआणहुएत्तिअणुतुरुच्छत्तुहजसठुउसम्मूढतुणिअ-
च्छहतुहअत्तासिअऊउऊउसुबाहिरबितुरहुंबन्धुण-
मोक्खतउइरिअवहुविकुणसिबिसग्गुणिमसिद्धउपुण-
संहरसिज्जितिपविण्णुविरिञ्चरुद्रमअलक्खहिमसर-
णिरोहचिन्तइमलक्खएक्कवाअपरिआणहुअत्ताणउप-
रमत्थअण्णुणकोइविआसुबहुइउसअलउसत्थत्थ ।'

इतीदृक् व्याख्यानं त्यक्त्वा यत् अन्यैः व्याख्यातं तत्प्रदर्शनं दूषणम् ।
यद्यपि पदवाक्यसंस्कारविहीनैः सह व्रीडावहा गोष्ठी कृता भवति, तथापि
सचेतसोऽनुत्तरमवबोधयितुं तत् एकवारं तावत् लिख्यते—'अनुत्तरम्'
इत्यादिना सार्धेन श्लोकेन शिवविषयः प्रश्नः । 'हृदयस्था' इत्यादिना
श्लोकेन शक्तिविषयः । तथा 'शृणु देवि' इत्यत्र प्रतिवचनग्रन्थे 'उत्तरस्या-
प्यनुत्तरम्' इति, तत्रार्थः उत्तरं च शृणु अनुत्तरं च इति । अत्र यदि एषा
त्रिकार्थाभिप्रायेण व्याख्या तत् नरविषयप्रश्नप्रसङ्गः । अथ तु यामलाभि-
प्रायेण तत्रापि न द्वे वस्तुनी शिवशक्त्यात्मके यामलमुच्यते, येन पृथक्
प्रश्नविषयतोपपत्तिः, अथशब्दार्थश्च न संगच्छते—स हि सजातीयनिश्चया-
नन्तर्यवृत्तिः, उत्तरस्वरूपावधारणमन्तरेण च अनुत्तरविषयस्यैकप्रश्नस्य

अनुपपत्तिः । तथाहि केषुचित् वृद्धपुस्तकेषु ईदृक् श्लोकान्तरं दृश्यते

‘श्रुतं देव महाज्ञानं त्रिकाख्यं परमेश्वर ।

उत्तरं च तथा ज्ञानं त्वत्प्रसादावधारितम् ॥’

इति । तस्मात् श्रीसोमानन्दपादनिरूपितव्याख्यानुसारेणैव यत् गुरवः
समादिक्षन् तदेव सर्वस्य करोति शिवम् ।

इत्यसंस्कृतदुर्व्याख्यातामसोन्मूलनव्रतः ।

षडर्धशासनापूतहृदम्बुजविकासकः ॥

संस्त्यानानन्तपाशोघविलापनलसद्गुचिः ।

दीप्तोऽभिनवगुप्तेन व्याख्याभानुः प्रकाशितः ॥

एवं यतोऽयं कौलिको विधिः प्रभवति, यत्र च प्रतिष्ठापदवीं भजते, यन्मयं
च इदं कौलिकं, तदेवानुत्तरमित्युक्तम् । तत्र कस्तावत् कौलिको विधिः ?
कथं च अस्य प्रसरोऽनुत्तरात् ? कथं चात्रैव अस्य प्रतिष्ठा ? कथं च अनु-
त्तरैकरूपत्वम् ? यच्चोक्तम्—उत्तरस्याप्यनुत्तरमिति, तत् सर्वं युक्त्यागम-
स्वसंवेदननिष्कर्षणतत्त्वावबोधावाप्तविमर्शनिपुणान् शिष्यान् प्रति वितत्य
निर्णिनीषुः भगवान् प्रस्तौति ग्रन्थान्तरम्, एतावद्दृढोपदेशनिर्दलितभेदा-
भिमानविकल्पानल्पसंस्काराणां तु सर्वमेतावतेव ‘अनुत्तरं कथम्’ इत्यादि-
सार्धश्लोकयुगलनिगमितेन प्रश्नेन, ‘शृणु देव’ इत्यादिना सार्धश्लोक-
निर्णयितेन चोत्तरेण अनुत्तरपदप्राप्तिवशाविष्टजीवन्मुक्तभावानां कृतकृत्यता ।
अतस्तावन्मात्र एव दृढप्रतिपत्तिपवित्रीकृतैर्विश्रमणीयम्—इत्युद्भुजाः
फूत्कुर्मः । तदनुत्तरपरभैरवपदविमलदर्पणान्तनिविष्टकौलिकपदप्रविविक्तये
ग्रन्थान्तरमवतरति, इत्युक्तम् ॥ ४ ॥

तद्यथा

अथाद्यास्तिथयः सर्वे

स्वरा बिन्दुवसानगाः ।

तदन्तः कालयोगेन

सोमसूर्यौ प्रकीर्तितौ ॥ ५ ॥

पृथिव्यादीनि तत्त्वानि

पुरुषान्तानि पञ्चसु ।

क्रमात् कादिषु वर्गेषु

मकारान्तेषु सुव्रते ॥ ६ ॥

वाय्वग्निसलिलेन्द्राणां

धारणानां चतुष्टयम् ।

तदूर्ध्वं शादि विख्यातं

पुरस्ताद् ब्रह्मपञ्चकम् ॥ ७ ॥

अमूला तत्क्रमाज्ज्ञेया

क्षान्ता सृष्टिरुदाहृता ।

सर्वेषामेव मन्त्राणां

विद्यानां च यशस्विनि ॥ ८ ॥

इयं योनिः समाख्याता

सर्वतन्त्रेषु सर्वदा ।

तत्राकुलमनुत्तरमेव कौलिक सृष्टिरूपमिति निर्णयिते । अथ तत्सृष्टि-
रिति संबन्धः, तदे'वानुत्तर-पदं'—सृष्टिरित्यर्थः । यद्यपि च सृष्ट्यावपि
प्राक्तननयेन कालापेक्षि पौर्वापर्यं न स्यात् तथापि उपदेश्योपदेशभावलक्षणो
भेदो यावत् स्वात्मनि स्वातन्त्र्यात् परमेश्वरेण भास्यते ताव-त्पौर्वापर्यमपि-
इति तदपेक्षया अथ-शब्देनानन्तर्यम्—अनन्तरमकुलमेव सृष्टिरूपमिति
यावत् । न तु प्रश्नप्रतिज्ञाभ्यामानन्तर्यमथ-शब्देनोक्तम्—एकप्रघट्टकगत-

सजातीयप्रमेयापेक्षकमतात्पर्यप्रतीतिप्रवणत्वादस्य । अन्यथा तूष्णींभावादे-
रनन्तरमिदम्, इत्यपि सर्वत्र तत्प्रयोगावकाशः । अस्तु—क इव अत्र
भवतः क्लेशः ? इति चेत्—न कश्चित्—ऋते प्रतीत्यभावात् । यत्तु
श्रीसोमानन्दपादाः

‘अकारः शिव इत्युक्तस्थकारः शक्तिरुच्यते ।’

इत्यागमप्रदर्शनेन अथ इत्येतावदेवानुत्तरम् इति व्याचक्षिरे, थकार-
हकारसमव्याप्तिकताभिप्रायेण सर्वत्र प्रथमोल्लासे प्रसरदनन्तानन्तवस्तुसृष्टि-
शक्त्यभेदरूपत्वात् सर्वभूतस्थजीवनरूपपरनादावलम्बनरूपत्वाच्च अथ-
शब्दार्थस्य । तत् नास्माभिः वितत्य विवेचितम्,—तादृशस्य आगमस्य
यतो न साक्षाद्व्यभिज्ञाः । तैस्तु तथा-विधागमसाक्षात्कारिभिरनेकयुक्ति-
शतसहिष्णुता सूत्रग्रन्थस्य सूत्रितैवम् । धूलिभेदप्रदर्शनमपि तेनैवाभिप्रायेण
तेरितश्च अमुतश्च विततम् । वयं तु तच्छासनपवित्रितास्तद्ग्रन्थग्रन्थनिर्द-
लनाभिलषितस्वात्मपवित्रभावाः तैः निर्णीतेषु एवमादिषु अर्थेषु उदासीना
एव । धूलिभेदादिना च कल्पितसामयिकलिप्यपेक्षणमपि भवेदपि कस्यचित्
उपायाय, न तु तत्सकलदेशकालगतशिष्यविषयम्—इति नास्माभिः
वितत्य विपश्चितम् । एतदनुभवयुक्त्यनुप्रविष्टानां च तदकार्यकरं, स्वकल्प-
नाभिश्च सुकरम् । अन्येषां च एतदुपदेशानभिज्ञानां तदुपदेशनमपि अकि-
चित्करम्, इत्यलमनेन प्रकृतविघ्नविधायिना । प्रस्तुतमनुसरामः—‘अ’
आद्यो येषां स्वराणाम् । यदि वा थकारेण सुखोच्चारणार्थेन सह अथ् आद्यो
येषामिति । आद्य-शब्दश्च अत्र न व्यवस्थामात्रे नापि सामोप्यादौ, अपि तु
आदौ भव आद्यः, तथाहि अमोषां वर्णानां परावाग्भूमिरियमिह निर्णीयते,
यत्रैव एषामसामयिकं नित्यमकृत्रिमं संविन्मयमेव रूपम् । संविन्मये च
वपुषि सर्वसर्वात्मकता सततोदितैव । सा च परमेश्वरी पराभट्टारिका
तथाविधनिरतिशयाभेदभागिन्यपि पश्यन्त्यादिकाः परापराभट्टारिकादि
स्फाररूपा अन्तःकृत्य तत्तदनन्तवेचित्र्यगर्भमयो, नहि ‘तत्र यन्नास्ति तत्
क्वाप्यस्ति’ इति न्याय्यम्, परामृशत च प्रथमां प्रतिभाभिषां संकोच-

कलङ्ककालुष्यलेशशून्यां भगवतीं संविदम् । तथाहि—यत्किञ्चित् चरमचरं
च तत् पारमार्थिकेन अनपायिना रूपेण वीर्यमात्रसारात्मना तदुद्भविष्य-
दीषदस्फुटतमेषदस्फुटतरेषदस्फुटादिवस्तुशतसृष्टिकालोपलक्ष्यमाणतत्तदनन्त-
वैचित्र्यप्रयोत्नोयमानतथाभावेन संविदि भगवद्भैरवभट्टारकात्मनि तिष्ठत्येव !
तथावधानातिशयरूढैः सहसैव सर्वज्ञताभूमिरसंकुचितपरमार्था अकृत्रिम-
तद्रूपा अधिशय्यते एव, परानुग्रहपवित्रितैरभ्यासक्रमशाणनिघर्षनिष्पेषित-
तदप्रत्ययरूपकम्पाद्यनन्तापरपर्यायविविकित्सामलैः सविचिकित्सैरपि प्रति-
भात-कियन्मात्रवस्तुसत्यतावलोकनेन कियन्मात्रदत्तासंकोचा—न त्वकृत्रिमा ।
यदाहुः श्रीकल्लटपादाः

‘तुटिपाते सर्वज्ञत्वसर्वकर्तृत्वलाभः ।’

इति । एदमेष स्वप्रकाशैकरूपोऽपि अर्थो युक्त्या प्रदर्श्यते—यत् यत्
स्वसामर्थ्योद्भूतोत्तरकालिकार्थक्रियायोग्यतादिवशनिःशेष्यमाणसत्यतावशा-
वासाविचलसंवादं विरोधावभासिसंमतक्रमिकविकल्प्यमाननीलादिनिष्-
विकल्पपूर्वभावि निर्विकल्पसंविद्रूपं तत्तद्विकल्पनीयविरुद्धाभिमतनीलपीता-
द्याभासाविभागि भवति, यथा चित्रज्ञानशिखरस्थसंविन्मेचकबोधादि, यत्तु
तद्विरुद्धरूपनीलपीताद्याभासाविभक्तं न भवति तत्तदनन्तस्वसामर्थ्योद्भूत-
नीलपीताद्याभासविकल्पपूर्वभाग्यपि न भवति, यथा नीलैकसाक्षात्कारि-
ज्ञानम् । भवति च इदमस्तमितोदेष्यदुभयविकल्पज्ञानान्तरालवर्ति उन्मेष-
प्रतिभादि शब्दागमगीतं निर्विकल्पकं ससंवादविरुद्धाभिमतनीलादिविकल्प-
पूर्वभावि । तस्मात्तदनन्तावभासाविभागमयमेवेति उभयोश्च ज्ञानयोरन्त-
रालमनपह्लवनीयं—ज्ञानयोर्भेदादेव, तच्च संविदात्मकमेव, अन्यथा तेनैव
संवित्संस्कारोच्छेदे स्मरणाद्यनुसंधानाद्ययोग इति प्रतिभाख्यस्य धर्मिणः
सर्ववादिनः प्रति अविवाद एव इति न असिद्धिः, संकेतव्युत्पत्तिकालानव-
लम्बनात् च अस्य अविकल्पत्वमेव सहजासामयिकतथापरामर्शयोगे हि
जडविलक्षणसंविद्रूपनान्तरीयकस्य न विकल्पतुल्यत्वं—भेदानुल्लासात्,
भेदसारतालब्धतया तु अर्थभावं कुर्यात्, विकल्पानां च अविकल्पं विना

नोदयः, अस्वातन्त्र्यात् । स्वातन्त्र्यं च संकेतादिस्मरणोपायत्वात्, संकेतादिस्मरणं च तथा अनुभवं विना कुतः, संविदश्च प्राङ्मनायेन कालादिपरिच्छेदाभावः, इति एकैव सा पारमेश्वरी प्रतिभा अस्मदुक्तिमाहात्म्यकल्पिता एवंविधा अपरिच्छिन्नस्वभावा सर्वात्मैव । मध्येऽपि वर्तमानभूतभविष्यद्रूपविकल्पान्तरप्रसवभूरेव, तथा च विवेककुशलैरालयविज्ञानमेवमेवोपगतम् । ससंवादत्वं च तदनन्तरभाविनां विकल्पानां दर्शितमेव इति नासिद्धो हेतुः साध्यधर्मिणि, न च एकावभासिविकल्पसंविभागकारिणि अविकल्पकेऽविपक्षे सदा वा कदाचिदपि वा वर्तते, न च ततोऽस्य व्यावृत्तिः संदिग्धा-इति न विरुद्धो नानैकान्तिको न संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिः । दृष्टान्तधर्मिणि अपि चित्रज्ञानादौ हेतोरेवमेवासिद्धतादिदोषाः परिहृता भवन्त्येव । हेतुदोषेषु तु परिहृतेषु दृष्टान्तादिदोषा निरवकाशा एव । इत्यादि बहु निर्णोतकल्पमपरैरेव, इति किं तदनुभाषणक्लेशेन । सिद्धं तावद् ह्येतत्

यत्प्रातिभं निखिलवैषयिकावबोध-

पूर्वापरान्तरचरं निखिलात्मकं तत् ।

तस्यां प्रलीनवपुषः परशक्तिभासि

ग्लानिघटित किमभाववशोपक्लृप्ता ॥

शरीरप्राणादौ परधनमुखास्वादपटल-

मनालोक्य स्वस्मिन्स्पृशति हृदये ग्लानिमसमाम् ।

प्रविष्टा चेदन्तर्निखिलजगतीसूतिसरसा

परा देवी हन्त प्रविलसति पूर्णाहुतिरिव ॥

तदुक्तं स्पन्दे

‘ग्लानिर्विलुण्ठिका देहे तस्याश्चाज्ञानतः सूतिः ।

तदुन्मेषविलुप्तं चेत्कुतः सा स्यादहेतुका ॥’ (स्प. का. ३।८)

इति ।

‘एकचिन्ताप्रसक्तस्य यतः स्यादपरोदयः ।

उन्मेषः स तु विज्ञेयः स्वयं तमुपलक्षयेत् ॥’ (स्प. का. ३।९)

इति च ।

मायीयकार्ममलमूलमुशन्ति तावद्
अज्ञाननाममलमाणवमेव भद्राः ।
बीजं तदेव भवजीर्णतरोः परस्मिन्
संविन्निशातदहने दहते क्षणेन ॥

यथाहुः

‘मलमज्ञानमिच्छन्ति संसाराद्दुरकारणम् ।’ (मा. वि. १।२३)

इति ।

‘तदुन्मेषविलुप्तं चेत्...’

इति । एवमेव च व्याख्यातम्, अतोऽन्यथा, ग्लानेः विलोपकत्वमस्याश्च
अज्ञानात् सरणम्, अज्ञानस्य च उन्मेषेण विलोपः—इति किं केन संश्लि-
ष्टम्, इति नृपनिरूपणप्रायमेव भवेत्

सइपरिउण्णपमरुउत्ताण

उतहुगहिअबुणभज्जिअणिज्जइ ।

अजाणिअविहडइअञ्जाण

उजम्पुसुअच्छइपूरिअकज्ज ॥

तदेवं भगवती परावाग्भूमिः गर्भीकृतस्वस्वातन्त्र्यसत्तोद्भूविष्यत्पश्यन्त्यादि-
विनिविष्टपरापराभट्टारिकादिप्रसरा तद्गर्भीकारवशाविवादघटितसकल-
भूतभुवनभावादिप्रपञ्चप्रबोधैक्यचमत्कारसारा परमेश्वरभैरवभट्टारकावि-
भविप्रथिततथाविधाद्भूतभूतपरमार्थस्वरूपा स्वात्मविमलदर्पणनिर्भाषिता-
नन्तसृष्टिस्थितिसंहारैक्यमयमहासृष्टिशक्तिरादि-क्षान्तरूपा ‘अथाद्या’ इत्या-
दिना ग्रन्थेन निःशेषं भगवता निर्णीयते, इति स्थितम् । तदेवं स्थिते
ग्रन्थार्थो निर्णीयते—अकारादि-विसर्गान्तं शिवतत्त्वं, कादि-डान्तं धरादि-
नभोऽन्तं भूतपञ्चकं, चादि-जान्तं गन्धादि-शब्दान्तं तन्मात्रपञ्चकं, टादि-
णान्तं पादादि-वागन्तं कर्माक्षपञ्चकं, तादि-नान्तं घ्राणादि-श्रोत्रान्तं बुद्धि-

करणपञ्चकं, पादि-मान्तं मनोऽहंकार-बुद्धि-प्रकृति-पुरुषाख्यं पञ्चकं, वाय्वादि-
शब्दवाच्या यादयो वकारान्ता राग-विद्या-कला-मायाख्यानि तत्त्वानि,
धारयन्ति—पृथग्भूततया अभिमानयन्ति इति धारणानि, द्वौ अत्र णिचौ
प्रयोज्यप्रयोजकभावद्वैख्यात्, तथा हि—ध्रियन्ते स्वात्मनि एव सर्वे
भावाः प्रकाशात्मनि परमपरिपूर्णे पदे भैरवात्मनि सर्वात्मनि, यथोक्तं
शिवदृष्टौ

‘आत्मैव सर्वभावेषु स्फुरन्निर्वृतचिद्रूपः ।

अनिरुद्धेच्छाप्रसरः प्रसरद्दृक्क्रियः शिवः ॥’ (शि. दृ. ११२)

इति । यथोक्तं स्पन्दे

‘यत्र स्थितमिदं सर्वं..... ।’

इति । एवं स्वात्मन्येव प्रभास्वरे प्रकाशनेन ध्रियमाणान् भावान् धारयति
स्वयमप्रकाशीभावेन—जडतास्वभावेदंभावास्पदताप्रापणेन प्रकाशयति
परमेश्वर एव, पुनरपि अहंभावेनैव आच्छादयति । तदियं भगवत्सदाशिवेष-
दशा शुद्धविद्यामयी एकेन णिचा ध्वनिता, तत्रापि च यत् इदन्ताया
अहन्तया आच्छादनं तदाच्छादनीयेदन्तोपपत्तौ उपपद्यते, न च शुद्धपरमे-
श्वरचिन्मयरूपापेक्षं भिन्नप्रथात्मकमिदन्ताख्यं रूपमुपपद्यते—इति आच्छा-
दनीयानुपपत्तौ तद्वशेन तदाच्छादकतापि अहंभावस्य नोपपन्ना, इति
तथाविधेश्वरबोधानुपपत्तिः, तदनुपपत्तौ च न किञ्चित् भासेत—कारणा-
भावात्, इत्युक्तमसकृत् । भासते च इदम् । तद्भासाव्यतिरेकरहितमपि
परमेश्वरशक्तित एव बहिः प्रथते—कारणान्तरासंभवात् । स्वसंविदि च
संविद एव सर्वमयत्वप्रथनात् । तदेवं स्वात्मरूपं जगत् भेदेन भासमानं
प्रकाशात्मन्येव अहमात्मनि भासते सामानाधिकरण्येन । इति इयता एता-
वत् अवश्यमेवाक्षिप्तं—यद् ईश्वर एव कस्यापि वेदितुभिन्नान् वेद्यान् अहन्तया
पश्यति । यश्चासौ कोऽपि भासनात् स्वात्ममय एव—इति स्वात्मनि
तथाविधाः शक्ती रधिसेते याभिरसौ तदैव भिन्नवेद्यवेदकीभावमुपाशुनोति ।
रागादिभिरेव च तथाविधत्वमस्येति रागादय एव आध्रियमाणान् भावान्

उक्तन्यायेन धारयन्तमीश्वरं प्रति प्रयोजकतां गच्छन्ति, अतस्तस्यैव पुंस्त्वव्यपदेशकारणेकभूता द्वितीये णिचि उत्पन्ने, धारणशब्दवाच्याः, णिजुत्पत्तावपि सर्वत्रैव प्रकृत्यथन्वियानपायो—ध्रियमाणतया प्रकाशमानस्यैव हि धार्यमाणता—प्रकाशनासंज्ञा उपपद्यते । यथोक्तं मयैव शिवदृष्ट्यालोचने

‘प्रेयोऽपि स भवेद्यस्य शक्तता नाम विद्यते ।’

इति । भर्तृहरिरपि

‘अप्रवृत्तस्य हि प्रेषे प्रच्छादेर्लोड्विषीयते ।

प्रवृत्तस्य यदा प्रेषस्तदा स विषयो णिचः ॥

इति । तदेवं धारणशब्देनापरशास्त्रेषु कञ्चुकनामधेयप्रसिद्धान्येव तत्त्वानि इह निरूपितानि, यदुक्तं श्रीतन्त्रसारे

‘धारयन्ति पशोः पाशान्भावान्स्वात्ममयांस्तथा ।

विद्यामायानियत्याद्याः शोध्यस्तेन प्रयत्नतः ॥’

इति । यत्तु श्रीसोमानन्दपादैः धारणशब्देन अङ्गानि निरूपितानि पक्षान्तराश्रयणेन, तत्र परपक्षसर्वदृश्यत्वप्रथनमात्मनि अभिप्रायः, तेषां हि ईदृशी शैली

‘स्वपक्षान्परपक्षाश्च निःशेषेण न वेद यः ।

स्वयं स संशयाम्भोधो निमज्जंस्तारयेत्कथम् ॥’

इति । शादि-क्षान्तं महामायाविद्येश्वरसदाशिवशक्त्याख्यं तत्त्वपञ्चकम् । तथाहि- मायातत्त्वस्य उपरि विद्यातत्त्वाधश्च अवश्यं तत्त्वान्तरेण भवितव्यम्—यत्र विज्ञानाकलानां स्थितिः । यथोक्तम्

‘मायोर्ध्वे शुद्धविद्याधः सन्ति विज्ञानकेवलाः ।’

इति । तथाहि महामायाभावे मायापदे प्रलयकेवलानामवस्थितिः, विद्यापदे च विद्येश्वरादीनाम्—इति किमिव तत् विज्ञानकेवलास्पदं स्यात्, अत एव विद्यापदप्रच्युतानामपि एषां भेदमयभावरशिगतभिन्नवेद्यप्रथानुदयात्

मायीयाभिधानमलानुल्लासे, “तत्र विज्ञानकेवलो मलैकटक्तः” (मा. वि. १।२२, २३) इति अज्ञानात्मकाणवमलावलम्बित्वं श्रीपूर्वशास्त्रे कथितम् । त एव शुद्धविद्यापदानुग्रहात् बोधिता मन्त्रतदीशादिभावभागिनो भवन्ति इति । तत्रैवोक्तं

‘विज्ञानकेवलानष्टो बोधयामास पुद्गलान् ।’
इत्यादिना,

“मन्त्रमहेश्वरेणत्वे संनियोज्य ततः पुनः ।

मन्त्रागामसृजत्सप्तकोटीः समण्डलाः ॥” (मा. वि. १।२१)
इत्यादिना च । केषुचित्तु शास्त्रेषु सा महामाया भेदमलाभावोपचारात् विद्यातत्त्वशेषतयैव निर्णयिते, क्वचित् पुनरज्ञानमलसद्भावोपरोधात् माया-तत्त्वपुच्छतया । यथा केषुचित् शास्त्रेषु ‘रागतत्वं पुंस्येव लग्नम्’ इति न पृथक् परामृष्टम् । यथा वा इहैव श्रौतिकागमेषु नियतिकालो न पृथक् निरूपितो । अत्र मते विद्याद्यनाश्रितशिवान्तं ब्रह्मपञ्चकम् । निर्णेयते च एतत् । एषां च तत्त्वानां बृहत्त्वं च प्रायो भेदसमुत्तीर्णत्वात् संसारसूति-कर्तृत्वात् च । एवमेतानि चतुस्त्रिंशत्तत्त्वानि प्रक्रियात्मना स्थितानि अकारमेव आदिरूपतया भजन्ते । तत्र इदं विचार्यते—प्रथमतः शिवतत्त्वम् ‘अ’ वर्गे, ततो भूतानि इत्यादि यावदन्ते शक्तितत्त्वम्—इति कोऽयं सृष्टिसंहारस्थित्यवतारक्रमाणां मध्यात् क्रमः, सर्वत्र च श्रीमालिनीविजयो-त्तर-सिद्धातन्त्र-स्वच्छन्दादिशास्त्रेषु क्षकारात् प्रभृति अवगन्तिं पार्थिवा-दीनां शिवान्तानां तत्त्वानां निवेश उक्तः

‘आद्यधारिकता व्याप्तं तत्रैकं तत्त्वमिष्यते ।

एकमेकं पृथक् क्षाणं पदानमनुषु स्मरेत् ॥’ (मा. वि. २।५०)
इत्यादिना, तत्रैव च पुनर्भिन्नयोनिमालिनीभट्टारिकानुसारेण फकारादीना-मभिन्नयोनिमातृकानिवेशावाप्ततत्त्वान्तरस्थितीनामपि

‘के धरातत्त्वमुद्दिष्टं दादिज्ञान्तेऽनुपूर्वशः ।

त्रयोविंशत्यबादीनि प्रधानान्तानि लक्षयेत् ॥ (मा. वि. ४।१५)

इत्यादिना पार्थिवादितत्त्वयोजना निरूपिता । पुनरपि च तत्रैव श्रीविद्यात्रयानुसारेण

‘निष्कले पदमेकार्णं त्र्यर्णैकार्णद्वयं द्वये ।’ (मा. वि. ४।१९)

इति परापराभट्टारिकानुसारेण, ओंकारं शिवतत्त्वम् अघोरे इत्यत्र शक्ति-
तत्त्वम् इत्यादिक्रमेण तत्त्वयोजना । श्रीमदपराभट्टारिकाभिप्रायेण च

‘सार्धेनाण्डद्वयं व्यासमेकैकेन पृथग्द्वयम् ।

अपरायाः समाख्याता व्याप्तिरेषा विलोमतः ॥’ (मा. वि. ४।२४)

इत्यादिना फट्कारे पार्थिवप्राकृताण्डद्वयम्, हुंकारे मायीयं, ह्रींकारे शाक्त-
मण्डं च इति तत्त्वनिवेशः । श्रीपराभट्टारिकाव्याप्तिनिरूपणे च

‘सार्णेन त्रितयं व्याप्तं त्रिशूलेन चतुर्थकम् ।

सर्वातीतं विसर्गेण परा व्याप्तिरुदाहृता ॥’ (मा. वि. ४।२५)

इति अन्यथैव प्रक्रियायोजनं निरूपितम् । पुनरपि मातृकासद्भाववति-
शेखरकुलेश्वरादिमन्त्रभट्टारिकाद्यभिप्रायेण अन्यथा अन्यथा च, अपरतन्त्रे-
ष्वपि एवमेव विपर्यस्तप्रायं बहु बहुशो निरूपितम्, तत् पुनरिह सर्वमेवा-
न्यथा इति परिदृश्यते— इति महानयम् आगमविदः स्वकटकक्षोभ इव
सर्वविनाशकः समुद्भूतः । न च सांकेतिकमिदं - येन पुरुषेच्छावशोप-
कल्पितेन रूपेण च अन्यथा अन्यथा निरूप्यमाणमिह संगतं भवेत्, यथा—
दाक्षिणात्याः चौरशब्देन ओदनं व्यपदिशन्ति, सैन्धवास्तु तेनैव दस्युम्,
ओदनं तु क्रूरश्रुत्या, तथा तु काश्मीरिका वितुषितयवगोधूमतण्डुलान्,
इति—सांकेतिकत्वे हि अनवस्थितत्वात् अपारमार्थिकत्वात् च शोध्य-
शोधकभावाद्यनुपयोगात् अनिरूपणीयत्वमेव स्यात् । संकेतस्यापि परमार्थ-
सत्तैव, नहि संकेतो नाम अन्यः कश्चित्—ऋते परमेश्वरेच्छातः, प्रसिद्धो
हि संकेतो भगवदिच्छाप्रकल्पितः, तन्नामाक्षरलिप्यादिगताप्यायनादिकर्म-
विधिजनिततच्छान्तिकादिफलसंपत्तेः, इति चेत्—तर्हि एकेनैव संकेतेन
सर्ववस्तुसंपत्तौ किं संकेतान्तराश्रयेण । तदाश्रयणे वा स्वशास्त्रितशास्त्रा-

न्तरीयलौकिकपार्षददेशिकगणकृतप्रतिपुरुषनियताद्यनन्तसंबेत्तनिवेशनपूर्वकं,
तदपि निरूप्यमेव । न तावद्भिरुपयोगः, एतावतैव कार्यसिद्धिः—इत्यपि
निरक्षरकुक्षिकुहरैः उच्यमानं श्रयमाणं च शोभत एव । अविकला भगव-
दिच्छा न विचारपदवीमधिशेते ? इति चेत्—अलं ग्रन्थधारणवाचनव्या-
ख्यानविचारणादिभिध्यायासेन । परित्याज्य एवायं गुरुभारः । तूष्णींभाव-
शरणैरेव स्थेयम्, भगवदिच्छैवोत्तारणीयमुत्तारयेत्, तदिच्छैव अनुग्रहात्मा
एवं विचारणायां पर्यवसाययति । न खलु पादप्रसारिकयैव सुखं शयानैः
भुञ्जानैश्च स्वयम् अविमृशद्भिः स्वापेक्षतीव्रतरादिपरमेश्वरानुग्रहोत्पन्नाधि-
काधिकसूक्ष्मतमविमर्शकुशलधिषणापरिशीलनपराङ्मुखैः वा स्थातव्य-
मिति । तत् सर्वथा विमृश्यमिदं वर्तते—इति एतावत् न जहीमः । तत्
अत्र अवधार्य स्थीयतां यावत् परिहरामः । सर्वमिदं-किञ्चित् न-वस्तुतः
चोद्यजातं परमेश्वर्यां परावाग्भुवि अनुत्तरदुर्घटकारितात्मकनिरपेक्षस्वातन्त्र्य-
सारायां पारतन्त्र्यांशलेशमात्रपरमाणुनापि अनुपरक्तायाम्—इति प्रायः
प्रागेव प्रतिसमाहितमदः, तथापि विस्तरतः परिह्रियते—यत् तावदुक्तं
शिवतत्त्वं, ततः पृथिवी इत्यादि कोऽयं क्रम इति, तन्न कश्चित् क्रमः—
इति ब्रूमः, अक्रमं यत् एतत् परं पारमेश्वरं विचित्रं गर्भीकृतानन्तवेचित्र्यं
स्वातन्त्र्यं त्रिकार्यरूपं तदेव एतत्, तथाहि—येयमपरा परापरा पराभट्टा-
रिका पारमेश्वरी भैरवीया सत्ता, सा सदाशिवतत्त्वानाश्रितशिवतत्त्वस्यापि
उपरिवृत्तिः—तदन्तस्यापि आसनपक्षीकृतत्वात् । तथाहि

‘ईश्वरं च महाप्रेतं प्रहसन्तं सचेतनम् ।’ (मा. वि. ८।६८)

इत्यनेन सदाशिवान्तमासनं नादान्तपक्षनिविष्टं श्रीपूर्वशास्त्रोपसंहृतम्,

‘इत्येवं सर्वमासनम् ।’ (मा. वि. ८।६८)

इत्युक्त्वा

‘तस्य नाभ्युत्थितं शक्तिशूलशृङ्गत्रयं स्मरेत्’ (मा. वि. ८।६९)

इति शक्तिव्यापिनीसमनात्मकशृङ्गत्रयमुक्तम् । तत्रापि उन्मनसोर्ध्वकुण्ड-
लिकापदपरमधामसितकमलत्रयरूपतया निरूपितम्, इत्येतत् परमासनं—

परापर्यन्तत्वात् इति, तदुपरि च देवीनां स्थितिः इति । तदेतत्परं पश्यन्त्याख्यं ज्ञानशक्तेरेव पर्यन्तधाम नादाख्यरूपमतिक्रमणीयत्वेनैव स्थितम् । यथोक्तं शिवदृष्टौ

‘अथास्माकं ज्ञानशक्तिर्या सदाशिवरूपता ।

वेद्याकरणसाधूनां सा पश्यन्ती परा स्थितिः ॥’ (शि. दृ. २।१)

इति ।

प्रत्यगात्मनि हि बुद्धिः पश्यन्ती रुद्रदेवता । परं सदाशिवज्ञानशक्तावेव अनाश्रितशिवशक्त्यात्मनि विश्राम्यति । मनोऽहंकारयोः ब्रह्मविष्णुदेवतयोः

वेखरीमध्यमापदे पत्योरीशसदाशिवक्रियाशक्तिपदमेव परा प्रतिष्ठाभूः ।

इति तावत् आगमसिद्धं स्वसंवेदनबृंहितं च । तत् पश्यन्त्युपरि पराभूमिः

भगवती—यत्र सर्वमभेदेनैव भाति च विमृश्यते च । यद्यपि हि विद्यापदे

मायापदेऽपि अभेदेन भासना स्थितापि तत्र विमर्शोऽन्यथा, विद्यापदे हि

इदमिति प्रमातृप्रमेयजातमेकतोऽहमात्मनि संक्रामेत्, तदाच्छादितं

विमृश्यते—‘अहमिदम्’ इति, तत् एतत् समाने चिदात्मनि अधिकरणे

उभयं प्रतिबिम्बितमभेदेनैव अवभासमानं सामानाधिकरण्यमुक्तम् । अत

एव ईश्वरावस्थायां परापरात्मिकां दशां भावा भजन्ते, तथैव मायाध्वनि

अपराम् । न तु सेव परापराशक्तिः अपरा वेति । अत एव यत् ईश्वरतत्त्वं

प्रति अभिहितं श्रीमदुत्पलदेवपादैः, तत् प्रदर्शितागमविपर्यासशङ्कायुक्तम्—

इति न मन्तव्यम्, मन्त्रमहेष्वादिषु तु रूपं बोधैकपरमार्थमपि अपरबोधैक-

परमार्थात् ‘अन्यदहम्’ । ‘इदं पुनरिदमेव’ इति संवित्, विज्ञानाकलानां तु

बोधैकपरमार्थेनापि रूपेण ‘अहं’ नेदम् इति संवित् । अप्रबोधात् ‘अह-

मित्येव’ तत्र अप्रबुद्धम्, प्रलयकेवलिनाम् ‘इदमहम्’ इत्यप्रबुद्धमेव, अत्र

मायापदे च तन्निर्विकल्पकताभासेन यद्यपि अस्ति तथाविध एव प्राणभूतो

विमर्शः, तथापि तद्रूपव्यवहारकस्य तत्प्रसादासादितसत्ताकस्यापि तदव्यति-

रिक्तस्यापि वा पश्चात्तनस्य विमर्शस्य ‘इदं शरीरादि, अहमहं, योऽसौ

ज्ञाता, इदं घटादिकम्, इदं यत्तत् ज्ञेयम्’ इति भेदेनैव विमर्शरूपतया

व्यवहारो विकल्पात्मैव, तत्र तु तथाविधत्वे कारणान्तरासंवेदनात्कल्प्य-
मानेऽपि च कारणे पुनरपि तथाविधबोधाविनिर्भागमात्रपर्यवसानात् तस्यैव
अविकल्पसंविदात्मनः तथा सामर्थ्यम् । तथा सामर्थ्ययोगादेव च तदनन्त-
वेचित्र्यात्मकम् ऐश्वर्यमनपायि सिद्धयेत् । अस्यां च सत्तायामैश्वर्यमनपेतां—
यतो वैखर्यात्मनि एवं मायीये देव्येऽपि वा मध्यमामये धाम्नि भासना-
तिरेकी न संभाव्य एवं विमर्शः । अत्र तु परसंविदि यथैव भासः तथैव
व्यवहारमयोऽपि विमर्शः । तेन—जल इव जलं ज्वालायामिव ज्वाला
सर्वथा अभेदमया एव भावा भासन्ते, न तु प्रतिबिम्बकल्पेनापि केवलम् ।
यावत् एषाणि परमेश्वरी उपदेशाय निरूप्यते तावत् अधरसत्ताकल्प्या तथा
भवति । एवं च भासात्मकं भैरवरूपं स्वतः सिद्धम् अनादि प्रथमं सर्वतः
चरमं च सर्वतश्च वर्तमानमिति किमपरं तत्र उच्यताम् । तत्त्वभावविका-
सात्ममयमात्मैक्येनैव स्वप्रकाशं प्रकाशयति, तथैव च विमृशति अनपेत-
तथाचमत्कारत्वेऽपि । यच्च तत् तथा विमर्शनं तत् भाविमायीयानन्तसृष्टि-
संहारलक्ष कोट्यबुंदपरार्धसाक्षात्कारिणि भासने भवन् तथारूपमेव भवति ।
तथा भवच्च तत् यदि सृष्टी प्राथमिकं माध्यमिकं वा पदं भासनात् न विमृशेत्
तत् पूर्वस्य तदुत्तरव्यभिचारणाशंकासंभावनानपगमात् अपरिपूर्णप्रथितेतर-
भावराशिखण्डिताभेदकथम् अनिव्यूढपरभैरवमहाधामसमाश्रिताधस्तन-
पश्यन्त्यादिनिष्ठभेदासूत्रणात्मकं तथाविधवस्तुपोषणवशनाममात्रीभूतपरा-
भट्टारिकारूपं भवेत् । एतादृशधारारोहणाभावे च न किञ्चित् इदं विजृम्भ-
माणं भासेत विजृम्भेत इति । व्रजतु अपूर्णता, प्रतिष्ठितभावरशिरभेदकथा
खण्डयताम्, मा निर्वाक्षीद्भैरवाश्रयता, भेदकलङ्कमुद्धेतु नामधेयमात्रेण
परत्वम्—इति न वक्तुं युक्तम् । तत् एतदेव भवति संगच्छते च, यदि
प्रथमतरं सर्वचरमे एवमाभासा पतन्ती तत्रैव विमर्शेनापि पदं बन्धयेत्, स
हि चरमो भागः तथा तावत् स्वात्मरूपं बिभ्रत् तत्स्वात्मरूपनान्तरीयकता-
स्वीकृततदनन्तनिजपूर्वपूर्वतरादिभागान्तरो भासमानो विमृश्यमानश्च पूर्ण
एव, तत्पूर्वोऽपि भागः तदुत्तरभागपृष्ठपातिवृत्तपूर्वपरिपूर्णभासासारविमर्श-

तादात्म्यात् तदुत्तररूपपरिपूर्णतामजहत् स्वयं च स्वरूपनान्तरीयकताहठ-
कृष्टस्वपूर्वपूर्वतरादिभागान्तराभोगो भासमानो विमृश्यमानश्च तथैवा-
खण्डितः—इत्येवं तत्पूर्वपूर्वगतभासा तत्तद्विनादिनिजनिजोत्तरभाग-
भासाविभागे लब्धभैरवभावस्वभावाव्यभिचारानुरोधबलस्वीकृतस्वस्वपूर्व-
भागचमत्कार एकैकमपि परं पूर्णं भवति । यावत् स्वप्रकाशनिजभैरवाभि-
मतनिकटतरवर्ति रूपं, तदेव स्वेच्छाविश्रान्तिधाम वा भैरवाख्यं वपुः,
स्वयमेव तद्विमर्शकुशला भवत प्रसंख्यानपराः । हृद-गिरि-तरुप्रभृत्युपाधि-
संकोचेन रहिते तद्वत्यपि वा अरण्यानीप्रदेशे दूरादखण्डिता दृष्टिरेवमेव
अखण्डिततामुपाशुवाना भैरवबोधानुप्रवेशं प्रति संप्रदायतामासादयेत्
'निर्वृक्षगिरिभित्त्यादौ देशे दृष्टिं विनिक्षिपेत् ।' (वि. भै. ६०)

इत्यादि, अन्यथा भागशः पाते प्रथमभागात् आरभ्य यदि वा सावयवमेव
एतत् तत्क इव अपरसंवेदनेभ्योऽपूर्णाभिमतभ्यो विशेषः । विशेषस्तु गर्भो-
कृतानन्तवैचित्र्यचमत्कारकृत एव अपूर्णसंविदन्तरेभ्यः पूर्णाभिमतसंवेदनस्य
—इति स्वयमेव जानन्तु सोपदेशाः पारमेश्वराः । परमेशशक्तिपातकिरणा-
विकसिते तु पशुजनहृदयकुशेशये न अस्मदीयैर्वचनशतैरपि अतितीक्ष्णा-
भिधेयसूचिभिरपि संभेदोऽथ विकासोऽथ वितरीतुं शक्यः, घटेऽपि एवमेव
परिपूर्णो दृष्टिपातः, तत्रापि हि अविकल्पा संवित् जगिति चरमभागे एव
निपतति, ततस्तु क्रमात् विकल्पसंविद आ चरमनिकटभागात् अन्त-
स्तरामन्तस्तमां च अनुप्रविशन्ति, इति किमन्येन । तदेवमेव इहापि
शिवतत्त्वं सदा अविकल्पमेव विकल्पसूति स्वातन्त्र्यसरसमनादि सर्वादि-
भूतं सिद्धम् । अत्र तावत् न विमतिः । तत्तु परिपूर्णं तथा भवति यदि
सर्वचरमां पार्थिवीमेव भुवमधिशेते । धरासंवित् हि तथा धरां विषय-
तयापि अभेदेनाभासयेत् विमृशेत् च यदि तत्स्वरूपं सर्वस्वावभासविमर्शयोः
व्याप्रियेत । स्वरूपसतत्त्वं च अस्याः परिपूर्णप्रसरतत्स्वातन्त्र्यक्लृप्ताप्ररूढा-
भेदतत्पूर्वकैकरसभेदावभासतद्विशोदितसंकुचच्चित्स्वातन्त्र्यसत्तामयमायाग्राह-
कतद्ग्राह्यचक्राविभेदात्मकप्रधानतद्विकारधीतस्वतत्परिणामात्मकाहंकार-

तन्मूलकरणपूर्वकतन्मात्रवर्गप्रसृतखादिजलान्तभूतवर्गाधरवृत्तितया अव-
स्थानं धरायाः । सा हि यावदाक्षेपेणैव वर्तमाना तावत् स्वरूपसतत्त्वेव,
यावदेव पञ्चगुणत्वात् तन्मात्राणि आक्षिपेत् तावत् तानि आक्षिप्यमाणानि
निजस्वरूपोपकल्पस्ये समाक्षिप्तप्राक्तनप्रातिष्ठिकमूलान्तरपरम्परानुबन्धि-
स्वकपूर्वकमूलान्येव । नहि 'उपादानाभिमतकारणस्वरूपान्वयः कार्य-
सत्तायां स्यात्' इति न्याय्यम्, निमित्तकारणादीनि कथञ्चित् न अन्वीयुरिति
उच्येतापि कदाचित् । एतच्च प्रकृतविधातकमन्यत्र तदभिधानप्रवणे
शास्त्रे निष्कुष्य निष्कुषितमस्माभिरेव— इति न इह विततम् । तदेवं
प्रथमं तावत् धरा । ततोऽपि जलं तथैव स्वरूपसाकल्येन भासमानं
विमृश्यमानं च तद्भासा-विमर्शचमत्कारमन्तःकृत्य तथाविधघरणितत्त्व-
संस्कारसत्ताकं पूरयेदेव इति यावत्, अन्ते सैव पूर्णसंविद्भृगवती शिवात्मैव,
तत् अनेनैव उपदेशयुक्तिनयेन 'ब्रदेशमात्रमपि ब्रह्मणः सर्वरूपम् । एकैक-
त्रापि च तत्त्वे षट्त्रिंशत्तत्त्वमयत्वं' शास्त्रेषु निरूपितम् । एवं च
श्रीस्पन्दशास्त्रोपदेशो

'दिदृक्षयेव सर्वार्थान्यदा व्याप्यावतिष्ठते ।

तदा किं बहुनोक्तेन स्वयमेवावभोत्स्यते ॥' (स्प. का. ३।११)

इत्ययं हृदयंगमीकर्तव्यः । चरमेण पादेन तदेवात्र सूचितमिति किमन्यत् ।
यच्च येन विना न भवति तत् तावत् स्वरूपं यथा शिशपात्वं वृक्षत्वरूपम् ।
पारमेशस्वातन्त्र्यतिरोहितनियतिविजृम्भायां यत्तु यस्य स्वरूपं न भवति
तत् तेन विना भवत्येव । यथा वृक्षत्वमृते शिशपात्वापवादो, न भवन्ति
च धरादीनि उत्तरोत्तरतत्त्वानि जलादिपूर्वपूर्वं विना— इति तावत्स्व-
रूपाण्येव । धरा हि न जलं विना भवेत्— धृतेरेव काठिन्यदर्शनात् इत्येवं
क्रमेण भूतानि तन्मात्रैर्विना कथम् । तान्यपि इन्द्रियजृम्भया विना कथम् ।
इन्द्रियाण्यपि तत्तथाविधाध्यवसायेन विना कथम् । सर्वाणि चैतदाद्या-
विभक्तान्वितसूक्ष्मरूपमूलकारणविनाकृतानि न भवन्ति । मूलप्रकृतिरपि

भोग्या भोक्तारं विना । तद्भोग्यविभागभागित्वादेव संकुचितं, संकोचवशा-
 देव च स्वात्मारोहितकालकलादि-पाशजालं संविदात्मकं चान्तरेण
 कथम् । संविदश्चाखण्डरूपायाः कथं संकोचकारणस्वातन्त्र्यं मायापरपर्यायं
 विना संकुचितत्वं स्वातन्त्र्यं च संकोचकाले असंकुचिततासारतत्संकोचित-
 तारताम्याक्षेपि भवदीषदसंकुचितासंकुचितेषद्विकासिविकस्वरूपं विरह्य
 नैव भवेत् । सर्वमेव चेदं प्रथमानं स्वतन्त्रपरिपूर्णप्रथासारभैरवं विना
 किंचिदेव न—इति स्वसंवित्सिद्धोऽयं तत्त्वक्रमः । श्रुतिरपि जलात्मिका
 काठिन्यं विना क इति धरापि सलिल-पूर्विका अस्तु इति कथ्यमानम् अपि
 किं नश्छेदयेत् । प्रत्युत परिपूर्णसर्वात्मकभैरवभट्टारकात्मकपरासंवित्परि-
 पोषणायैव स्यात् । सर्वश्चायं परापराभट्टारिकादिरूपपश्यन्त्यादिसत्तासमयो-
 द्भविष्यदीषत्स्फुटस्फुटतरादितत्त्वभेदानुसारेण पराभट्टारिकामहसि तदु-
 चितेनैव वपुषा विराजते । भविष्यदपि वस्तु चरममपि प्रथमप्रकाशे भासेतेव
 केवलमेकरसतद्भेदसारस्फुटरूपापेक्षया भविष्यत्ता । तथाहि—भविष्यति
 कर्को हनिष्यत्यधर्मपरान्—इत्यादि यदि न प्रकाशितं तत् कथं पुराणेषु
 निबद्धम्, कवन सर्गे बभूव कर्को तथैव व्यधित—इति चेत् किं स एवा-
 सावन्य एव वा, अन्यश्चेदप्रकाशोऽसौ, स एव चेत् कथं कालभेदः, अकाल-
 कलितश्चेत् कथमिव ? चित्त्वाद्विश्वरूपत्वात्—इति चेत् तर्हि अकाल-
 कलिते संविदात्मनि सततविश्वशक्त्यवियुक्ते स्वातन्त्र्यवशसंकोचविकासाव-
 भासितसंहतिसृष्टिशतावरुद्धैकरूपतदात्मकवपुषि परमेश्वरेऽस्मिन्निष्ठाग्र-
 हृदयानपायिनि भैरवभट्टारके सर्वमस्ति—इत्यस्माभिरुपन्यस्यमानमेव
 मुक्तमन्दाक्षं कथं नाद्रियते विवृततरकण्ठमेव वा स्वयमेव न निर्णय
 निरूप्यते । तस्मात् शिवतत्त्वमिदमनाद्यन्तं स्वयं प्रथमानं पूर्णतात्मक-
 निरपेक्षतामात्रसतत्त्वस्वातन्त्र्यसारमन्तःक्रोडीकृत्यात्मतैकपरमार्थं तत्त्वजातं
 परसंविदि सततोदितत्वात् सर्वाविरोधित्वात् निखिलानुग्राहकत्वाच्च
 अवस्थाशब्दव्यपदेशासहिष्णो यावदकालकलितमासीनं भैरवरूपमवतिष्ठते,
 तावदेतच्छास्त्रसमुचितेनैव महासृष्ट्यादिरूपेण न तु मितसृष्ट्यादिक्रमेण—

इति सिद्धम् । स एष एव संपुटयोगे, अस्मद्गुरुणां संप्रदायः—शुद्धपरसत्तया सर्वस्यैव एकैकतत्त्वस्य निखिलस्य च तत्त्वौघस्य संपुटीकरणात् अवतिष्ठते । वक्ष्यते चाप्येतत् 'पश्यन्तीदशायाश्चारभ्य भेदासूत्रणात् पाशांशोल्लासः' इति । ततः प्रभृत्येव शोधयशोधकभाव इति तावद्वयवस्थाऽनपह्नवनीया, यथोक्तम्

'यत्सदाशिवपर्यन्तं पार्थिवाद्यं च सुव्रते ।

तत्सर्वं प्राकृतं ज्ञेयं विनाशोत्पत्तिसंयुतम् ॥' (स्व. ५।५।४८)

इत्यादि । पश्यन्ती च परापराभट्टारिकासतत्त्वा परशक्तेरेव स्वात्मशक्ति-
दर्पणकला, यत्र तत्पराभट्टारिकास्वरूपमेव चकास्ति—प्रतिबिम्बवत् ।
यच्च रूपं सदा बिम्बे प्रतिबिम्बे चैकतापरमार्थं मुखपरामर्शमात्रमिव न
तत्प्रतिबिम्बितमुच्यते—तन्मात्रसतत्त्वादेव । यत्तु तत्रान्यथा तथा च
भानि मुखाकार इव पूर्वापरवामदक्षिणतादिविपर्ययात् एतदेवापि तदेवापि,
तदेव प्रतिबिम्बितमुच्यते । तच्च तत्समानधर्मैव भवति, न तु विजा-
तीयम्, एवं च पश्यन्तीसतत्त्वपरापराविमलमुकुरिकायां तत्तथाविधोक्त-
क्रमम् अपूर्णपृथिव्यादितत्त्वसामग्रीनिर्भरम्, अन्तस्तथाविधसहजाकृत्रिम-
पारमार्थिकानपायिकादिपरामर्शक्रोडीकारेणैव वर्तमानमपि श्रीपरा-
भट्टारिकावपुः प्रतिबिम्बमर्पयत् स्वरूपान्यथात्वसहिष्णुकादिपरामर्शि-
नन्यथाभावेनैव प्रकटयति । तत्परैकरूपं परामर्श्यं धरण्यम्भःप्रभृति तथोल्ल-
सद्भेदसूत्रणया सजातीयायां विमलायां च यावत्प्रतिबिम्बयति ताव-
द्धरादितत्त्वानां विपर्यय एवोपजायते । यत् परसंविदि शक्तितत्त्वं तदेव
परापरात्मनि पृथिवीतत्त्वं, यत्तु धरातत्त्वं तच्छक्तितत्त्वम्, इति क्षकारात्
प्रभृति धरादीनां स्थितिः । भगवद्भैरवभट्टारकस्तु सदापूर्णोऽनन्तस्वतन्त्र
एव न विपर्यस्यते जातुचिदपि—चिद्रूपातिरेकाद्यभावात् इति उक्तं
बहुशः । परात्मनि परामर्शं परामर्शकतत्त्वान्येव तत्त्वानि, परामर्शाच्च
कादि क्षान्तशाक्तरूपपरमार्थं इति । तत्र अभेद एव । परापरायां तु भेदस्य

अभेदात्मकता प्रतिबिम्बन्यायेन । सा च परापरादर्शमयी कादि-क्षान्तवर्ण-
मालाशरीरा यावत्स्वोर्ध्वव्यवस्थितपराभट्टारिकानिविष्टतत्त्वप्रतिबिम्बानि
धारयति तावत् तेष्वेवामायीयाश्रौतकादि-क्षान्तपरमार्थपरामर्शेषु ऊर्ध्वाधर-
विपर्यसेन तत्त्वानि संपद्यन्ते । ऊर्ध्वंबिम्बाधरप्रतिबिम्बधामस्वभाव-
महिम्ना—इति तात्पर्यम्, ततः पृथिवी 'क्षकार' इत्यादिशोध्यरूपापेक्षया
न किञ्चिद्विरुद्धम् । तत्रापि परदशानपायात् एष एव कादिवर्णसंतानः ।
तत्रैव च स्वांशोद्रेकात् स्वांशान्तर्वर्तिमध्यमापदोल्लासात् स्वरूपवर्तमान-
वैखरीरूपप्रावण्यञ्च वर्ण-मन्त्रपदरूपता शोध्यांशवृत्तिः—इत्यास्ताम् अप्र-
कृतमेतत् । निर्णीतं च मयैव श्रोपूर्वप्रभृतिपञ्चिकासु । यदप्युक्तं श्रीमालिनी-
भट्टारिकानुसारेण 'अन्यथा चान्यथा स्थितिः' इति, तदपि निर्णीय
निरूप्यमाणं विमृशन्तु त्रिकोपदेशविशीर्णज्ञानग्रन्थयः पारमेश्वराः ।
अनाश्रितशक्त्यात्मकपश्यन्तीपरमकोटिमतिक्रम्य 'पारमेश्वर्यां परसंविदि
देवतास्तिस्र' इति यदुक्तं तत् तावन्न विस्मर्तुमर्हन्ति तत्रभवन्तः । एवं च
परसंविदन्तर्वर्तिनि मध्यमापदे परापराभट्टारिकाविजृम्भास्पदे स्थिति-
विमृश्यते, मध्यमा तावत्स्वाधिकारपदे क्रियाशक्त्यात्मनि ऐश्वरे पदे
स्फुटवेद्यप्रच्छादकवेदनरूपा वाच्ये वाचकं तत्रापि वाच्यमध्यस्यते ।
विश्वत्र वाच्ये विश्वात्मनि वाचकमपि यदि विश्वात्मैव तदेवं परम्परा-
च्छादनलोलीभावात्मा निर्वहेत् अध्यासः, न त्वन्यथा । न हे त्रिचतुरङ्गुल-
न्यूनतामात्रेऽपि पटः पटान्तराच्छादकः स्यात् । विश्वात्मकत्वं च
परस्परस्वरूपव्यामिश्रतया स्यात्, बीजात्मनां स्वराणां वाचकत्वं योनि-
रूपाणां च व्यञ्जनानां वाच्यत्वं—क्रमेण शिवशक्त्यात्मकत्वात्

'बीजमत्र शिवः शक्तियोनिरित्यभिधीयते ।' (मा. वि. ३।१२)

इति । तथा

'बीजयोन्यात्मकाद्भेदाद् द्विधा बीजं स्वरा मताः ।

कादिभिश्च स्मृता योनिः ॥' (मा. वि. ३।१०-११)

इति श्रीपूर्वशास्त्रनिरूपणात् शिव एव हि प्रमातृभावमत्यजन् वाचकः स्यात्, प्रमेयांशावगाहिनी शक्तिरेव वाच्या । भेदेऽपि हि वाचकः प्रतिपाद्य-प्रतिपादकोभयरूपप्रमातृस्वरूपाविच्छिन्न एव प्रथते । शिवात्मकस्वर-बीजरूपा श्यानतैव शाक्तव्यञ्जनयोनिभावो—बीजादेव योनेः प्रसरणात्, इति—समनन्तरमेव निर्णेष्यामः, अत एव स्वरात्मकबीजव्यामिश्रीभावश्चे-द्योनेः तत्समस्तफलप्रसवो हुन्त निर्बन्तः—इत्यपवर्गभोगावकृष्टपच्यावेव भवतः । बीजवर्णोऽपि स्वात्मनि योनिवर्णोऽपि तथैव—इति किं कस्य भेदकम्—इति कथ्यमानं नास्मानाकुलयेत्, ये वयमेकां तावदनन्तचित्रता-गर्भिणीं तां संविदात्मिकां गिरं संगिरामहे । मायोयेऽपि व्यवहारपदे लौकिकक्रमिकवर्णपदस्फुटतामयी एकपरामशंस्वभावेव प्रत्यवमर्शकारिणी प्रकाशरूपा वाक् । अन्यैश्च एतत्प्रयत्नसाधितम् । इह च एतावदुपदेश-धाराधिशयनशालिनामप्रयत्नत एव सिद्धयति इति नास्माभिरत्र वृथा वैयाकरणगुरुगृहगमनपूतशरीरताविष्क्रियामात्रफले निबन्धो विहितः, एव-मेव नवात्मपिण्डप्रभृतिष्वपि मालामन्त्रेष्वपि च क्रमाक्रमपूर्वापरादिभेद-चोद्यप्रतिवादनं सिद्धमेव । एवं भगवती मालिन्येव मुख्यपारमार्थिकमध्यम-धामशक्तिसतत्त्वम्, अत एवोक्तं श्रीपूर्वशास्त्रे

यथेष्टफलसंसिद्धये मन्त्रतन्त्रानुवर्तिनाम् ।

न्यसेच्छाक्तशरीरार्थं भिन्नयोनि तु मालिनीम् ॥ (मा. वि. ३।३५-३६)

इति । भिन्नयोनित्वं च निर्णीतम्, अन्यत्रापि

‘न पुंसि न परे तत्त्वे शक्तौ मन्त्रं निवेशयेत् ।

जडत्वान्निष्क्रियत्वाच्च न ते भोगापवर्गदाः ॥’

इति । एवं च स्थिते सर्वसर्वात्मकत्वात् यदेव ‘न ऋ ऋ लृ लृ थ च ध ई ण उ ऊ ब क ख ग’ इत्यभिहितम् इहत्यपरसर्वविदमपेक्ष्य क्रमेण—

(अ)

(१) श्रोत्रं नादात्पकभावरूपं योन्यात्म

(२) अमृताप्यायकारि-बीजचतुष्काप्यायभूमौ पतितं बृहत्तित्वमवाप्य

- (३) झटिति ग्रहणात्मकरसतत्त्व-रसनामयत्वं प्रतिपद्य
- (४) धरण्याकार-गन्धविशेषीभूय
- (५) तत्रैव स्पर्शकरणतां श्रित्वा
- (६) एतावच्च शाक्तं गीतं धाम ईशानबीजेन अधिष्ठाय
- (७) वागात्मनि करणशक्तौ प्रतिफलितम्
- (८) ततोऽपि करणशक्तेर् उन्मेष-ऊर्ध्वाश्रयण-बीजरूपतया बुद्धिरूपां शाक्त-योनिम् अधिशय्य
- (९) पृथिवी-अप्-तेजोयोनिसमाविष्टं (शिवतत्त्वम् अत्रोक्तं भवति) ।

(आ)

पश्यन्तीरूपानुसृत्या तु—

- (१) (श्रोत्रं) ग्रहणात्मक-वाग्-रूपं तत्रैव बीजेषु प्रसृत्य,
 - (२) चाक्षुष्यां भुवि;
 - (३) तत्सामान्या शुद्धविद्याकरणे;
 - (४) तत्सर्वान्त्यकरणे घ्राणे च स्थित्वा,
 - (५) ईशानबीजेनाक्रम्य,
 - (६) श्रोत्रशक्तिम् अवलम्ब्य,
 - (७) उन्मेष-ऊर्ध्वबीजयोगेन आनन्देन्द्रिययोनिगं;
 - (८) सदाशिव-ईश्वर-शुद्धविद्यामयं भवति,
- इति सर्वाग्र-मध्य-अन्तर्गामित्वेन अरिच्छिन्नम् अनन्तशक्तिशिवतत्त्वम् अत्रोक्तं भवति ।

(इ)

मालिन्याम् इहत्य-अपरसंविद्-अनुसृत्या पश्यन्त्यात्मकसत्तानुसृत्या च क्रमेण—

“वायुः सादाख्यं च ‘घः’, नभ ईश्वरश्च ‘ङः’, इच्छैव शिवमयी शुद्धविद्या ‘इ’, अनुत्तर एव स्वतन्त्रोऽहंभावः ‘अ’ शिवाख्यो माया, माया

नियतिश्च 'वः', प्रकृतिः कालश्च 'भः', रागः नियतिश्च 'यः', पादः विद्या
 च 'डः', पाणिः कला च, 'ढकारः' पुमान् पायुश्च 'ठः', स्पर्शः प्रकृतिश्च
 'झः', शब्दश्च 'ञः' धीरूपञ्च, रूपम् अहंकृत् च 'जः', 'रः' विद्या मनश्च,
 आनन्देन्द्रियं 'टः' श्रोत्रं च, मनस्त्वक् च 'पः', रसः चक्षुश्च 'छः', 'लः'
 कला रसना च, आनन्दशक्तिः शैवी 'आ' घ्राणं च, ईश्वरो वाक् च 'सः',
 विसर्गशक्तिः 'अः' पाणिश्च, सदाशिवः पादश्च 'हः', शुद्धविद्या पायुश्च
 'षः', शक्ति-पृथिवी उपस्थश्च 'क्षः', पुमान् शब्दश्च 'मः', महामाया 'शः'
 स्पर्शश्च, बैन्दवी शिवशक्तिः 'अ' रूपं च, नासिका रसश्च 'तः', शिवशक्तिः
 गार्त्विकी 'ए' गन्धश्च, सैव दीर्घा 'ऐ' नभश्च, तथैव वायुतेजसी 'ओ,
 औ', चक्षुर् भापश्च 'दः', अहंकृत् पृथिवी च 'फः' ।

अत्रैव च यथोक्तं शरीरनिवेशः—इत्येवं सर्वसर्वात्मकत्वं निर्व्यूढं भवेत् ।
 पराभट्टारिकैव हि प्रोक्तनयेन पश्यन्त्यां प्रतिबिम्बं स्वकर्मपयमाणा तत्सम-
 कालमेव स्वात्मतादात्म्यव्यवस्थितमध्यमाधाम्नि भिन्नयोनितामश्नुवाना
 तत्तद्योनित्रीजपरस्परसंभेदवैचित्र्यस्य आनन्त्यादसंख्येनैव प्रकारेण तत्तत्कुल-
 पुरुषादिपरिगणनभेदेन भेद-भागिनी मालिन्येव । यथोक्तम्

'अनन्तैः कुलदेहेस्तु कुलशक्तिभिरेव च ।

मालिनीं तु यजेद्देवीं परिवारितविग्रहाम् ॥' इति ।

अनेनैव च क्रमेण बहिर्भुवनेषु तत्त्वेषु शारीरेषु च चक्रेषु अभ्यासपरो योगी
 तत्तत्सिद्धिभाक् सर्वत्रैव देहे प्राणे च भवति । यथा काश्चिदेवोषध्यः समुद्भूय
 किञ्चिदेव कार्यं विदधते तथा काञ्चिदेव समुद्भूय भावना मन्त्रन्यास-
 होमादिरूपा काञ्चिदेव सिद्धि वितरेत्, अत्रापि यावन्नियतिव्यापारानति-
 क्रमात् । तथाहि प्रतिशास्त्रमन्यथा चान्यथा च वर्णनिवेशपुरःसरं निज-
 निजविज्ञानसमुचिततत्तद्वर्णभट्टारकप्राधान्येन तत्तद्वर्णानुसारायातनियतपरि-
 पाटीपिण्डितवर्णसमूहरूपः प्रस्तारो निरूपितः । तत एव च मन्त्रोद्धारो
 निरूपितः, तामेव मातृकारूपां तथाविधवीर्यदानोपबृंहितमन्त्रस्फुरत्ता-

दायिनीं दर्शयितुम् । यथा श्रीनित्यातन्त्रेषु परनादात्मनिवेशप्राधान्यात्
तदनुसारापतितश्रीमन्नादिफान्तक्रमेणैव निवेशः । अत्र कुलपुरुषाणां कुल-
शक्तीनां च एष एव निवेशोऽभिप्रायः, न च वर्णमन्त्रादिगुप्तिमात्रमेव फलं,
तथा श्रीवाजसनेयतन्त्रे वर्णान् वथोचितं निवेश्योक्तम्

‘इत्येतन्मातृकाचक्रं दिव्यं विष्णुपदास्पदम् ।

ज्ञातं गुरुमुखात्सम्यक् पशोः पाशान्निकृन्तति ॥’

इति । तथा श्रीत्रिकहृदयेऽपि

आयुधानां च शक्तीनामन्यस्यापि च कस्यचित् ॥

यो निवेशस्तु वर्णानां यद्वीर्यं तत्र मन्त्रगम् ।

तेन गुप्तेन ते गुप्ताः शेषा वर्णास्तु केवलाः ॥

इति । तथाहि—मन्त्राणामक्षरमात्रान्यथाभावेऽपि तेषामेव शास्त्रेष्वणव-
शाक्तशाम्भवादिविभागेनान्यथात्वम् । यथा मायाबीजस्य प्रणवस्य सर्वस्या-
मृतबीजस्य च वैष्णव शैव-वामादिशास्त्रेषु, यथा वा चतुष्कलभट्टारकस्य
कौलोत्तरादी श्रीमदुच्छुष्मशास्त्रे च अन्यथात्वम् । अत्र च कुलपुरुषकुल-
शक्तिबहुभेदप्रकटनायामभियुक्तानामुपायो लिख्यते

‘पूर्वे परेषामपरे परे पृष्ठवदेव च ।

पूर्वेऽपि च यथापूर्वं मातृकाया विधिर्मतः ॥

एतेनैवानुसारेण . भिन्नयोनिस्वरूपतः ॥

शाक्ताद्यसंख्या देवीयं परैवोत्तरमालिनी ॥’

इति ।

‘अधोऽधो विनिविष्टेषु भेदसंख्येषु घामसु ।

एकं विन्दुरथापि प्रागन्येषु प्राक्तनान्त्यगाम् ॥

स्वपृष्ठगां च तां संख्यां विनिवेश्यैकतः क्षिपेत् ।

अस्मादन्येभवेत्सख्या-स्पृष्टेरिष्टैः पुनः क्रमः ॥

यथोक्तः कुलशक्तीनां विधिरानन्त्यवेदने ।’

तदेतेन विधिना ये कुलपुरुषशक्तियोगिनो निरधिकारीभूता मन्त्रमहेश्वराः,
तेभ्यो नैव मन्त्रोद्धारः, तस्य निष्फलत्वात् । न तु मन्त्राः, तेषां
स्वल्यावसरेऽनामयपदपर्यन्तताभावः । यथोक्तम्

‘ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्ते जातमात्रे जगत्यलम् ॥

मन्त्राणां कोट्यस्ति स्रः सार्धाः शिवनियोजिताः ।

अनुगृह्याणुसंघातं याताः पदमनामयम् ॥ (मा. वि. १।४० ४१)

इति । तदेवं भगवती पराभट्टारिका पदभेदशालिनी मध्यमया मुख्यया
वृत्त्या भगवन्मालिनिरूपैव अनन्ता परिगणनप्रदर्शितवैश्वरूप्यस्वरूपा,
तत्रापि च तथैव स्वात्मनि सर्वात्मकत्वेनांशत्रयोद्वेकात् वर्ण-पद-मन्त्रात्म-
कत्वमेति । एतच्च शोधनकरणभावेन इति मन्तव्यम् । पश्यन्त्यंशोल्लसन्तो
हि पाशाः सूक्ष्मा एव शोष्या भवन्ति—अन्तर्लीनत्व एव पाशत्वान् ।
उदितोदितविजृम्भामयशाक्तप्रसरे तु मध्यमापदे शोधनकरणतैव अन्तर्लीन-
पटमलापसरणे बाह्यस्थूलमलस्येव तत् । पराभट्टारिकासंविदन्तर्गतं तु
वैखरीपदं विमृश्यते । न हि तत्र वैखर्या असंभवः । तथाहि—बाला
द्वित्रैर्वर्षैः यद्यपि स्फुटीभूतस्थानकरणा भवन्ति, तथापि एषां मासानुमास-
दिनानुदिनमेव वा हि व्युत्पत्तिरधिकाधिकरूपतामेति—इति तावत्
स्थितम् । तत्र यदि मध्यमापदे तथाविधवैखरीप्रसरस्फुटीभविष्यत्स्थान-
करणविभागवर्णांशस्फुरणं न स्यात्, तदहर्जातस्य बालकस्य मासजातस्य
संवत्सरजातस्य वा व्युत्पत्तौ न विशेषः स्यात्, मध्यमेव सा व्युत्पत्त्या
विशिष्यते ? इति चेत्, कथमिति चर्च्यतां तावत्—शृण्वन्नेव तान् शब्दान्
पश्यंश्चार्थान् व्युत्पद्यते, वर्णांश्च श्रूयमाणानेव परामृशेत्, श्रूयन्ते च वैखरी-
मयाः, तेषु च असौ रूप इव जात्यन्धवत् । तस्मात् अन्तर्मध्यमानिविष्ट-
स्थानकरणादिमयी अस्त्येव वैखरी । मूकेऽपि एवमेव । सर्वात्मकत्वं च
संविदो भगवत्या एव इति उक्तम् । एवं च वैखरीपदमेव मध्यमाधामलब्ध-
विजृम्भं स्वांशे परस्परवैचित्र्यप्रथात्मनि स्फुटवाच्यवाचकभावोल्लासे तत्त्व-
जालमन्तःकृत्य यावदास्ते तावदपराभट्टारिका । तदन्तर्वर्तिमध्यमापदोल्लासे

परापरा, पश्यन्त्युल्लासे च । स्वरूपतो भगवती देवी च । इति शोधकभावेन स्थितिः त्रैधमेवावतिष्ठते । शोधको हि विश्वात्मा विततरूपो, वैतत्यं चैवमेव भवतीत्युक्तम् । शोधनं प्रति तु कर्तृत्वं कर्तुरेव स्वस्वातन्त्र्यगृहीतसंकोचस्य शाक्तमहिमविश्रान्तस्य भगवतः । शोध्यता तु संकोचैकरूपस्य सप्तत्रिंशत्ति-
क्रान्तत्रिकैकरूपभैरवभट्टारकाविनिर्भक्तपराभट्टारिकातुल्यकक्ष्यपरापरादेवता-
क्षोभात्मकसदाशिवज्ञानशक्तिविस्फारितपशुशक्तिरूपपश्यन्तीधामप्रथमा -
सूत्रितभेदात्मनो नरात्मनः पाशजालस्य, इति निर्णयः । यथोक्तं श्रीसोमा-
नन्दपादैः शिवदृष्टौ

‘अस्मद्रूपसमाविष्टः स्वात्मनात्मनिवारणे ।

शिवः करोतु परया नमः शक्त्या ततात्मने ॥’ (शि. दृ. १।१)

इति सर्वक्रियाकलाप एवरूपतासूचकः शिवदृष्टौ । तत्रापि च उत्तरोत्तरं शोध्यशोधकानामपि विगलनम्

‘त्यज धर्ममधर्मं च उभे सत्यानृते त्यज ।

उभे सत्यानृते त्यक्त्वा येन त्यजसि तत्त्यज ॥’ (म.भा. १२।३१६।४०)

इति । तदियमेतावती धारा यच्छोधकमपि शोधनमपि शोध्यमेव— इति श्रीषडर्धशास्त्रे स्वोत्कर्षः । तिसृणामपि चासां युगपत् स्थितिर्भवत्येव । वक्ति ह्यन्यत्, विकल्पयंश्च अन्यत् जल्पत्यविकल्पमेव अन्यत्पश्यति । अत्र तु परिपूर्णं एव तावति भगवान् भैरव एव— इत्याद्यनुभवसंप्रदायोपदेशपरि-
शीलनेन— अस्यार्थस्य स्वसंविन्मयस्थानपलापनीयत्वात् । न तत् युगपत्, अपि तु ‘तथा-सौक्ष्म्यादलक्ष्यम्’ इति योगपद्याभिमानः शिरीषकुसुमपल्लव-
शतव्यतिभेद इव— युगपत् इति, समानकालम्— इति चेत् । केयं खलु भाषा । अन्तर्मुखे संविदात्मनि प्रोक्तनयेन कः कालः । तस्य ज्ञेयरूपप्राण-
गमागमादिमयाभासतदभावप्राणत्वात् ज्ञेयोपाधिगतोऽपि ज्ञानमवस्कन्देत् सः, इति चेत्— ज्ञेयस्य स्वात्मनि भासामयेऽन्यथा वा कोऽस्य विशेषो ज्ञानमुखेनोक्त इतरेतराश्रयसंप्लवः स्वतो भेदात् । सर्वमुच्यमानं ज्ञान-

मुखमेवापतेत् । तथा च स एव दोषो बहुतरुसुमपल्लवशतव्यतिभेदोऽपि चानेक इत्युच्यमाने—परमाण्वन्तावयवयोगात् नास्ति कर्म—इत्यापतेत् । न च अनुसंधानं ज्ञानाभावेन सह स्यात्—अनुसंधायाः स्मृतिभेदे तस्याश्च अनुभवोपजीवित्वेनुभवाभावात् । वितत्य च विचारितं मयेतत् पदार्थ-प्रवेशनिर्णयटीकायाम्,—इति किमिह वृथावाग्जालेन प्रकृतोपदेशविघ्न-पर्यवसायिना । एवं भगवती परा शोधकभावेन स्थिता । परापरापि च यत्र भगवतीनामघोरादीनां शक्तोनां स्थितिः—यद्योगात् विज्ञानाकल-साधकयोगिनो मन्त्रमहेशादिरूपाः संपन्नाः । ब्राह्म्यादिशक्त्यनुग्रहेणैव साधकाणवो ब्रह्मविष्णवादयः संपन्नाः । परमेश्वरो हि भैरवमद्वारकः समग्रशक्तिपुञ्जपरिपूर्णनिर्भरवपुर्निजशक्तिनिवेशनया ब्रह्मादीन् स्वतन्त्रान् करोति इति किमन्यत् । एवं शोधकस्यापि शोध्यत्वमित्यन्य उत्कर्षः

‘.....कुलात्परतरं त्रिकम् ।’

इति स्थित्या ततश्च शोध्यशाधनशोधकानां सर्वत्रैव श्यात्मकत्वात् त्रिक-मनपायि । यथोक्तं मयेव स्तोत्रे

‘.....यत्र त्रिकाणां त्रितयं समस्ति ।’

इति । न चैवमनवस्था—सर्वस्यास्य भगवत्परसंविदेकमयत्वात्

‘.....येन त्यजसि तत्त्यज ।’

इत्येवमेव मन्तव्यम् । अन्ततः शोधकोऽपि वा भेदांशोच्छलत्तायां पाशात्म-कत्वात् शोध्य एव । शोधनं च परमार्थतः सर्वमलप्लोषचतुरभैरवसंविदभेदि-दुतवह एव सर्वस्यानुप्रवेशे परिपूर्णतैव यद्वक्ष्यति

‘एवं यो वेत्ति तत्त्वेन’ (प. त्री. २५)

इत्यादि । तत् परसंविदेकमयपरापरादिदेवतानां सर्वात्मकत्वात्

‘परापराङ्गसंभूता योगिन्योऽष्टौ महाबलाः ।

पञ्चषट्पञ्चचत्वारि द्वित्रिवर्णाः क्रमेण तु ॥

ज्ञेयाः सप्तैकादशार्णा एकाधर्णिद्वयान्विताः ।’ (मा.वि. ३।५९-६०)

इत्यादिवचनात् लौकिकशास्त्रान्तरीयादिवाच्यवाचकानन्त्यमपि संगृहीतम् ।
तत् एवं कृतकरिष्यमाणाद्यनन्तसंकेतगर्भीकारेणैव अयं शोध्यशोधकभावः ।
न चानवस्था नातिप्रसङ्गो नातिव्याप्तिर्न संकेतितस्यापारमार्थिकता—
इति स्थितम् । एवं स्थिते प्रकृतमनुसरामः—अकाराद्या एव कालयोगेन
सोमसूर्यौ यौ तदन्तः प्रकीर्तिताविति संबन्धः । तच्छब्देन प्राक्तनश्लोकोक्त-
मकुलं भैरवात्म परामृश्यते । तेनाकुलमेवान्तर्गृहीतकलनाकं—कुलशक्तेरत्रैव
निवेशात्, कलनात्मिका हि विमर्शशक्तिः । तामन्तरेणाकुलमपि तुर्यातीतं
नाम न किञ्चित्—सौषुप्तपदाविष्टत्वात्, तुर्यान्तरताया अपि समानत्वात् ।
विमर्शशक्तिश्च परा परमेश्वरी भैरवभट्टारकस्य निरतिशयस्वातन्त्र्यात्मिका
पूर्णकृशतदुभयात्मतदुभयरहितत्वेनावतिष्ठते । तत्र न कश्चित् क्रमयोगपद्यो-
दयकलङ्कः—प्रोक्तोपदेशनयेन एतावत्याः पराभट्टारिकासंविदोऽनन्तागामि-
प्रलयोदयात्मकस्वस्वभावविमर्शकघनत्वादिति !

‘स्वतन्त्रः परिपूर्णोऽयं भगवान्भैरवो विभुः ।

तन्नास्ति यत्र विमले भासयेत्स्वात्मदर्पणे ॥’

इति नीत्या क्रमयोगपद्यासहिष्णुस्वात्मरूपमध्य एव यावत् क्रमाक्रमाव-
भासः, तावत् तदनुसारेणायं क्रमो विचारणीयः, अक्रमस्य तु तत्पूर्वकेण
संविद्येव भावात् । तत्प्रतिपादनाय अस्तु क्रमः । तथा च सर्व एवायं
वाग्रूपः परामर्शः क्रमिक एव अन्तःसंविन्मयस्त्वक्रम एव—इति सदैवेय-
मेवंविधैव विचित्रा पारमेश्वरी पराभट्टारिका । ततस्तत्क्रमानुसारेण अत्
इत्यादिव्यपदेशः कार्यः, एवं परमेश्वरस्य स्वात्मनि इच्छात्मिका स्वातन्त्र्य-
शक्तिरनुन्मीलितभावविभासा अन्तर्घनसंविस्वभावविमर्शसारा ‘अ’
इत्युच्यते । सा चावस्थानेन इच्छेति व्यपदेश्या इष्यमाणानुद्रेका । तत
एवानुत्तरसत्तापरामर्शात्मिकैव एषा । परमेश्वरः सततं स्वस्वरूपामर्शकोऽ-
कुलशक्तिपदात्मकमपि रूपमामृशन् यद्यपि कुलशक्तीरनुयातु, तथापि कुल-
परामर्शतोऽस्य स्यादेव विशेषः—इति भैरवशक्तिमद्विमर्शसत्तेयम् । तादृश्येव
पुनः प्रसरन्ती आनन्दशक्तिः ‘आ’ इति प्रसृता । परिपूर्णोच्छा ‘इ’ इति ।

इच्छेव भाविज्ञानशक्त्यात्मकस्वातन्त्र्येण जिघृक्षन्ती ईशानरूपा ई' इति ।
उन्मिषन्ती तु ज्ञानशक्तिरिष्यमाणसकलभावोन्मेषमयी 'उ' इति । उन्मिष-
त्तैव उन्मिषितायामपि अन्तःप्राणसर्वस्वरूपोन्मेषोत्तरेकरूपैरपि अन्तः-
करणवेद्यदेशीयास्फुटप्रायभेदांशभासमानभावरशिभिः संकोचवशेन ऊनी-
भूतानुत्तरसंवित्सर्वभावगर्भीकारेण अनङ्गधैतवीरूपपरदेवताया ऊयोग्ण्या
ऊढसकलभावरशिः सुस्फुटा प्रसृता ज्ञानशक्तिः 'ऊ' इति । तदेवमेते
परमेश्वरस्य भैरवस्य द्वे शक्ती । प्रथमा स्वरूपपरिपूरणारूपत्वात् पूर्णा
चान्द्रमसी शक्त्यव्यतिरेकाच्च सहोमया वर्तत इति सोमरूपा स्वानन्द-
विश्रान्तिभावा इच्छारूपा कलना महासृष्टिव्यपदेश्या । यद्वक्ष्यते 'ततः सृष्टि
यजेदिति' (ग. श्री. २९) । द्वितीया तु तत्स्वरूपभावरशिरेचनानुप्रवेशो-
द्विक्ता तद्रेचनादेव कृशा भावमण्डलप्रकाशनप्रसारणव्यापारा सूर्यरूपा
स्वरूपभूता कुलसंवित्संजिहीर्षात्मिका महासंहारशक्तिर्ज्ञानारूपा । तत्रापि
च प्रसरत्प्राक्तनरूपपर्यालोचनावशात् स्वात्मनि यथाक्रमं सोमसूर्यरूपता-
युगलकभावेन स्वसंविदात्मकं भावाख्यं च रूपमपेक्षते । विपर्ययेऽपि सोम-
सूर्यात्मकसृष्टिसंहृतिकलनयोः रूपमपेक्षते । न च अत्रानवस्था, ज्ञानेच्छयोरपि
प्रमराप्रसरान्तरादिरूपत्वं, तयोरपि प्रसराप्रसरयोरिच्छाज्ञानप्रसराप्रस-
रान्तरादिपरिकल्पनाप्रसङ्गात् इति वाच्यम्, उपसंहरत बाह्यविभ्रमभ्रमणं
तावत् । अनुप्रविशत सूक्ष्मां विमर्शपदवीम् । यावद्धि घटादावपि विज्ञानं
जायते तावदेव ज्ञेयघटाद्यंशकर्बुरीकृतस्वयंप्रथं ज्ञानं प्रथत एव । तत्रापि
च तद्रूपकर्बुरीभावघटादिप्रथमसूक्ष्मोलासोऽपि संवेद्यः— एकभावोद्गमस्य,
अन्यतः कुतश्चिदभावस्य प्रथमानत्वात् । संविदः स्वातन्त्र्यम् एव भावोज्जि-
गमिषात्मकमोशनं स्वसंविदप्रमाणलब्धमेव । तद्भावानुपचयरूपा संविद्धना
परिपूर्णा स्वातन्त्र्यसत्तापि स्वात्मन्यानन्दघना भवन्ती स्वतन्त्रा स्यात्—
इत्यानन्दोऽपि नापह्लवनीयः । अनुत्तरश्च शक्तिमानव्यपदेश्यपरचमत्कार-
सारो भैरवभट्टारकः सर्वत्र कर्तृत्वेन भासत एव । तत्रापि त्वनुत्तरानन्देच्छे-
शनोन्मेषणोनतायां स्वरूपविमर्शं, तेषामविच्छेदविचारणेन ज्ञानभूमि-

मधिशयानानां ता एव भगवत्यः संविच्छक्तयः समापतन्त्यनन्या एव स्वसंविदः—परिपूर्णत्वेनाभेदात् । संवेद्योपाधेषु भेदकत्वात्—तस्य देह-संवेद्यमात्रतयेव भावात् । अत एव श्रीतन्त्रसारे 'निजोत्तमाङ्गच्छाया-तस्त्वम्' इत्युक्तम्

'स्वपदा स्वशिरश्छायां यद्वल्लङ्घितुमीहते ।

पादोद्देशे शिरो न स्यात्तथेयं बैन्दवी कला ॥

इति । तदेवं षट्कं प्रवृत्तं ज्ञानशक्त्यन्तम् । क्रियाशक्तिस्तु प्रसरन्ती विचार्यते—इच्छाज्ञाने एव परस्परस्वरूपसांकर्यवैचित्र्यचमत्कारमयपूर्वा-परीभूतस्वरूपपरिग्रहे संरम्भसारा क्रिया, तत्र यद्यदन्यव्यामिश्रितसांकर्य-मन्यसबन्धादेति तत्तदनामशंनीयशून्यप्रायस्वरूपाक्रमणपुरःसरीकारेण तथा भवति—प्लवनमिव भेकादेः । तत्रानुत्तरानन्दात्मकं वपुर्न प्रसरति, अव्यप-देश्यरूपत्वात् । तत्सर्वज्ञानेषु सर्वाधारवृत्तित्वेन पर्यवस्यति, पर्यन्तभित्ति-रूपत्वात् । किन्तु क्रमसहिष्णुत्वात् संरम्भेच्छैवेशनान्ता स्वात्मनि अनुत्तरा-नन्दपदे च प्रसरणश्रमा । ततः सैव शून्यात्मकं स्वं वपुरवगाहमाना भास्वरं रूपं तेजोमयमिव प्रथमं गाहते 'ऋ-ऋ' इति । अत्र हि 'इ-ई' इत्यनुगमो भास्वररूप-रेफश्रुत्यनुगमश्च कथमपह्लूयताम्, यथाह भगवान्पुष्पदन्तः

'रश्रुतिसामान्याद्वा सिद्धम्'

इति । शून्ये हि निश्चले रूपे अनुप्रविविक्षायां भास्वररूपसंवित्तिसोपा-नाक्रमणं स्थितमेव, ततो निश्चलरूपानुप्रवेशात् पार्थिवरूपसतत्त्वनिश्चल-तात्मक-लकार-श्रुत्यनुगमे 'लृ-लृ' इति । तथा च पर्यन्ते ईशानरूपतैव समग्रभावात्मस्वरूपोल्लङ्घनेन दीर्घतरं प्लुत्वा निश्चलां शून्यां सत्तामेत्य प्लुतत्वमेति । 'लृवर्णस्य दीर्घा न सन्ति' इति न्यायात्, अवर्णादीनां तु दीर्घस्यैव दीर्घतरता प्लुतत्वम् । तच्च प्राङ्नीत्या दीर्घत्वमेव पृथगपर्येषणीयम् । इत्यास्तां तावत् । एतच्चतुष्कं शून्यरूपतानुप्रवेशात् दग्धबीजमिव षण्ठरूपं भण्यते । न तु सर्वथा बीजरूपत्वाभावात्, बीजयोन्यात्मकशिवशक्त्यु-भयातिरेकिणः कस्यचिदप्यभावात्, श्रीपूर्वादिशास्त्रेषु चानभिधानात् ।

लौकिकसुखादिषु चैवंविधैव विश्रान्तिरानन्दरूपतेति । तदेवामृतबीजचतुष्क-
मित्युक्तम् । तदेवमिच्छेशनं चानन्दवपुषि अनुत्तरपरधामनि च प्राग्भाविनि
स्वरूपादप्रच्याविनि अनुभाविश्य 'अ आ इ ई' इति च । यथोक्तम् 'अवर्णं
इवर्णं ए' इति । विपर्यये चानुत्तरपदानुप्रवेशे स्यात्तपि कश्चिद्विशेषः ।
आनन्दपदानुप्रवेशे हि स्फुटता, अनुत्तरधामसंभेदे तु सूक्ष्मता तदपेक्षया,
तथाहि भगवान् भुजगविभुरादिशत्

'छन्दोगानां सात्यमुग्रिराणायनीया

अर्धमेकारमर्धमोकारं चाधीयते ।' (म. भाष्य १. १. ४७)

इति । लोकेऽपि प्राकृतदेशभाषादौ स्फुट एव एष सन्निवेशः । पारमेश्वरेष्वपि
एकारोकारयोरैकारोकारापेक्षया यत् ह्रस्वत्वमङ्गवक्त्रादिविनियोगे दृश्यते,
तदेवमेव मन्तव्यम्—अथ एकार, अव ओकाराभिप्रायेण । एवम्—'ए ओ'
इति बीजं स्थितम् । एतदपि तथाशबलीभृतं संविद्वपुः तथैव च तदेव
रूपमनवसत् 'अ, आ, ए, 'ऐ' इति । एवमुन्मेषेऽपि वाच्यम्—'अ, आ,
उ, ऊ' ओ इति । 'अ, आ, ओ, 'औ' इति । केवलमुन्मेषो ज्ञानशक्त्यात्मा
प्रसरन् यद्यपि शून्यतावगाहनं कुर्यात्, तथापि अस्येशनेच्छात्मकोभयरूपप्रवेश
एव शून्यता । इच्छेशनयोस्तु स्वपरिवृत्तिरूपं नास्ति—इत्युक्तनयेनैव
स्थितिः । एवमिच्छाज्ञाने अनुत्तरस्वरूपानुप्रवेशेन प्राप्नोपचये पश्चात्
परित्यज्य तथाविधोपाधिपरिस्पन्दसत्तामभेदसत्तारोहणचिन्मयपुरुषतत्त्वस-
तत्त्ववेदनारूपबिन्दुमात्रावशेषेण वपुषा तथानुत्तरपदलीने 'अमिति' ।
तथाहि औकारे एव क्रियाशक्तिपरिस्पन्दः परिसमाप्यते इति—इच्छा-
ज्ञानयोरत्रैवान्तर्भावात् । त्रिशूलरूपत्वमस्य षडर्धशास्त्रे निरूपितम्

'सार्णेनाण्डत्रयं व्याप्तं त्रिशूलेन चतुर्थकम् ।'

सर्वातीतं विसर्गेण पराया व्याप्तिरिष्यते ॥ (मा. वि. ४।२५)

इत्याद्युद्देशेषु । बिन्दुः पुनर्वेदनामात्रशेषतैव । सर्वस्य वेदनामात्राविशेषमपि
विश्वं यदा स्वात्मन्येकगमनाय विसृजति स्वात्मनश्च सकाशात् तन्निर्माणेन

विसृजति स एव परमेश्वरः प्रथमं शक्तिमद्रूपप्रधानतया, इदानीं तु शक्ति-
 विसर्गप्रधानतया 'अः' इति । ओकारपर्यन्ते हि निर्भरीभूते क्रियाशक्तिप्रसरे
 एतावति अनुप्रविष्टानुत्तरपदस्य भैरवभट्टारकस्य स्वरूपसत्त्वस्य इच्छा-
 ज्ञान-क्रियात्मकशक्तिपरिस्पन्दादिमध्यान्तभागा उल्लिसिषा-उल्लसत्ता-
 उल्लसिततास्वभावाः सूक्ष्मतमप्रसंख्यानगृहीततावद्भूमिकाधिरूढयोगिजन-
 स्फुटलक्षणीयाः श्रोस्वच्छन्दादिप्रक्रियाशास्त्रेषु प्रबुद्धप्रसरणावरणादि-
 रूपत्वेनोक्ताः । अत एव शिवदृष्टिशास्त्रे सप्तमाह्निके
 'सुनिर्भरतराह्लादभरिताकाररूपिणि ।
 निलीनशक्तित्रितये परात्मन्यनुभावनात् ॥'

इत्यादि

'तस्यापि शक्तिर्मृत्पिण्डघटवद्विश्वतां गता ।' (शि. दृ. ७, २८)

इत्यन्तं निरूप्य

'एकमेव हि तत्तत्त्वं न संख्यातोऽतिरिक्तता ।'

इति यच्छिवतत्त्वमेव अनन्तविचित्रस्वातन्त्र्यस्फारस्फुरणशक्तिचमत्कार-
 भरिततोपात्तभैरवभावं निर्णीतम् । तत्रायमेवोक्तक्रमः । संप्रदायप्रथमाह्निके-

केऽपि

'स यदास्ते चिदाह्लादमात्रानुभवतल्लयः ।

तदिच्छा तावती तावज्ज्ञानं तावत्क्रिया हि सा ॥

सुसूक्ष्मशक्तित्रितयसामरस्येन वर्तते ।

चिद्रूपाह्लादपरमो निर्विभागः परस्तदा ॥ (शि. दृ. ११३-४)

इति । तथा घटज्ञानमुद्दिश्य

'घटादिग्रहकालेऽपि घटं जानाति सा क्रिया ।

जानाति ज्ञानमत्रैव निरिच्छोर्वेदनक्षतिः ॥

औन्मुख्याभावतस्तस्य निवृत्तिर्निवृत्तिं विना ।

द्वेष्ये प्रवर्तते नैव न च वेत्ति विना चितिम् ॥'

(शि. दृ. ११२४-२५)

इति । तथा

यत इच्छति तज्ज्ञातुं कर्तुं वा सेच्छया क्रिया ।
तस्याः पूर्वापरो भागो कल्पनीयो पुरा हि या ॥ (शि. दृ. १।१९)
तत्कर्मनिर्वृतिप्राप्तिरोन्मुख्यं तद्विकासिता ।

न चोन्मुख्यप्रसङ्गेन शिवः स्थूलत्वभाक् क्वचित् ॥ (शि. दृ. १।१७)
इत्यादि एतदागमसर्वस्वप्राणतयैव युक्तियुक्ततया हृदयंगमीकृतम् । स एष
परमेश्वरो विसृजति विश्वम् । तच्च धरादिशक्त्यन्तं कादि-क्षान्तरूपम्—
इति एतावती विसर्गशक्तिः 'षोडशो कला' इति गीयते

'पुरुषे षोडशकले तामाहुरमृतां कलाम् ।'

इति । एषा हि न सांख्येया नापि वैदान्तिकी दृक्, अपि तु शैव्येव, विसर्ग-
शक्तिरेव च पारमेश्वरी परमानन्दभूमिबीजम् । एवं हि अकारादिरूपं
घनतापत्त्रा योनिरूपतां गृहीत्वा स्वरूपाप्रच्युतम् । तदेव स्वस्वरूप एव
योनिरूपे संक्रामद्विसर्गपदमित्युच्यते, यथोक्तम्

'स विसर्गो महादेवि यत्र विश्रान्तिमृच्छति ।

गुरुवक्त्रं तदेवोक्तं शक्तिचक्रं तदुच्यते ॥'

इत्यादि । अकारस्यैव घनता 'कवर्गः'—कण्ठ्यत्वात्, इकारस्य 'चवर्गः'—
तालव्यत्वात्, उकारस्य 'पवर्गः'—औष्ठ्यत्वात्, ऋकारस्य 'टवर्गः'—
मूर्धन्यत्वात्, 'लृकारस्य तवर्गः'—दन्त्यत्वात्, 'यशो' चवर्गस्यान्तः, 'रषो'
टवर्गस्य, 'लसौ' तवर्गस्य, वकारोऽपि 'तपवर्गयोः' घनता । अबोधस्या-
मूर्तस्यापि चिन्मात्रस्यापि क्रियाशक्तिरूपतैव । सा चोक्तनीत्या शक्तिषट्क-
क्रमेणैवोपजायते—तेन पञ्च प्रसृताः षड्गुणिताः त्रिंशत् । षड्भिः सह
षट्त्रिंशत् भवन्तीति । तदेवं शिवबीजमेव स्वातन्त्र्यात् घनीभूततया
क्वचिद्वपुषि शाक्तरूपे कुसुमतया तिष्ठत् योनिरित्यभिधीयते । तदेव हि
पुष्पं पूर्वोक्तनयेन ग्राह्यग्रहणग्राहककोणत्रयमयं वस्तुतः प्रसूतिपदं बीज-
संमिश्रतयैव भवति, तदेव पुष्परूपत्वात् । अन्यदा तु योग्यतयैव तथाव्य-

पदेशः, ततश्च तत् कुसुममेव त्रिकोणतया योनिरूपं तत्स्फुटीभूतविभक्त-
ग्राह्यादिरूपसोमसूर्याग्नि-सृष्टिस्थितिसंहति-इडापिङ्गलासुषुम्णा-धर्माधमं-
शबलादिकोणत्रितया पारमेश्वरी भैरवी भट्टारिका मुद्रा तद्रूपयोन्याधारतया
योनिरिति निर्दिष्टा । तथा च श्रीकुब्जकामते खण्डचक्रविचारे अमुमेवार्थं
प्रधानतयाधिकृत्यादिष्टम्

‘मायोपरि महामाया त्रिकोणानन्दरूपिणी ।’

इत्यादि । अत एव तथाविधबोधकुसुमैकघनभावशिवशक्तिसंघट्टः स्वयं
स्वात्मनैव पूज्य इत्युपदिष्टं श्रीत्रिकतन्त्रसारे

‘शिवशक्तिसमापत्त्या शिवशक्तिघनात्मकः ।

शिवशक्तिसमापत्तित्रिकं संपूजयेत्परम् ॥’

इति । एवं च घनीभावोऽपि वैखरीरूपे यद्यपि स्फुटीभवति, तथापि सर्व-
सर्वात्मनि परावाग्वपुषि मुख्यतयावतिष्ठते । तत्र परं कण्ठोष्ठस्थानकरणा-
न्यपि सर्वसर्वात्मकान्येव इति विशेषः । तथाहि—अन्तरपि संजल्पेत् पश्ये-
दिति स्फुट एवानुभवः । भेदश्च स्थानादिकृत एव—श्रुत्येकप्राणत्वात्
वर्णानाम् । किं बहुना बालोऽपि व्युत्पाद्यमानोऽन्तः तथारूपतया विमृशति
भावजातम् । विपर्ययेण संशयेनापि वा यावत् विमृशति तावत्संवेदयत एव ।
स च वाग्विमर्शकृत एव । अत एव संवारविवाराल्पप्राणमहाप्राणताश्वास-
नादानुप्रदानादियोगोऽपि च अन्तस्तथासमुचितस्वभावः स्यादेव । अन्यथा
सस्थानेषु भेदायोगात् अन्तर्हितकरणशक्तयो वैखर्यामपि भवेयुः । श्रुणोम्य-
श्रौषं पश्याम्यद्राक्षं संकल्पयामि समकल्पयामित्यादेरपि संकल्पस्थान्यथा-
वैचित्र्यायोगात् । तदनया युक्त्या निभालितयान्तरधिक्रमधिकमनुप्रविश्य
परिशीलयतां संविदम् । यत्र सर्वसर्वात्मकबोधैकघनकण्ठोष्ठादिधाम्नि
तथाविधबोधैकघनविमर्शत्मकस्वातन्त्र्यसारमहामन्त्ररूपवर्णभट्टारकनिवेशः ।
बोधैकघनतानिर्विशेषतायाम् इदं स्थानम्, इदं करणम्, अयं वर्ण
इति कथंकारं विभाग इति चेत् ? तदेव स्वातन्त्र्यं तथाविधे स्वात्मनि
घटोऽयं, सुखमिदं, ज्ञानमिदं, ज्ञाताहम् इत्यवभासयति । तस्यैवंविधचित्र-

तररूपावभासने को वा कियान् वा प्रयासः ? अत एव सर्वे पाषाणतर-
 तिर्यङ्मनुष्यदेवरुद्रकेवलिमन्त्रतदीशतन्महेशादिका एकैव पराभट्टारिका-
 भूमिः 'सर्वसर्वात्मनेव परमेश्वररूपेणास्ते इति । तद्विचित्रस्थानादिसार्वा-
 त्म्यविनिविष्टस्फुटास्फुटव्यक्ताव्यक्तादिरूपशब्दशरीरा 'मन्त्रदीर्यम्' इति
 ऽन्यतो देशादप्युद्भवन्नैकस्थान इति कथ्यते । एवं तारमध्यमन्द्रेष्वपि
 तत्स्थायिस्वरैकात्म्येऽपि वाच्यम् । अत एव च स एव वर्णः क्वचित्प्रा-
 णिनि स्थानान्तरसमुल्लास्यपि भवति । यथा ध्वांक्षेषु ककारटकाररेफा
 उच्चरन्तः सर्व एवोदरपायुकण्ठतालुनिर्वर्त्या उपलभ्यन्ते अव्यक्तत्वेऽपि त
 एव तावन्तः शब्दत्वात् । शब्दस्य च मातृकातिरेकिणोऽभावात् ।
 मातृकातिरेक्यपि अव्यक्तः शब्दोऽनुपयोगान्न संगृहीतव्यः इत्यध्ययुक्तम् ।
 अव्यक्तवर्णरूपस्यापि मौरुजसामुद्रादिध्वनितस्य ह्लादपरितापकारित्वमपि
 अस्त्येव—इति कोऽन्योऽभिमत उपयोगः । पारमेश्वरेऽपि अव्यक्तध्वनेर्मुख्य-
 तयैव प्रायशो मन्त्रत्वं निरूपितम्—अर्धचन्द्रादीनामेव मन्त्रव्याप्ति-
 सारत्वेनाभिधानात् । तत्र च

‘निरोधिनीमनुप्राप्तः शब्दः शुमशुमायते ।’

इत्याद्युक्तम्—घण्टाकांस्यादिध्वनीनां श्रोत्रघट्टनादीनां च नादोपदेशो
 निरूपणात् ।

‘हयो हेषति यद्वच्च दान्त उद्वतीव च ।

सिहो गर्जति यद्वच्च उष्ट्रः सीत्कुरुते यथा ॥

तथोदीर्यं पशोः प्राणानाकर्षन्ति बलाधिकाः ।

महामन्त्रप्रयोगोऽयमसाध्याकृष्टिकर्मणि ॥’

इत्युक्तं गुह्ययोगिनीतन्त्रे । तत्रोपायमात्रमेतत् । वस्तुतस्तु ‘आन्तर
 एवासौ नादात्मा मन्त्र’ इति तु कथ्यमानं भवद्भिरपि अस्माभिरपि व्यक्त-
 वर्णमालादिमन्त्रेष्वपि न न संचारयितुं शक्यते । तस्मात् अव्यक्तोऽपि

वर्णात्मैव शब्दः । यथा विदूरगतोऽपि घटो घट एव इति स्थितम् । स च प्राणभेयादिभेदेन स्थानान्तरमपि अनुसरन् स एवेत्यपि स्थितम् । अत एवेदानीं सर्वभूतरुतज्ञानं यच्छेषमुनिना भगवतोपदिष्टं तद्दृश्यंगमीभूतम् । अन्यथा शब्दार्थप्रत्ययानां य इतरेतराध्यासो यच्च ध्यानधारणासमाधिसंयमेन तद्विभागपर्यन्तपरलाभः स कथमस्फुटवर्णरूपत्वातिरेकिविहगादिकूजितज्ञानाय पर्यवस्येत् । यदा तु त एव वर्णा वर्णानामेव परमार्थतोऽर्थतादात्म्यलक्षणं वाचकत्वं यान्ति तदा युक्त्या त एव विहगादिरुतज्ञानभेयादिशब्दा अपि हि अर्थवन्त एव—जयाजयसूचकतयोपदेशात् विहगादिरुतवत् । तदभिप्रायेणैव शिक्षासूत्रकारसूत्राणि “हविसर्जनीयावुरस्यावेकेषाम्”, “रदनमूलमेकेषाम्” इत्यादीनि वाचाकीभवन्ति न तु अपरथा कथंचिदपि । अत एव किंचिद्वैचित्र्यमालम्ब्यान्यत्वम् अन्यत्वं चाशङ्कमानैः विसर्जनीयाञ्जिह्वामूलीयोपध्मानीयो, अनुनासिकेभ्यः पञ्च च यमान्, उकारढकारयारलवक्षकारेभ्यः तानेव लघुप्रयत्नतरान् भेदेनाभिमन्य चतुःषष्टिर्वर्णा उक्ताः, अन्यत्वं चात्र स्वरव्यञ्जनयोरिव ऋवर्ण-रशब्दयोः श्रीत्रिकरत्नकुलेऽपि उक्तम्

‘अष्टाष्टकविभेदेन मातृका या निरूपिता ।

तदेव कुलचक्रं तु तेन व्याप्तमिदं जगत् ॥’

इति । मातृकाज्ञानभेदे विस्तरतो निरूपितमेतत् । इह तु तत्प्रक्रियानभिनिवेशः—पूर्णतैकसारत्वात् । तदेवं सर्वत्रायमीदृशः संविदनुप्रवेशक्रमः । पदार्थः संकल्पमानः साक्षात् क्रियमाणो वा अमायीयासांकेतिकस्वरूपभूतशुद्धविमर्शतिपरवाङ्मन्त्रमहामहसि तावत् प्रतिष्ठां भजते । यत्र या सर्ववादिभिरविकल्पा दशा गीयते । तच्च परमन्त्रमहः पृथिव्यादौ शुद्धव्यामिश्रादिपारमार्थिकबीजपिण्डरूपकादिवर्णात्मिकमेव । अन्यथा मेरुबदरजलज्वलनभावाभावघटसुखनिर्विकल्पज्ञानानि—इत्येकमेव सर्वं स्यात् । विकल्पोऽपि तत्प्रमादोत्थः तामेव सरणिमनुसरेत् । न तु प्रत्युत तत्स्वरूपं भिन्त्यात् । तथा च यदेव तदसांकेतिकं मन्त्रवपुः, तदेव अन्योन्यविचित्ररूपं पश्यद्भिः सर्वज्ञैः संकेतोपायमुपास्यतया उपदिश्यते । तत्रैव चासां-

केतिके वाङ्महति तथा खलु मायीयाः संकेताः पतन्ति । यथा त एवा-
मायीयासंकेतितमन्त्रतादात्म्यं प्रतिपद्यन्ते । तथा स्वरूपप्रतिपत्तिरेव हि
तेषां वाचकताभावो नान्यः कश्चित् । अत्र स्फुटमभिज्ञानमभ्यासवशात्
असांकेतिकतामापन्ने चिरतरपूर्ववृत्तगोशब्दपरामर्शः । तथैव संकेतकाले
गोपरामर्शोऽपि अन्यामायीयासांकेतिकपरामर्शधामन्येव निपतति । यावत्
बालस्यापि जन्मान्तरानुसरणेऽपि चित्स्वभावस्यादौ स्थितेवासांकेतिकी
सत्ता—अन्यथानवस्थानात् । एवमेव संकेतग्रहणोपपत्तिः नान्यथा । इती-
श्वरप्रत्यभिज्ञाटीकायामपि श्रीमदुत्पलदेवपादेनिर्णीतम् । अत्र चानुप्रवेशमुक्तिः

‘पश्यत्यन्यच्छृणोत्यन्यत्करोत्यन्यञ्च जल्पति ।

चिन्तयत्यन्यदा भुङ्क्ते तत्रासांकेतिकी स्थितिः ॥’

इति । भट्टारकश्रीश्रीकण्ठपादाः

‘मनोऽप्यन्यत्र निक्षिप्तं चक्षुरन्यत्र पातितम्’ (स्व. तं. ८।५८)

इत्याद्यप्यवोचन् । तदपि सांकेतिकमन्त्रवपुः स्वबीजमनुधावदनुत्तरपदपर्यव-
सायि भवति । तदप्यनुत्तरपदं सततं तथाविधानन्तसमुदायवैचित्र्य-
संरम्भसारं विसर्गदृष्ट्या प्रसरत्येव, विसर्गस्यैव हकलापर्यन्ततया प्रसरात् ।
तस्यापि हकारार्धाख्यशक्तिकुण्डलिन्याः स्वरूपाभेदात्मकबिन्दुस्वरूपद्वारेण
अनुत्तरपद एव संक्रमात् स्वरूप एव विश्रान्तिः । एकाक्षरसंवित् किल
स्वरूपत एव देशकालकलनोपादानादिनैरपेक्ष्येणेव प्रागुक्ततत्त्वपूर्णतानयेन
ज्ञगिति पर-विसर्गभूमौ धावति । परविसर्गभूमिश्लेष एव आनन्देच्छेशनो-
न्मेषतत्प्रसृतितद्वैचित्र्यक्रियाशक्तिमयानाम् आकारादीनां स्थितिः । स एव
विसर्गः स्वसत्तानान्तरीयकतयैव तथैवातिभरितया सत्तया प्रसरन् द्रागित्येव
हकलामयः संपद्यते । हकलामयतासंपत्तिरेव वस्तुतः कादिसत्तानन्ततत्त्व-
जालस्थितिः । हकलैव च पुनरपि बिन्दावनुप्रविशन्त्यनुत्तरपद एव
पर्यवस्यति । इत्येकैवाद्यपरिपूर्णरूपा संवेदनसत्ताभट्टारिकेयं परा भगवती
परमेश्वरी । न तत्र क्रमादियोगः कश्चित् । तदेतदुच्यते ‘अहमिति’
विपर्यये तु संहतो ‘महअ’ इति । द्वेधमपि च इयमेकैव वस्तुतः संवित् ।

एवमेष स सर्वत्र घटसुखादिप्रकाशेऽपि स्वात्मविश्रान्ति सर्वस्वभूतोऽहंभावः ।

यथोक्तं

‘प्रकाशस्यात्मविश्रान्तिरहंभावो हि कीर्तितः ।’ (अ. प्र. सि. २२)
इति । स च वस्तुतः सर्वात्मकः—समनन्तरनिर्णीतनीत्या इति पराभट्टा-
रिकानुविद्धो भैरवात्मक एव, यथोक्तं मयैव स्तोत्रे

‘विश्वत्र भावपटले परिजृम्भमाणा

विच्छेदशून्यपरमार्थचमत्कृतिर्या ।

तां पूर्णवृत्त्यहमिति प्रथनस्वभावां

स्वात्मस्थितिं स्वरसतः प्रणमामि देवीम् ॥’

इति । एष एव श्रीवामनविरचिते अद्वयसंपत्तिवार्तिके उपदेशनयो बोद्धव्यः ।
तेन स्थितमेतत्—अकार एव सर्वाढ्यः । यत्रापि हर्षघटनीलादौ हकाराद्या
अपि वर्णाः, तत्रापि तथाविधानन्तनिजपूर्वापरवर्णसमाक्षेप एव । अन्यथा
तस्यैव हादेः समुदाययोगान्ते परमाक्षिप्यमाणत्वादेवान्तर्निनीना विकल्प-
गोचरत्वमप्राप्ताः स्युः । अत एव सर्वत्र विज्ञाने सर्वा एव देवताः सममेव
समुदयं दधत्यश्चित्रां संवित्तिवृत्तिं वर्तयन्ति । तदनेनैवाशयेन कालाधि-
कारादावेकस्मिन्नेव प्राणे प्राणषोडशांशेऽपि वा षष्टितद्विगुणाद्यब्दोदय-
पूर्वकं मातृरुद्रलोकपालग्रहनागादीनामुदयप्रलयाश्चित्रा निरूपिता
एकस्मिन्नेव प्राणचारे । इत्यकालकलितत्वमेव तत्त्वं—वस्तुतः परमार्थः ।
यदि परमेतावन्मात्रं मायीय-अध्यवसाय-अनध्यवसेयम् इति नास्तिकता-
अभिमानकारि, परसंविदि तु तत्कालं भासते एव । अत एवेकस्यामेव
ज्ञानकलनायां ‘पश्यत्यन्यद्विकल्पयत्यन्यत्’ इत्याद्युपदेशेन यदुक्तं देवतात्रया-
धिष्ठानं तत्सर्वत्रैवानपायि । सर्वाण्येव च संवेदनानि वस्तुतोऽहमिति-
परमार्थानि विमर्शमयान्येव । तदेवं स्थितम्—एतद्विश्वमन्तःस्थितमानन्द-
शक्तिभरितो वमन् ग्रसमानश्च विसर्गं एव परमेश्वरो घनीभूय हकारात्मतां
प्रतिपद्यानन्तसंयोगवेचित्र्येण क्षरूपतामप्येति । स एवेष दूत्यात्मकशाक्त-

योनिघट्टसमुचितवर्णत्मकक्षोभरूपानाहतनाददशाश्रयणेन मध्यमसौषुम्न-
पदोच्छ्रित्तदन्तभावपटलात्मा विसर्गो विश्लिष्यन् ध्रुवधाम्नि अनुत्तर-
पद एव प्रविशति, इति प्रागपि उक्तमेतत् । अमी चाकाराद्याः स्थितिमन्तः
प्राणे तुटिषोडशकादिस्थित्या एकां तुटि संधीकृत्यार्धार्धभागेन प्रलयो-
दययोर्बहिरपि पञ्चदशदिनात्मककालरूपतां तन्वते, इति—तिथयः
कलाश्चोक्ताः, षोडशेव च कला विसर्गात्मा विश्लिष्यन्ती, सप्तदशी कला
श्रीवाद्यादिशास्त्रेषु निरूपिता

‘सा तु सप्तदशी देवी हकारार्धार्धरूपिणी ।’

इति । विसर्गस्य हकारार्धत्वात् ततोऽपि विश्लेषस्यार्धत्वादिति निश्च-
यवस्यैकवर्णस्य कथमेषा विकल्पना ? इति चेत्—अस्मत्पक्षे सर्वमेवानव-
यवं चिन्मयेकावभासनानतिरेकात् । तथापि च स्वातन्त्र्यादेव अवयवा-
वभासेऽपि अनवयवतैवानपायिनी, तथा इहापि अस्तु को विरोधः । एवमेव
वर्णोपपत्तिः । अपरथा दन्त्योष्ठ्यकण्ठ्यतालव्यादिवर्णेषु क्रमप्रसारी पवन
आधातकः कथं कण्ठं हत्वा ताल्वाहन्ति इति । युगपदाहूरकत्वेऽपि समान-
कालता स्यात् । यत्तु कण्ठघातोत्थं रूपं तत् तु ताल्वाहृतिजं सर्वत्र
संभवति । श्वासनादयोश्च पश्चात्प्रतीयमानतया ‘अनुप्रदानत्वम्’ उच्यते ।
द्विमात्रत्रिमात्रेषु च द्विकादियोगो गर्भीकृतः । तथैव मात्रकेऽपि अर्ध-
मात्रादियोगः संवेद्यः । यथोक्तं भट्टनारायणेन

प्रणवोर्ध्वार्धमात्रातोऽप्यणवे महते पुनः ।

ब्रह्माण्डादपि नैर्गुण्यगुणाय स्थाणवे नमः ॥’ (स्त. चि. ७)

इति । इह तु पञ्चाशद्वर्णा विश्वमपि वा अक्रममेकमेव । क्वचित्तु मतादि-
शास्त्रेषु विसर्गविश्लेषस्यैव अनुत्तरपदसत्तालम्बनेनाष्टादशी कला इत्यभ्युप-
गमः । तदेवमेताः कला एव ह्लादनामात्रचित्तवृत्त्यनुभावकाः ‘स्वराः’
इत्युक्ताः । स्वरयन्ति शब्दयन्ति सूचयन्ति चित्तं स्वं च स्वरूपात्मानं
रान्ति । एवं परप्रमातरि संक्रामयन्तो ददति, स्वं च आत्मीयं

कादियोनिरूपं रान्ति—बहिः प्रकाशयन्तो ददति इति स्वराः । एत एव
हि चित्तवृत्तिसूचका नादात्मकाः करुणशृङ्गारशान्तादिकां चित्तवृत्ति-
माक्रन्दनचाटुकस्तुत्यादौ केवला वा योनिवर्णनिविष्टा वा तिर्यक्तदहर्जाता-
दिष्वपि प्रथमत एवापतन्तः संकेतविघ्नादिनैरपेक्ष्येणैव संविदासन्नवर्ति-
त्वात् स्वरकाव्यादिरूपतामश्नुवानाः प्रकाशयन्ति—इत्यर्थधर्मा उदात्तादय
उपदिष्टाः, तेषामेष चित्तवृत्त्यनुभावकषड्जादिस्वरूपत्वात् । एवं सर्वत्र
संवेदने सर्वा एवेता वैचित्र्यचर्याचारचतुराः शक्तय आदिक्षान्ताः समा-
पतन्त्योऽहमहमिकया अक्रममेव भासमानाः कलनामयतयेव ज्ञानक्रम-
संक्रमणमेव दिश्यमानं देशमुत्थापयन्ति, अन्यथा मेरुपरमाण्वोरविशेषात् ।
इति गर्भकृतदेशात्मकवैचित्र्यं क्रियावैचित्र्यात्मकं क्रमरूपं च कालम्
अन्तर्बहिर्योजनयोर्लासयन्त्यः स्वात्मनि युञ्जानत्वेन प्रसमानाः प्रोल्लास-
समये रिक्तरूपतया उद्योगावभासचर्चणविलापनरूपेण द्वादशात्मिकां
कुशरूपतामाश्रयन्त्यः, तद्गृहीतशामितिगतोद्योगादिकलाचतुष्टयपरिपूर्ण-
तथापि सालसं षोडशात्मकभरितपूर्णरूपतया प्रविशन्त्योऽन्तर्बहिश्च तद-
मृतानन्दविश्रान्तिरूपं चमत्कारसत्तासारकलाचतुष्कं विसृजन्त्य एवं-
विधामेव पूर्णकृशात्मकदोलालीलां निविशमानाः सोमसूर्यकलाजालग्रसन-
वमनचतुरा अकारमेवादितया मध्ये च कादियोनिजातमवसाने च बिन्दुं
दधती 'अहम्' इत्येषेव भगवती सृष्टिः । तदुक्तं श्रीसोमानन्दपादैर्निजविवृती
'अः अं इत्येषेव विकृताविकृतरूपा मातृका' इत्यादि । ते तु 'अ'
इत्येतदनुत्तरमाकाराद्याश्च तिथयः । यद्वा बिन्दुरंकारः अकाराद्यास्तिथय-
स्तदन्तो विसर्ग इत्यपि व्याचक्षते । तदेव संवित्सवत्त्वं 'स्पन्द'
इत्युपदिशन्ति । स्पन्दनं च किञ्चिच्चलनम् । स्वरूपाच्च यदि
वस्त्वन्तराक्रमणं तच्चलनमेव न किञ्चित्त्वम् । नो चेत् चलनमेव न किञ्चित् ।
तस्मात् स्वरूप एव क्रमादिपरिहारेण चमत्कारात्मिका—उच्छलत्ता
ऊर्मरिति मत्स्योदरीति-प्रभृतिशब्देरागमेषु निदर्शितः 'स्पन्द' इत्युच्यते—
किञ्चिच्चलनात्मकत्वात् । स च शिवशक्तिरूपः सामान्यविशेषात्मा तद्व्याख्या-

तम् । 'आद्यास्तिथयः बिन्दुवसानगाः कालयोगेन सोमसूर्यौ' तस्यैवाकुल-
स्यान्तः पृथिव्यादीनि च यावत् ब्रह्मपञ्चकं तावत्तेषां स्वराणामन्तः ।
कथम् । क्रमात् क्रमस्यादनं भक्षणं कालग्रासः तथा कृत्वेति क्रियाविशेषम् ।
शोभने व्रते भोगे रिक्तत्वे भोगनिवृत्तौ च पूर्णत्वे सुव्रते, आमन्त्रणमपि एतत्
एवं व्याख्येयम्, एवममूला—अकारमूला अविद्यमानमूला च अनादित्वात् ।
स क्रमो यस्याः प्रश्लेषेणातद्रूपोऽन्यथारूपोऽपि क्रमो यस्याः तथाप्यमूला ।
अमूलस्य यदातननमातत् ततस्तदेव च क्रमो यस्याः । एषा चाज्ञेया
ज्ञातुरूपा । एषैव च ज्ञेया—अन्यस्याभावात्, अविद्यमानं क्षान्तं तूष्णी-
मासनमविरतं सृष्ट्यादिरूपत्वेन अस्याम् । आक्षाणामैन्द्रियिकाणामन्ते समीपे
प्रागपर्यवसाना या भवेदित्युपचारादाक्षान्ता सृष्टिरपूर्वमाहरणं स्वात्मानु-
प्रवेशात्मस्वरूपं संहाररूपं यस्याम् । एवं च शिवात्मकबीजप्रसररूपाणां
मननत्राणधर्माणां सर्वेषामेव वाच्यवाचकादिरूपवर्णभट्टारकात्मनां मन्त्राणां,
शक्त्यात्मकयोनिस्पन्दानां, सर्वासां तद्बीजोद्भूतानां वेदनारूपाणां
विद्यानाम् (योनिः) । इयं समा सर्वत्रानूनाधिका सर्वेषु तन्त्रेषु तन्त्राणासु
च सर्वासु क्रियासु सर्वकालं च सर्वं ददती सिद्धिसंघम् आख्याता-प्रकटा ।
अख्यातिरूपां मायामुद्दिश्य भेदो वर्णानाम् । तथाहि—त एव शुद्धमन्त्र-
रूपा वर्णाः प्रथमं पञ्चविधविपर्ययाशक्त्यादिरूपप्रत्ययात्मकभावसृष्टितामेत्य
स्वरूपमावृण्वते,

'पञ्च विपर्ययभेदा भवन्त्यशक्तिश्च करणवेकल्यात् ।

अष्टाविंशतिभेदा तुष्टिनं वधाष्टधा सिद्धिः ॥' (सा. का. ४७)

इति हि एत एव प्रत्ययाः पाशवसृष्टिरूपाः पाशा मुख्यतया, यथोक्तम्

'स्वरूपावरणे चास्य शक्तयः सततोत्थिताः ।

यतः शब्दानुवेधेन न विना प्रत्ययोद्भवः ॥' (स्प. का. ३१५)

इति । तथा

'परामृतरसापायस्तस्य यः प्रत्ययोद्भवः ॥' (स्प. का. ३१४)

इत्यादि, एवं प्रत्ययसृष्टित्वान्तरालीकरणेन स्फुटश्रूयमाणश्रुत्यात्मकक्रमा-
भासमानमायोयवर्णसृष्टिराद्यपारमार्थिकशुद्धरूपालिङ्गिता तत्तत्कार्यफल-
प्रसवदायिनी निरूपिता श्रीपूर्वशास्त्रे

‘सर्वशास्त्रार्थगर्भिण्या इत्येवं विधयानया ।

अघोरं बोधयामास स्वेच्छया परमेश्वरः ॥’ (मा. वि. ३।२६)

इत्येवं-विधया

‘स तथा संप्रबुद्धः सन् योनिं विक्षोभ्य शक्तिभिः ।

तत्समानश्रुतीन्वर्णस्तत्संख्यानसृजत्प्रभुः ॥’ (मा. वि. ३।२७)

इत्यादि,

‘तैस्तेरालिङ्गिताः सन्तः सर्वकामफलप्रदाः ।

भवन्ति साधकेन्द्राणां नान्यथा वीरवन्दिते ॥’ (मा. वि. ३।२८)

इत्यादि च । एवमाख्याता प्रकटापि अप्रकटा मायान्धानाम् । सर्वदेव ख्याता
प्रकाशा शुद्धवेदनात्मिका यस्याः, सर्वत्र स्वस्वभावात्मकप्रभावप्रख्य-
प्रसरानिरोधो यस्या वा । तदयमत्र संक्षेपार्थः

‘स्वातन्त्र्यैकरसावेशचमत्कारैकलक्षणा ।

परा भगवती नित्यं भासते भैरवी स्वयम् ॥

तस्याः स्वभावयोगो यः सोऽनिरुद्धः सदोदितः ।

सदाशिवधरातिर्यङ्नीलपीतसुखादिभिः ॥

भासमानैः स्वस्वभावैः स्वयंप्रथमशालिभिः ।

प्रथते संविदाकारः स्वसंवेदनसारकः ॥

स्वस्वसंवेदनं नाम प्रमाणमिति वर्ण्यते ।

बालतिर्यक्सर्वविदां यत्साम्येनैव भासते ॥

इन्द्रियाणि त्रिरूपं च लिङ्गं परवचःक्रमः ।

सारूप्यमन्यथायोगः प्रतीत्यनुदयो यमः ॥

इत्यादिको यस्य सर्वं द्वारमात्रं निरूप्यते ।

तत्स्वसंवेदनं प्रोक्तमविच्छेदप्रथामयम् ॥

येषां नाक्षत्रिरूपादिनाममात्रेऽप्यभिज्ञता ।
 तेषामपि तिरश्चां हि समा संवित्प्रकाशते ॥
 एवं भासा स्वभावेन स्वरूपामर्शनात्मिका ।
 स्वरूपामर्शनं यच्च तदेव परवाग्वपुः ॥
 तद्विचित्रस्वभावत्वाद्विचित्रप्रथनामयम् ।
 प्रथते पारतन्त्र्यं हि न जातु भजते क्वचित् ॥
 अपारतन्त्र्यासंकेतप्रत्यूहादेः कथं स्थितिः ।
 अतः संकेतरहितं स्वस्वरूपविमर्शनम् ॥
 देशकालकलामायास्थानाघातक्रियोत्तरम् ।
 परिपूर्णं स्वतः सर्वं सर्वाकारविलक्षणम् ॥
 स्वाभाविकमहासंवित्सत्संस्कारैकलक्षणम् ।
 शुद्धविद्यात्मकं रूपमहमित्युभयात्मकम् ॥
 तदेव मातृकारूपं धरादीनां निजं वपुः ।
 तत्पारमार्थिकाकारं द्रुत्याश्यानस्वरूपतः ॥
 बीजयोन्यात्मकं प्रोक्तं शिवशक्तिस्वरूपकम् ।
 शिवशक्त्योस्तु संघट्टादन्योन्योच्छलितत्वतः ॥
 परस्परसमापत्तिर्जगदानन्ददायिनी ।
 अन्तःस्थविश्वपर्यन्तपारमार्थिकसद्वपुः ॥
 यद्वीर्यमिति निर्णीतं तद्विश्लेषणयोजना ।
 विसर्ग इति तत्प्रोक्तं ध्रुवधाम तदुच्यते ॥
 अनुत्तरपदावाप्तौ स एष सुघटो विधिः ।
 अस्मादेव तु मायीयाद्वर्णपुञ्जात्त्रिरूपिता ॥
 मायामालम्ब्य भिन्नेव श्रोपूर्वे सृष्टिराक्षरी ।
 पञ्चाशद्भेदसंभिन्नप्रत्ययप्रसवात्मिका ॥

बन्धरूपा स्वभावेन स्वरूपावरणात्मिका ।
 अत्रैवान्तर्गतास्तास्ताः खेचर्यो विषमात्मिकाः ॥
 तन्वते संसृति चित्रां कर्मभायाणुतामयीम् ।
 अस्याः साम्यं स्वभावेन शुद्धभैरवतामयम् ॥
 प्रोक्तं प्रागेव जीवत्वं मुक्तत्वं पारमाधिकम् ।
 भिन्नाया वर्णसृष्टेश्च तदभिन्नं वपुः परम् ॥
 वीर्यमित्युक्तमत्रैव यद्गुप्त्या मन्त्रगुप्तता ।
 तदेतदहमित्येव विसर्गानुत्तरात्मकम् ॥
 स्वस्वभावं परं जानञ्जीवन्मुक्तः सकृद्बुधः ।
 सिद्ध्यादिप्रेप्सवस्तेन क्लृप्तसंकोचसूचितम् ॥
 नाभिमण्डलहृद्योम्नि योगिनोऽहमुपासते ।
 तदेतत्किल निर्णीतं यथागुर्वागमं मनाक् ॥
 एनां संविदमालम्ब्य यत्स्यात्तत्पृच्छयतां स्ववित् ।
 नैतावतैव तुलितं मार्गाशस्तु प्रदर्शितः ॥
 इयतीं तु व्यवच्छिन्द्याद्भैरवीं संविदं हि कः ।
 एतावाञ्छक्तिपातोऽयमस्मासु प्रविजृम्भितः ॥
 येनाधिकारितैरेतदस्माभिः प्रकटीकृतम् ।
 अस्माकमन्यमातृणामद्य कालान्तरेऽपि वा ॥
 भवत्यभूच्च भविता तर्कः सूक्ष्मतमोऽप्ययम् ।
 यः सर्वयोगावयवप्रकाशेषु गमस्तिमान् ॥
 श्रीपूर्वशास्त्रे निर्णीतो येन मुक्तश्च मोचकः ।
 एतत्तु सर्वथा ग्राह्यं विमृश्यं च परेप्सुभिः ॥
 क्षणं मर्त्यत्वसुलभां हित्वासूयां विचक्षणेः ।
 आलोचनक्षणादूर्ध्वं यद्भवेदात्मनि स्थितिः ॥
 चिदकर्णिलवास्तेन संशाम्यन्ते स्वतो रसात् ।

परसंवेअणाभासमऊइणाऊरअरमहसोआइमऊइणसइमा-
सइम अलाहि शरणिअपसरहु परिसरिसन जतुइसो पञ्चअप
हिलुअवणं पणिगाहरु इर वसत्तिपलमहस्म ओहुभितुर कदसुख
विसरिपि असिद्धि धराइम उस अल विपरिसि अभासइ वाहिर-
विहरिणो एहि विसर्गाभूमि अनार्दहुक्तइ लर्थ ईण पवि मिणं
दहुअमलाहं विहरिणो कुइलित्थत अणुत्तर परपइ जश्चि अभवि
अतत तचमप्पइ भस्मइवि बिन्दुविसरि सुताए हुप आसत्त तअह
सत्तमल हिपुविसि विभेत विहंसः तमालि निमाइ अअह सुत-
तस्मह भोअममण अइलं मह तिभुंऊ अपारहमरुल पदुद्यो प्रन्तीप
सारइमात द्वय भासि विगमइ विलाअनु सोश्चि अं असि तमर्थ
अहिंसा अइपविमन्ती अलसइरसा मच्छेअरि परिदेवितरंगणि
प्रफऊ असुह सारंगिणि रितत्तस्म कीलालसा तुहि मत्तिदिविरह
एणि हानुण पिज्जति जतस्माइ लालणमहो संमअलालसा ।

एवमुत्तरस्याप्यनुत्तरमिति यदुक्तम् 'तन्मयोऽसावुत्तरस्य' इत्यंशेनोपात्तः
कुलात्मा शाक्तः सृष्टिप्रसरः स विस्तरतो निर्णतिः । तच्चोत्तरमपि यथानुत्तरं
तथा निरूपितम् । इदानीं त्वनुत्तरमेव स्वरूपेण विस्तरतो विचारपदवी-
मपेक्षते । एवं विध्यनुवादौ निर्वहतो अनूद्यमानो विधीयमानश्चांशः स्वरूपतो
लक्षितो स्याताम् । यथा यदेव शिवनामस्मरणमेतदेव समस्तसौख्यो-
च्छलनमिति द्वावप्यंशौ लक्ष्यौ, इह तु यद्यपि अनुत्तरं नाम अन्यद्वस्तु
किञ्चिन्नास्ति—अन्यत्वे तस्याप्युत्तरत्वे एवाभिपातात्, तथापि स्वातन्त्र्य-
कृतसोपदेश्योपदेशकभावाभिप्रायेणैयं व्यवस्था इत्युक्तं प्राक् । ततश्च
विस्तरतोऽनुत्तरस्वरूपनिरूपणाय ग्रन्थान्तरावतारः—

तन्निरूपयति

चतुर्दशयुतं भद्रे

तिथीशान्तसमन्वितम् ॥ ९ ॥

तृतीयं ब्रह्म सुश्रोणि

हृदयं भैरवात्मनः ।

एतन्नायोगिनीजातो

नारुद्रो लभते स्फुटम् ॥ १० ॥

हृदयं देवदेवस्य

सद्यो योगविमुक्तिदम् ।

अस्योच्चारणे कृते सम्यङ्-

मन्त्रमुद्रागणो महान् ॥ ११ ॥

सद्यस्तन्मुखतामेति

स्वदेहावेशलक्षणम् ।

मुहूर्तं स्मरते यस्तु

चुम्बकेनाभिमुद्रितः ॥ १२ ॥

स बध्नाति तदा सर्वं

मन्त्रमुद्रागणं नरः ।

अतीतानागतानथान्

पृष्टोऽसौ कथयत्यपि ॥ १३ ॥

प्रहराद्यदभिप्रेतं

देवतारूपमुच्चरन् ।

साक्षात्पश्यत्यसंदिग्ध-

माकृष्टं रुद्रशक्तिभिः ॥ १४ ॥

व्योमस्थो जायते स्मरन् ।

त्रयेण मातरः सर्वा

योगीश्वर्या महाबलाः ॥ १५ ॥

बोरा वीरेश्वराः सिद्धा

बलवाञ्छाकिनीगणः ।

आगत्य समयं दत्त्वा

भैरवेण प्रचोदिताः ॥ १६ ॥

यच्छन्ति परमा सिद्धि

फलं यद्वा समीहितम् ।

अनेन सिद्धाः सेत्स्यन्ति

साधयन्ति च मन्त्रिणः ॥ १७ ॥

यत्किञ्चिद्भैरवे तन्त्रे

सर्वमस्मात्प्रसिद्धयति

अदृष्टमण्डलोऽप्येवं

..... ॥ १८ ॥

भैरवरूपस्य विश्वस्य प्रदर्शितयुक्त्यागमनिरूपितनररूपापराभट्टारिका-
स्वभावः शाक्तः, तस्य हृदयं सारं शिवरूपं परमेश्वर्या श्रीमत्पराभट्टारिकया
समालिङ्गितम् । भैरवशब्देन विश्वस्य सर्वसर्वात्मकतावपुः शक्तिरूपं
तत्सहितस्यात्मनो नररूपस्य एतावच्छिवात्मकं हृदयं परेणाभेदेन सर्वा-
त्मकतया एव । तेन, तथा च विनास्य भेदस्यैवायोगात् इत्युक्तं प्राक् ।

'सुश्रोणि' इत्यामन्त्रणम् । अशोभनमायात्मकतायामपि अनपेतं शुद्धचिन्मयं यदेतत् श्रोण्यां हृदयं योनिरूपमुक्तं तन्नः—अन्तःकृतसकलमन्त्रमहेशादिभिः स्थावरान्तप्रमातृजालस्याहमात्मनोऽस्माकमिति समुचितापतितव्यपदेशस्थ भैरवात्मपूर्णतामयम् । अन्तर्गतविश्ववीर्यसमुच्छलत्तात्मकविसर्गविश्लेषा-नन्दशक्त्यैकघनं ब्रह्म बृहत् व्यापकं बृंहितं च । न तु वेदान्तपाठकाङ्गीकृत-केवलशून्यवादाविदूरवर्तिब्रह्मदर्शने इव । एतच्च तृतीयं नराद्यपेक्षया शिव-परैकरूपम् । अत एवामीषु शास्त्रेषु अत्र च मुख्यतया तदेव हृदयं पूज्य-तयोपदिष्टम् । अननुप्रविष्टतथावीर्यव्याप्तिसारहृदया अपि तावन्मात्रबाह्या-चारपरिशीलनेनैव क्रमवशशिथिलीभवच्छिथिलितविदलद्विदलितपाशव-नियमबन्धना एतद्धृदयव्याप्ति स्वयमेव समधिशेरते । नहि एतद्धृदयानु-प्रवेश एव 'एतद्धृदयेऽनुप्रविष्टोऽस्मि इयं देवी परा' इत्येतच्छाब्दविकल्प-कल्प्यः, हृदयान्तरमार्गणादित्युक्तं विस्तरतः ।

संकोचयन्ति हृदयं नहि शास्त्रपाशा

नो संविदं कलुषयेद्यदयं च लोकः ।

सम्यक्स्वभावपदवीपरिपूर्णरूपा

सैधोल्लसल्लयभरा भरिता स्थितिः स्यात् ॥

यदुक्तं मयैव स्तोत्रे

'भवद्भक्त्यावेशाद्विशदतरसंजातमनसां

क्षणेनेषावस्था स्फुटमधिवसत्येव हृदयम् ।'

इति । अत एव कोणेषु पूज्यास्तिस्रो, मध्ये देवी परानन्दभैरवनिर्मथनरूपा नित्यानन्दरसप्रसरेणैव क्षोभात्मकविसर्गेण—इति देवतानां संप्रदायो, यामलयोगे वीराणामपि आनन्देन्द्रियनित्यानन्दक्षोभात्मकदूतीसंघट्टजेन इति । एकवीरतायामपि स्वरूपानन्दविश्रान्तियोगेन, पुंसोऽपि आनन्दे-न्द्रियनिःसरणधामत्रिकोणकन्दाधोविनिविष्टचित्तनिवेशात् आनन्दक्षोभप्रसवं करोति तदिन्द्रियमूलतत्पर्यन्तसंघट्टघनतायाम्, अत्रोक्तम्

‘वह्नेर्विषस्य मध्ये तु चित्तं सुखमयं क्षिपेत् ।’

केवलं वायुपूर्णं वा स्मरानन्देन युज्यते ॥ (वि. भे. ६८)

इति । एवमानन्दयोग एव हृदयपूजा । यथोक्तं त्रिकतन्त्रसारे

‘आनन्दप्रसरः पूजा तां त्रिकोणे प्रकल्पयेत् ।

पुष्पधूपादिगन्धेस्तु स्वहृत्संतोषकारिणीम् ॥’

इति । सर्वं हि मुद्राद्वयानुविद्धं—ज्ञानक्रियाशक्तिसारत्वात् । केवलं देवतासु ज्ञानमुद्रा अन्तरुद्रिका, क्रियामुद्रा बहिः । वीरेषु विपर्ययः । अनुप्रवेशस्तु समतया विपर्ययाच्च । अनेनेवाभिप्रायेण ज्ञानशक्त्यात्मके लिङ्गे क्रियाशक्ति-समर्पणमुक्तम् । एवमेतत् चतुर्दशयुतं संश्लिष्टं पञ्चदशात्मकं तिथीशान्तेन विसर्गेण षोडशेनान्वितम् । यद्वा चतुर्दशसहितं युतं युग्मं षोडशं तिथीनां पञ्चदशानामीशो विसर्गः, तस्यान्तः सप्तदश्यनुत्तरकला तदन्वितं हृदयं—सर्वाणि घटसुखादीनि वस्तूनि तांमेव बीजसत्तां परमार्थरूपेणाक्रामन्तीत्युक्तं विस्तरतः, अत एव तत् हृदयम् । तथानुत्तरानुसारेण यदेतत् ब्रह्म-सामरस्यं वेद्यवेदकयोश्चतसृणां दशानामुद्योगादीनां समाहारोऽविभागमूः प्राथमिकी, तथा युतामविभागि, य एते तिथीनामीशा ऊकारान्ताः तत्प्र-भवत्वादन्यस्येति हि उक्तम् । तेषां तिथीशानामन्ता—अमृतवर्णाः चत्वारः तेः सम्यगन्वितम् । तच्च तृतीयं—नराद्यपेक्षया शिवरूपं परम् । वेदकश्चत-सृभिर्दशाभिरुल्लसन् वेद्यमेव ताभिराप्यायकोतुकात्मना ता एवामृतकलाः स्वात्मनि एकीकुर्वन् वेद्यवेदकक्षोभसमापत्या ऐकात्म्यलक्षणप्रसंख्याने-नाभ्यासेन वा गम्यं भैरवात्मना विश्वहृदयमनुत्तरं प्रविशेत् । यथोक्तम्

‘सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥’ (भ. गी. ६।३०)

इति । इच्छोल्लसत्तात्मनि आनन्दशक्तौ यदेतत् संहृत्य अनुसृत्या क्रिया-शक्तिमपेक्ष्य तृतीयं रूपमिच्छात्म, तदेव प्राक्कोटाविष्यमाणाद्यकलुषं ब्रह्म, चतुर्ये दश चत्वारिंशत् भैरवभेदापेक्षया परभैरवपरशक्तित्रयसहितानि

तत्त्वानि, यथोक्तम्

‘षट्त्रिंशच्छोधनीयानि शोधको भैरवः परः ।

परं त्रिकं तु करणं दीक्षेयं पारमार्थिकी ॥’

इत्यादि, तैर्युतम् । आनन्दशक्तिर्हि प्राक्पररूपा पूर्णा, कथं तिथीशेर्बीजेः तदन्तैश्च योनिरूपधरादिभिः समन्वितम्—इति क्रियाविशेषणम् । तदेव हृदयं, सर्वत्रात्र सकृद्विभातं प्रसंख्यानशाम्यं रूपं मुख्यतः । तत्र योग्यानां तु परशक्तिपातपवित्रितानां वृथेन्द्रजालिककलनासदृशो योगाभ्यास इति मन्तव्यम् ।

इच्छाभिप्रायेण तृतीयमिच्छा, तच्च बृंहितमिष्यमाणेनाभिन्नेन पूर्णं ब्रह्म, चतुर्दश चत्वारिंशद्युतानि निर्विभागभाञ्जि । यतोऽनन्तरं युतशब्दो विभक्तवाचि तिथीश्वरस्य अनुत्तरकलात्मनोऽन्तः आनन्दः तस्यानु—पश्चात् सम्यगितं बोधमयम् ।

ईशानापेक्षया तृतीयमिच्छारूपं प्रसरवशाद्बृहद्भूतमीशानताम् आपन्नं चतुर्दशानां चत्वारिंशत्तत्त्वानां उक्तायाः, युतं परस्परव्यामिश्रता यत्र तिथीश्वरस्याकुलमयानुत्तरात्मना अन्तःसंहतिः—कुलशक्तिप्रथमस्पन्द-स्तेनान्वितम् ।

उन्मेषात्मकज्ञानशक्तियोगेन तृतीयं ब्रह्मेशानमेव । यदा चतुर्दशानां तस्या एव तत्त्वचत्वारिंशतो युतं प्रथमविभागो यत्र, तथाविधं भवति, तथा तिथीशान्तेन—कुलशक्तिप्रथमस्पन्देन सम्यक् प्ररुक्षुतया अन्वितम् । संशब्दोऽत्र भरणापेक्षः ।

तज्ज्ञानशक्तिक्रियाशक्तिमध्यकोटिरूपप्राङ्निर्णीत-ऊकारकलालम्बितो-ढतास्त्वया यदेतत् ब्रह्म । यत्किञ्चिच्चराचरं, तदशुद्धशुद्धाशुद्धसृष्ट्यपेक्षया तृतीयं शुद्धसृष्ट्यात्मकं यत्, अत एव तिथीश्वरैः हृदयभूततया तदन्तैश्च कादिमान्तेः समन्वितम् ।

अथ शून्यचतुष्कानुसृत्या चतुर्णां धरादीनां दशा विंशतिगता विद्यते यत्र तद्व्योम तेन युतं तृतीयं ब्रह्मेच्छाख्यं तिथीश्वरस्याकारस्य अन्तेन बाह्येन तेजसान्वितम् ।

व्याख्यातक्रमेण तृतीयं ब्रह्मेशानम् एतदपि एवमेव ।

तृतीयं ब्रह्मेच्छाख्यं चतुर्णां धराप्रभृतीनाम्, अन्तर्दशा यत्र आधारतया, तथा युतम् । तिथीशान्तस्य ब्रह्मेः तेजसो यदनुसरद्रूपं तेन सहितं व्योमात्म ।

तथैव तृतीयं ब्रह्म, चतुर्दशयुतं तिथीशान्तसमन्वितं परिपूर्णशून्यरूप-
प्लुत्या भेरवात्म ।

इच्छा खलु निजस्वभावभूतेशानसहिता वेद्यभूमेर्व्योगसत्तां यदाऽहामति
तदा किञ्चित्प्रकाशभुवि विश्रम्य झटिति अपर्यन्तां काष्ठपाषाणप्रायां निश्चलां
व्योमभूमिमनुप्रविशति, यत्रापवेद्यसुषुप्तमहाव्योमानुप्रविष्टान् योगिनः
प्रत्युच्यते

‘भेरीकांस्यनिनादोऽपि व्युत्थानाय न कल्पते ।’

इत्यादि ।

अधुनोक्तव्याप्त्या यदेतत्परस्पररूपसांकर्यं वैचित्र्यं शक्तीनां तदुद्देशेन
एवम्—“इच्छा यदानुत्तरपदप्रवेशशालिनी भवति तदा शक्तिक्षोभस्य
रसनानन्तरम्, तत्रोच्यते—विलम्बितमध्यद्रुतानां चिद्विशेषस्पन्दानां
सत्त्वादियोगजुषां चतुःशब्दोपलक्षिता चतुर्थी दशा यत्रास्ति सामान्य-
स्पन्दरूपा तदकुलम् । तेनाकुलेन अनुत्तरेण युतं तृतीयं ब्रह्मेच्छात्म
ईशानसहितं तिथीशस्याकारस्यान्तेनानन्दशक्त्यात्मना अन्वितम्” ।

तदपि तथैव पुनरपि परां सत्तामनुप्रविशति यदा, तदा भेरवात्म
परिपूर्णं दीर्घीभूतं नः—अस्माकमिति पूर्ववत् । अत एवेतदेव बीजयुग्मम्
एवंविधबीजवेचित्र्यानुप्रवेशात् आच्छादप्रसवसमर्थम्—इति कामवाक्-
त्वोपयोगेनोच्यते ।

'कामेन कामयेत्कामान् कामं कामेषु योजयेत् ।'

(वामकेश्वरोमत ४।४६)

इत्यादि

'ए-ओकारगतं बीजं वाग्विधानाय केवलम् ।' (वा. म. १।८३)

इत्यादि, पञ्चमषष्ठवर्णद्वयेन यदुक्तं 'चतुर्दशयुतं तृतीयं ब्रह्म तिथीशान्त-
समन्वितं' तदेव भैरवात्मानुत्तरपदानुप्रविष्टम् ।

एतत् ब्रह्म चत्वारिंशद्युतमुक्तनीत्या तिथीशान्तसमन्वितं भैरवात्म-
वेदनरूपतया बिन्दात्मकं हृदयम् ।

सकलमिदं तत्त्वजालं भैरवात्मतयोच्छलत्, अत एव बहिर्विसृज्यमानं
बृंहितं ब्रह्म विसर्गात्मकं बहिःस्थितं च, भैरवात्मतयेकीभूतं भेदात्मकव्यव-
च्छेददारिद्र्यापसारणेन सर्वसर्वात्मकपदप्राप्त्या बृंहितम्— इति विसर्गपदम्,
निर्णीतं चैतद्विधानेन ।

एवं षोडशात्मिका बीजव्याप्तिरुक्ता । योनिव्याप्तिस्तु प्रतिवर्णं प्रागे-
वोक्ता, वर्गीकरणाभिप्रायेण तु निरूपणीया, बाल्ययोवनस्थाविरदेहान्तर-
ग्रहणरूपदशाचतुष्टयसमाहारस्यं पाञ्चभौतिकम्, अन्तः तिथीशान्तेन प्रवेश-
निर्गमनात्मना प्राणापानरूपेण युतं तृतीयं पुयंष्टकात्म ब्रह्म बृहत्त्वाच्च
शून्यम् । अत्र च हृदयं शक्त्यात्म । त एते सर्व एव शरीरप्राणपुर्यष्टक-
शून्यतुर्यशक्तिरूपा बोधात्मकशिवबीजसातिशयघनताक्रमप्राप्तकार्यिकतया-
भावा बाह्यात्मभूतात्मातिवाहिकात्मान्तरात्मपरमात्मव्यपदेश्याः प्रमातारः,
एतद्भैरवात्म हृदयम् । प्रवेशोपायोऽत्र—“सर्वाः प्रमातृभूमीरनवच्छेदेना-
क्रामेत् अन्तर्बहिष्करणत्रयोदशकं प्रकृत्या सह च । चतुर्दश चत्वारिंशद्युतं
द्विगुणितमशीतिः । तिथयः पञ्चदश, ईशा रुद्रा एकादश, अन्तसमन्वितं—
समन्विता युक्ता द्विगुणिताः कालाक्षयः, एवं—द्वादशोत्तरशतमर्मगतस्थूल-
सूक्ष्मपरशाक्तस्पन्दरूपमन्त्रवीर्यविकासस्फुरीकृतविसर्गविश्लेषणसंघट्टक्षोभा-
त्मिकां शरीरसत्तामेव, भैरवरूपां परिशीलयेत्” । ॥ युगपन्निवेशसंप्रदाय-

युक्त्या चतस्रो मधुरकषायतिकांशदशा यस्य मद्यसुरासवादेस्तत् तिथी-
शान्तम्—उभयविसर्गतिमद्रव्यम्, समन्वितं—तदिन्द्रियद्वयान्तर्वर्ति कुसुम-
शब्दवाच्यं मलम् । तृतीयं ब्रह्म जगदिन्द्रियनदाहशेषं भस्म, भैरवात्म मरिता-
कारमाप्यायकमम्बु हृदयं च उभयेन्द्रियान्तर्वर्तिरसाश्यानोभयरूपम् । तदे-
तानि द्रव्याणि यथालाभं भेदमलविलापकानि । तथाहि दृश्यते एवायं
क्रमः—यदियं संकोचात्मिका शङ्खैव समुल्लसन्ती रुढा, फलपर्यन्ता, संसार-
बीजतरोः प्रथमाङ्कुरसूतिः । सा चाप्रबुद्धान् प्रति स्थितिर्भवेत्—इति
प्रबुद्धैः कल्पिता । बालान् प्रति कल्प्यमानापि च तेषां रुढा वैचित्र्येणैव
फलति । अत एव वैचित्र्यकल्पनादेव सा बहुविध-अधर्मादिशब्दनिर्देश्या
प्रतिशास्त्रं प्रतिदेशं चान्यान्यरूपा । यथोक्तम्

‘ग्लानिर्विलुण्ठिका देहे तस्याश्चाज्ञानतः सूतिः ।’ (स्प. का. ३।८)
इति । सेयं यदा झटिति विगलिता भवति तदा निरस्तपाशवयन्त्रणाकलङ्को
भैरवहृदयानुप्रविष्टो भवति । इति सर्वथा एतदभ्यासे यतितव्यम् । इति
श्रीतिलकशास्त्रेऽयं भावः । श्रीभर्गशिखायामपि उक्तम्

‘वोरव्रतं चाभिनन्देद्यथायोगं समभ्यसेत् ।’

इत्यादि । श्रीसर्वाचारेऽपि

‘अज्ञानाच्छङ्कते मूढस्ततः सृष्टिश्च संहतिः ।

मन्त्रा वर्णात्मकाः सर्वे वर्णाः सर्वे शिवात्मकाः ॥

पेयापेयं स्मृता आपो भक्ष्याभक्ष्यं तु पार्थिवम् ।

सुरूपं च विरूपं च तत्सर्वं तेज उच्यते ॥

स्पृश्यास्पृश्यौ स्मृतौ वायुश्छिद्रमाकाश उच्यते ।

नैवेद्यं च निवेदी च नैवेद्यं गृह्णते च यः ॥

सर्वं पञ्चात्मकं देवि न तेन रहितं क्वचित् ।

इच्छामुत्पादयेत् कुत्र कथं शङ्का विधीयते ॥’

इति । श्रीवीरावलशास्त्रेऽपि अयमेवाभिप्रायः, उक्तं च क्रमस्तोत्रे

‘सर्वार्थसंकर्षणसंयमस्य

यमस्य यन्तुर्, जगतो यमाय ।

वपुर्महाग्रासविलासरागात्

संकर्षयन्तीं प्रणमामि कालीम् ॥’

इति । व्याख्यातं चैतन्मया तट्टीकायामेव क्रमकेली विस्तरतः । अत एव षडर्धशास्त्रेष्वेषैव क्रिया प्रायो नियन्त्रणारहितत्वेन पूजा, तत्परिपूरणायैव सर्वद्रवालाभात् । इति विज्ञानक्रमो विस्तरत उक्तः । जातीनां च ब्राह्मणादीनां नास्ति स्थितिः—कल्पितत्वात्, उपदेशव्यङ्ग्येति तु दुर्बुद्धीन् पशून् प्रत्याययेत्—इति च भगवता मुकुटसंहितायां विस्तरतो निर्णीतम्, इह तु अयत्नसिद्धमेव ।

चतुर्दशः ओकार-अंकारमध्यगः । तिथीशान्तो विसर्गः, तृतीयं ब्रह्म ष-हमध्यगम् । एतद्वीजं वस्तुतो विश्वस्य । तथाहि—यत्किञ्चित् सत् पार्थिवप्राकृतमायीयरूपं भासते तत् इच्छायां ज्ञाने वा क्रियायां वा पतित-मपि सर्वात्मकत्वात् त्रिकरूपं परत्र शिवपदे विसृज्यते सर्वं च शिवपदात् विसृज्यते—इत्यविरतमेष एव प्रबन्धो निर्विकल्पकः । विकल्पो हि प्रमदा-रातिप्रभृतिरेवंकार्यभूत्, एवंकारी भवति, एवंकारी भविष्यतीति वर्तमान-कालत्रयानुसंधितो भेदपरमार्थतयैव विसर्ग इति । प्रत्युत मोक्षमग्नशिव-भूमिरपि सदैव देवदग्धानां संसारभयमरुमहाटवी संपन्ना ।

जलात्स्फूर्जज्ज्वालाजटिलवडवावह्निनिवहः

सुधाधाम्नः पूर्णाद्भ्रूयसदनदम्भोलिदलना ।

विकल्पादेश्वर्यप्रसरसरणेः संसृतिदरः

कियच्चित्रं चित्रं हतविधिविकासात्प्रसरति ॥

‘सर्वो ममायं विभव इत्येवं परिजानतः ।
विश्वात्मनो विकल्पानां प्रसरेऽपि महेशता ॥’

(आगमाधिकार २।१२)

इति । यथा चाकृतिमध्य एव चतुर्भुजत्रिनयनाद्या आकृतयो दृव्यमध्ये च सुरासवाद्या बलादेव तां सत्तां समधिशाययन्ति । एवं सर्ववर्णमध्येऽपि अयं वर्णः, तथाहि—सकारस्तावत् परमानन्दामृतस्वभाव उल्लसन् एव समस्तं वर्णजालमाक्षिप्य उल्लसति । यद्यत्सत्यसुखसंपत्सत्तादीनां पारमार्थिकं वपुःसोत्कारसमुल्लासशेषकम्पवराङ्गसंकोचविकासोपलक्ष्यम्, तदेव हि सत्यादीनाममायीयं वस्तुतो रूपम् । तथाहि परहृदयग्रहणेऽङ्गितनिपुणा गगनगवयगवाद्यनन्तपदप्राङ्मध्यान्तभाविनोऽपि गकारादिमात्रादेवाभोष्टे चिन्वते—तावति सत्यपदेऽनुप्रवेशात्, एवमेकैकस्यैव वर्णस्य वास्तवं वाचकत्वं । यथोक्तम्

‘शब्दार्थप्रत्ययानामितरेतराध्यासासंकरः

तत्प्रविभागसंयमात्सर्वभूतरुतज्ञानम् ।’ (यो. सू. ३।१७)

इति । अत एव प्रायशोऽपि अकार-चकाराद्या वर्णा एकवर्णात्मानो निपात-विभक्त्यादयो मायापदेऽपि पारमार्थिकमिव प्रमातृपदलीनमिदन्तापराङ्मुखमसत्त्वभूतं तत्तन्निषिध्यमानसमुच्चोयमानाभिन्नरूपनिषेधसमुच्चयादिकमर्थमभिदधति । एष एव भावस्तत्रभवतो भर्तृहरेः, यदाह

‘पदमाद्यं पृथक्सर्वं पदं साकाङ्क्षमित्यपि ।’ (वा. प. २।२)

इति वाक्यविचारे । तथा च वेदव्याकरणे पारमेश्वरेषु शास्त्रेषु मन्त्रदीक्षादि-शब्देषु अक्षरवर्णसाम्यात् निर्वचनमुपपन्नम् । तत्तु न रूढं नियतिवशा-दिति न लोकपर्यन्तम् । तदेवं सकार-ईदृशः । औकारविसर्गावपि व्याख्यातो । तदुक्तं श्रीपूर्वशास्त्रे

‘सार्णेन त्रितयं व्याप्तं त्रिशूलेन चतुर्थकम् ।

सर्वातीतं विसर्गेण परा व्याप्तिरुदाहृता ॥’ (मा. वि. ४।२५)

इति । तथा

‘शिष्येणापि तदा ग्राह्या यदा संतोषितो गुरुः ।

शरीरद्रव्यविज्ञानजातिरुर्मगुणादिभिः ॥

भेदिता तु यदा तेन गुरुणा हृष्टचेतसा ।

तदा सिद्धिप्रदा ज्ञेया नान्यथा वीरवन्दिते ॥’

(मा. वि. ३।५७-५८)

इति । अन्यत्रापि

एकं सृष्टिमयं बीजम् एका मुद्रा च खेचरी ।

द्वावेतौ यस्य जायेते सोऽतिशान्तपदे स्थितः ॥

इति । अत एवालेख्यं पुस्तके इति नियमः, श्रीपूर्वशास्त्रेऽपि

‘वामजङ्घान्वितो जीवः पारम्पर्यक्रमागतः । (मा. वि. ३।५४)

इति । इहापि वक्ष्यते

‘यथा न्यग्रोधबीजस्थः..... ।’

इति । तदेतत् भैरवात्मनो हृदयं—मालिन्यपेक्षया नकारात्, वस्तुतस्तु अकाराद्योगिन्याश्च विसर्गशक्तेः जातः प्रादुर्भूतप्रमातृभावो, रुद्रो रोधको द्रावकश्च पाशानां, स एव ना—पुरुषः एतत् स्फुटं लभते । न तु अरुद्रो नापि अयोगिनीगर्भसंभवः । सद्योयोगो भैरवेकात्म्यम् । स एव मोक्षो निर्णीतः । तं ददाति इति । (सद्यः) यो लभते स एवंविधो नान्यः । यश्चैवंविधः स स्फुटं लभत एव हृदयं, लभते—सद्योयोगविमोक्षदमेवेति । मन्त्रा वर्णभट्टारका लौकिकपारमेश्वरादिरूपा मननत्राणरूपा विकल्प-संविन्मयाः, मुद्राश्च सकलकरचरणादिकरणव्यापारमय्यः क्रियाशक्तिरूपाः । तत्कृतो गणः समूहात्मपरशक्त्येकरूपः । स्वस्यात्मनः प्राणपुर्यष्टकशून्यादेः देहस्य य आवेशः—झटिति परस्वरूपानुप्रवेशेन पारतन्त्र्यात्मकजडतातिरो-धानेन स्वतन्त्रकर्तृत्वानुविद्धप्रमातृतोदयः । तथा स्वं स्वभावं पदार्थस्य ददातीति स्वदा, ईहा इच्छाद्या क्रियान्ता प्रसृतिः, तथा आवेशः, तदेव लक्षणं यत्र तथा कृत्वा य उदेति सोऽस्य बीजस्योच्चारणे ऊर्ध्वचरणे स्थितौ

सत्याम् । यथैतत् तथा निर्णीतं बहुशः । सद्य इत्यनेन अनुप्रवेशः सूच्यते ।
तन्मुखतां तत्पररूपप्राधान्यमेति । न तु पशूनामिव तद्रूपं प्रत्युत तिरोधत्ते ।
अत एव मुहूर्तम्—अकालकलितत्वेऽपि परकलनापेक्षया उन्मेषमात्रं यः
स्मरति—अनुसंधत्ते स एव व्याख्यातं मन्त्रमुद्रागणं संबध्नाति—स्वात्म-
न्येकीकरोति अद्वयतः । कथं ?—बुद्धकेन विश्वस्पर्शकेन शाक्तेन रूपेणा-
भितः सर्वतो मुद्रितं मुद्रणं कृत्वा, तुरवधारणे । य एवं शाक्तस्फन्दमुद्रित
एवंविधतत्त्वमयविरूपानुसंधायकः स एवैवं करोति । न तु नरेकरूपः
पाषाणादि । यदतीतं यच्चानागतं यदनर्थरूपं प्रागन्याभावात् इतदपि स
कथयति एव—कथापर्यन्ततां नयति । संकल्पनात् । कथं ? पृष्टः—पृष्टं
तद् यस्यास्ति सं तथा । प्रश्ने जीप्सा—यदेव किल जीप्स्यति तदेव
अन्तर्गतं बहिष्कुरुते ।

यथोक्तम्

‘यथेच्छाभ्यर्थितो धाता जाग्रतोऽथन्हुदि स्थितान् ।

सोमसूर्योदयं कृत्वा संपादयति देहिनः ॥’ (स्प. का. ३।१)

इत्यादि । एको हि असौ स्मरणोत्प्रेक्षणादावपि तावानेव वर्तमानः । न
स्तो भूतभविष्यती, यथोक्तम्

‘कालोभयापरिच्छिन्ने वर्तमाने स्थितिर्भवेत् ।’

इत्यादि । प्राग्भवत एवानधिकरूपस्य पुनरिदं जानाति करोति इत्यादि-
संकोचासहिष्णोः सकृद्विभातत्वम् । अत एवोक्तं ‘भूताद्यपेक्षा वर्तमान-
कालस्य तदभावे वस्तुतः अप्रसक्तेः अकालकलितत्वमेव वस्तुतत्त्वम्’ ।
इति हि उक्तमसकृत् । स एव तु कालशक्तिमवभासयति चित्राम् ।

‘किं च जाग्रति कस्मिंश्चिद्दृष्टिकाभिमतापि या ।

तस्यामेव प्रमातारः स्वप्नगाश्चित्रताजुषः ।

दिनप्रहरवर्षादिवैचित्र्यमपि

चिन्वते ॥’

इति नीत्या प्रकृष्टो हरः संहारोऽकुलाख्यः, ततोऽनन्तरमभिप्रेतं प्रेतशब्द-
वाच्यसदाशिवतत्त्वनिविष्टज्ञानशक्त्याभिमुख्येन देवताया इच्छाया रूपं
रूपाणां कलनम् । साक्षस्य सेन्द्रियस्य रूपस्यादनं भक्षणमतनं च सातत्य-
गमनं कृत्वा । रोधनद्रावणशक्तिभिराकृष्टं पश्यति असंदिग्धं कृत्वा, एतदुक्तं
भवति—यदिदं दर्शनं नाम तत्सर्वतरङ्गप्रत्यस्तामयाख्याकुलसत्ताधिरूढस्य
अनन्तमहिमस्वातन्त्र्ययोगाद् भवति । इच्छाशक्तिमतः सेवेच्छा स्वान्तर्गता ।
इष्यमाणवस्तुन ईषदस्फुटभेदावभासनरूपज्ञानशक्त्यात्मकतामेति । तज्ज्ञान-
शक्तिविशेषस्पन्दरूपसमस्तेन्द्रियाणां बहीरोधनम् । एतदेव सातत्यगमनम्,
तच्च द्रावणं तदेव भक्षणम् । एते एव वमनभक्षणे । दर्शनस्य सर्वप्रथेक-
मपत्वात् प्रथायाश्च तथाविधवैचित्र्ययोगात् । अनिश्चितोभयालम्बनत्वमपि
स्थाणुपुरुषादावपि असंदिग्धमेव । एवं दुष्करमयी परमेशशक्तिः । एवं तु
असौ परापररूपस्मृतिशक्तिमान् भैरव इत्याह 'प्रहरद्वयेत्यादि' । एवं तु
स्मरन् (व्यामरूपः) जायते व्योम विद्यते यत्र पुर्यष्टके शून्ये च, तत्प्रमातृ-
रूपतामादधानः प्रहरोपलक्षितं दर्शनाख्यं रूपं यदा पुनः पुनः परामृशति
स्मरन्नपि च । प्राग्वत् 'साक्षात्पश्यत्यसंदिग्धमाकृष्टो रुद्रशक्तिभिः' इति
संबन्धः । तावद्धि तदपि दर्शनमेव, इत्युक्तम् । एवं तु 'अपरात्मकविकल्प-
शक्तियुक्त' इत्युच्यते । त्रयेणेति—पश्यन् स्मरंश्च व्योमस्थो यदा पुनरपि
पश्यति तदनेन प्रहरोपलक्षितदर्शनत्रयेण मातरोऽन्तःप्रमातृमय्यः परमेश-
शक्तयः ताश्च प्रमातृत्वादेव सिद्धाः प्रमात्रन्तरविषयसिद्धयनपेक्षाः तद्रूपे-
कात्म्यलक्षणेन योगेनैश्वर्यं तथा गृहीतस्वातन्त्र्यांशाः, महत्—बाह्येन्द्रिय-
वृत्त्यपेक्षया सर्वत्राप्रतिहतप्रसरत्वं बलं यासां ता अन्तःकरणदीधितयः ता
अपि सिद्धा एव—विश्वत्र पाशवशासनयन्त्रणानिरपेक्षतयेव सरभसप्रवृत्ति-
रूपत्वात् । वीरा बुद्धिक्रियेन्द्रियाख्याः तेऽपि सिद्धा एव । तेषामपि
चेश्वराः कादिवर्णात्मानः तेऽपि सिद्धाः । तत्कादिवर्णोद्धारोदितश्च
ब्राह्म्यदिदेवतात्मा तत्तद्वेषरागादिचित्तवृत्तिरसमयः शक्तिसमूहः,
साऽपि सिद्ध एव । अत एव बलवान् । एते सर्वे संभूय पराज्ञया—

परस्य मां मानमयीम् इति विकल्पात्मिकां सिद्धिम्, यद्वा समीहितं फलमेव 'अहं' ददति प्रयच्छन्ति । अज्ञातार्थक्रिये ज्ञातार्थक्रिये च एष क्रमेण विकल्पयोगः । किं बहुना ये मन्त्रिणोऽपरशास्त्रमन्त्रसिद्धाः साधयन्ति च तेऽपि अनेन हृदयेन सेत्स्यन्ति जीवन्मुक्ता भवन्ति । एतेन विना पारमार्थिकी सिद्धिर्न भवतीति भावः । 'यत्किञ्चिद्भैरवेत्यादि' तथा ये सिद्धाः साधयन्ति च ये च सेत्स्यन्ति अणिमादियोगात् तेऽपि अनेनैव । नहि एतद्दृष्ट्यानुप्रवेशं विना व्यावहारिक्यपि सिद्धिः । यतो—भैरवे विश्वात्मनि तन्त्रे क्रियाकलापे यत् किञ्चित् सिद्धिजातं तदत एव । एवमेष परमेश्वर एव हृदयात्मा । एवरूपतया शक्तिव्रितयबृंहितसततोदयमानसंह्रियमाणानन्तसंविदेक्यशाली ।

१. एवम्—अदृष्टम्—अख्यातिरूपम्, अण्डं मायामलं, अण्डं च भावानां भेदाख्यं सारं, लुम्पति एतत् हृदयम् ।
२. एतत् हृदयमण्डलोऽपि—चत्वारि अण्डान्येव लोपः संकोचः तद्योगि ।

एवमेष विद्यामायोभयात्मा परमेश्वर एक एव चिद्घनः, यथोक्तम्

'दर्शनं तु परा देवी स्मरणं च परापरा ।

विकल्पस्त्वपरा देवी त्रिकशक्तिमयः प्रभुः ॥

मायाविद्ये उभे तस्य माया तु चतुरण्डिका ।

विद्या स्वरूपसंवित्तिरनुग्रहमयी शिवा ॥'

इति । यदि तु योगप्राधान्यं तदा श्रीपूर्वादिशास्त्रनिरूपितं पूर्वमेव व्रतादि कृत्वा 'अस्योच्चारणे कृते' इत्यादि स्पष्टमेव व्याख्येयम् । यतो दृष्टकार्येषु नियतिपरतन्त्र-क्रियाकलापं नियतमेवाक्षिपति । योगिनामपि हि नाडीचक्र-करणभावनासंवेदनयुक्त्या नियम एव ॥ १८ ॥

अस्येदानीं त्रिकार्थस्य यदुक्तं 'कुलात्परतरं त्रिकम्' इति सर्वोत्तर-
मनुत्तरत्वं, तन्निरूपयति

अदृष्टमण्डलोऽप्येवं

यः कश्चिद्वेत्ति तत्त्वतः ।

स सिद्धिभागभवेन्नित्यं

स योगी स च दीक्षितः ॥ १९ ॥

मण्डलं—देवताचक्रम्, अपश्यन्नपि—अप्राप्तमेलकोऽपि चर्यानिशाटन-
हठादिना । मण्डलानि शरीरनाडीचक्रानुचक्ररूपाणि योगाभ्यासेनासा-
क्षात्कुर्वन्नपि, त्रिशूलाब्जादिमण्डलमदृष्ट्वापि, नात्र मण्डलादिदीक्षोपयोगः ।
एवमेव कश्चित्—परशक्तिपातानुगृहीतो वेत्ति यः 'एतज्ज्ञानमेव हि दीक्षा
कान्यात्र दीक्षा' । अत एव एवं जानन् विभुना भैरवभट्टारकेण दीक्षितः ।
अत एव 'स्वयं गृहीतमन्त्राश्च'—इत्येतद्धृदयातिरिक्तमन्त्रविषयम् । नहि
अयं मन्त्रो—हृदयमयत्वात् । मन्त्रमहेशतन्महेशरूपोत्तीर्णत्वात् अस्य ।
पुस्तकेष्वलेख्यमेवेदं 'हृदयमिति' । परशक्तिपातानुग्रहादेव एतल्लाभस्तत्त्वत
इति निर्णीतम् । तथा यः कश्चिद्वेत्ति—जातिव्रतचर्यादिनैरपेक्ष्यमत्र
वेदनमेव हि प्रधानम् । स सिद्धिभाक् योगी—'योगमेकत्वमिच्छन्ति' इति,
यतो—ज्ञानदानमायाक्षपणलक्षणा च तस्यैव दीक्षा । चकारोऽवधारणे ।
ततश्च सर्वतो मन्तव्यः । तदाह—स एव सिद्धिभाग्योगी । स एव च
दीक्षितः नित्यमिति ॥ १९ ॥

अनेन ज्ञातमात्रेण

जायते सर्वशक्तिभिः ।

सर्वाभिः देवताभिः सर्वशक्तिभिश्च सर्वज्ञैरसौ जायते । एतज्ज्ञानमेव
तैरपि यत्किञ्चित् जायते तदनेन ज्ञातमात्रेण जायते इति प्राग्वत् । सर्वाभिः
शक्तिभिरिति करणे तृतीया ।

शाकिनीकुलसामान्यो

भवेद्योगं विनापि हि ॥ २० ॥

अनेन ज्ञातमात्रेण योगमाभ्यासिकं मायीयदेहपातावाप्ततदेवरूपं च
विनापि शकिनीकुलस्य— विशेषस्पन्दात्मनः, सामान्यस्पन्दरूपोऽकुलरूपः
शक्तिचक्रेश्वरो भवेदिति ॥ २० ॥

किंच

अविधिज्ञो विधानज्ञो

जायते यजनं प्रति ॥ २१ ॥

विधिः—क्रिया ज्ञानं च तद्यस्य द्वयं नास्ति स पशुः, यथोक्तं किरणायाम्
'पशुर्नित्यो ह्यमूर्तोऽज्ञो निष्क्रियो निर्गुणोऽप्रभुः ।
व्यापी मायोदरान्तःस्थो भोगोपायविचिन्तकः ॥'

इति । स पशुरपि अनेन ज्ञातमात्रेण, विधानं ज्ञा च यस्मै स—कर्ता ज्ञाता
च विषयसंगतकरणं प्रति जायते । यजनं च अस्यापूर्णमपि पूर्णं भवतीति—
सर्वमयत्वात् हृदयस्य ॥ २१ ॥

तथाहि

कालाग्निमादितः कृत्वा

मायान्तं ब्रह्मदेहगम् ।

शिवो विश्वाद्यनन्तान्तः

परं शक्तित्रयं मतम् ॥ २२ ॥

कालाग्नेर्धरातत्त्वादिभुवनात् मायातत्त्वं यावत्, ब्रह्मणः सकारस्य
देहे, विश्वभुवनात्—विद्यातत्त्वादेरारभ्य शिवोऽनाश्रितशक्तिरूपश्च,

अनन्तस्य—अकारस्य अन्तः परं विसर्गात्मकं शक्तित्रयं, तच्च परं मतम् ।
उक्तं च 'सार्णेन' इत्यादि ॥ २२ ॥

तदन्तर्वर्ति यत्किञ्चित्

शुद्धमार्गे व्यवस्थितम् ।

अणुविशुद्धमचिरा-

दैश्वरं ज्ञानमश्नुते ॥ २३ ॥

यत् किञ्चिद्वस्तु व्यवस्थितं विचित्रावस्थं तत् हृदयबीजान्तर्वर्ति
शुद्धं भवेत्, तदेव चैश्वरं ज्ञानम् । अणुः—अण्यते प्राणिति अणति
नदति परिमितोच्चारान् मूर्धन्यो भवन् तत्प्रभावाद् ऐश्वरं ज्ञानम् अचि-
रादेव प्राप्नोति ॥ २३ ॥

कथम्

तच्चोदकः शिवोऽज्ञेयः

सर्वज्ञः परमेश्वरः ।

सर्वंगो निर्मलः स्वच्छ-

स्तृप्तः स्वायतनः शुचिः ॥ २४ ॥

यः—तच्चोदको गुरुः स शिव एव ज्ञेयः, शिव एव तच्चोदकः ।
स चाज्ञेयो ज्ञातेव । स्वायतनः—स्वान् अयान् विज्ञानरूपान् भावांस्तनो-
तीति । सर्वं चैतद्विस्तरतो निर्णीतमेव ॥ २४ ॥

एवं विस्तरतोऽभिधाय तात्पर्येण निगमयति

यथा न्यग्रोधबीजस्थः

शक्तिरूपो महाद्रुमः ।

तथा हृदयबीजस्थं

जगदेतच्चराचरम् ॥ २५ ॥

एवं यो वेत्ति तत्त्वेन

तस्य निर्वाणगामिनी ।

दीक्षा भवत्यसंदिग्धा

तिलाज्याहुतिव्रजिता ॥ २६ ॥

इह असत् न तावत् किञ्चित्—इत्पुक्तम् । विश्वं च विश्वात्मकमिति । ततश्च यथा वटबीजे तत्समुचितेनैव वपुषा अङ्कुरविटपत्रफलानि तिष्ठन्ति, एवं विश्वमिदं हृदयान्तः । एवं परिज्ञानमेव असंदिग्धा निर्वाण-दीक्षा । यथोक्तम्

इयमेवामृतप्राप्तिरयमेवात्मनो ग्रहः ।

इयं निर्वाणदीक्षा च शिवसद्भावदायिनी ॥ (स्प. का. २।७)

इति । अन्या अपि दीक्षा भोगान् वितरेयुरपि, एतत्परिज्ञानमेव तु तत्त्वतो दीक्षेति । तत एवात्र सर्वोत्तरत्वं—कुलशास्त्रेभ्योऽपि आधिक्यात् । यथाहि तुलाङ्केषु ऊर्ध्वमूर्ध्वं परिमितेऽपि लघ्नत्यवनतियोगेऽनन्तमन्तरं परिमाणस्य भवति, एवमूर्ध्वोर्ध्वतत्त्वेषु देशकालभोगसंवेदनानाम् अनन्त-मेवान्तरमिति । एवम् एव अधिको भवन् षट्त्रिंशतोऽपि अधिकं भवेदिति । यतश्च संवेदनमेव दीक्षा, तत एव उक्तम्—एतत् संविदनुप्रविष्टो वीरो वा योगिनी वा निजपरसत्तासततोदितामायीयबाह्यान्तःकरणरश्मि-देवताद्वादशकचक्रेश्वरपरभैरवभट्टारकात्मकनिर्णीततत्त्वाहंरूपानुग्रहेण कृत-दीक्षो इति ॥ २५-२६ ॥

एवमनुत्तरपदमुत्तररूपापरित्यागेनैव यथा भवति तथा व्याससमा-साभ्यां भूयसा निर्णीतम्, अधुना तु इदं वक्तव्यम् । उच्यते तावत्सर्व-शास्त्रेषु

'मनुष्यदेहमास्थाय च्छन्नास्ते परमेश्वराः ।
निर्वीर्यमपि ये हादं त्रिकार्थं समुपासते ॥

इति । तत्कथमस्योपासा ? तथापि चानुत्तरसत्तया अत्रापि भाव्यम्—
अनुत्तरत्वादेव । सा च कथम् ? इत्याकाङ्क्षां निर्णिनीषुर्गन्थान्तर-
भवतारयति

मूर्ध्नि वक्त्रे च हृदये

गुह्ये मूर्तो तथैव च ।

न्यासं कृत्वा शिखां बद्ध्वा

सप्तविंशतिमन्त्रिताम् ॥२७॥

एकैकं तु दिशां बन्धं

दशानामपि योजयेत् ।

तालत्रयं पुरा दत्त्वा

सशब्दं विघ्नशान्तये ॥२८॥

शिखासंख्याभिजप्तेन

तोयेनाभ्युक्षयेत् ततः ।

पुष्पादिकं क्रमात्सर्वं

लिङ्गे वा स्थण्डिलेऽथ वा ॥२९॥

चतुर्दशाभिजप्तेन

पुष्पेणासनकल्पना ।

तत्र सृष्टिं यजेद्दीरः

पुनरेवासनं ततः ॥३०॥

सृष्टिं तु संपुटीकृत्य

पश्चाद्यजनमारभेत् ।

सर्वतत्त्वसुसंपूर्णा

सर्वाभरणभूषिताम् ॥३१॥

यजेद्देवीं महेशानीं

सप्तविंशतिमन्त्रिताम् ।

ततः सुगन्धिपुष्पैस्तु

यथाशक्त्या समर्चयेत् ॥३२॥

पूजयेत्परया भक्त्या

आत्मानं च निवेदयेत् ।

एवं यजनमाख्यात-

मग्निकार्येऽप्ययं विधिः ॥३३॥

मूर्धादीनि बाह्यतयोचितरूपाणि । वस्तुतः परब्रह्मरूपाभिहित-
पञ्चात्मकव्योमादिधरण्यन्तसतत्त्वेशानादिसारचिदुन्मेषेच्छाज्ञानक्रियारूपा-
ण्येव—मन्त्रलिङ्गात्, यथा मन्त्राः

‘१ ईशानमूर्धने, २ तत्पुरुषवक्त्राय, ३ अघोरहृदयाय, ४ वामदेव-
गुह्याय, ५ सद्योजातमूर्तये’

इति, तत्रैतत्पञ्चकाविभागात्मकत्वे पञ्चानामेकैकशः पञ्चात्मकता—इति
पञ्चविंशतिः । अत्रैव मालिन्यादिमन्त्राणामनुप्रवेशः । तिस्रश्च देव्यः प्रत्येक-
मिच्छादित्रययोगात् नवात्मतां प्राप्ताः । पुनरपि सृष्टिस्थितिसंहतिवशात्
त्रेधमापन्ना इति सप्तविंशतिसंभूतहृद्बीजेन । शिखाया—एवंरूपधरण्यन्त-

परिकल्पनस्वातन्त्र्यरूपायाः बन्धनं—सर्वाविभागसारं तादात्म्यम् ।
 मूर्धादिषु केवलेष्वपि प्रत्येकं सर्वाणि वक्त्रादीनि परस्परं विशेषणानि ।
 तच्च निर्णीतमेव सर्वसर्वात्मकत्वनिर्णयेनैव, दिश्यमाना घटाद्या एव दिशः ।
 ताश्च स्वापेक्षया दशैव भवन्ति । तत्रापि एतदेव बन्धनम्—आत्मसाक्षात्का-
 रात्मकम् । एतच्च तालत्रयेण, ताला प्रतिष्ठाविश्रान्तिः । तत्र सकारादि
 हृदयमेव । तच्च सशब्दं मध्यमान्तं, शब्दनं हि शब्दः । तच्च मध्यमैव ।
 वैखर्याः तच्छेषात्मकत्वात्—इत्युक्तं बहुशः । एषा च विघ्नानाम्—
 अभेदात्मनि अखण्डिते परमात्मनि खण्डनात्मकसंकोचसारभेदकल्लोल-
 कलङ्कानां, शान्तिः—अभेदभैरवार्णवतादात्म्यमेव । यदाहुः श्रीसोमा-
 नन्दपादाः

‘अस्मद्रूपसमाविष्टः स्वात्मनात्मनिवारणे ।

शिवः करोतु परया नमः शक्त्या ततात्मने ॥’ (शि. दृ. १।१)

इति । एवमेव सप्तविंशतिजप्तं तोयमित्यर्घपात्रविधिः । तोयमत्र सर्वमेव
 हृदयद्रवात्म—अनियन्त्रितत्वात् असंकोचदानाच्च, पुष्पं व्याख्यातम्,
 लिङ्गं च

‘मृच्छैलघातुरत्नादिभवं लिङ्गं न पूजयेत् ।

यजेदाध्यात्मिकं लिङ्गं यत्र लीनं चराचरम् ॥’ (मा. वि. १८।१,३)

इत्येतदपि निर्णीतमेव । विश्वात्मनि तत्त्वे आसि-क्रियायामधिकरणस्य
 कर्तुंश्च आसनस्य स्वातन्त्र्यात् कल्प्यमानस्य, स्वातन्त्र्येण कल्प्यमानत्वम् ।
 चतुर्दशेन ओकारेण—तस्यैव त्रिशूलरूपत्वात् इत्युक्तमेव । सृष्टिः—आदि-
 क्षान्ततादात्म्यमयं हृदयम् । अत एव आसनमपि सर्वं तत्रैव—आधारा-
 धेययोः परस्परैकरूपत्वात् । यथोक्तम्

‘सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः’ ॥ (भ. गी. ६।२९)

इत्यादि ।

संपुटीकरणसृष्टेरादिक्शान्तायाः प्रत्येकं सर्वशब्द हृदयबीजेन परतत्त्व
 एवोल्लासात् संहाराच्च । न चानवस्थेत्युक्तमेव । सृष्टेश्च संपुटीकरणभुभय-
 संधट्टप्रक्षोभानन्दरूपम् । तदुत्पन्नद्रव्योपयोगोऽपि । क्त्वा अत्र शब्दप्रतीति-
 पौर्वापर्यमात्रे । सर्वतत्त्वैः सुष्ठु अभेदेन सम्यगनपायितया पूर्णत्वम् । सर्वत्र
 च परमाणावपि यदा समन्तात् भरणं—सर्वात्मीकरणम् । सर्वैर्वा घटसुख-
 तिर्यङ्नरविरिञ्चिविष्णुरुद्रमन्त्रसदाशिवादिप्रमातृरूपैः अवयवमानैरहमेक-
 रस—अवयवित्वं निर्णीतमेव । अत एव विशिष्टाकृत्यायुधादिध्यानमत्र
 नोक्तम्—तस्य निर्मेयत्वात् । आरुरुक्षुरेतावत्त्रिकार्याभिलाषुकश्च कथ-
 मारोहतु ? इति चेत्—कस्यायमर्थिभावः । मा तर्हि आरुक्षत् सिद्धातन्त्रादि-
 विधिमेव, तदाशयेनैव निरूपिततद्व्यानादिसंकोचमालम्बताम्,
 असंकोचितानुत्तरपदे हि अनधिकृत एव । एष एव सदोदितो यागः
 गन्धपुष्पादि निर्णीतम्, यथाशब्दः सहार्थे, तृतीया च तत्रैवोक्ता । परयेव
 हृदयरूपया पूजयेत्, कथं ? १. भक्त्या—तादात्म्यानुप्रवेशप्रह्वतात्मना,
 २. भक्त्या—स्वयं बल्लभेन पूज्यपूजकविभागेन । पूज्यो हि स्वयं सृज्यते, स
 परं स्वतन्त्रचिन्मयतापरमार्थं एव—अनुत्तरस्वातन्त्र्यबलात् । न घटादिरिव
 जड इति विशेषोऽत्र, तदुक्तं श्रीप्रत्यभिज्ञायाम्

‘स्वातन्त्र्यामुक्तमात्मानं स्वातन्त्र्यादद्वयात्मनः ।

प्रभुरोशादिसंकल्पेर्निर्माय व्यवहारयेत् ॥’ (प्र. का. १।५।१६)

इति । ३. भक्त्या च लक्षणया पूजनेन परं तत्त्वं लक्ष्यते—सर्वक्रियास्वेवं-
 रूपताप्रत्यभिज्ञानमुपायत्वात् १—लिप्यक्षरस्येव भायीयवर्णव्युत्पत्तौ, २—
 तस्यापि च वर्णवीर्यानुप्रवेशे । आत्मानं निवेदयेत्—अन्यस्य निवेद्यस्या-
 भावात् । एवं च आत्मानमेव निःशेषेण निरुत्तरपदं वेदयेत्—अनुत्तर-
 सत्तानुसारेण । अत्र संभावनायां लिङ्—सततमेवंमयत्वेनैवावस्थितेः इति
 हि उक्तम् ।

एवम् आ—समन्तात् सर्वत्र सदा यत् ख्यातं ‘पारमार्थिकशुद्धशिव-

स्वरूपप्रथात्मिका ह्यातिः', तदेव यजनं परभैरवसंविद्देवतायाः (१) पूजनात् (२) तथा च तादात्म्यसम्यग्गमनरूपताकरणात् (३) सर्वत्र च परिगिता-
त्मीयात्मरूपस्वत्वनिवृत्त्या परिपूर्णचिद्घनशिवशक्त्यात्मका—आत्मरूप—
स्वत्वापादनात्मकाद् दानाच्च ।

एतदेव अग्निकार्यं—सर्ववासनाबीजानां सर्वपदार्थेन्धनग्रासलास्पत्य-
जाज्वल्यमाने, शिवसंघट्टक्षोभक्षुभितपरशक्त्यरणिसतलसमुदितपरभैरव-
महामहसि, सर्वाभिष्वङ्गरूपमहास्नेहाज्यप्राज्यप्रतापे हवनात्—अन्त-
र्दाहात् । अयमेव अग्निकार्ये विधिर्दीक्षापर्यन्तोऽपि, नान्यः पृथक् कश्चित्—
इति तात्पर्यम् ।

‘स्वस्वरूपपरिज्ञानं मन्त्रोऽयं पारमार्थिकः ।
दीक्षेयमेष यागश्च क्रियायामप्यनुत्तरः ॥’

अत एव प्रागेवोक्तम्—यथान्यत्र मन्त्रोपासादिक्रिया उत्तरेण ज्ञानग्रन्थे-
नोत्तीर्यते नैवमिहेति । यदुक्तम् ‘उत्तरस्याप्यनुत्तरम्’ इति सूत्रे तदेवैतदन्तेन
ग्रन्थेन निर्व्यूढं—हृदयस्यैव यागदीक्षाक्रियारूपत्वात् तस्य चानुत्तरत्वात् ।
श्रीसोमानन्दपादेस्तु स्रुवस्रुवसंस्कारादि सर्वसहत्वप्रतिपादनेन, अखण्डित-
त्वाभिप्रायेण निरूपितम् । एवमादौ अङ्गहृद्भेदधूलिभेदाद्यपि तद्रूपं युज्यते,
न किञ्चिदत्र; नाप्युपपद्यते, नाप्यस्ति; नाप्यधरशास्त्रपातित्वेन तदुपजीव-
कत्वम् इति निर्णीतप्रायमेव ॥ २७-३३ ॥

किमेवमुपासायां भवति ? इत्यवतरति

कृतपूजाविधिः सम्यक्

स्मरन् बीजं प्रसिद्धयति ॥ ३४ ॥

एवमनवरतं व्यवहारेष्वपि बीजं स्मरन्नेव—स्मरणादेव कृतपूजाविधिः
(१) प्रकर्षेणान्यकुलशास्त्रादिशैववेष्णवान्तशास्त्रातिरेकेणैव भगवद्भैरव-
भट्टारकरूपसमाविष्टः निजपरसंविच्चमत्कारवशनिमित्तभावक्रीडाडम्बरो
जीवन्मुक्त एव भवति, इत्यनुभव एवायमावर्तते न त्वन्यत् किञ्चिदिति

“स्मरणम्” उक्तम् । श्रीमतशास्त्रेष्वेवमेव—(२) उपासकस्त्वननुधविष्णीयं-
सत्तासारहृदयोऽपि क्रमपूजामाहात्म्यात् बीजं सम्यक् स्मरन् प्राप्तहृदयास्य-
तत्त्वमन्त्रवीर्यः प्रकर्षेण सिद्धयति—क्रमपूजामाहात्म्यादेव तारतम्यातिशयात्
स्वयं वा प्रसन्नगुरुभट्टारकवदनकमलाद्वा मन्त्रवीर्यं हृदयात्मकमासादयति
जीवन्मुक्तश्च भवतीति यावत् । अत्र द्वारपरिवारगुरुपूजनं गुणं खण्डनां
वा न वहति । तत एव भट्टपादेः न्यरूपि । अत्र तु कुलपर्वाणि पवित्रं
चेति सम्यक्त्वं पूजाविधेः ॥३४॥

(संक्षेपार्थः)

‘यत्रान्तरखिलं भाति यच्च सर्वत्र भासते ।

स्फुरत्तैव हि सा ह्येका हृदयं परमं बुधाः ॥

रासभो वडवा वापि स्वं जगज्जन्मधाम यत् ।

समकालं विकास्येव संकोच्य हृदि हृष्यति ॥

तथोभयमहानन्दसौषुम्णहृदयान्तरे ।

स्पन्दमानमुपासीत हृदयं सृष्टिलक्षणम् ॥

ध्यायन्स्मरन्प्रविमृशन्कुर्वन्वा यत्र कुत्रचित् ।

विश्रान्तिमेति यस्माच्च प्रोलसेद्दृदयं तु तत् ॥

तदेकमेव, यत्रैतज्ज्ञानं, वैकल्पिकं परम् ।

तत्त्वानि भुवनाभोगाः शिवादिपशुमातरः ॥

स्वं स्वं विचित्रं विन्दन्तः स्वरूपं पारमार्थिकम् ।

चित्रीकुर्वन्त्येव भान्ति तां चित्रां संविदं पराम् ॥

देशद्रव्यक्रियास्थानज्ञानादिष्वपि सर्वशः ।

अशङ्क्यैव संक्रामः पूजास्य सततोदिता ॥

क्रमपूजनमात्रं च कुलपर्वपवित्रकैः ।

सहात्र पूजने प्रोक्तं सम्यक्त्वं त्रिकशासने ॥’

यथोक्तम्

‘द्रवाणामिव शारीरं वर्णानां सृष्टिबीजकम् ।
शासनानां त्रिकं शास्त्रं मोक्षाणां भैरवी स्थितिः ॥

उपासायाः समापत्तिर्व्रतानां वीरवृत्तिता ।
तथैव पर्वमध्ये तु कुलपर्वाणि शासने ॥

सर्वेषां चापि यागानां पूरणाय पवित्रकम् ।
पवित्रकं न कुर्वन्ति चतुस्त्रिद्विःसकृत्तु ये ॥

कुलपर्वं न जानन्ति तेषां वीर्यं न रोहति ।’

फुरइ फुरणम अलह काअब्बह पर देउ सोहि अउस मगाह सव्य काल
नीसंकसऊ सहजा जाणु पूजस पळ्ळ इ इ उ उ ह ॥

एवमनुत्तरस्वरूपं विस्तरतो निर्णीतं—यत्र भावनाद्यनवकाशः ।
प्रसंख्यानमात्रमेव दृढचमत्कारलक्षणहृदयङ्गमतात्मकप्रतिपत्तिदाढ्यपर्यन्तं
यत्रोपायधीरेयधाराधराणि धत्ते । सिद्धिप्रेप्सुषु तु योगो वक्तव्यः ।
स्वातन्त्र्यानीयमानास्वपि दृष्टयोगसिद्धिषु लौकिकप्रसिद्धिनियत्युत्तरत्वेऽपि
पारमेशव्यवस्थारूपनियत्यनतिक्रमात्, यदुक्तं शिवदृष्टौ

‘तथापि चित्रकर्मार्थमुपायो वाच्य आदरात् ।’

इति । तत्रापि चानुत्तररूपस्य नास्ति खण्डना काचित्—दृष्टसिद्धीप्सा-
यत्नमेव तदाप्तितत्फलविश्रान्त्यादेरपि परैकमयत्वात् । किन्तु जीवन्मुक्ता-
पेक्षया मन्दशक्तिपातोऽसावुच्येत, अपूर्णप्रायत्वात् ॥

तं योगमार्गं निरूपयितुं ग्रन्थशेषोऽवतरति

आद्यन्तरहितं बीजं

विकसतिथिमध्यगम् ।

हृत्पद्मान्तर्गतं ध्यायेत्

सोमांशं नित्यमभ्यस्येत् ॥ ३५ ॥

१. एतदेव हृदयबीजं दीपकाभावात् गमागमशून्यत्वात् सततो-
दितत्वाच्च अनाद्यन्तं, तदेव विकसत् परिपूर्णत्वं यातं तिथीनां मध्यगं—
हृदयत्वात्, तदेव संकोचविकासधर्मोपचरितपद्मभावे कन्दे गुह्ये हृदीव
ध्यायेत् । किं च अस्य ध्यानमाह—'सोमांशं' षोडशकलात्मकं सोम-
रूपम् अभितः समन्तादस्येत् क्षिपेत्—परिपूर्णचन्द्रस्यास्य हृत्कर्णिकानिवेशि-
कलया स्वस्वद्वादशान्तगपुष्पाद्युदयस्थानात् आहृतामृतस्पर्शः,
प्रोद्यन्नादानुसारचुम्बिकालक्षणकाकचञ्चुपुटमुद्रामुद्रितः, पुनस्तदपसृत-
शिशिरामृतरसास्वादविकस्वरहार्दसोमप्रसरन्नादनिर्मथितसुधापानपूरित -
चन्द्रमाः, पुनः सूर्यकलोदयमयानच्चकारमात्रविश्रान्तो रोमाञ्चस्तोभो-
त्पतनबाष्पकम्पाद्यनुगृहीतदेहोऽभ्यासं कुर्यादिति भट्टधनेश्वरशर्मा ।

२. आद्यन्तरहितं सकारमात्रं षोडशाकारादितिथिसहितं कलाग्रासक्रमेण
हृदयेऽन्तर्निक्षिपेत् । नालिकाजलाकर्षणवत् चलनकम्पनस्पन्दनसमाविष्ट-
मूलाधारत्रिकोणभद्रकन्दहृन्मुखमुद्रासु युगपदेव विलम्बितमध्यद्रुततरतद-
तिशयादिधाराप्राप्तिवशगलितसोमसूर्यकलाजालग्रासे आद्यन्तरहितं कृत्वा
आद्यन्ताभ्यामेतद्बीजमातृकापेक्षया ओकारवकाराभ्यां रहितं विश्लेषण-
युक्तिलब्धवीर्यपरिचयं, ध्रुवं विसर्गात्मकं, विकसतां पञ्चदशानां तिथीनां
यन्मध्यं तिथिरहितमेव ग्रस्तकलं षोडशं, ततोऽपि गच्छति यत्—
'सप्तदशी कला' इत्युक्तम् । सोमस्य षोडशात्मकम् आमृतमंशं हृत्कमले
ध्यायेत् तदेव नित्यमभ्यस्येदित्यस्मद्गुरवः । तथाहि—सह उमया
भगवत्या संघट्टात्मकसमापत्तिकोभेण तत्त्वनिर्मथनात्मना वर्तते इति सोमो
भट्टारकः, तस्य समग्रभावावयविनः परिपूर्णाहमात्मनोऽंशो नीलसुखादिः,
तदेवमभ्यस्यति स्वस्वरूपावर्तनसृष्टिसंहारावर्तचक्राक्षमालिकया पुनः पुन-
रावर्तयतीति यत् संभाव्यते । स एव एष सततोदितो हृदयजपः, संभाव-
नायां लिङ् ।

३. अन्ये तु हृत्स्थानात् द्वादशान्तं यश्चारः षट्त्रिंशदङ्गुलः, तत्र सूर्य-
रूपतयोल्लास्य, बहिरर्धतुटिमात्रं विश्रम्य अविनाश्यमृताख्यविसर्गरूप-

सोमकलोदये सपादाङ्गुलद्वितयमात्रायां तुटौ तुटौ चन्द्रकलापरिपूरणे, पञ्चदश्यां तुटौ पूर्णायां, हृत्पद्मे पूर्णश्च भवति; अर्धतुटिमात्रं च तत्रापि विश्रान्तिः । एवं षोडशतुट्यात्मा षट्त्रिंशदङ्गुलश्चारो भवति । इत्यवस्थायाम् 'आद्यन्तरहितम्'—अनस्तमितत्वात् । विकसत्सु द्वितीयादिषु अन्तर्गतं सोमांशं विसर्गरूपं विश्लिष्य सप्तदशात्मकं, परिशीलनेन ध्यायन् कलाग्रासाभ्यासं कुर्यात्—इत्यादि समादिशन् । सर्वं चैतत् युक्तमेव मन्तव्यम् । अत्र चावृत्त्यानन्तं व्याख्यानं सूत्रत्वादुपपन्नमेव, यत् उक्तम् 'अनन्तार्थसूत्रणात् सूत्रम्' इति 'श्रीशिका चानुत्तरसूत्रम्' इति गुरवः । एवं पूर्वेष्वपि श्लोकसूत्रेषु ॥ ३५ ॥

किम् इत्यमभ्यासे सति भवति ? इत्याह

यान्यान्कामयते कामा-

स्तांस्ताञ्छोघ्रमवाप्नुयात् ।

अस्मात्प्रत्यक्षतामेति

सर्वज्ञत्वं न संशयः ॥ ३६ ॥

एवमभ्यासात् यद्यत्कामयते तत्तदचिरादेव तथाविधसर्वमयहृदयवीर्य-समुच्छलितेच्छाप्रसरावष्टम्भविशेषबलोद्योगसंरम्भसोत्साहः, पुनः पुनः तत्स्थितिरूढिरूपाभ्यासात् प्राप्नोति । किं बहुना सर्वज्ञत्वं—परभैरवा-त्मकत्वमनेनैव देहेन—इति ॥ ३६ ॥

सर्वमुक्त्वोपसंह्रियते । पर्यन्ते हि प्रसरस्योपसंहारे विश्रान्तिरूपा-कुलसत्तासादने भैरवता इत्युक्तमसकृत् । सोऽयमुपसंहारग्रन्थः

एवं मन्त्रफलावाप्ति-

रित्येतद् रुद्रयामलम् ।

एतदभ्यासतः सिद्धिः

सर्वज्ञत्वमवाप्यते ॥ ३७ ॥

मन्त्राणां शास्त्रान्तरीयाणां वर्णानां च फलमेवमवाप्यते नान्यथेति
समाप्तौ रुद्रस्य रुद्रायाश्च यद्यामलं—संघट्टः निविभागप्रश्नोत्तररूप-
स्वरूपामर्शनप्रसरात् आरभ्य यावद्धिरनन्तापरिगणनीयसृष्टिसंहारभासनं
यत्रान्तः, तदेतदकुलोपसंहृतमेव—इति प्रसंख्याननिगमनम् । 'एतदभ्या-
सात्सर्वज्ञत्वम्' इति योगफलनिगमनम् । सततोदितं हि एतत्सर्वस्य इति
शिवम् ॥

॥ समाप्तमिदं पराश्रीशिकाविवरणम् ॥

इत्थं प्रपन्नजनतोद्धरणप्रवृत्त-

श्रीमन्महेश्वरपदाम्बुजचञ्चरीकः ।

वृत्ति व्यधात्त्रिकरुद्रस्यविमर्शगर्भा

कश्मीरिकाञ्चुलुकादिशिम्य जन्म ॥ १ ॥

एतावदेतदिति कस्तुलयेत्प्रसह्य

श्रीशांभवं मतमनर्गलितात्र वाचः ।

एतत्तु तावदखिलात्मनि भाति यन्मे

भातं ततोऽत्र सुधियो न पराङ्मुखाः स्युः ॥ २ ॥

अज्ञस्य संशयविपर्ययभागिनो वा

ज्ञानं प्रकम्परहितं प्रकरोति सम्यक् ।

रूढस्य निश्चयवतो हृदयप्रतिष्ठां

संवादिनीं प्रकुरुते कृतिरीदृशीयम् ॥ ३ ॥

कश्मीरेषु यशस्करस्य नृपतेरासीदमात्याग्रणीः

श्रीमान्वल्लभ इत्युदाहृततनुर्यः प्राग्रयजन्मा द्विजः ।

तस्य स्वाङ्गभवः प्रसिद्धिपदवीपात्रं समग्रेर्गुणैः

श्रीशौरिः शिशुचन्द्रचूडचरणध्यानैकरत्नाकरः ॥ ४ ॥

शीलस्यायतनं परस्य यशसो जृम्भास्पदं नर्मभू-
 र्वात्सल्यस्य समग्रलोककरुणाधर्मस्य जन्मस्थितिः ।
 श्रीमद्वत्सलिकाभिधा सहचरी तस्यैव भक्त्युल्लसत्
 प्रोद्विकान्तरवृत्ति शंकरनुती यस्या मनो जृम्भते ॥ ५ ॥

तस्यैवात्मभवो विभावितजगत्सर्गस्थितिः शंकर-
 ध्यानार्चापरिचिन्तनैकरसिकः कर्णाभिधानो द्विजः ।
 यो बाल्येऽप्यथ यौवनेऽपि विषयासक्ति विहाय स्थिरा-
 मेनामाश्रयते विमर्शपदवीं संसारनिर्मूलिनीम् ॥ ६ ॥

भ्राता ममैव शिवशासनरूढचित्तः
 प्रेप्सुः परात्मनि मनोरथगुप्तनामा ।
 यः शास्त्रतन्त्रमखिलं प्रविवेक्तुकामः
 प्राप्तुं परं शिवपदं भवभेदनाय ॥ ७ ॥

शिवशास्त्रैकरसिकः पदवाक्यप्रमाणवित् ।
 रामदेवाभिधानश्च भूषितोत्तमजन्मकः ॥ ८ ॥

एतत्प्रियहितकरणप्ररूढहृदयेन यन्मया रचितम् ।
 मार्गप्रदर्शनं तत् सर्वस्य शिवाप्तये भूयात् ॥ ९ ॥

अन्तर्वेद्यामन्त्रिगुप्ताभिधानः
 प्राप्योत्पत्ति प्राविशत्प्राग्रथजन्मा ।
 श्रीकश्मीरांश्चन्द्रचूडावतारै-
 निःसंख्याकैः पावितोपान्तभागान् ॥ १० ॥

तस्यान्ववाये महति प्रसूताद् वराहगुप्तात् प्रतिलब्धजन्मा ।
 संसारवृत्तान्तपराङ्मुखो यः शिवैकचित्तश्चुखुलाभिधानः ॥ ११ ॥

तस्माद्विवेचितसमस्तपदार्थंजाता-

लब्ध्वापि देहपदवीं परमेशपूताम् ।

प्राप्ताभयोऽभिनवगुप्तपदाभिधानः

प्रावेशयत्त्रिकसतत्त्वमिदं निगूढम् ॥ १२ ॥

ये तावत्प्रविवेकबन्ध्यहृदयास्तेभ्यः प्रणामो वरः

केऽप्यन्ये प्रविविञ्चते न च गताः पारं धिगेताञ्जडान् ।

यस्त्वन्यः प्रविमर्शसारपदवीसंभावनासुस्थितो

लक्ष्मणोऽपि स कश्चिदेव सफलीकुर्वीत यत्नं मम ॥ १३ ॥

स्वात्मानं प्रविवेक्तुमप्यलसतां ये बिभ्रति प्रार्थना

तान्प्रत्यात्मकदर्थनान्न परतः किञ्चित्फलं सोष्यते ।

विश्वस्यास्य विविक्तये स्थिरधियो ये संरभन्ते पुनः

तानभ्यर्थयितुं मयैष विहितो मूर्ध्नि प्रणामादरः ॥ १४ ॥

भ्राम्यन्तो भ्रमयन्ति मन्दधिषणास्ते जन्तुचक्रं जडं

स्वात्मीकृत्य गुणाभिधानवशतो बद्ध्वा दृढं बन्धनैः ।

दृष्ट्वेत्थं गुरुभारवाहविधये यातानुयातान्पशून्

तत्पाशप्रविकर्तनाय घटितं ज्ञानत्रिशूलं मया ॥ १५ ॥

बहुभिरपि सोऽहमेव भ्रमितस्तत्त्वोपदेशकमन्यैः ।

तत्त्वमिति वर्णयुगमपि येषां रसना न पस्पर्श ॥ १६ ॥

परमेश्वरः प्रपन्नप्रोद्धरणकृपाप्रयुक्तगुरुहृदयः ।

श्रीमान्देवः शंभुर्मामियति नियुक्तवांस्तत्त्वे ॥ १७ ॥

तत्तत्त्वनिर्मलस्थितिविभागिहृदये स्वयं प्रविष्टमिव ।

श्रीसोमानन्दमतं विमृश्य मया निबद्धमिदम् ॥ १८ ॥

हंहो हृच्चक्रचारप्रविरचनलसन्निभंरानन्दपूर्णा
 देव्योऽस्मत्पाशकोटिप्रविघटनपटुज्ञानशूलोर्ध्वधाराः ।
 चेतोवाक्कायमेतद्विगतभवभयोत्पत्ति युष्मासु सम्यक्
 प्रोतं यत्नेन मह्यं व्रजत किल हृदि द्राक्प्रसादं प्रसह्य ॥ १९ ॥

व्याख्यादिकर्मपरिपाटिपदे नियुक्तो
 युष्माभिरस्मि गुरुभावमनुप्रविश्य ।
 वाक्चित्तचापलमिदं मम तेन देव्य-
 स्तच्चक्रचारुचतुरस्थितयः क्षमध्वम् ॥ २० ॥

शतैरेकोनविंशत्या श्रीशिकेयं विवेचिता ।
 सर्वेषु त्रिकशास्त्रेषु ग्रन्थीनिदलयिष्यति ॥

॥ कृतिरभिनवगुप्तस्य समाप्ता ॥

LIST OF ADDITIONS & CORRECTIONS
(SANSKRIT TEXT)

Page	line	शुद्धिपत्र अशुद्ध	शुद्ध
४	२२	add after quotation: स्व० ८/३२	
५	२५	अन्तःस्फुटक्रमायोगो	अन्तःस्फुटक्रमयोगे
७	१५	चमत्कारत्वात्	चमत्कारसारत्वात्
६	३	add अघोराद्याः before पराद्याः	
६	७	देशकालाकारविशेषितस्य	देशकालाकारविशेषा- विशेषितस्य
१२	२	स्व० ५/१०	अ.प्र.सि. १२
१३	२६	व्यवस्थापनं युज्यते	व्यवस्थापनं व्यवस्था च युज्यते
१४	११	सुखदुःखे	सुखे दुःखे
१५	५	योग्यताम्	भोग्यताम्
१७	२२	अ.गी. १२/१३	अ.गी. १४/३
१८	५	delete सत्यां at the end of the line	
१६	२	तदेकरूप . .	वेदकरूप
१६	१४	add after quotation: स्व० ८/३९	
२०	१३	अनेन	अमेन
२०	१५	अमा इति यत्र	delete यत्र
२०	१७	अत्र	यत्र
२०	१७	मायां	मायायां
२१	२४	निवेशितम्	निवेशिताम्
२२	१२	प्रश्न	प्रश्नम्
२२	१२	यन्मयप्रश्न	तन्मयप्रश्न
२२	१४	वक्तुं	प्रोक्तं
२४	६	add after quotation: स्तौ० चि० ६१	
२४	१६	श्रुतमिति	श्रुतमिति
२६	२२	शृणुत	शृणुत
२८	८	दर्शितन्	दर्शितम्
२८	२२	after विधिः add: कौलिकः	

१०८			पञ्चम्यर्थे च	पञ्चम्यर्थे सप्तम्यर्थे च
३०	८		नरविषय प्रश्न . . .	नरविषयतृतीयप्रश्न . .
३२	२२		कौलिक सृष्टिरूपमिति	कौलिकसृष्टिरूपमिति
३४	१७		सर्व	सर्व
३६	१०		add after quotation: स्प० का० १।२	कोऽपि वेदयिता सोऽपि भासनात्
३६	२४		कोऽपि भासनात्	
४०	६		add after quotation: वा . प . ३।७।१२६	तत्त्वानां बृंहत्व बृंहकत्वं
४१	१४		तत्त्वानां बृंहकत्वं	बृक्षत्वस्वरूपम्
४७	१८		बृक्षत्वरूपम्	स्व० ५।५।४८
४६	७		स्व० ५।५।४८	परस्परा---
५०	१७		परम्परा---	... गाहिनी च शक्तिरेव
५१	२		... गाहिनी शक्तिरेव	... प्रतिविधानं
५१	१५		... प्रतिवादनं	नादात्मक
५१	२५		नादात्मक	बीजरूपतयां
५२	६		बीजरूपतयां	एवोत्कर्षः
५६	१६		स्वोत्कर्षः	अनुभवोपजीवित्वेऽनुभवा
५७	४		अनुभवोपजीवित्वेऽनुभवा . .	ईशानरूपा
५६	१		ईशानरूपा	
६०	२३		delete । after पृथग्वर्येषणीयम्	उ, ऊ 'ओ' इति
६१	१४		उ, ऊ 'ओ' इति	मूर्तिक्रम
७०	८		ज्ञानक्रम	तथापि अङ्करीभूय सालसं
७०	१४		तथापि सालसं	
७०	२६		add । after सामान्यविशेषात्मा	v.l. यशः
७२	१३		यस्याः	कल्प्यः, अपि तु
७८	१२		कल्प्यः,	सर्वभूतस्थमात्मानं
७६	२१		सर्वभूतस्थमात्मानं	
८१	१७ and २१		delete "...."	बृहत्त्वाच्च
८२	१६		बृहत्त्वाच्च	
८२	२० and २५		delete "...."	
८२	२१		delete । after सह च	
८७	७		... तत्त्वमयविरूपानु तत्त्वमयशिवरूपानु
८८	१३		(व्योमरूपः)	(व्योमस्थः)
८८	२६		साऽपि	साऽपि

८६	१	मानमयीम् इति	
६१	५	शकिनीकुलस्य	मानमयीम् असौ पर इति
६१	१२	after quotation add: १/१२	शकिनी कुलस्य
६६	२४	भ. गी. ६/२६	
१००	१६	after quotation add: ७/६	भ. गी. ६/३०
१०१	१५	औकारवकाराभ्यां	औकारसकाराभ्यां
१०२	१	तुटी तुटी चन्द्र . . .	तुटी तुटी प्रत्येकं चन्द्र . .
१०२	५	विसर्गरूपं विश्लिष्य	विसर्गरूपं हृत्पश्मध्ये विश्लिष्य

INDEX OF HALF-VERSES OF PARĀTRISĪKĀ*

श्लोकाद्धानुक्रमणिका

श्लोक संख्या	पाद	पृष्ठ	संख्या
२३b	अणुविशुद्धमचिरा-		६२
१३b	अतीतानागतानर्थान्		७६
५a	अथाद्यास्तिथयः सर्वे		३३
१८b	अदृष्टमण्डलोऽप्येवं		७७
१६a	अदृष्टमण्डलोऽप्येवं		६०
१a	अनुत्तरं कथं देव		२
२०a	अनेन ज्ञातमात्रेण		६०
१७b	अनेन सिद्धाः सेत्स्यन्ति		७७
८a	अमूला तत्क्रमाज्ज्ञेया		३४
२१a	अविधिज्ञो विधानज्ञो		६१
३६b	अस्मात्प्रत्यक्षतामेति		१०२
११b	अस्योच्चारे कृते सम्यङ्		७६
१६b	आगत्य समयं दत्त्वा		७७
३५a	आद्यन्तरहितं बीजं		१००
६a	इयं योनिः समाख्याता		३४
२८a	एकैकं तु दिशां बन्धं		६४
३७b	एतदभ्यासतः सिद्धिः		१०२
२a	एतद्गुह्यं महागुह्यं		१८
१०b	एतन्नायोगिनीजातो		७६
३७a	एवं मन्त्रफलावाप्ति-		१०२
३३b	एवं यजनमाख्यात-		६५
२६a	एवं यो वेत्ति तत्त्वेन		६३
४b	कथयामि सुरेशानि		२३
२२a	कालाग्निमादितः कृत्वा		६१
३४a	कृतपूजाविधिः सम्यक्		६८

*I thank Dr. (Miss) Sushama Pandey for preparing the Indexes (Editor).

श्लोक संख्या	पाद	पृष्ठ संख्या
४a	कौलिकोऽयं विधिर्देवि	२३
६b	क्रमात्कादिषुवर्गेषु	३४
६b	चतुर्दशयुतं भद्रे	७५
३०a	चतुर्दशाभिजप्तेन	६८
२४a	तच्चोदकः शिवोऽज्ञेयः	६२
३२b	ततः सुगन्धिपुष्पैस्तु	६५
३०b	तत्र सृष्टि यजेद्वीरः	६४
२५b	तथा हृदयबीजस्थं	६३
२३a	तदन्तर्वर्ति यत्किञ्चित्	६२
५b	तदन्तः कालयोगेन	३४
७b	तदूर्ध्वं शादि विख्यातं	३४
२८b	तालत्रयं पुरा दत्त्वा	६४
२८	तां मे कथय देवेश	२०
१०a	तृतीयं ब्रह्म सुश्रोणि	७६
१५b	त्रयेण मात्रः सर्वा	७७
२६b	दीक्षा भवत्यसन्दिग्धा	६३
२७b	न्यासं कृत्वा शिखां बद्ध्वा	६४
२६b	पुष्पादिकं क्रमात्सर्वं	६४
३३a	पूजयेत्परया भक्त्या	६५
६a	पृथिव्यादीनि तत्त्वानि	३४
१५a	प्रहरद्वयमात्रेण	७७
१४a	प्रहराद्यदभिप्रेतं	७६
१२b	मुहूर्तं स्मरते यस्तु	७६
२७a	मूर्ध्नि वक्त्रे च हृदये	६४
१७a	यच्छन्ति परमां सिद्धिं	१७
३२a	यजेद्देवीं महेशानीं	६५
१८a	यत्किञ्चिद्भूयै तन्त्रे	७७
२५a	यथा न्यग्रोधबीजस्थः	६२
३६a	यान्यान्कामयते कामां-	१०२
१b	येन विज्ञातमात्रेण	२
७a	वायवग्निसलिलेन्द्राणां	३४
१६a	वीरावीरेश्वराः सिद्धा	७७

श्लोक संख्या	पाद	पृष्ठ संख्या
२०b	शाकिनीकुलसामान्यो	६१
२६a	शिखा संख्याभिजप्तेन	६४
२२b	शिवो विश्वाद्यनन्तान्तः	६१
३a	शृणु देवि महाभागै	२३
१२a	सद्यस्तन्मुखतामेति	७६
१३a	स बध्नाति तदा सर्व	७६
२४b	सर्वगो निर्मलः स्वच्छ-	६२
३१b	सर्वतत्त्वसुसम्पूर्णां	६५
८b	सर्वेषामेव मन्त्राणां	३४
१६b	स सिद्धिभागभवेन्नित्यं	६०
१४b	साक्षात्पश्यत्यसन्दिग्ध-	७६
३१a	सृष्टि तु सम्पुटीकृत्य	६५
३५b	हृत्पद्मान्तर्गतं ध्यायेत्	१००
२b	हृदयस्था तु या शक्तिः	२०
११a	हृदयं देवदेवस्य	७६

INDEX OF QUOTATIONS

उद्धरण-सूची

उद्धरण	ग्रन्थ/ग्रन्थकार	पृष्ठ
अकारः शिव इत्युक्त-	सोमानन्द	३५
अज्ञानाच्छङ्कते मूढ-	श्री सर्वाचार	८३
अथास्माकं ज्ञानशक्ति-	शि० दृ० २।१	४४
अद्यापि यन्न विदितं		१०
अनन्तैः कुलदेहेस्तु		५३
अनादरे षष्ठी	पा० २।३।३८	२८
अनुत्तरं तद् हृदयं	त्रिकसारशास्त्र	११
अनेकमेकधा कृत्वा		२७
.....अपरस्थितौ	शि०दृ० १।२०	२३
अपि त्वात्मबलस्पर्शति	स्प०का० १।८	१२, २१
अप्रवृत्तस्य हि प्रैषे	वा०प० ३।७।१२	४०
'अ' बीजं शुद्ध शिवरूपं	सोमानन्द (विवृति)	२०
अष्टाष्टकविभेदेन	श्री त्रिकरत्नकुल	६६
अस्मद्रूपसमाविष्टः	शि०दृ० १।१	५६, ६६
आत्मनाश्रूयते यस्तु	स्व०त० २।१४६	२५
आत्मैव सर्वभावेषु	शि०दृ० १।२	३६
आद्यधारिकया व्याप्तं	मा०वि० २।५०	४१
आनन्दप्रसरः पूजा	त्रिकतन्त्रसार	७६
आयुधानां च शक्तीना-	श्री त्रिक हृदय	५४
आलापाद् गात्रसंस्पर्शति		१५
इति वा यस्य संवित्तिः	स्प०का० २।५	७
इत्येतन्मातृकाचक्रं	श्री वाजसनेय तन्त्र	५४
इत्येवं सर्वमासनम्	मा०वि० ८।६८	४३
इदमित्यस्य विच्छिन्न	अ०प्र०सि० १५	१६
इयमेवामृतप्राप्ति-	स्प०का० २।७	६३
ईश्वरं च महाप्रेतं	मा०वि० ८।६८	४३
उच्चाटने काकवक्त्रा...		१४

उदेत्येकः समालोकः	सिद्धपाद, ई०प्र०वि०वि०, III, ७१, १८	१००
उपासाद्याः समापति-		८२
ए-ओकारगतं बीजं	वा०म० ११८३	३७
एकचिन्ताप्रसक्तस्य	स्प०का० ३१६	६२
एकमेव हि तत्तत्त्वं		१३
एकवारं प्रमाणेन	शि०दृ० ७१६	२७
एकं वस्तु द्विधा भूतं		८६
एकं सृष्टिमयं बीजं	कुलचूड़ामणि, शि०वि०पृ०५८	२८
एवं सर्वाणुसंघात-	मा०वि० ३१३४	६२
अन्मुख्याभावतस्तास्य	शि०दृ० ११२५	१२
...करणानीव देहिनाम्	स्प०का० २११०	८२
कामेन कामयेत् कामान्	वा०म० ४१४६	८७
कालोभयापरिच्छिन्ने	वाद्यतन्त्रम्, भा०वि०वा०पृ० १६	१००
कुलपर्वं न जानन्ति		४, १६
गुरुशिष्यपदे स्थित्वा	स्व० ८१३१	३७, ८३
ग्लानिविलुण्ठिका देहे	स्प०का० ३१८	६२
घटादिग्रहकालेऽपि	शि०दृ० ११२४	१६
घटोऽयमित्यध्यवसा	ई०प्र० ११५१२०	६१
छन्दोगानां सात्यमुग्रि-	म० भाष्य ११११४७	६
ज्ञानं क्रिया च भूतानां	प्र०का० १११४	५७
ज्ञेयाः सप्तैकादशार्णा	मा०वि० ३१६०	६३
तत्कर्मनिर्वृतिप्राप्ति-	शि०दृ० १११७	४१
तत्र विज्ञानकेवलो मलैकयुक्तः	मा०वि० ११२२, २३	१४
... तत्सरत्प्रकृतिः शिवः	शि०दृ० ३१६४	१००
तथापि चित्रकर्मार्थ-	शि०दृ० ७१६	६५
तथोदीर्यं पशोः प्राणा-	गुह्ययोगिनीतन्त्र	३१
... तदास्ति परमार्थतः	स्प०का० ११५	२१, २४
तदाक्रम्य बलं मन्त्राः	स्प०का० २११०	३८
तदुन्मेषविलुप्तं चेत्		४३
तस्य नाभ्युत्थितं शक्ति-	मा०वि० ८१६६	६२
तस्यापि शक्तिमूर्त्तिपण्ड-	शि०दृ० ७१२८	१४
ता एव देवदेवस्य		

तुटिपाते सर्वज्ञत्व-	श्रीकल्लट	३६
तैस्तरालिङ्गिताः सन्तः	मा०वि० ३।२८	७२
त्यज धर्ममधर्मं च	म०भा० १२।३१६।४०	५६
त्रिंशत्कार्यस्त्वया प्रोक्तः	श्रीतन्त्रसार	६
त्रैलोक्येऽप्यत्र यो यावा-	स्त०चि० ६१	२४
दर्शनं तु परा देवो		८६
दिदृक्षयेव सर्वार्थान्	स्प०का० ३।११	४७
दुःखेऽपि प्रविकासेन	शि०द० ५।६	१४, १६
द्रवाणामिव शारीरं		१००
धारयन्ति पशोः पाशान्	श्रीतन्त्रसार	४०
न तैर्विना भवेच्छब्दो		२८
न पुंसि न परे तत्त्वे		५१
नर-शक्ति-शिवावेशि	श्रीतन्त्रसमुच्चय	२८
न सा गीर्या न हृदयंगमगामिनी	अभिनवगुप्त	२७
निजोत्तमाङ्गच्छायातत्त्वम्	श्रीतन्त्रसार	६०
नित्यं विसर्गपरमः	त्रिकहृदय	५
निरोधिनीमनुप्राप्तः		६५
निर्वृक्षगिरिभित्त्वादौ	वि०भै० ६०	४६
निष्कले पदमेकार्णं	मा०वि० ४।१६	४२
पञ्चविधकृत्यतत्पर-	सोमानन्द (विवृति)	६
पञ्चविपर्ययभेदा	सा०का० ४७	७१
पदमाद्यं पृथक् सर्वं	वा०प० २।२	८५
परव्यवस्थापि परे		२८
... परात्परतरं त्रिकम्		३१
परापराङ्गसम्भूता	मा०वि० ३।५६	५७
परामृतरसापाय-	स्प०का० ३।१४	७१
परैः संश्रूयते यस्तु	स्व०त० २।१४७	२५
पशुनित्यो ह्यमूर्तोऽज्ञो	किरणागम १।१२	६१
पश्यत्यन्यच्छृणोत्यन्यत्	श्रीकण्ठपाद	६७
पीठेश्वर्यो महाघोरा	तिमिरोद्धार, नित्याषोड०	१५
	पृ० २८	
पेयापेयं स्मृता आपो	श्रीसर्वाचार	८३
प्रकाशमानाभासैव	श्रीसिद्धसन्तान	३१

प्रकाशस्यात्मविश्रान्ति-	अ०प्र०सि० २२	१८, ६८
प्रणवोर्ध्वार्धमात्रातो	स्त०चि० ७	६६
प्रेयोऽपि स भवेद्यस्य	शिवदृष्ट्यालोचन	४०
फे धरातत्त्वमुद्दिष्टं	मा०वि० ४११५	४१
बीजमत्र शिवः शक्ति-	मा०वि० ३११२	५०
बीजयोन्यात्मकाद्भेदाद्	मा०वि० ३११०-११	५०
ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्ते	मा०वि० ११४०	५५
भगवत्या रतस्थायाः	सोमानन्द (विवृति)	१७
भगवद्भक्त्यावेशाद्	अभिनवगुप्त	७८
भावनाकरणाभ्यां किं	शि०दृ० ७११०१	१२
भेदिता तु यदा तेन	मा०वि० ३१५८	८६
भेरीकांस्यनिनादोऽपि		८१
मनुष्यदेहमास्थाय	स्व०तं० ८१५८	६७
मनोऽप्यन्यत्र निक्षिप्तं	मा०वि० ११२१	४१
मन्त्रमहेश्वरेशत्वे	मा०वि० ११४१	५५
मन्त्राणां कोटयस्तिष्ठः	भ०गी० १४१३	१७
मम योनिर्महद् ब्रह्म	मा०वि० ११२३	३८
मलमज्ञानमिच्छन्ति		८६
मायाविद्ये उभे तस्य	श्रीकुब्जिकामत (खण्डचक्र-	६४
मायोपरि महामाया	विचार)	
		४०
मायोर्ध्वे शुद्धविद्याधः	मा०वि० १८११, ३	६६
मृच्छैलधातुरत्नादि-	शि०दृ० १११६	६३
यत् इच्छति तज्जातुं	म०भा० १२१३६११८	२८
... यतः सर्वं ...	अभिनवगुप्त	५७
... यत्र त्रिकाणां त्रितयं समस्ति	स्प०का० ११२	३०, ३६
यत्र स्थितमिदं सर्वं	स्व०तं० ५१५१४८	४६
यत्सदाशिवपर्यन्तं	स्प०का० ३११	८७
यथेच्छाभ्यर्थितो धाता	मा०वि० ३१३५-३६	५१
यथेष्टफलसंसिद्धयै	स्प०का० ३११६	१५
यदा त्वेकत्र संरूढ-	अभिनवगुप्त	२०
यन्नकिञ्चन ममेति दीनतां	म०भा० १२१३६११८	३२
यश्च सर्वमयो नित्यं		

यस्मात्क्षरमतीतोऽह-	भगवद्गीता १५।१८	२६
यस्मिन्सर्वं	म०भा० १२।३६।१८	२६
यः सर्वं . . .	म०भा० १२।३६।१८	३१
येन रूपं रसं गन्धं	कठ० २।१।३	२५
रदनमूलमेकेषाम्		६६
रश्रुतिसामान्याद्वा सिद्धम्	पुष्पदन्त	६०
लेहनामन्यनाकोटैः	वि०भै० ७०	१७
वह्नेर्विषस्य मध्ये तु	वि०भै० ६८	७६
वामजङ्घान्वितो जीवः	मा०वि० ३।५४	८६
वाममार्गाभिषिक्तोऽपि	श्रीनिशाचार	३१
वाममार्गाभिषिक्तोऽपि	श्रीसर्वाचार	३१
विज्ञानकेवलानष्टौ	मा०वि०	४१
वितत इव नभस्यविच्छिदैव	अभिनवगुप्त	८
विश्वत्र भावपटले	अभिनवगुप्त	६८
विषयेष्वेव संलीना-	मा०वि० ३।३१	१५
वीरव्रतं चाभिनन्दे-	श्री भर्गशिखा	८३
वेदाञ्छैवं ततो वामं		३१
व्यतिरेकेतराभ्यां हि	अ०प्र०सि० १२	१२
शक्तयोऽस्य जगत्कृत्स्नं	सर्वमङ्गलाशास्त्र	१३
शक्तिसंगमसंक्षोभ-	वि०भै० ६६	१७
शब्दराशिसमुत्थस्य	स्प०का० ३।१३	१५
शब्दार्थप्रत्ययाना-	यो०सू० ३।१७	८५
शिवशक्तिसमापत्त्या	श्रीलिकतन्त्रसार	६४
शिष्येणापि तदा ग्राह्या	मा०वि० ३।५७	८६
षट्त्रिंशच्छोधनीयानि		८०
सक्रमत्वं च लौकिक्याः	प्र०का० २।१, २	११
स तथा संप्रबुद्धः सन्	मा०वि० ३।२७	७२
. . . सर्वतश्च यः	म०भा० १२।३६।१८	३०
सर्वभूतस्थमात्मानं	भ०गी० ६।३०	७६, ६६
सर्वशास्त्रार्थगभिण्या	मा०वि० ३।२६	७२
सर्वार्थसंकर्षणसंयमस्य	क्रमस्तोत्र	८४
सर्वेषां चापि यागानां		१००
सर्वो ममायं विभव	ई०प्र० (आगमाधिकार २।१२)	८५

स यदास्ते चिदाह् लाद-	शि०दृ० १।३	६२
सर्वं पञ्चात्मकं देवि		८३
स विसर्गो महादेवि		६३
संबोधनादिकः प्रातिपदिकार्थः		१६
संरुध्य रश्मिचक्रं स्वं	श्रीवाद्यतन्त्र	१२
संहत्यकारित्वात्		११
सा तु सप्तदशी देवी	श्रीवाद्यशास्त्र	६६
सा त्रिकोणा महाविद्या		१८
सा बुद्धिर्यत्पुनः सूक्ष्मं	शि०दृ० १।२७	२३
साण्णेन त्रितयं व्याप्तं	मा०वि० ४।२५	४२, ८५
साण्णेनाण्डत्रयं व्याप्तं	मा०वि० ४।२५	६१
साण्णेणाण्डद्वयं व्याप्त-	मा०वि० ४।२४	८२
सुखे दुःखे विमोहे च	शि०दृ० ७।१०५	१४
सुनिर्भरतराह्लाद-	शि०दृ० ७	६२
सुसूक्ष्मशक्तित्रितय-	शि०दृ० १।४	६२
... स्नेहात् कौलिकमादिशेत्		१७
स्पृश्यास्पृश्यौ स्मृतौ	श्रीसर्वाचार	८३
स्वतन्त्रः परिपूर्णोऽयं		५८
स्वरूपावरणे चास्य	स्प०का० ३।१५	७१
स्वातन्त्र्यामुक्तमात्मानं	प्र०का० १।५।१६	६७
हयो हेषति यद्वच्च	गुह्ययोगिनीतन्त्र	६५
हविसर्जनीयावुरस्यावेकेषाम्		६६
हृदये यः स्थितो ग्रन्थिः	त्रिकसारशास्त्र	११
हृदि अयो गमनं ज्ञानम्	सोमानन्द (विवृति)	२१

Центр Буддологических Исследований «Шечен» занимается исследовательской и издательской деятельностью в области философии. Исторически отправной точкой развития нашего Центра, созданного в 1999 г., являлась буддийская философия (что отражено в названии Центра), однако, с тех пор тематика нашей деятельности существенно расширилась. Теперь наряду с буддизмом приоритетными для нас являются также такие традиции как индуизм, неоплатонизм, западная наука (в ее философских аспектах) и др.

Такое расширение тематики неслучайно, поскольку одним из ключевых аспектов нашего подхода к традиционной философии является активное использование компаративистского метода. Сопоставление родственных эзотерических традиций позволяет лучше понять их реальный смысл, отсеять поверхностные культурно и исторически обусловленные элементы, а также более адекватно спроецировать данные традиции в контекст культуры и менталитета современной западной цивилизации.

В частности, особый интерес для нас представляет сравнительный анализ философских систем, способных претендовать на роль метафизической основы пути *Высшей Тантры. Читтаматры* в буддизме, *кашмирского шиваизма* в индуизме, ряда *алхимических* течений в западной традиции и др.

Важнейшим принципом, которым мы руководствуемся в своей издательской деятельности, являются высокие требования к методологическому уровню исследований, неприятие профанизма и смешения. Мы стремимся публиковать в первую очередь те труды, которые носят систематический, академический характер. Это могут быть как трактаты классиков, так и работы современных исследователей, однако, всех их объединяет последовательность метода, адекватный уровень научного, философского или культурологического анализа.

Более подробную информацию о ЦБИ «Шечен» вы можете найти на нашем новом сайте www.shechen.ru.

Поступили в продажу:

А. Орлов «Читтаматра: миф и реальность»
М.: ЦБИ Шечен, 2005 — 592 с., твёрдый переплет

Книга посвящена одному из двух основных направлений буддизма махаяны – читтаматре. На основании анализа ряда основополагающих текстов этой школы («Тримшика», «Мадхьянта-вибхага», «Трисвабхава-нирдеша», «Вимшака»), автор восстанавливает метафизическую структуру читтаматры и показывает, что именно данное учение в наибольшей степени может претендовать на роль философского базиса буддийской тантры. Значительная часть работы посвящена критическому анализу воззрения мадхьямика-пра-сангики, господствующее положение которой в тибетском буддизме стало причиной искажённого понимания тибетцами взглядов читтаматринов.

К исследованию прилагается перевод соответствующих читтаматринских трактатов, а также комментариев и автокомментариев к ним таких известных мыслителей как Васубандху, Стхирмати и Сюан Цзан. Наиболее важные с философской точки зрения места переведённых текстов снабжены подробным комментарием автора данной книги.

И. Таймни «Введение в психологию йоги»
М.: ЦБИ Шечен, 2005 — 368 с., в мягкой обложке

Предлагаемая читателю книга посвящена изложению как психологических, так и философских аспектов йогического пути. И. Таймни – известный теософ и исследователь индийской традиции, автор нескольких книг по индийскому мистицизму. Раскрывая сущность воззрения йоги, в первую очередь он опирается на «Йога-сутры» Патанджали, а также на представления о функционировании разума и сознания в адвайта-веданте Шанкары. Изложение традиционной индийской космогонии осуществлено в форме комментариев к Дхьяна-мантре Махеша (формула для медитации на проявленном божестве), Шива-стотре (гимн непроявленному божеству) и Брахма-стотре (гимн Абсолютной реальности). Особый интерес представляют те разделы этой книги, в которых автор на основе анализа «Йога-сутр» даёт весьма нетривиальную

и содержательную трактовку природы самадхи, раскрывает сущность различия между сознанием и разумом.

Интересно отметить, что читатели-буддисты здесь легко обнаружат весьма глубокие параллели с буддийскими представлениями о различении природы ума и движущегося ума. И. Таймни в своей работе затрагивает также такие важные и интересные темы как принципы взаимоотношения ученика и учителя, соотношение свободной воли и божественного разума (провидения), четыре базовых состояния сознания, теории трёх гун и её сопоставление с современными научными представлениями и др. Книга написана простым ясным языком и представляет интерес для самого широкого круга читателей, интересующихся йогой как методом духовного развития.

Готовятся к изданию:

«Мадхьямика-Жентонг»

В сборник включены:

- 1) Долпола (Шенраб Гьялцен) «Четвёртое собрание доктрин» — перевод с тибетского;
- 2) Исследовательские работы сотрудников ЦБИ Шечен по мадхьямике-жентонг и её истории.

Шенраб Гьялцен – великий тибетский философ и практик, один из основоположников такого важного направления буддийской философии как мадхьямика-жентонг. Им было написано множество философских трактатов, посвящённых как изложению основных принципов воззрения жентонг, так и опровержению мадхьямики-рангтонг Чандракирти. В трактате «Четвёртое собрание доктрин» Долпола формулирует базовые положения теории существования природы будды, являющейся «краеугольным камнем» учения жентонг.

Александр Орлов. «Время и вечность»

Данная монография посвящена развёрнутому изложению и сравнительному анализу воззрений неоплатоников и буддистов на природу времени и вечности. Автор выявил и продемонстрировал глубокое сущностное сходство и взаимодополнительность эти двух великих учений.

В представленной работе на примере буддизма и неоплатонизма впервые развеш глубоко укоренившийся в европейском философском сознании миф об антиэволюционном характере традиционных учений. Показано, что в ноуменальной сфере имеется Умное движение, представляющее собой непрерывное восхождение ума ко всё более глубокому постижению Изначального Принципа. Движение во времени, наблюдаемое нами в феноменальном мире, - это всё то же движение ума, постигающего Извечную Тайну, но теперь это ум, который вышел за свои собственные пределы. Наблюдаемый в нашем мире процесс эволюции, формирование всё более сложных структур, возникновение, проявление нового, - это есть процесс актуализации в ходе спирального движения ума потенциалов Изначального Состояния. Но чтобы не рассеяться в инобытии, ум должен привести в гармонию своё центробежное и центростремительное движение, преодолеть двойственность видения. В этом случае прогресс на материальном уровне бытия перестаёт носить разрушительный с духовной точки зрения характер и становится одной из необходимых компонент движения ума.

Результаты проведённого исследования особенно актуальны в современную эпоху, для которой характерна крайне негативная тенденция противопоставления научно-технического прогресса процессу духовной эволюции существ. Автор стремится показать, что как отрицание ценности нового и ориентация на прошлое в «традиционных обществах», так и погружение в неконтролируемый процесс непрерывных изменений и ориентация на будущее западной цивилизации, - это две крайности, связанные с исторически обусловленным искажением истинного смысла древних эзотерических учений. Преодоление же переживаемого человечеством кризиса связано с возвращением к знанию, необусловленного кармой.

Альберт Пайк. «Мораль и Догма»

Книга «Мораль и Догма Древнего и Принятого Шотландского Устава» (краткое название - «Мораль и Догма», 1881 г.) является основополагающим трудом по истории и философии Масонства как посвятительного Ордена, носителя мировой эзотерической традиции. Автор этого энциклопедического труда Альберт Пайк считается наиболее авторитетным масонским учёным. Структурно книга воспроизводит ступени масонского посвящения (с первой по

тридцать третью), раскрывает нравственные и философские концепции масонского учения, его символику и историю. Книгу можно рассматривать в качестве путеводителя по всем основным эзотерическим учениям и обществам, от Мистерий Осириса и Исиды до современных Пайку неотамплиеров.

Артур Авалон. «Гирлянда букв»

Артур Авалон (сэр Джон Вудроф) – великий исследователь и мистик Шиваизма начала 20-го века. Его труды по тантре считаются классическими не только на Западе, но и в самой Индии, по глубине и охвату материала они не превзойдены. Представленные в книге темы описывают практически все аспекты учения шиваизма: теория речи как мистической силы, теория таттв (составляющие элементы реальности), теория мантр и т.д.

Четки Философов (Розарий Философов)

Rosarium Philosophorum

Rosarium Philosophorum - это один из наиболее известных алхимических текстов. Впервые он был издан во Франкфурте в 1550 году. Его текст включает 20 гравюр, которые делятся на две серии, соответствующие Малому и Великому Деланию. В 1622 году вышло издание с гравюрами Милиуса (Mylius), которые несколько отличались от первоначальных. В *Rosarium Philosophorum* подробно рассмотрены основные этапы алхимического Делания, которые именуются в тексте следующим образом: подготовка сосуда, конъюнкция или соитие, зачатие или гниение, извлечение души или оплодотворение, омовение или мундификация, возвращение души или возгонка, ферментация, иллюминация, питание, фиксация, умножение, оживление, демонстрация совершенства. Каждый из этапов проиллюстрирован отдельной гравюрой. Некоторые из них, а также цитаты из текста *Rosarium Philosophorum* неоднократно воспроизводились в различных отечественных изданиях, однако полностью этот трактат на русский язык так никогда и не переводился.

На нашем сайте www.shechen.ru вы сможете найти информацию о других опубликованных и готовящихся к изданию книгах, а также об условиях их оптовой и розничной реализации.

Издательство «Амрита-Русь»

Розничная и оптовая продажа:

Книжная ярмарка, м. Пр. Мира, СК «Олимпийский», 1 этаж, места 61, 79; 2 этаж, место 338; 3 этаж, место 164 а

Оптовая продажа:

Выставочный центр, м. Красносельская (или Комсомольская), ул. Краснопрудная, 22а, стр. 1

В торгово-выставочном центре издательства «Амрита-Русь» постоянно имеется более 2000 наименований литературы по эзотерике, теософии, философии, восточным методикам и практике совершенствования, традиционной и нетрадиционной медицине, астрологии, мировым религиям и религиозным течениям.

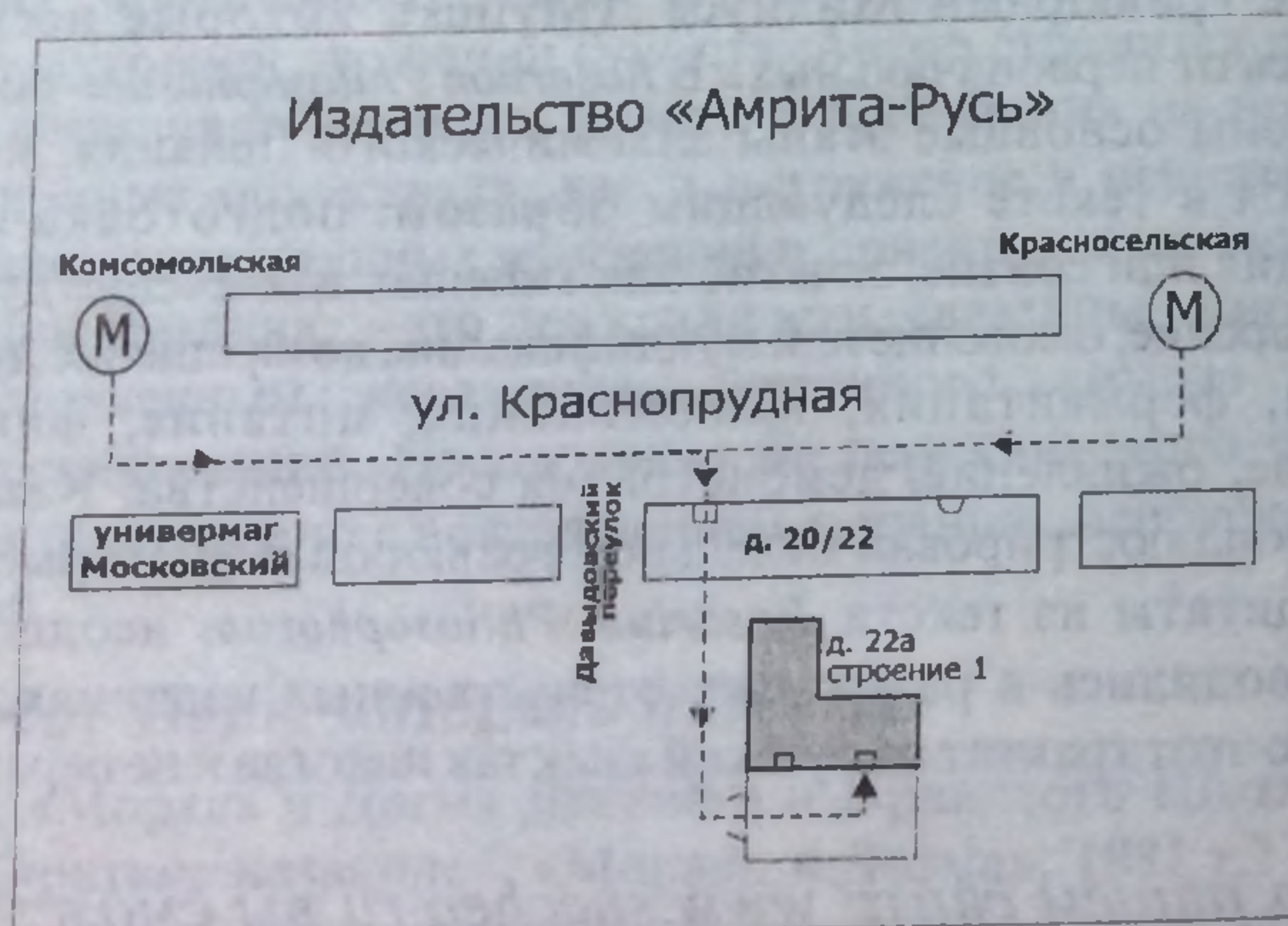
Нел./факс 264-05-89, тел. 264-05-81

Вы можете заказать книги на нашем сайте:

www.amrita-rus.ru, info@amrita-rus.ru

Книга почтой: 107140, Москва, а/я 38

По заявке оптовиков делается электронная рассылка полного книжного каталога.



Приглашаем к сотрудничеству книготорговые организации, авторов и переводчиков эзотерической литературы

Книги издательства «Амрита-Русь»
можно приобрести в следующих магазинах г. Москвы:

- «Библио-Глобус» ул. Мясницкая, д. 6/3, стр. 5
тел. 781-19-00
- «Молодая гвардия» ул. Б. Полянка, д. 28
тел. 238-50-01
- «Москва» ул. Тверская, д. 8, стр. 1
тел. (495) 229-64-83, 797-87-17
<http://www.moscowbooks.ru>
- «Московский дом книги» ул. Новый Арбат, д. 8
тел. 789-35-91
- «Путь к себе» Ленинградский пр-т, д. 10 а
тел. (495) 257-39-87

в других городах России:

- г. Архангельск «Дом Книги», пл. Ленина, д. 3
тел. (8182) 65-41-34
- г. Владивосток «Познать себя», ул. Светланская, д. 108 е
тел. (4232) 22-16-69
- г. Казань «Таис», ул. Гвардейская, д. 9 а
тел. (8432) 72-34-55, 72-27-82
- г. Ниж. Новгород «Дельфин», ул. Надежды Сусловой, д. 9, кор.
тел. (8312) 16-81-25
- г. Новосибирск «Топ-книга», ул. Арбузова, д. 111
тел. (3832) 36-10-26
- г. Самара «Чакона», ул. Чкалова, д. 100
тел. (8462) 42-96-28
- г. С.-Петербург «Роза Мира», 6-я Красноармейская ул., д.
тел. (812) 146-87-36
- г. Томск «Школа-магазин», ул. Б. Подгорная, д. 37,
тел. (3822) 51-09-56

на Украине:

- г. Киев «Библос», ул. Нововокзальная, д. 65
тел. (044) 461-49-30
- «София», ул. Белорусская, д. 36 а
тел. (044) 492-05-10

в Казахстане:

- г. Актобе «Аура», ул. Пацаева, д. 4
тел. (3132) 56-88-43

Абхинавагупта
Основы теории мантр
Метафизика звука согласно трактату
«Паратришика-Виварана»

Дизайн обложки: Е. Бондарь

Над изданием работали:

Е. Жумабекова

И. Киселева

Н. Орлова

The book has been published in Russian by permission of Motilal Bonarsidas Publishers (P) Ltd. (India). All rights reserved. No part of this book may be reproduced without written permission from the copyright owners.

Книга опубликована на русском языке с разрешения издательства Motilal Bonarsidas Publishers (P) Ltd. (India). Все права защищены. Никакая часть этой книги не может быть воспроизведена без письменного разрешения обладателей авторских прав.

Подписано в печать 15.04.06. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Times .
Тираж 1000 экз. Печ. л. 31. Заказ № 2385.

ООО «Центр буддологических исследований «Шечен»
Издательская лицензия ИД №01017 от 21.02.2000
e-mail: info@shechen.ru, c_shechen@yahoo.com
<http://www.shechen.ru>

Издательство «Амрита-Русь»
Лицензия ИД № 02839 от 18.09.2000
107140, Москва, ул. Краснопрудная, д. 22а, стр. 1
тел./факс (095) 264-0589, тел. 264-0581
e-mail: info@amrita-rus.ru www.amrita-rus.ru
Книга почтой: 107140, Москва, а/я 38

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122

Абхинавагупта – великий индийский мистик и гениальный философ, осуществивший в 10-11 веках н. э. синтез различных течений кашмирского шиваизма. Опираясь на все достижения индийской мистической мысли и тантрической практики, Абхинавагупта вывел философию тантры на новый, поистине высочайший уровень и заслуженно считается непревзойденным классиком индийского мистицизма.

За свою жизнь Абхинавагупта написал более 25 сочинений.

«Паратришика-виварана» – это одно из наиболее значительных и уникальных его произведений.

Центральной темой данного трактата является как Мантра в частности, так и вся метафизика Речи в целом. И это не удивительно, поскольку согласно философии кашмирского шиваизма вся наша Вселенная является выражением и развёрткой Паравак (высшей Речи) или трансцендентального Логоса. Абхинавагупта детальнейшим образом обсуждает эзотерический смысл каждой буквы санскритского алфавита, которые представляют собой различные формы создающей энергии, порожденной союзом Шивы и Шакти, а также мастерски демонстрирует космогоническую функцию лингвистических правил, тем самым раскрывая сокровенные основы могущества мантры. Книга будет интересна широкому кругу читателей, интересующихся теорией и практикой тантры, а также лингвистам.

ISBN 5-94355-438-6

